

ANTOLOGÍA
HISTORIA
DE LA FILOSOFÍA

FILOSOFÍA ANTIGUA



Rita María Buch Sánchez

A N T O L O G Í A
HISTORIA
DE LA FILOSOFÍA
FILOSOFÍA ANTIGUA

Rita María Buch Sánchez

 EDITORIAL
FÉLIX VARELA

La Habana, 2008

Edición y corrección: Bryseis Socarrás Valdés

Ilustración de cubierta: Scuola di Atene, pintada por Rafael para la Stanza della Segnatura en el Vaticano (detalle)

Diseño de cubierta e interior: Arsenio Fournier Cuza

Diagramación: Yohanka Morejón Rivero

© Rita M. Buch Sánchez, 2008

© Sobre la presente edición:
Editorial Félix Varela, 2008

ISBN 978-959-07-0961-6 Obra completa
978-959-07-0962-3 Tomo I

Editorial Félix Varela
Calle A No. 703, esq. a 29
Vedado, La Habana, Cuba.

Agradecimientos:

Quiero agradecer muy especialmente al Lic. Reynier Abreu Morales, por su apoyo y colaboración fundamental en la digitalización de los textos seleccionados en la tercera parte de esta antología.

De manera similar, agradezco a los estudiantes de tercer año de filosofía, Jorge González Arocha y Alejandro Hernández Sosa, por su esfuerzo y dedicación en la revisión del texto digitalizado y su cotejo con las obras originales.

LA AUTORA

INTRODUCCIÓN

La presente *Antología de Historia de la Filosofía* tiene como objetivo fundamental, cumplimentar requerimientos docentes y por tal motivo ha sido concebida y está destinada, especialmente a estudiantes de Filosofía y otras especialidades de Humanidades, así como a todas aquellas personas interesadas en el conocimiento del pensamiento filosófico universal.

Este primer tomo está dedicado a la filosofía antigua, especialmente a la griega, y recoge en apretada síntesis fragmentos originales de los filósofos más representativos de esta rica etapa en la historia del pensamiento filosófico, que se ubica en el período de florecimiento de la sociedad esclavista griega y su ulterior decadencia, es decir, en una etapa que abarca aproximadamente desde finales del siglo VII a.n.e. hasta el siglo I a.n.e.

La selección de los textos que conforman este libro no es todo lo amplia que se quisiera, debido a elementales requerimientos editoriales y a limitaciones de espacio, propias de una antología, por lo cual, en ningún caso, quienes lo consulten podrán quedar satisfechos o considerar que su lectura pueda sustituir la que íntegramente debiera realizarse de los textos originales que se conservan de los clásicos del pensamiento griego antiguo.

Como podrá apreciarse, en la selección de textos originales se han priorizado los fragmentos de los filósofos presocráticos, debido a las dificultades bibliográficas que existen en cuanto a la localización de estos materiales.

Esta obra ha sido estructurada en tres partes. La primera contiene un Estudio preliminar titulado *Aproximación a la filosofía antigua* en el que se exponen los elementos fundamentales que deben guiar el estudio de este pensamiento, a partir de los presupuestos y la problemática filosófica en las diversas etapas del desarrollo de la antigüedad; en la segunda, encontrará el lector notas de presentación de las figuras escogidas; y en la tercera, se presenta una selección de fragmentos y textos originales de los filósofos antiguos, y se incluye, además, una bibliografía general.

Esperamos que la edición de este material contribuya sensiblemente a apoyar la docencia universitaria, al poner en contacto directo a estudiantes e investigadores con el pensamiento antiguo en su versión original y facilitarles la comprensión del importante legado que representa para la cultura universal.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN / VII

ESTUDIO PRELIMINAR

APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA ANTIGUA / 1

1. La problemática filosófica en el pensamiento antiguo / 2
2. Importancia de la antigüedad en el contexto del pensamiento filosófico universal. El problema de la relación entre Oriente y Occidente / 3
3. El surgimiento de la filosofía en la Grecia antigua / 12
4. La problemática cosmológica / 14
5. La problemática ético-político-antropológica / 31
6. La problemática lógico-ontológica. Los grandes sistemas idealistas / 33
7. La problemática ética. La filosofía helenística y el ocaso del pensamiento antiguo / 47

NOTAS BIOGRÁFICAS / 63

SELECCIÓN DE FRAGMENTOS Y TEXTOS DE LOS FILÓSOFOS / 71

Fragmentos filosóficos de Tales de Mileto / 71

Fragmentos filosóficos de Heráclito de Efeso / 72

Fragmentos filosóficos de Alcmeón de Crotona / 81

Poema de Jenófanes de Colofón / 82

Poema de Parménides de Elea / 86

Poema de Empédocles de Agrigento / 97

Fragmentos filosóficos de Anaxágoras de Clazómenes / 120

Fragmentos filosóficos de Leucipo / 124

Fragmentos filosóficos de Demócrito de Abdera / 125

Apología de Sócrates por Jenofonte / 141

La República de Platón. Libro VII (Fragmentos) / 146

Metafísica de Aristóteles (Selección) / 159

Epicuro a Meneceo: Gozarse / 171

BIBLIOGRAFÍA / 175

ESTUDIO PRELIMINAR

APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA ANTIGUA¹

Como apuntara con acierto el escritor Jorge Luis Borges: “Clásico no es un libro que necesariamente posee tales o cuales méritos; es un libro que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad”.²

Esta idea nos conduce a señalar en su justa medida, la importancia que reviste el conocimiento de las fuentes originales del pensamiento griego antiguo, para apreciar sus significativos aportes al pensamiento filosófico-universal e, incluso, para constatar la vigencia de algunos de sus planteamientos.

Muchos serían los ejemplos que pudieran citarse, desde la teoría de Heráclito acerca del fluir universal y sus planteamientos dialécticos sobre la naturaleza, hasta la teoría atomista de Leucipo y Demócrito, la importancia del método socrático en el ámbito de la pedagogía, el planteamiento de Platón acerca de la importancia que reviste la educación del ciudadano para el Estado y el ideario ético de Aristóteles.

Nuestro destacado intelectual Raúl Roa, al referirse a la importancia de la antigüedad griega expresaba:

Se trata de desentrañar y comprender lo que subyace en el ideal platónico de la vida, en la doctrina de la conducta de Sócrates, en la escultura de Fidias, en la comedia de Aristófanes, en la enseñanza de Protágoras, o en la oratoria de Demóstenes. Nada de ello se puede explicar por sí mismo, ni por sí solo. Se explica únicamente en función de su medio y de su tiempo. Aquella insólita floración de espíritus egregios está inserta y articulada en una estructura so-

¹ El contenido fundamental de este Estudio Preliminar, ha sido desarrollado en el texto *Introducción a la Filosofía Antigua*, Ed. Félix Varela, La Habana, 2007.

² Borges, Jorge Luis: “Sobre los Clásicos”, en: *Páginas Escogidas*, Colección Literatura Latinoamericana, Ed. Casa de las Américas, 1988, p. 242.

cial y espiritual determinada. La corriente histórica en que viven inmersos les vino impuesta. Y, a la vez, han actuado sobre esta para represarla, impelerla o transformarla. Han sido, en pareja medida, ellos y su circunstancia(...) La realidad maravillosa que fue Grecia no es una merced impar de los dioses ni un don mágico del genio helénico, sino un producto concreto de la dialéctica histórica.³

1. LA PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA EN EL PENSAMIENTO ANTIGUO

Esta dialéctica histórica condujo al pensamiento griego a recorrer un largo camino de aproximadamente siete siglos, a través de los cuales se perfilan etapas bien diferenciadas, en correspondencia con los sucesivos períodos por los que atravesara la sociedad esclavista en su desarrollo, lo que condujo a que en cada uno de ellos predominara una determinada problemática filosófica, cuestión que acertadamente quedara expuesta en el valioso texto *El pensamiento antiguo* de Rodolfo Mondolfo.

En primer lugar, aparece la *problemática cosmológica*, que se debatirá en torno al problema de lo Uno y lo Múltiple, y a la cuestión del devenir; ella agrupará en los primeros siglos de existencia de la filosofía a los llamados naturalistas, muchos de los cuales fundarían las primeras escuelas filosóficas. En tal contexto, nos encontramos sucesivamente con el pensamiento jonio, integrado por la escuela milesia (Tales, Anaximandro y Anaxímenes de Mileto) y Heráclito de Efeso; la escuela pitagórica, que floreció en Crotona; la escuela eleática (Parménides y sus seguidores) y por último, los primeros físicos del siglo v a.n.e. (Anaxágoras, Empédocles y Demócrito).

Hacia mediados del siglo v a.n.e., y a la luz del florecimiento de la democracia esclavista, particularmente en Atenas, bajo el gobierno de Pericles, se aprecia en el ámbito filosófico, un declinar del interés por los problemas en torno al cosmos o a la naturaleza, pasando a un primer plano de discusión los temas que conformarán la *problemática ético-político-antropológica*, la cual marcará nuevos giros en el pensamiento griego

³ Roa, Raúl: *Historia de las doctrinas sociales*, Ed. Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, La Habana, 2001, p. 10.

antiguo, insertándose en esta, figuras tales como Protágoras de Abdera (485-411 a.n.e.), uno de los más destacados exponentes de la Sofística (movimiento de carácter educativo y cultural, con implicaciones filosóficas) y Sócrates de Atenas (470-399 a.n.e.), quien abrirá nuevos caminos en la investigación filosófica, a partir de la importancia que otorga a la inducción y a la definición de los conceptos.

Paralelamente, en el propio marco del siglo v a.n.e. —también llamado “siglo de oro” de la cultura griega— se irá conformando una línea de pensamiento caracterizada por los grandes sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles. Estos sistemas constituirán la cabal expresión de un pensamiento filosófico maduro, en el cual se tratan múltiples problemas del más variado carácter (ontológico, gnoseológico, ético, político, estético, pedagógico, etc.), si bien se pudiera plantear de modo general, que debido a la importancia que adquiere la teoría del ser en su filosofía, ambos responden fundamentalmente a una *problemática lógico-ontológica*.

Finalmente, se observa a finales del siglo iv a.n.e., y a raíz de la difusión del pensamiento griego en el marco del helenismo, el predominio de los problemas éticos en sus principales corrientes filosóficas, es decir, el Epicureísmo, el Estoicismo y el Escepticismo. En estas corrientes —que luego se proyectarán a la filosofía romana— se puede apreciar cómo la filosofía asume una estructura triádica (física, gnoseología y ética) y cómo lo concerniente a la temática física y gnoseológica, estará subordinado a un ideal ético, a partir de la búsqueda de la felicidad, desde un punto de vista individual, y a partir del tratamiento de una *problemática ética*. Dichas corrientes constituirán la última manifestación auténtica del pensamiento griego antiguo y expresarán la crisis de la sociedad griega, tras el ocaso de las otroras florecientes polis, que sorprendieron al mundo con su esplendor en el siglo de oro de aquella cultura.

2. IMPORTANCIA DE LA ANTIGÜEDAD EN EL CONTEXTO DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO UNIVERSAL. EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE

La filosofía antigua constituye un material de incuestionable valor para la historia del pensamiento filosófico universal. En general, todos los

historiadores de la filosofía, y en particular, los clásicos del marxismo-leninismo valoraron altamente las concepciones de los antiguos, especialmente las de los griegos, y señalaron entre sus méritos fundamentales, el carácter materialista-ingenuo y dialéctico-espontáneo de las mismas. Engels, en particular, se refirió a los griegos del siguiente modo:

En los griegos —precisamente por no haber avanzado todavía hasta la desintegración y el análisis de la naturaleza—, esta se enfoca como un todo, en sus rasgos generales. La trabazón general de los fenómenos naturales no se comprueba en detalle, sino que es, para los griegos, el resultado de la contemplación inmediata. Aquí es donde estriba la insuficiencia de la filosofía griega, la que hizo que más tarde hubiese de ceder el paso a otras concepciones. Pero es aquí, a la vez, donde radica su superioridad respecto a todos sus posteriores adversarios metafísicos. Si la metafísica tenía razón contra los griegos en el detalle, en cambio estos tenían razón contra la metafísica en el conjunto. He aquí una de las razones de que, en filosofía como en muchos terrenos más, nos veamos obligados a volver los ojos muy frecuentemente hacia las hazañas de aquel pequeño pueblo, cuyo talento y actividad universales le aseguraran tal lugar en la historia del desarrollo de la humanidad como no puede reivindicar para sí ningún otro pueblo. Pero hay aún otra razón, y es que en las múltiples formas de la filosofía griega se contienen ya en germen, en génesis, casi todas las concepciones posteriores. Por eso las ciencias naturales teóricas están igualmente obligadas, si quieren proseguir la historia de la génesis de sus actuales principios generales, a retrotraerse a los griegos. ⁴

De tal modo, esta constituye, en el contexto del pensamiento filosófico universal, un modelo clásico, rico y variado en contenido, que dejó su huella a lo largo de todo el desarrollo filosófico ulterior.

La filosofía surge en Oriente y Occidente en el seno de la sociedad esclavista. Las doctrinas filosóficas más antiguas que se conocen, pertenecen al antiguo Oriente. Ya hacia mediados del primer milenio a.n.e., y en correspondencia con el desarrollo del esclavismo, surgen y se desarrollan las primeras concepciones filosóficas en la India y China antiguas, y hacia fines del siglo IV y comienzos del III a.n.e., aparecen en Egipto y Sumero-Babilonia gérmenes de pensamiento pre-filosófico, vinculados estrechamente a la mitología y al naciente saber científico.

⁴ Engels, F.: *Anti-Dühring*, Ed. Pueblo y Educación, La Habana, 1975, pp. 404-405.

Paralelamente, la aparición de las primeras concepciones filosóficas en la antigua Grecia se enmarca entre los siglos VII-VI a.n.e., en los centros comerciales más desarrollados del Asia Menor (Mileto y Efeso) y en las colonias griegas de la península itálica, también denominada Magna Grecia (Elea y Crotona).

Resulta prácticamente incuestionable en nuestros días, la interrelación entre la cultura griega y la oriental en la antigüedad. Las relaciones económicas, políticas y comerciales establecidas desde la temprana época de las colonias jónicas de los griegos, con los pueblos orientales de las civilizaciones más antiguas, posibilitó el traslado a estos territorios de las valiosas adquisiciones de la floreciente ciencia oriental, y propició que en estas ciudades surgieran originales concepciones sobre la naturaleza, en las que se sintetizaban elementos de conocimientos físicos, matemáticos y astronómicos. Por tal razón, la unidad orgánica entre estas primeras concepciones y los gérmenes de conocimientos científico-naturales, constituiría un rasgo distintivo del período temprano en el desarrollo del pensamiento antiguo.

Uno de los problemas que suscitan permanentemente la atención de los especialistas es la cuestión sobre la génesis, originalidad e independencia de la filosofía occidental, respecto a la oriental. Si bien hacia la década de 1950 se observaba un predominio del criterio occidentalista entre los historiadores de la filosofía, que reconocía en la filosofía griega méritos excelsos, fruto del genio heleno o de un espíritu cultural único y casi sublime, en los albores del siglo XXI pocos dejaban de reconocer el preciado legado que aportó el Oriente al Occidente, sobre todo, al calor del redescubrimiento que ha experimentado este último desde hace algunos años, de aquellas filosofías orientales —tan actuales, aceptadas y practicadas en nuestros días— ante los problemas acuciantes y asfixiantes que presenta la sociedad capitalista en los comienzos del siglo XXI, los cuales han exacerbado en muchos las ansias de buscar la felicidad desde un punto de vista individual, a través del logro de la imperturbabilidad del alma humana y la quietud de ánimo, lo que nos recuerda la ansiada “ataraxia”, como meta a alcanzar en la filosofía helenística de los últimos tres siglos a.n.e.

Será, quizás, porque el propio término **helenismo**, símbolo de la interpenetración experimentada entre la cultura griega y oriental desde los tiempos de Alejandro Magno, evoca la interacción cultural de ambas manifestaciones del pensamiento antiguo desde sus orígenes, o bien

porque resulta inobjetable a la luz del avance alcanzado por los estudios especializados sobre el tema, la presencia de Oriente en Occidente. Pero cierto es, que desde las primeras expresiones del pensamiento griego, encontramos elementos que detentan el sello inconfundible del pensamiento oriental, como puede ser, a modo de ejemplo, la selección del agua por parte de Tales como *arjé*, a partir de la observación en sus viajes al Oriente, de la importancia del agua para la vida y la dependencia de los cultivos a orillas del Nilo respecto a las inundaciones de ese caudaloso río; el simbolismo místico de los números que se aprecia en la escuela pitagórica; o la inmortalidad del alma y su superioridad respecto al cuerpo, en el platonismo.

Al respecto, resulta interesante el criterio expuesto en la década de 1960 por el profesor Charles Werner, quien considerara que si bien debe admitirse una influencia general de Oriente sobre Grecia, no obstante, el pensamiento griego debió muy poco al pensamiento oriental; dicha afirmación la sustenta sobre el siguiente argumento:

Hacia el final del pensamiento antiguo, en la época alejandrina, era opinión muy difundida que la filosofía griega había tenido su origen en Oriente(...)

Esta opinión no ha sido admitida por los historiadores modernos. Solo algunos autores, como Röth y Gladisch, en Alemania, han vuelto a aceptar la tesis del origen oriental de la filosofía griega. Röth, particularmente, quiso demostrar que la filosofía griega procedía de Egipto. Pero esta tesis está hoy enteramente abandonada. Los historiadores de la filosofía concuerdan en considerar que el pensamiento griego debió muy poco al pensamiento de Oriente y que manifiesta una creación espontánea del espíritu. Esto fue vigorosamente subrayado por el eminente filólogo y filósofo escocés John Burnet, en el bello libro que dedicó a la primera filosofía griega. Observa que no puede afirmarse que los egipcios o los babilónicos tuviesen una filosofía. El único pueblo de la Antigüedad que la tuvo, junto a los griegos, fue el hindú. Pero sería temerario pretender que la filosofía griega vino de la India; por el contrario, cabe pensar que la filosofía hindú procede de Grecia. En cuanto a la teología mística de los Upanishads y del budismo, sin duda pertenece como algo propio a la India, pero es una teología más bien que una verdadera filosofía(...)

Así, la opinión que reina actualmente es que el pensamiento griego posee, con respecto al de Oriente, una autonomía casi total y que manifiesta una especie de creación. Podría resumirse esta opinión con la frase de

un autor inglés, que Théodore Gomperz puso al frente de su gran obra *Los Pensadores de Grecia*: “A un pequeño pueblo(...)le fue dado crear el principio de progreso. Este pueblo fue el pueblo griego. Exceptuadas las fuerzas ciegas de la naturaleza, nada se mueve en este universo que no sea griego por su origen.

Sin embargo, todo y aceptando plenamente esta tesis, puede presentarse de manera menos exclusiva de cómo lo han hecho ciertos autores. Sin querer poner en duda la profunda originalidad del pensamiento griego, y sin pretender establecer ninguna filiación de doctrinas particulares, debe admitirse una influencia general de Oriente sobre Grecia. Con seguridad, los griegos no recibieron de los orientales una verdadera filosofía, como tampoco una verdadera ciencia. Pero sí recibieron de ellos los materiales acumulados por una larguísima experiencia y por cierto esbozo de explicación del universo. Por la invitación a pensar que les vino de Oriente, los griegos entraron en la vía de la explicación racional, donde debían conseguir tan esplendorosos triunfos(...).⁵

Por su parte, Nicola Abbagnano, expone en su *Historia de la filosofía* un criterio eminentemente occidentalista según el cual, el origen de la filosofía en Occidente hay que buscarlo en la propia Grecia. Así, en las primeras páginas de su libro expresa lo siguiente:

Una tradición que se remonta a los filósofos judaicos de Alejandría (siglo I antes de J. C.) afirma que la filosofía griega se deriva del Oriente. Los principales filósofos de Grecia habrían sacado de las doctrinas hebraicas, egipcias, babilónicas e indias no solo sus descubrimientos científicos, sino incluso sus concepciones filosóficas más personales. Esta opinión se fue difundiendo cada vez más en los siglos siguientes; culminó en la opinión del neopitagórico Numenio, que llegó a llamar a Platón un “Moisés aticizante”; y de él pasó a los escritores cristianos.

Tal opinión no encuentra, sin embargo, ningún fundamento en testimonios más antiguos. Se habla, ciertamente, de viajes de varios filósofos a Oriente, especialmente a Egipto. Por Egipto habría viajado Pitágoras; por Oriente, Demócrito; por Egipto, según testimonios más dignos de crédito, Platón. Pero el mismo Platón (Rep. IV, 435e) contrapone el espíritu científico de los griegos al amor del provecho, propio de los egipcios y fenicios; y excluye así del modo más claro la posibilidad

⁵ Werner, Charles: *La filosofía griega*, Ed. Labor, Barcelona, 1966, pp. 9-11.

de que de las concepciones de aquellos pueblos se haya podido y se pueda sacar inspiración para la filosofía. Por otra parte, las indicaciones cronológicas que se poseen sobre doctrinas filosóficas y religiosas del Oriente son tan vagas que debe considerarse imposible establecer la prioridad cronológica de tales doctrinas con respecto a las correspondientes doctrinas griegas.

Más verosímil parece a primera vista que la ciencia griega haya derivado del Oriente. Según Herodoto, la geometría habría nacido en Egipto, debido a la necesidad de medir la tierra y distribuirla entre sus propietarios después de las inundaciones periódicas del Nilo. Según otras tradiciones, la astronomía habría nacido en Babilonia y la aritmética en el mismo Egipto. Pero los babilonios cultivaban la astronomía a causa de sus creencias astrológicas, esto es, para poder predecir el destino de los hombres; y la geometría y la aritmética mantenían entre los egipcios un carácter práctico, completamente distinto del carácter especulativo y científico que estas doctrinas presentaban entre los griegos.

(...)Que el pueblo griego haya inferido de los pueblos orientales, con los cuales mantenía desde siglos relaciones y cambios comerciales, nociones y hallazgos que aquellos pueblos conservaban en su tradición religiosa o habían descubierto acuciados por la necesidad de la vida, es algo que, aunque se admita a base de los pocos e inseguros datos que poseemos, no quita a los griegos el mérito original de haber tomado los primeros la actitud de la búsqueda teórica, esto es, la adopción de una disciplina de investigación que no se propone más objetivo que el enriquecimiento espiritual de la existencia. El mismo carácter personal de tal actitud, que no se reduce a la aceptación y al uso de nociones adquiridas, sino que exige el empeño individual, quita interés al hecho de que ciertas doctrinas particulares puedan derivarse de otros pueblos, puesto que la filosofía es propiamente, no el contenido doctrinal, sino el acto y la disciplina de la búsqueda. La originalidad del genio griego consiste precisamente en haberla entendido y realizado como tal; lo demuestra la historia misma de la palabra.⁶

⁶ Abbagnano, Nicola: *Historia de la filosofía*, t. I, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1971, pp. 3-4.

Examinemos ahora el criterio de Emile Bréhier al respecto, quien expresa lo siguiente:

(...) la idea misma de emprender una historia de la filosofía supone, en efecto, que se han planteado y resuelto, al menos de un modo provisional, los tres problemas siguientes:

1. ¿Cuáles son los orígenes y cuáles las fronteras de la filosofía? La filosofía, ¿empezó en el siglo VI a.C. en las ciudades jónicas, como lo admite una tradición que se remonta hasta Aristóteles, o tiene un origen más antiguo, sea en los países griegos, sea en los países orientales? ¿La historia de la filosofía puede y debe limitarse a seguir el desarrollo de la filosofía en Grecia y en los países cuya civilización es de origen grecorromano, o debe extender su mirada a las civilizaciones orientales?
2. En segundo lugar, ¿hasta qué punto y en qué medida tiene el pensamiento filosófico un desarrollo suficientemente autónomo como para constituir el tema de una historia distinta de la de las demás disciplinas intelectuales? ¿No está íntimamente unido a las ciencias, al arte, a la religión, a la vida política, para que se pueda hacer de las doctrinas filosóficas el objeto de una investigación aparte?
3. Por último, ¿se puede hablar de una evolución regular o de un progreso de la filosofía? ¿El pensamiento humano no posee desde el principio todas las soluciones posibles a los problemas que se plantea y no hace, en consecuencia, más que repetirse indefinidamente? O, más aún; ¿los sistemas se reemplazan unos a otros de un modo arbitrario y contingente?

Creemos que para estos tres problemas no hay ninguna solución rigurosa, y que todas las soluciones que se han pretendido darle contienen postulados implícitos. Sin embargo, es indispensable tomar postura frente a estas cuestiones si se quiere abordar la historia de la filosofía, y la única posición posible consiste en destacar muy explícitamente los postulados contenidos en la solución que admitamos.

El primer problema, el de los orígenes, continúa sin solución precisa. Junto a aquellos que, con Aristóteles, hacen de Tales, en el siglo VI, el primer filósofo, había ya en Grecia historiadores que remontaban más

allá del helenismo, hasta los bárbaros, los orígenes de la filosofía; Diógenes Laercio, en el prólogo de sus *Vidas de los filósofos*, nos habla de la antigüedad fabulosa de la filosofía entre los persas y los egipcios. Así, las dos tesis se enfrentan desde la antigüedad: ¿La filosofía es una invención de los griegos o una herencia recibida por estos de los bárbaros?

Parece que los orientalistas, a medida que nos descubren las civilizaciones prehelénicas, como la mesopotámica o la egipcia, con las cuales estuvieron en contacto las ciudades de Jonia, cuna de la filosofía griega, dan la razón a la segunda de esas tesis. Es imposible no sentir la afinidad de pensamiento que existe entre la conocida tesis del primer filósofo griego, Tales —que todas las cosas están hechas de agua— y el comienzo del *Poema de la creación*, escrito muchos siglos antes en Mesopotamia: *Cuando en lo alto el cielo era aún innominado y abajo la tierra tampoco tenía nombre, las aguas se confundían en un todo, ante el Apsú primigenio, padre, y la tumultuosa Tiamat, madre de todos*. Textos como este bastan, al menos, para hacernos ver que Tales no fue el inventor de una cosmogonía original; las imágenes cosmogónicas, que acaso él precisó, existían desde muchos siglos antes. Presentimos que la filosofía de los primeros fisiólogos de Jonia podía ser una forma nueva de un tema muy antiguo.

Las investigaciones más recientes sobre la historia de las matemáticas han conducido a una conclusión análoga. Ya en 1910, G. Milhaud escribía: *Los materiales acumulados en matemáticas por los orientales y los egipcios eran decididamente más importantes y más ricos que lo que se suponía generalmente hace una decena de años*.

Por último, los trabajos de los antropólogos sobre las sociedades inferiores aportan nuevos datos que complican aún más el problema del origen de la filosofía (...)

La cuestión de las fronteras de la historia de la filosofía, vinculada a la de los orígenes, tampoco puede ser resuelta con exactitud. Es innegable que hubo en ciertas épocas, en los países de Extremo Oriente y sobre todo en la India, una verdadera floración de sistemas filosóficos. Pero se trata de saber si el mundo grecorromano, y después cristiano, por una parte, y el mundo extremo-oriental, por la otra, tuvieron un desarrollo intelectual completamente independiente el uno del otro: en tal caso, sería lícito hacer abstracción de la filosofía del Extremo Oriente en una exposición de la filosofía occidental. Pero la situación está muy lejos de ser nítida(...)

A pesar de esas dificultades, una historia de la filosofía no puede ignorar el pensamiento extremo oriental.⁷

Una opinión que merece especial atención es la expuesta por nuestro destacado intelectual Raúl Roa, sobre el tema que nos ocupa:

El concepto de la historia ha sufrido una radical mutación en nuestro tiempo(...) La historia, como concepto y como realidad, es un proceso único y tiene todo el planeta por teatro. El concepto de la historia universal, como proceso que se desarrolla de Oriente a Occidente, fue formulado hace un siglo por el profeta del idealismo absoluto y absolutista; pero la realidad efectiva de una historia que tuviera todo el planeta por teatro no queda consagrada hasta nuestra época. Este contraer la historia casi exclusivamente a la cuenca del Mediterráneo traería, como necesaria secuela, la singularización arbi-traria en el concepto y en la realidad de la cultura occidental. Egipto y Persia, la India y China, Babilonia e Israel quedaron, de esta suerte, excluidos del ámbito histórico. La cultura y la historia empezaban por el Occidente en Grecia y Roma y su investigación se asignaba, con imperial señorío, a la filología clásica. Griegos y romanos eran nuestros antecesores inmediatos y su sentido de la vida norma insuperable. No habría de prolongarse mucho, afortunadamente, esta manca perspectiva. El súbito ensanche y el caudaloso enriquecimiento experimentado por el horizonte histórico en estos tiempos, como consecuencia del progreso extraordinario de la arqueología, de la etnología y del método científico de investigación en las disciplinas históricas, ha ratificado, plenariamente, la genial observación de Hegel, abriéndose con el conocimiento de las culturas Atlántidas, “un portillo a las más extrañas posibilidades.”⁸

Resulta necesario señalar que si bien es posible establecer una correspondencia entre las doctrinas del antiguo Oriente y las de los antiguos griegos, no debemos soslayar el hecho de que en líneas generales, la filosofía de la antigua Grecia constituyó un eslabón de particularidades únicas en el devenir histórico, lo que determinó en gran medida su incidencia específica en el subsiguiente quehacer filosófico universal.

⁷ Bréhier, Emile: *Historia de la filosofía*, t. I, Ed. Tecnos, Madrid, 1988, pp. 17-21.

⁸ Roa, Raúl: *Historia de las doctrinas sociales*, Ed. Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, La Habana, 2001, p. 37.

3. EL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA EN LA GRECIA ANTIGUA

El surgimiento de la filosofía en Grecia se produjo en un momento decisivo del desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad esclavista; en este contexto se había difundido el trabajo esclavo, acentuándose la separación entre el trabajo físico y el intelectual, lo que determinó el aumento de la producción y la apertura de las ciudades griegas a las relaciones monetario-mercantiles, con el consiguiente auge del comercio entre ellas y el Oriente.

En comparación con la estructura social del antiguo Oriente, donde la religión ocupaba un lugar preponderante —favoreciendo el surgimiento de las castas sacerdotales—, la naturaleza del esclavismo griego determinó que aquí no existiera una estrecha vinculación entre la religión y el Estado, ni una casta sacerdotal privilegiada que basara su autoridad en la “revelación” inscrita en algún libro sagrado. Por otra parte, el carácter politeísta y antropomorfista de la religión griega, vinculado a otros factores tales como el desarrollo comercial entre el Occidente y el Oriente, contribuyó, en gran medida, a disminuir la fuerza y el valor de las tradiciones mítico-religiosas, así como al traslado y afianzamiento a territorio heleno de las valiosas adquisiciones de la ciencia oriental. Ello se corrobora con la existencia de elementos similares en las cosmogonías orientales y en las de los poetas griegos, a saber; el problema acerca del origen del mundo era explicado por egipcios y babilonios a partir de una masa acuosa indiferenciada, mientras que en los griegos —por ejemplo, en los poemas homéricos— se hacía referencia a Tetis y Océano como dioses del mar, idea que posteriormente sería retomada por algunos de los filósofos tempranos, como es el caso de Tales. Asimismo, en la Teogonía hesiódica encontramos elementos preparatorios del futuro pensamiento filosófico; en ella, las divinidades se muestran como denominaciones de diversos fenómenos naturales, aunque todavía bajo un ropaje mitológico, y se manifiesta —aunque de forma muy velada— un nuevo interés por la comprensión del mundo físico a partir de sí mismo, lo que anuncia los albores del conocimiento científico. Esto explica que las primeras reflexiones sobre la naturaleza, aparezcan en los griegos bajo una forma mítica y antropomórfica. En ellas se perfilan ya, implícitamente reconocidos, los problemas que constituirían el centro del futuro quehacer filosófico naturalista.

También, en el Orfismo encontramos algunos elementos que estarían presentes en el futuro quehacer filosófico de los griegos. Esta doctrina religiosa —surgida hacia el siglo VIII a.n.e. en la antigua mitología griega— ejercería gran influencia sobre la filosofía, y especialmente sobre el pitagorismo y el platonismo antiguos. Según sus postulados, la naturaleza humana es dual, en parte buena y en parte mala, lo cual explica que el hombre sea mortal respecto al cuerpo e inmortal respecto al alma. Según ellos, el alma se encuentra aprisionada en el cuerpo y solo con la muerte de este, logra su liberación.

Se ha planteado, con anterioridad, cómo la propia naturaleza del esclavismo en Grecia, unida a la incidencia de otros factores ya citados, determinó una peculiar transformación en la mitología antigua, lo que en el plano filosófico coadyuvó a la paulatina independencia del pensamiento filosófico, respecto al cautiverio de las ideas mitológicas.

En particular, en la Grecia antigua, este proceso se produjo con extraordinaria rapidez, por lo que la filosofía griega temprana, aunque permeada aún por elementos mitológicos, aparece como contrapartida del mito, en tanto el esfuerzo intelectual de los primeros pensadores se centró en brindar una explicación *racional* acerca de cómo se originó el mundo en su diversidad cualitativa, a partir de un elemento primigenio, material y eterno. Esta última idea resulta de máxima importancia. Las variadas concepciones acerca de la naturaleza, partían del supuesto de la materialidad y eternidad del fundamento o *arjé* de todo lo existente, por lo que la idea acerca de una creación de la naturaleza a partir de la nada —a la manera de los hebreos— sería totalmente ajena al pensamiento griego.

Por otra parte, la filosofía en su surgimiento se presentó como una ciencia general que incluía todos los conocimientos humanos sobre el mundo y su diversidad fenoménica, como una primitiva sistematización de los conocimientos acumulados sobre los fenómenos del universo.

Suele decirse que la filosofía es la ciencia más antigua y que todas las ciencias proceden de ella. Mas esta concepción, a pesar de ser tan habitual, no es exacta. La ciencia que surgió en aquella época no era filosofía, propiamente dicha, tal como la entendemos ahora, sino ciencia en general, no desgajada en diversas ramas; una ciencia que no se había emancipado aún de la religión y que incluía, además, todos los conocimientos humanos acerca del mundo y sus diversos fenómenos. Dicho de otro modo, en un principio surgió la ciencia general, que encerraba en embrión

todas las posteriores ramas del saber, incluida la filosofía moderna(...) Esta ciencia planteaba y respondía en forma ingenua a problemas que luego fueron objeto tanto de la filosofía, como de la astronomía, de las matemáticas, la física y la biología. Por su origen, la filosofía no tiene ninguna prioridad sobre las otras ciencias, si tomamos en cuenta su contenido real y no el término(...) Las ideas generales sobre el mundo se han originado y han existido debido a los conocimientos sobre distintos fenómenos concretos, tanto de la naturaleza orgánica como inorgánica. Por ello lo que surgió al principio como algo diferente de la religión (en particular de la mitología) fue denominado filosofía. Por su contenido real era una primitiva sistematización de todos los conocimientos acumulados sobre los fenómenos del mundo, los cuales eran tan exigüos que estaban al alcance de una sola persona, quien podía también impulsar su desarrollo (...)

La filosofía recién aparecida, para convertirse en una verdadera ciencia, debía rebasar los límites de la religión tanto por su contenido como por su forma. Mas eso no lo consigue de golpe, pues permanece ligada a la conciencia religiosa, de una u otra manera, durante mucho tiempo.⁹

4. LA PROBLEMÁTICA COSMOLÓGICA

Los primeros filósofos griegos se interesaron por los problemas en torno a la naturaleza, concebida como ordenamiento (cosmos), como un organismo integral, vivo, dinámico. La ausencia casi total de la experimentación, así como el escaso desarrollo de la técnica, hizo que el procedimiento fundamental de la investigación científica fuese solo la observación, apoyada sobre diversas hipótesis que intentaban brindar una explicación racional acerca del conjunto de fenómenos y procesos que conforman la realidad circundante.

Esta diversidad de hipótesis representó en el terreno filosófico una extensa y variada gama de concepciones, sobre la base de una problemática filosófica común —la cosmológica— y uno de los elementos que determinarían el desarrollo acelerado de la filosofía y sus éxitos ulteriores, sería

⁹ Kopnin, P. V.: *Lógica dialéctica*, Imprenta Universitaria André Voisin, La Habana, s.f., pp. 14-17.

el hecho de que el principio y punto de partida de ese desarrollo fuese el naturalismo, y por ende, el materialismo filosófico.

El pensamiento filosófico temprano, si bien mostró gran heterogeneidad, presenta elementos coincidentes, tales como:

- La idea acerca de la infinitud del universo, expuesta por vez primera de manera explícita por Anaximandro, quien planteó la infinitud del universo en el espacio y el tiempo. Esta idea tiene particular importancia, ya que, al ser el universo eterno en el tiempo, resulta increado, por lo que toda explicación acerca de su origen carece de sentido. Así, se presenta como un presupuesto incuestionable de la filosofía temprana, la eternidad del mundo, lo que constituye un elemento que resalta el carácter materialista de estas concepciones.
- El materialismo ingenuo, expresado en el reconocimiento del carácter material (concreto-sensible) del *arjé*, como fundamento de lo múltiple y diverso.
- La dialéctica espontánea, a partir de la aceptación casi unánime del devenir de un fundamento material único, que en su fluir constante adquiere diversas manifestaciones. Al respecto, Engels se expresaría del siguiente modo:

Si nos paramos a pensar sobre la naturaleza, o sobre la historia humana, o sobre nuestra propia actividad espiritual, nos encontramos de primera intención con la imagen de una trama infinita de concatenaciones y mutuas influencias, en la que nada permanece lo que era; ni cómo y dónde era, sino que todo se mueve y se cambia, nace y caduca(...) Esta concepción del mundo, primitiva, ingenua, pero en esencia acertada, es la de los antiguos filósofos griegos, y aparece expresada claramente, por vez primera en Heráclito: todo es y no es, pues todo fluye, se halla en constante transformación, en incesante nacimiento y caducidad.¹⁰

Como se ha expresado anteriormente, los primeros filósofos griegos, se preocuparon, sin excepción, por los problemas acerca de la naturaleza en su constante devenir, y este interés se tradujo en la búsqueda del fundamento o *arjé* que daba unidad y coherencia a la diversidad y multiplicidad fenoménicas (Problema de la Uno y lo Múltiple). Asimismo, ellos asumieron (con excepción de Parménides) como

¹⁰ Engels, F.: *Anti-Dühring*, Ed. Pueblo y Educación, La Habana, 1975, p. 30.

presupuesto de partida de sus concepciones, el hecho de que los objetos y fenómenos de la realidad están en constante movimiento (Problema del Devenir) y explicaron el mismo a partir de la propia naturaleza y no por factores externos a la misma. Por eso, la filosofía temprana manifestó un carácter hilozoísta, ya que ellos concibieron el arjé o materia primordial, como dotada de vida, de animación.

En general, todos ellos reconocieron la materialidad del *arjé*, y en el caso de los jonios, lo identificaron con un elemento concreto-sensible (como el agua de Tales y el aire de Anaxímenes). Sin embargo, paralelamente al desarrollo de la filosofía, tuvo lugar un notable desarrollo en el proceso de la abstracción, lo cual conllevó, entre otros factores, a que este principio o fundamento alcanzara cada vez mayor mediatez con relación a lo concreto-sensible, a pesar de constituir propiamente su expresión. Para ilustrar este hecho, cabría mencionar el tratamiento del mismo en algunos pensadores, que por su importancia merecen ser destacados. Son ellos: Anaximandro, Heráclito, Pitágoras y finalmente Parménides, en quien se detendrá la atención, por cuanto su pensamiento constituye la expresión de un momento transicional en la filosofía temprana de la antigüedad.

Anaximandro, pensador de la escuela milesia, planteó como elemento primordial el *apeiron*, como cantidad infinita de materia indeterminada. Además de considerarlo eterno, este pensador concibe el *arjé* como unidad de elementos opuestos, (lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo). Este *arjé*, si bien por una parte se expresa como síntesis de lo múltiple, por otra establece una relación de mediatez con lo concreto-sensible, lo cual representa en los marcos del pensamiento temprano, un notable desarrollo en el proceso de la abstracción filosófica.

Por su parte, el pensamiento heraclitiano ocupa un lugar especial en las concepciones filosóficas iniciales. En él, la dialéctica cobra una expresión más abstracta y elaborada. Si bien selecciona como fundamento material del universo al *fuego*, como elemento concreto-sensible —a partir de sus características singulares (dinamismo, vitalidad, mutabilidad)—, este principio, también reconocido como *logos*, se manifiesta como la racionalidad inherente al mundo. El universo se encuentra en constante devenir, y este movimiento, lejos de ser caótico, se halla autorregulado por la propia naturaleza, en virtud de una suerte de ley natural, concebida como la ley de la transformación de cada elemento en su opuesto. De tal modo, aquí el arjé pierde su relación de inmediatez con la realidad sensible —al tiempo que la mantiene—, por lo que se puede afirmar que si la

dialéctica heraclitiana permanece, en esencia, invariable en cuanto a contenido —con respecto al pensamiento milesio—, cobra una nueva forma de expresión más elaborada y abstracta.

Este paulatino distanciamiento de lo concreto-sensible en el pensamiento filosófico temprano, se manifiesta con mayor nitidez en corrientes como el pitagorismo y el eleatismo, las cuales surgen y se desarrollan en las ciudades griegas de Italia y de la isla de Sicilia hacia los siglos VI-V a.n.e.

El desarrollo progresivo de la abstracción, observable en los filósofos anteriormente tratados, encuentra nueva expresión en la teoría pitagórica del número. La relación de mediatez establecida por Pitágoras y sus seguidores entre el arjé y la realidad concreto-sensible, constituye el resultado de una serie de factores —tales como la incidencia del Orfismo, el desarrollo de las matemáticas, de la astronomía, de la música y otros— que convergen en una concepción del mundo, la cual contiene en sí posibilidades para el ulterior desarrollo del idealismo en Grecia. El universo se expresa para los pitagóricos como conjunto de relaciones cuantitativas, razón que los conduce a declarar al *número* como esencia de la realidad.

Con el decursar del pensamiento filosófico, aparece en contraposición a la dialéctica de los primeros pensadores, la concepción del mundo *metafísica* elaborada por Parménides, pensador de indiscutible significación en el contexto de la filosofía antigua. Por su incidencia en las posteriores concepciones filosóficas, tanto materialistas como idealistas, y por la importancia que tuvo su definición del *ser* en la elaboración teórica del atomismo, una de las escuelas filosóficas más importantes de la antigüedad griega, resulta pertinente señalar algunas cuestiones que son de fundamental importancia.

Parménides constituye una figura de transición en el desarrollo de la filosofía antigua. Con él comienza la aparición del método de investigación de la realidad y se inicia la elaboración de los auténticos conceptos filosóficos. Mientras que sus predecesores y contemporáneos se habían referido, en general, a elementos concreto-sensibles para explicar el origen de todo lo existente. A diferencia de ellos, Parménides intenta brindar una definición acerca del concepto general del *ser*; en él, el fundamento puramente intuitivo del filosofar se sustituye por el método lógico de investigación, y la reflexión lógica comienza a preponderar. Este nuevo enfoque metafísico de Parménides al concebir la realidad como ajena al devenir, determinaría su actitud contradictoria respecto a las tendencias filosóficas fundamentales (materialismo e idealismo), lo que ha generado las más

variadas posiciones entre los historiadores de la filosofía, a la hora de emitir una valoración sobre su pensamiento.

Por cuanto, se trata de una etapa histórico-filosófica en la que estas tendencias, materialismo e idealismo, no aparecen aún delimitadas de manera precisa, no sería justo valorar el pensamiento parmenídeo como idealista, si se analiza integralmente, debe considerarse que se trata de una filosofía materialista, en la que encontramos presentes determinados elementos que condicionarán futuras posiciones idealistas. Esta es la razón por la que su pensamiento resulta, en ocasiones, contradictorio y hasta opuesto al sentido común, lo cual se comprende a partir de la singularidad de su naturalismo, que se aparta de los parámetros del pensamiento precedente, al expresar un momento de transición en la filosofía temprana.

El reconocimiento de la identidad del “ser” y el “no-ser” sobre la base de una concepción dialéctica del mundo, tal y como lo había establecido Heráclito, resultó inaceptable para Parménides. Desde su punto de vista, si por un lado la sensoriedad demuestra el nacimiento y la muerte de todos los fenómenos, su existencia y no existencia por otro lado, el pensamiento, la razón, muestra que el ser existe y no puede dejar de existir. De aquí infiere Parménides que el pensamiento siempre tendrá por objeto aquello que existe verdaderamente y no puede dejar de existir, y esto es el *ser*; lo que conlleva necesariamente a la negación del *no-ser* como realidad. De esto se desprende que en cuanto al ser, no puede haber surgimiento ni desaparición.

Se trata pues, para Parménides, de dos opciones o caminos: **el camino de la verdad (ciencia) y el camino de la opinión (doxa)**, de los cuales selecciona el primero como el único válido respecto al conocimiento del ser, pues según su criterio, solo la razón puede brindarnos conocimiento sobre lo que verdaderamente existe.

El ser (lo Uno, inmutable y eterno) no surge ni se destruye, mientras que la diversidad de fenómenos que percibimos sensorialmente, es decir, lo múltiple en movimiento, resulta —según el filósofo— falso e ilusorio.

En Parménides, el mundo apprehendido por la razón es unidad sin pluralidad, reposo sin movimiento; en él, la identidad concreta de los opuestos, propia de la dialéctica heraclitiana, se sustituye por la no-contradicción lógica, de lo que resulta que lo contradictorio, no puede entonces constituir el fundamento de la realidad, sino aquello que por ser lo **no contradictorio** en sí mismo, define lo universal. De este modo, Parménides arriba a una definición del ser como identidad-abstracta. Aquí encontramos

la primera manifestación claramente expresada de una concepción del mundo metafísica, a partir de que para Parménides existe una realidad verdadera y otra aparente, por lo que solo habrá una vía segura para obtener conocimiento verdadero: **la razón**. En esta búsqueda de lo estable como objeto del pensamiento lógicamente determinado, Parménides estableció una diferencia cualitativa entre la razón y la sensibilidad, hecho que constituyó un importante precedente en el desarrollo de la filosofía antigua. A diferencia de los objetos perceptibles sensorialmente, cuya existencia es temporal, el ser verdadero existe en un eterno presente. Se trata de una caracterización **metafísica y no física** del ser por ello la inmovilidad e integridad del ser en la ontología parmenídea no significó la negación del movimiento físico, sino la afirmación de la eternidad del ser. En su búsqueda de lo estable como realidad metafísica, diferente de la sustancia primaria identificable con elementos físicos, propia del pensamiento jonio, Parménides plasmaba su crítica al fisicalismo del pensamiento jonio.

Esta caracterización del ser, condujo al eleata a concebirlo como abstracción pura, como identidad abstracta; en tal sentido, lo Uno constituye el fundamento, que sin estar privado de materialidad, tampoco es reductible a ella.

Retornando al punto de partida del análisis sobre el pensamiento de Parménides, resulta oportuno señalar que el desarrollo de la abstracción filosófica en el pensamiento temprano (la mediatez del fundamento o arjé con respecto a lo concreto-sensible) alcanza en Parménides un nivel destacable que evidencia por una parte, una cierta ruptura parcial con el carácter ingenuo del materialismo precedente, y por otra, el intento de definir los conceptos filosóficos fundamentales. Al rebasar los marcos de lo concreto-sensible, Parménides puso de manifiesto la limitación fundamental del pensamiento naturalista precedente, es decir, su carácter fisicalista, hecho que incidiría notablemente en el desarrollo filosófico ulterior.

En lo adelante, la polémica en torno a la posibilidad del movimiento en la realidad, reclamaría la atención central de los filósofos. Tras Parménides y sus seguidores, quienes fieles a la doctrina de su maestro se esforzaron por demostrar la imposibilidad del movimiento (sobre todo Zenón, a partir de sus aporías) la filosofía, y en particular el materialismo del siglo v a.n.e., se daría a la tarea de restituir la confianza en la percepción sensorial como fuente de conocimiento, sin obviar las características esenciales del ser parmenídeo, tales como unicidad, eternidad e inmutabilidad.

El siglo v a.n.e. constituyó una etapa de auge de la sociedad esclavista en la antigua Grecia. Tras las guerras greco-persas, tuvo lugar un extraordinario progreso en la actividad económico-social de las ciudades-Estados, lo cual cobra expresión en el florecimiento de la cultura, las ciencias y la filosofía. En este contexto, surgen numerosos focos de pensamiento filosófico, entre los que se destacan las ciudades de Agrigento, Atenas y Abdera. En ellas, importantes pensadores como Empédocles, Anaxágoras y los atomistas Leucipo y Demócrito, también conocidos como los primeros físicos, desarrollarían concepciones filosóficas con un marcado carácter materialista.

En Empédocles (492-432 a.n.e.), y particularmente en Anaxágoras (500-428 a.n.e.) encontramos los antecedentes inmediatos del materialismo atomista. Representantes destacados de la democracia esclavista en Agrigento y Atenas respectivamente, elaboraron peculiares doctrinas sobre la naturaleza, herederas de la tradición del materialismo jonio.

Discípulo de Parménides, aproximadamente al mismo tiempo que Zenón, Empédocles, sin embargo, buscó su propio camino filosófico, aunque conservando algunos elementos propios de la filosofía eleática. Con respecto a la teoría del ser, la diferencia esencial entre Parménides y Empédocles consistió en que el primero hacía referencia a un ser único, mientras que el segundo afirmó que la unidad del ser no excluye su pluralidad. El filósofo de Agrigento, a pesar de que reconoció el carácter inmutable y eterno del ser de los eleatas, discrepó con ellos en relación con que el mismo debiera ser opuesto al que se manifestaba sensorialmente; en él no encontramos una oposición a la manera parmenídea entre el ser verdadero —aprehensible por el intelecto— y la realidad sensorialmente perceptible. Por el contrario, Empédocles intentó resolver las contradicciones propias del eleatismo, entre el ser verdadero como lo puramente inteligible y la realidad dada a las sensaciones. Esta tarea sería planteada por todos los demás filósofos naturalistas, a saber: la vinculación del concepto del ser de los eleatas con el reconocimiento del carácter real del mundo sensorialmente perceptible. Empédocles fue el primero que la asumió. Y la resolvió promoviendo la idea acerca de las cuatro “raíces” de las cosas: fuego, tierra, aire y agua. Estos principios, como elementos físicos, eternos e inmutables por su naturaleza, constituyen el fundamento de todos los procesos y fenómenos que conforman la realidad.

Se puede considerar, que en cierta medida, su pensamiento generalizó el desarrollo de la filosofía naturalista precedente. Anterior a Empédocles,

los filósofos habían colocado en la base del ser a uno de los elementos antes mencionados, mientras que un rasgo característico de su filosofía es el haber señalado como fundamento de todo lo existente a la unión de los cuatro elementos.

En el proceso de surgimiento de la diversidad cualitativa en el universo, junto a estos cuatro elementos —los cuales poseen una fuerza interna que actúa como principio vital activo— Empédocles admite la existencia de dos fuerzas, **el amor y el odio**, que no son por sí elementos, sino más bien principios dinámicos, no sustanciales. Ellos son los encargados de integrar o separar los elementos sustanciales, siendo la interacción entre ambas fuerzas, la causa que origina las transformaciones en la naturaleza.

Por su parte, Anaxágoras, nacido en Clazómene, fue el primero en introducir la filosofía en Atenas, ciudad que se convierte hacia mediados del siglo v a.n.e. en el centro de la cultura griega, a partir de la alianza panheládica que se establece como consecuencia de la lucha contra los persas. Este pensador elaboró una concepción del mundo original, que merece especial atención, por cuanto sus postulados fundamentales contienen, de hecho, los cimientos para la elaboración de una de las corrientes más originales del pensamiento antiguo: el atomismo.

En su filosofía, este pensador parte de reconocer como fundamento de todo lo existente, a infinitas partículas o “semillas” materiales, conclusión a la que arriba a partir de determinadas observaciones empíricas. Según Anaxágoras, por cuanto lo similar genera lo similar, las cosas deben estar constituidas por semillas pequeñísimas (aunque no indivisibles) las cuales entrañan cualidades diferentes. Así, los objetos que percibimos están compuestos por estas partículas, y ellos se forman a partir de la combinación de las mismas; de manera inversa, la muerte ocurre en virtud de la disgregación de las partículas componentes. No obstante, estar compuestos por numerosas semillas, ellos se diferencian cualitativamente por la preponderancia de partículas de una determinada cualidad.

En su sistema, el número de elementos —o “gérmenes”, como los llamaba él— es infinito, y cada uno contiene en mayor o menor cantidad algo de todos los opuestos: lo caliente y lo frío, lo mojado y lo seco, y así sucesivamente, de tal manera que “hasta la nieve es negra” y “hay una parte de todo en todo”. Hay una excepción a esta regla general; uno de los gérmenes, el más fino y ligero de todos, no se mezcla; y es este elemento llamado inteligencia el que, penetrando a los otros, los pone en movimiento, mezclándolos y separándolos, y mediante estas

combinaciones de separación y unión ocasiona lo que los hombres describen erróneamente como el proceso de llegar a ser y dejar de ser.¹¹

Según Anaxágoras, estas partículas son puestas en movimiento por la Inteligencia o “Nous”, que actúa como fuerza motriz mecánica, la cual les comunica el movimiento inicial, mientras que en lo sucesivo ellas continúan interactuando conforme con su naturaleza propia.

Si bien Anaxágoras reconoce la diversidad cualitativa entre los objetos y fenómenos de la naturaleza, al mismo tiempo reconoce la existencia de un vínculo universal entre ellos, en tanto cada objeto o fenómeno contiene implícitamente las cualidades de los otros.

Anaxágoras resultó un pensador de indiscutible valor en el contexto del saber filosófico de la antigüedad. Incursionó en múltiples esferas del conocimiento y arribó a conjeturas geniales, entre las que se destacan, entre otras, el reconocimiento de la superioridad del hombre con respecto a las demás criaturas, en virtud de la mano que posee, así como la idea acerca del carácter material de las estrellas celestes, a las que identificó con piedras ígneas y no con dioses, como era lo habitual, cuestión que le valió ser acusado de irreligión, por lo que los adversarios de Pericles le obligaron a abandonar Atenas hacia el 450 a.n.e.

Su concepción del mundo, elaborada sobre la base del reconocimiento de un principio pluralista, de carácter material, como fundamento de la diversidad fenoménica, prepararía los cimientos para la elaboración del atomismo de Leucipo y Demócrito.

La aparición del atomismo en el siglo v a.n.e. solo puede ser explicada a partir de la incidencia de múltiples factores de orden histórico-social, científico y teórico en general. Este ocupa un lugar especial en la filosofía y en la ciencia antiguas, por cuanto, constituye el sistema filosófico más consecuente de la antigüedad y se presenta como el resultado de la evolución del naturalismo en los primeros siglos de su existencia.

El atomismo antiguo ha sido, tradicionalmente, una de las corrientes filosóficas más combatidas, vulgarizadas y falsificadas por el idealismo filosófico, y en general, por la historiografía filosófica no marxista. Esto fue señalado por los clásicos del marxismo-leninismo, quienes valoraron con toda justeza la profunda significación de esta concepción del mundo

¹¹ C.f. Thomson, G.: *Los primeros filósofos*, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1978. p. 356.

materialista, no solo en los marcos de la filosofía antigua, sino en el subsiguiente desarrollo filosófico universal.

Lenin, en su obra *Materialismo y empiriocriticismo*, destacó la vigencia del partidismo filosófico, de la lucha entre el materialismo y el idealismo como tendencias filosóficas fundamentales, al señalar:

¿Ha podido envejecer en dos mil años de desarrollo de la filosofía la lucha entre el idealismo y el materialismo? ¿La lucha de las tendencias o líneas de Platón y Demócrito en filosofía? ¿La lucha de la religión y la ciencia?¹²

La elaboración del atomismo se encuentra estrechamente vinculada a la tradición del naturalismo precedente, aunque si bien responde a la problemática filosófica común a sus predecesores, aportará soluciones sobre la base de una concepción original y novedosa en la historia de la filosofía griega antigua.

El atomismo constituye una de las corrientes filosóficas más importantes de la antigüedad. Fundada por Leucipo y continuada por Demócrito de Abdera, surge en la segunda mitad del siglo v a.n.e. y su desarrollo inicial se enmarca en la época de florecimiento de la democracia esclavista griega y su posterior decadencia, debido a las guerras del Peloponeso, en que Atenas es finalmente derrotada por las fuerzas aristocráticas lideradas por Esparta. En esta época, Abdera se convierte en un importante centro científico a partir de las relaciones económicas y políticas que se establecen entre la Tracia, el extremo norte de Grecia y Persia. En ella, además de Demócrito, se destacaron otros pensadores, tales como Protágoras —uno de los grandes sofistas de la vieja generación— e Hipócrates, eminente médico y naturalista de la antigüedad.

Demócrito vivió aproximadamente del 460 al 370 a.n.e.; aunque la fecha de su nacimiento es discutida, casi todos los autores coinciden en que fue contemporáneo de Sócrates y de Protágoras. Con respecto a este último, existen razones para suponer que una de las principales tareas en el orden teórico e ideológico que se planteó Demócrito, fue la refutación del relativismo gnoseológico de los sofistas de la vieja generación, a partir de la demostración de que la ciencia es posible, como conocimiento totalmente confiable.

Los datos sobre su vida resultan escasos y envueltos en tradiciones semilegendarias. Se conoce que procedente de una familia pudiente,

¹² Lenin, V. I.: *Materialismo y empiriocriticismo*, Ed. Progreso, Moscú, s.f., p. 131.

utilizó la fortuna que le fue legada en la realización de viajes científicos por diversos territorios, entre los que se señalan: Babilonia, Persia, India y Egipto. Al respecto, Marx señaló en su disertación “Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro”, como uno de los rasgos fundamentales de la personalidad de Demócrito, su insaciable anhelo de conocimiento, la amplitud de sus intereses científicos y el carácter abarcador de su actividad investigativa.

Los fundamentos del atomismo fueron elaborados esencialmente en contraposición a la metafísica de los eleatas. Estos habían afirmado la existencia del ser continuo e indivisible, negando el no-ser como realidad, lo que condujo en el plano físico a la negación de la existencia del vacío. Por su parte, los atomistas intentaron fundamentar teóricamente la existencia del **ser** y el **no-ser** como realidades, y consideraron al primero como el conjunto de **átomos o partículas materiales indivisibles**, existentes en número infinito en la base de todos los objetos y fenómenos de la naturaleza, y al segundo, también desde un punto de vista materialista, como espacio vacío real, existente tanto entre los cuerpos físicos, como entre los propios átomos.

De tal modo, ellos establecieron conscientemente la distinción entre lo corpóreo y lo incorpóreo, tomando como principio y punto de partida de tal distinción, el materialismo filosófico. La propia denominación de esta corriente proviene del postulado base de su filosofía, acerca de la existencia de partículas materiales indivisibles (átomos) en la base de todas las cosas. Cabría plantearse, entonces, la siguiente cuestión: ¿cómo pudo arribar Demócrito al concepto de átomo y cuál es la significación de este concepto?

Anteriormente se demostró cómo el desarrollo de la abstracción condujo en los marcos del naturalismo al abandono de las primeras representaciones del *arjé* como lo concreto-sensible y a la elaboración del concepto general del ser de los eleatas, el cual expresaba como identidad abstracta, una relación de mediatez con respecto a la realidad perceptible por los sentidos.

La tarea central del atomismo consistió en superar las limitaciones fundamentales del eleatismo, en particular la negación del movimiento en los marcos de lo real.

Como se ha planteado anteriormente, ya Anaxágoras y Empédocles se habían pronunciado contra esta tesis, asumiendo la tarea de fundamentar el carácter real del mundo sensorialmente perceptible y su movimiento, si

bien conservando el postulado eleático acerca de la imposibilidad del surgimiento y la desaparición del ser. En tal sentido, Empédocles había elaborado su hipótesis acerca de los “cuatro elementos o raíces de las cosas”, aludiendo a las fuerzas del “amor” y el “odio” como causa del movimiento en la realidad. Por su parte, Anaxágoras intentó resolver el problema, promulgando la hipótesis de la existencia de infinitas partículas materiales, pequeñísimas, pasivas por sí mismas, pero puestas en movimiento inicialmente, por el “Nous” o Inteligencia universal, como fuerza motriz mecánica. Sin embargo, ninguno de ellos planteó la imposibilidad de subdivisión del ser; el postulado acerca del carácter indivisible de las partículas elementales de materia, es original de los atomistas y este constituiría la base de su física y de su filosofía materialista.

Con relación a la fundamentación atomista de la posibilidad del movimiento en la realidad, hay que señalar lo siguiente: los átomos por su pequeñez, resultan invisibles e imperceptibles por el hombre, los atomistas tuvieron que recurrir a determinadas analogías y observaciones, tales como la capacidad de contracción y dilatación de los cuerpos, lo cual sugería la idea de la existencia en su base de múltiples partículas separadas entre sí por un espacio vacío que posibilitara el movimiento.

Según Leucipo y Demócrito, los átomos existen en número infinito, idea que constituye la base para la explicación de la inagotabilidad y diversidad de los fenómenos observados en el mundo físico. La diversidad de formas atómicas posibilita la unión de las partículas en formaciones transitoriamente estables; de tal manera, los átomos al combinarse entre sí dan lugar a la multiplicidad de objetos y fenómenos que componen el universo. Estas partículas materiales e indivisibles están sometidas a un eterno movimiento, el cual proviene de la propia naturaleza interna del átomo, y se manifiesta en dos planos: como movimiento original —natural y espontáneo— y como movimiento derivado, resultado del choque entre los átomos. Como consecuencia del movimiento atómico, en la realidad sensorialmente perceptible ocurre el surgimiento y la desaparición de los objetos y fenómenos naturales. El doble proceso de combinación y disgregación atómicas, origina la vida y la muerte de los objetos y fenómenos que conforman la realidad.

Los átomos por sí mismos no se diferencian entre sí por su cualidad, sino solo con respecto a su forma, orden y posición. De tal modo “Demócrito considera las propiedades de los átomos tan solo en relación

a la formación de las diferencias del mundo aparential, mas no en relación al átomo mismo”.¹³

De ello se infiere que Demócrito concibe los átomos como sustrato material que permanece constante en medio de las transformaciones, y que constituye la base de las cualidades de los objetos, factor que lo llevará a incurrir en una de las limitaciones fundamentales del materialismo metafísico premarxista, a pesar de sus logros y aciertos en el terreno filosófico-naturalista.

En su búsqueda del fundamento estable y constante de la multiplicidad fenoménica, Demócrito había arribado a la idea de la existencia de los átomos y el vacío como realidad que permanece inalterable en sí misma, mientras que los objetos y fenómenos sensorialmente perceptibles, resultan formaciones temporales, sujetas al devenir, y por ende transitorias.

Esta idea, trasladada al plano gnoseológico, provocó una distinción entre el conocimiento de lo estable (ciencia) y el conocimiento de lo transitorio (doxa). La primera de estas formas nos conduce —según Demócrito— al conocimiento de la esencia de la realidad. La razón, como nivel cognoscitivo superior, logra penetrar lo imperceptible, mediante la agudeza del pensamiento humano, mientras que el conocimiento sensorial nos conduce a opiniones siempre cambiantes sobre las cualidades de los fenómenos u objetos. Sobre esto expresará:

Dos son las formas eidéticas de conocimiento: uno el genuino; otro, el tenebroso, y pertenece en total al tenebroso: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Por el contrario, el conocimiento genuino está bien separado del otro.

Cuando el conocimiento tenebroso no puede ya, por lo pequeño de la cosa, ni ver, ni oír, ni oler, ni gustar, si sentir por el tacto —y se hace preciso, con todo, investigar más sutilmente—, sobreviene entonces el conocimiento genuino, poseedor de muy más sutil instrumento: del entender.¹⁴

Así, para Demócrito, las cualidades que dependen de las propiedades y relaciones cuantificables de los cuerpos —tales como extensión, figura y otras— resultan objetivas o primarias, en tanto ellas son inherentes a los mismos, mientras que las cualidades como el sabor, olor, color, etc., por

¹³ Marx, C.: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Ed. Ayuso, Madrid, 1971, p. 88.

¹⁴ Demócrito: Fragmentos, en, García Bacca, J. D.: *Los presocráticos*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 353.

lo que dependen en mayor medida del sujeto que las capta, resultan secundarias o subjetivas. Esta distinción resultó una limitación de la gnoseología democritiana. Sin embargo, ello no significó en los marcos del atomismo una reducción de las cualidades a la subjetividad humana, en tanto Demócrito, lejos de devaluar lo sensorial a la manera parmenídea, intentó revalorizar los datos sensoriales, considerándolos como la fuente primaria —aunque insuficiente— del conocimiento. En tal sentido, su gnoseología tuvo como punto de partida el sensualismo materialista, lo cual se manifiesta particularmente en el siguiente fragmento:

Leucipo y Demócrito llaman a las sensaciones y los pensamientos, cambios del cuerpo... Las sensaciones y el pensamiento nacen del llegar de las imágenes (eidolas) desde el exterior, porque a nadie, le sobreviene ni las unas ni el otro sin que lleguen las imágenes.¹⁵

Los eleatas habían llegado a establecer un divorcio entre lo sensorial y lo racional. Para ellos, las percepciones sensoriales, por cuanto producen opinión inestable en los hombres, resultaban ilusorias y no verdaderas, tesis en la cual se apoyaría posteriormente el escepticismo, en su subestimación del papel de las sensaciones como fuente del conocimiento, e incluso, mucho antes, algunos sofistas como Protágoras, quien al reducir el conocimiento a las sensaciones, había arribado a un relativismo gnoseológico, expresado en su conocida frase: “El hombre es la medida de todas las cosas(...)”.

Lo interesante y novedoso en el atomismo, desde el ángulo gnoseológico, es la relación que ellos establecen entre lo sensorial y lo racional. Desde su punto de vista, ambos niveles de conocimiento resultan peldaños progresivos en la comprensión de la realidad, por lo que el nivel racional constituye la continuación y profundización del conocimiento sensorial. En tal sentido, para ellos, la veracidad del conocimiento intelectual depende en gran medida de nuestras percepciones.

La diferencia entre ambos niveles de conocimiento aparece tratada por Demócrito, en correspondencia con el carácter materialista de sus concepciones. Lo sensorial se diferencia de lo racional, no porque se oponga a este, sino en tanto su grado de penetración y profundización en la naturaleza de las cosas es menor con respecto al que logra la razón. “Opinión lo

¹⁵ Stobeo, IV, 233. Referido por: Mondolfo, R.: *El pensamiento antiguo*, t. I, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 1971, p. 135.

amargo, opinión lo dulce, opinión lo cálido, opinión el frío, opinión el color: solo los átomos y el vacío constituyen verdad”.¹⁶

Tras la brecha abierta por Parménides al idealismo, al contraponer lo sensorial a lo racional, esta idea de Demócrito sobre la relación entre ambos niveles, constituyó un momento importante en la explicación del conocimiento humano desde una perspectiva sensualista materialista. Sin embargo, este problema ofrecía dificultades insuperables por Demócrito, y en general, por el materialismo metafísico y contemplativo premarxista. Al concebir la percepción sensorial desde un punto de vista contemplativo y por ende, pasivo, ellos no tuvieron la posibilidad de determinar cuáles de las propiedades sensorialmente percibidas por nosotros en los objetos y fenómenos, pertenecen a su ser objetivo. Ello, unido al desconocimiento del papel de la práctica material en el conocimiento de la realidad, determinó que el materialismo atomista no pudiera explicar satisfactoriamente la relación existente entre lo sensorial y lo racional.

Es importante destacar el hecho de cómo concebían los atomistas la percepción sensorial, por cuanto en ello radica el carácter materialista de su sensualismo. En tal sentido, Demócrito plantea que las sensaciones que se producen en el sujeto, son provocadas por la penetración de efluvios atómicos (eidolas o emanaciones) que provienen de los objetos externos a nosotros.

La gnoseología democritiana está estrechamente vinculada a su concepción del alma humana. Según Demócrito, el alma no posee una realidad sustancial propia, sino que al igual que los restantes fenómenos de la naturaleza se compone de átomos en movimiento, solo que estos átomos son redondos y más sutiles que los restantes, y constituyen el principio ígneo del cuerpo. De este hecho se desprende la idea de que el alma humana es tan mortal como el cuerpo. Este sería uno de los puntos más polémicos en el primer enfrentamiento consciente entre el idealismo y el materialismo en el siglo v a.n.e, en los marcos de la contraposición entre Platón y Demócrito.

Platón, creador del primer sistema filosófico idealista objetivo, sustentaría sus postulados sobre la base de la inmortalidad del alma, sustituyendo la distinción democritiana de lo corpóreo y lo incorpóreo, inspirada en su concepción materialista del mundo, por una suerte de dualismo

¹⁶ Demócrito. Frag. 5. Referido por: Mondolfo, R.: *El pensamiento antiguo*, t. I, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 1971, p. 130.

que propugnará la existencia de una realidad ideal-sustancial, independiente y determinante con respecto al mundo sensible. Por ello, la teoría del alma democritiana, elaborada en correspondencia con su concepción del mundo atomista constituyó, a pesar de sus limitaciones, un importante punto de partida en la fundamentación del ateísmo antiguo.

Otro aspecto que merece atención es el tratamiento de Demócrito con relación a la necesidad y la casualidad. En su teoría, la necesidad adquiere un sentido físico y constituye el punto de partida para la explicación de todos los procesos de la naturaleza. Para Demócrito, la necesidad es la causa de todo cuanto acontece en el universo, lo que conlleva a la negación de la casualidad como ausencia de causa. En el mundo no hay algo que surja sin causa, no existe nada casual: “Ninguna cosa sucede sin razón, sino que todas acaecen por una razón y por necesidad(...) Demócrito hace derivar de la necesidad todas las cosas de las que se sirve la naturaleza, omitiendo indicar el fin”.¹⁷

Esta concepción del mundo, rigurosamente determinista, estuvo dirigida fundamentalmente contra el finalismo o teleologismo, como doctrina según la cual todo cuanto acontece en la naturaleza, existe a partir de un objetivo o fin determinado previamente. Si bien Demócrito niega la casualidad como ausencia de causa, la acepta en tanto negación del finalismo en la naturaleza inorgánica; es decir, ella es lo opuesto a la predeterminación. De este modo, el determinismo materialista de Demócrito desempeñó un importante papel en la lucha contra el teleologismo y el idealismo filosóficos.

La concepción del mundo democritiana significó, además, un importante paso de avance en la historia del ateísmo antiguo. Al señalar la mortalidad del alma, este pensador se pronunció contra la idea de la existencia de una vida ultraterrena, lo cual se expresa en el siguiente fragmento:

Algunos hombres —que sobre la disolución de la naturaleza humana nada saben, mas con saber interno saben en vida sobre su mala conducta— arrastran miserablemente el tiempo de la vida entre inquietudes y temores, dándose a fingir mentirosas fábulas sobre el tiempo posterior a su fin.¹⁸

¹⁷ Aristóteles. De gener. animal, V, 8,789. Citado por: Mondolfo, R.: *El pensamiento antiguo*, t. I, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1971, p. 131.

¹⁸ Demócrito. Fragmentos, en: García Bacca, J. D.: *Los Presocráticos*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 377.

Demócrito sometió a fuerte crítica la religión tradicional, si bien esta no se manifestó de un modo consecuente. Según él, las ideas que sobre los dioses sustenta la religión popular han sido generadas por el miedo de los hombres hacia ciertos fenómenos naturales —tales como los relámpagos, truenos, rayos y eclipses de luna y de sol— ante los cuales se llenaron de espanto, creyendo a los dioses culpables de ello.

Además, negaba la eternidad de los dioses, lo cual se consideró en la antigüedad como particularmente incompatible con la religión y como doctrina sacrílega, que sería fuertemente censurada por los pensadores de la época.

Por otra parte, intentó proyectar su concepción del mundo atomista a todas las esferas del saber que constituyeron su objeto de investigación, por lo que también trató de brindar una explicación científico-naturalista sobre el origen de la idea de dios, partiendo de su teoría de las emanaciones. Según su punto de vista, en el aire se concentra una gran cantidad de átomos esféricos ígneos, los que al unirse entre sí, provocan en los hombres imágenes que ellos han identificado con dioses. La existencia de estos “agregados atómicos especiales” es duradera, aunque no eterna. Sus imágenes —según Demócrito— son semejantes a los seres humanos, y al proyectarse sobre ellos, actúan favorable o desfavorablemente; dicha acción se hace posible por los efluvios que se desprenden de estas formaciones, idea que condujo a Demócrito a la creencia en los milagros, en los sueños proféticos, etc., en tanto para él, en el espacio vacío existía una multitud de imágenes demoniacas capaces de actuar sobre los hombres y susceptibles a la acción del hombre sobre ellas.

En la crítica de Demócrito a la religión tradicional se combinan elementos del racionalismo con algunas reminiscencias de las ideas mágicas que en él habían subsistido. Sin embargo, estas ideas no tuvieron como fundamento la voluntad divina, ni la creencia en los poderes de fuerzas sobrenaturales. Por el contrario, sus concepciones sobre los dioses fueron elaboradas, en última instancia, sobre conjeturas científicas, en tanto constituyeron el resultado de su intento de brindar una explicación del problema, partiendo del postulado base de su filosofía: la estructura atómica de la materia como fundamento de todo cuanto acontece en el universo.

La filosofía de Demócrito conformó todo un sistema, que abarcó múltiples aspectos, además de los ya referidos. Desdichadamente se conservan escasos e inconexos fragmentos de su obra escrita, pero suficientes para mostrarnos algunas de sus concepciones éticas, pedagógicas y políticas, así como el carácter multifacético de su pensamiento.

5. LA PROBLEMÁTICA ÉTICO-POLÍTICO-ANTROPOLÓGICA

Con Demócrito, quedaría definitivamente resuelta la polémica Heráclito-Parménides de la manera más consecuente posible, en el marco del pensamiento cosmológico de los naturalistas, al tiempo que dicha problemática daría paso a nuevos problemas condicionados por importantes cambios histórico-sociales, que determinarían la nueva orientación del filosofar y la preeminencia de una nueva problemática ético-político-antropológica, a la cual responderán los Sofistas y Sócrates, en el marco del siglo v a.n.e. y sobre todo, bajo el gobierno democrático-esclavista de Pericles en Atenas.

Cierto es que la sofística no constituyó una escuela o corriente de carácter estrictamente filosófico, sino más bien se manifestó como un movimiento de carácter educativo, cultural e ideológico, vinculado al florecimiento de la democracia-esclavista en Atenas y otras ciudades-Estados, cuya función social de primer orden, estaría determinada por la necesidad de ajustar al ciudadano a las nuevas normas y valores que desde un punto de vista ético y político, debían ser defendidas para consolidar los ideales de esa naciente democracia, en el marco de la sociedad esclavista griega.

Uno de sus más genuinos exponentes, Protágoras de Abdera (480-410 a.n.e.) expresaría esta nueva orientación del filosofar, en su conocida máxima: “El hombre es la medida de todas las cosas..”, al destacar el papel político activo del ciudadano en la polis y ubicar al hombre como centro de los problemas a debatir, lo que determinará que en lo adelante, los temas en torno al cosmos y su devenir, pasarán a ocupar un lugar secundario.

Estos sofistas o “maestros de sabiduría” se plantearon el problema de la virtud y la posibilidad teórica de enseñarla, de acuerdo con los nuevos postulados democráticos, si bien es cierto que sus intereses eran más prácticos que teóricos. En el caso de Protágoras, la enseñanza de las artes de la oratoria, principalmente la retórica (arte de convencer) y la erística (arte de refutar) por una parte, y la reducción del conocimiento a doxa o conocimiento sensorial, por otra, lo llevarían a extraer conclusiones filosóficas

que apuntaban a un criterio práctico-utilitario de la verdad y a una comprensión relativista y subjetivista del conocimiento.

En franca oposición con las concepciones de los sofistas, sobre todo en cuanto al problema del conocimiento y el problema de la virtud, se destaca la personalidad de Sócrates de Atenas (470-399 a.n.e.), en el contexto de la problemática ético-político-antropológica, figura que marcará nuevas pautas en el quehacer filosófico de la antigüedad y se caracterizará por la defensa de las normas y los valores de la aristocracia esclavista ateniense.

El hombre es, para Sócrates, efectivamente, el punto de partida de la investigación filosófica, pero la virtud, en tanto ciencia, no puede ser enseñada ni aprendida. Antes bien, se nace con ella.

Solo la introspección del alma consigo misma, puede conducirnos a la comprensión de la verdad. La máxima socrática: “Conócete a ti mismo”, de inspiración religiosa, expresa la “ironía” o autorreconocimiento de la ignorancia (“solo sé que no sé nada”), como fase preliminar, necesaria y preparatoria del método que, adecuadamente aplicado por el maestro, conducirá al discípulo, del desconocimiento o falso conocimiento, hasta el descubrimiento doloroso de los conceptos que se logran definir a través de la inducción, por medio de la Mayéutica, concebida por Sócrates, como el arte de hacer parir ideas al alma humana.

En tal sentido, la función del “maestro” no es la de transmitir conocimiento, sino aplicar un método adecuado para lograr que desde el interior del alma del discípulo, broten o afloren las definiciones que expresen el contenido de los conceptos o valores absolutos, los cuales de manera innata reposan en el interior del alma humana y, el maestro, mediante el diálogo inteligente, logra extraer.

Esta orientación eminentemente ética del pensamiento socrático, tras la muerte del “maestro”, sería continuada y defendida, tanto por su discípulo mayor (Platón), como por las llamadas escuelas socráticas menores (cirenaica, cínica y megárica).

La influencia de Sócrates en la filosofía posterior fue inmensa y ha generado en la historia de la filosofía, las más vivas y sugestivas polémicas.

Werner Jaeger, destacado especialista en la cultura griega, ofrece su apreciación de la manera siguiente:

Sócrates es una de esas figuras imperecederas de la historia que se han convertido en símbolos (...) Sócrates se convierte en guía de toda la Ilus-

tración y la filosofía modernas: en el apóstol de la libertad moral, sustraído a todo dogma y a toda tradición, sin más gobierno que el de su propia persona y obediente solo a los dictados de la voz interior de su conciencia; es el evangelista de la nueva religión terrenal y de un concepto de la bienaventuranza asequible en esta vida por obra de la fuerza interior del hombre y no basada en la gracia, sino en la tendencia incesante hacia el perfeccionamiento de nuestro propio ser.¹⁹

Sócrates es el fenómeno pedagógico más formidable en la historia del Occidente.²⁰

Por su parte, el historiador de la filosofía Rodolfo Mondolfo, al referirse a la influencia histórica y la perennidad de Sócrates, en su excelente monografía dedicada a esta figura, señalaba:

Aún entre los grandes filósofos que confiaron a celebradas obras escritas la transmisión de su pensamiento a la posteridad, hay muy pocos cuya influencia histórica haya superado o igualado la de Sócrates, que no dejó nada escrito (...)

La expansión de la influencia de Sócrates empieza durante su vida, pero se intensifica después de su muerte. Toda la filosofía griega posterior está dominada por su influjo (...)

Cierto es que las escuelas socráticas se orientan en direcciones distintas y en parte opuestas, pero todas proceden de la concepción socrática de la filosofía como camino de vida y de su preocupación, tanto por el ideal del sabio —ideal concretado en la autoconciencia y en el autodomínio espiritual— como por un conocimiento de la verdad vinculado al ejercicio de la virtud y del bien.²¹

6. LA PROBLEMÁTICA LÓGICO-ONTOLÓGICA. LOS GRANDES SISTEMAS IDEALISTAS

El nuevo enfoque del filosofar y del papel del maestro de filosofía en Sócrates, entre otros factores, conducirán al pensamiento antiguo hacia

¹⁹ Jaeger, Werner: *PAIDEIA. Los ideales de la cultura griega*, t. I, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1971, p. 389.

²⁰ Jaeger, Werner: *PAIDEIA. Los ideales de la cultura griega*, t. I, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1971, p. 389.

²¹ Mondolfo, Rodolfo: *Sócrates*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, s.f., p. 54.

los grandes sistemas filosóficos de los siglos v y iv a.n.e. —Platón y Aristóteles— y a la creación de las grandes escuelas filosóficas fundadas por ellos, La Academia y El Liceo, respectivamente.

Hijo de Aristón y Perictiona, nace Platón de Atenas (427-347 a.n.e.) en el seno de una de las familias pertenecientes a la más rancia aristocracia esclavista ateniense, descendiente de la familia del rey Codro. Recibió una esmerada educación durante su niñez y juventud, y en su sistema se aprecian las más variadas influencias filosóficas, que van desde el pitagorismo, pasando por la dialéctica heraclitiana (recibida sobre todo a través de Crátilo, discípulo del filósofo de Efeso) y la teoría del ser parmenídeo, hasta llegar a Sócrates, de quien llegó a ser su más destacado discípulo, y bajo cuya influencia permanecería desde los 20 años, hasta la muerte del maestro, en el 399 a.n.e.

La condena a muerte de Sócrates por un tribunal democrático ateniense fue un hecho que conmocionó a Platón y determinó de manera definitiva su orientación filosófica hacia la priorización del ideario ético-político en su sistema, por una parte y, por otra, hacia la elaboración de una vasta literatura filosófica, compuesta fundamentalmente por diálogos, en los cuales intentó perpetuar la memoria del maestro y rendirle singular tributo, lo que explica que en su mayoría, aparezca Sócrates como el principal interlocutor y expositor de su propia teoría y de la filosofía platónica, cuestión que en no pocas ocasiones ha traído dificultades a doxógrafos y estudiosos del pensamiento platónico, a la hora de establecer un ordenamiento o clasificación de sus obras.

Tras la muerte de Sócrates, Platón realizó diversos viajes, primero a Megara, y luego, sucesivamente, a Egipto, Cirene, el sur de Italia y Sicilia. En esta última, conoció a Dión, (cuñado de Dionisio I, tirano de Siracusa) quien convenció al filósofo para que intentara llevar a la práctica su ideario político en dicha ciudad, lo que ocurriría en tres ocasiones (388, 367 y 361 a.n.e.) que culminarían en un rotundo fracaso.

Tras el primer intento fallido en el 388 a.n.e., Platón tuvo que huir de Siracusa y retorna a Atenas, donde funda en el 387 a.n.e. La Academia, que llegaría a convertirse en una de las más importantes e influyentes escuelas filosóficas de la antigüedad, y cuya existencia se extendería durante siglos, hasta el año 529 de n.e.

Tras el segundo y tercer intentos fallidos de concretar en la práctica sus concepciones políticas en Siracusa, Platón permanecería ya en Atenas

de manera continua desde el 360 a.n.e. dedicado casi de manera absoluta a sus actividades en la escuela que dirigía.

La obra escrita de Platón nos ha llegado casi íntegramente y constituye un magnífico ejemplo de vinculación indisoluble entre filosofía y literatura, por su belleza y estilo. Escrita casi toda en forma de diálogo, con pocas excepciones (entre las que pueden citarse la “Apología de Sócrates” y algunas cartas conservadas) va mostrando de manera progresiva cómo fue evolucionando el ideario del filósofo, desde su juventud (muy cercano a Sócrates todavía), hasta llegar a su total madurez (etapa en que elabora su ontología, su gnoseología y su ideario ético-político propio, también conocida como fase clásica del platonismo) y una última etapa en la que, a partir de diversas críticas recibidas, a veces de sus más destacados discípulos, Platón, ya anciano, entra en una fase crítica de su propia teoría, todo lo cual quedaría registrado en sus últimos diálogos.

En general, la obra escrita de Platón suele ser dividida, al igual que su vida, en cuatro etapas, bastante bien delimitadas entre sí.

- 1) **Etapa socrática:** Apología de Sócrates, Ión, Critón, Protágoras, Laques, Trasímaco, Lisis, Cármides, Eutifrón.
- 2) **Etapa de transición:** Gorgias, Menón, Eutidemo, Hippias Menor, Crátilo, Hippias Mayor, Menéxeno.
- 3) **Etapa de madurez:** Banquete, Fedón, República, Fedro.
- 4) **Etapa de vejez:** Teeteto, Parménides, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Leyes, Epínomis.

A lo largo de esta extensa obra se puede apreciar que con Platón, la filosofía se estructurará de manera sistémica, al tratar múltiples problemas de la más variada índole, que pudieran sintetizarse en tres elementos fundamentales: ontología, gnoseología y pensamiento ético-político.

A continuación, se expondrán las más importantes ideas del filósofo en su etapa clásica, con el fin de caracterizar sintéticamente, y a grandes rasgos, su sistema filosófico, no sin antes aclarar, que el análisis de la obra de Platón ha presentado a doxógrafos e investigadores del pensamiento antiguo grandes complejidades, fundamentalmente a partir de dos factores.

En primer lugar, está el hecho de que Platón, como homenaje póstumo a su maestro, eligiera a Sócrates como principal interlocutor en la mayoría de sus diálogos. Este elemento ha ofrecido no pocos problemas a los especialistas, por cuanto hace difícil deslindar el pensamiento platónico del socrático, sobre todo, en las dos primeras etapas.

En segundo lugar, la incorporación de elementos mitológicos y de ficción en su discurso filosófico, que junto a la utilización de una depurada técnica literaria, aplicada con gran maestría, se combinan en una casi perfecta mezcla de ficción y realidad, mito y filosofía, hecho que si bien, por una parte acrecienta la complejidad de la comprensión de su discurso, por otra, determinará el carácter atractivo y cautivante de su obra, cuya lectura, aún en nuestros días, ofrece singular placer a los amantes de la filosofía.

Se puede añadir un tercer factor, que es la imbricación de todos los elementos de su sistema, los cuales, lejos de aparecer expuestos como una sumatoria de partes aisladas e inconexas entre sí (independientemente de que existen muchos diálogos dedicados a un tema específico), aparecen magistralmente expuestos, a partir de una casi perfecta y armónica combinación de aspectos de su ontología, gnoseología, psicología, ética, política, estética, pedagogía, cosmología, etc. He aquí uno de sus más grandes méritos y a la vez, una de las mayores dificultades para su estudio, que, por todo lo expuesto, no permite quedarse en el análisis epidérmico de su obra, sino que requiere gran profundidad para lograr una aproximación integral a su pensamiento.

De todos los elementos que integran su sistema, merecen especial atención los que conforman su ontología, su gnoseología y su ideario ético-político. Estos tres elementos, constituyen la columna vertebral de su sistema, y entre ellos, la ontología, cumplirá la función crucial de servir de eje central a toda su teoría, si bien el objetivo último del filosofar platónico manifiesta un carácter eminentemente político. Este aspecto resulta imprescindible para comprender íntegramente el pensamiento platónico y en especial, el de su etapa clásica.

La ontología platónica se expone a partir de la **teoría de las ideas**. Dicha teoría, contentiva de múltiples aspectos, descansa a su vez en una idea clave que aparecerá de manera reiterada y de diversos modos planteada, a lo largo de todo el pensamiento platónico: la realidad que circunda al hombre y que nos muestran los sentidos, es un imperfecto reflejo de una realidad trascendente e inteligible, que resulta para Platón la única realidad verdaderamente existente, la cual está conformada por ideas puras, que condicionan, posibilitan y determinan la existencia del conjunto de fenómenos y objetos que integran la naturaleza.

Esas ideas constituyen el ser de la realidad, son perfectas, inmutables, eternas y se presentan como los modelos o arquetipos que posibilitan la existencia de la realidad natural, la cual está sujeta al devenir y por

ende, al surgimiento y la desaparición de los objetos y fenómenos que la constituyen. De este modo, la teoría de las ideas determinará el carácter **idealista objetivo** de la respuesta que ofrece Platón ante el problema fundamental de la filosofía.

A partir de este planteamiento ontológico, Platón se ve en la necesidad de estructurar una gnoseología coherente y que explique de manera consecuente (en el marco de su sistema filosófico) cómo el hombre puede, por medio de la razón, elevarse desde el punto de vista cognoscitivo, desde lo sensible hasta lo inteligible, para lograr el conocimiento de las ideas, es decir, la aprehensión de las mismas.

Para explicar cómo es posible el conocimiento, en cuanto ciencia o racionalidad, Platón utilizará una serie de alegorías, entre las cuales se destaca la **alegoría de la caverna**,²² mediante la cual explicará que el conocimiento sensorial (doxa u opinión), como conocimiento de lo material, sensible, imperfecto y perecedero, no es verdadero conocimiento, sino que constituye solo un estímulo para que el alma humana, esencialmente racional, recuerde mediante un proceso dialéctico ascendente y descendente, lo que esta ya sabía y había olvidado al nacer el hombre (teoría de la **anámnesis o reminiscencia**), ya que para Platón el alma humana es inmortal y al morir el cuerpo del hombre, esta se separa y se eleva hasta la región de lo inteligible, para lograr la aprehensión y el auténtico conocimiento de esa realidad trascendente e ideal.

Constatar que la aprehensión de las ideas es sinónimo de auténtico conocimiento, y que los datos que nos aporta el nivel sensorial no reflejan lo verdaderamente existente, resulta así para Platón equivalente a la alegoría del esclavo, que ha permanecido en el interior de una caverna oscura junto a otros y logra al fin liberarse, salir al exterior de la caverna y percibir los objetos mismos y no sus sombras.

Esta idea de carácter gnoseológico se imbrica indisolublemente con una idea esencial de su teoría ético-política, ya que al enfatizar que el esclavo que logró liberarse y salir de la caverna, debe retornar al interior de la misma para explicarle al resto de sus compañeros de cautiverio lo que vio, y mostrarles la diferencia entre verdad (ciencia) y opinión (doxa), Platón deja plasmada claramente la misión del filósofo dentro del Estado y su responsabilidad en relación con la educación del ciudadano.

²² Para conocer esta alegoría, consultar: Platón-La República. (Libro VII), Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1973.

Es por esto que la teoría política de Platón, indisolublemente ligada a su ética y a otros elementos de su sistema, propone que la misión del filósofo es lograr la justicia en el Estado, cuestión a la que está dedicado su diálogo “La República”. Esta obra, en el conjunto de sus escritos, reviste especial significación y en ella se conjugan, quizás como en ninguna otra, todos los elementos que conforman su sistema, logrando total armonía y complementación.

Para Platón, *el Estado constituye una imagen-reflejo ampliada del alma humana*. De suerte que si se cumple la justicia a nivel individual en cada ciudadano del Estado, el conjunto de todos ellos garantizará que se cumpla la justicia en el Estado, siempre y cuando todos sus miembros dejen el mando a los filósofos, dotados de un alma cualitativamente superior y de aptitudes innatas que garanticen un buen gobierno.

De tal modo, según Platón, el alma humana se compone de tres partes bien diferenciadas entre sí: racional, irascible y concupiscible. La primera se explica por sí misma y debe garantizar a nivel individual que en el alma prevalezca la razón sobre las partes restantes, la segunda está asociada al valor, y la tercera es la parte inferior, por estar estrechamente relacionada con los apetitos sexuales y alimentarios del hombre.

En correspondencia con esto, existen para el filósofo tres tipos de alma, que pueden ser diferenciadas, así como pueden ser distinguidos determinados metales, unos de otros, tales como el oro, la plata y el bronce. Asimismo, según Platón, para que un Estado sea justo, deben existir tres estamentos sociales, cada uno de los cuales debe cumplir una función dentro del mismo:

- 1) *Los filósofos o gobernantes*, cuya función ha de ser gobernar, educar y velar porque se cumpla el ideal de justicia dentro del Estado, garantizando, sobre todo, que cada estamento cumpla estrictamente la función social que le corresponde y no otra.
- 2) *Los guerreros o custodios* constituyen un estamento auxiliar de los gobernantes y cuya función radica en defender al Estado de sus enemigos externos e internos.
- 3) *Campeños, artesanos, comerciantes*, etc. que garantizan la producción, comercio y reproducción de los bienes materiales que necesita el Estado.

En correspondencia con esto, los gobernantes están dotados de alma de oro y son dueños de la sabiduría, los guerreros poseen alma de plata y

se destacan por la **valentía** y, por último, los pertenecientes al tercer estamento social poseen alma de bronce y deben mantener como virtud la **prudencia**.

Como puede apreciarse, la teoría política de Platón es inseparable de su teoría del alma, así como de las restantes partes de su sistema (ontología, gnoseología, ética, pedagogía, etc., y constituye una defensa de las normas y valores de la aristocracia esclavista de su época.

La influencia de Platón en la filosofía de la antigua Grecia, y en general, en el mundo occidental fue inmensa, pero sobre todo, se puede apreciar especialmente en quien fuera su discípulo más destacado: Aristóteles.

Aristóteles de Estagira (384-322 a.n.e.) ha sido reconocido como la mente más universal en el contexto de la filosofía griega antigua.

Hijo de Nicómaco (médico de Amintas, rey de Macedonia) en el 367 a.n.e., ingresa en la Academia de Platón, en la cual permanecerá por espacio de 20 años. Tras la muerte de Platón, iniciada ya la conquista de Grecia por Filipo de Macedonia, marcha al Asia Menor y funda en Assos una escuela filosófica en el 347 a.n.e. Transcurridos dos años se dirige a Mitilene, en la isla de Lesbos y funda también allí una escuela, dedicada fundamentalmente a los estudios sobre ciencias naturales. En el 342 a.n.e. Filipo lo nombra preceptor de su hijo Alejandro.

En el 335 a.n.e. regresa a Atenas y funda su propia escuela, El Liceo (conocida también como Peripatos o escuela de los filósofos que pasean), dedicada al estudio de la filosofía y de las ciencias de la naturaleza.

En el 323 a.n.e. muere Alejandro Magno y Aristóteles se ve obligado a marchar de Atenas, refugiándose en Calcis, donde muere a los 62 años de edad.

En la obra escrita de Aristóteles se distinguen dos períodos: el de las obras de juventud, compuesta fundamentalmente por discursos dedicados al gran público, y el de las obras de madurez, de carácter esotérico y dirigidas específicamente a los iniciados del Liceo.

Entre las obras de juventud se destacan: *Eudemo*, *Diálogo sobre la inmortalidad del alma*, *Protéptico* y *Sobre la filosofía o sobre el bien*. En esta última obra, quedaría registrada su crítica a la teoría de las ideas de Platón, y a la vez, ella marcaría su ruptura definitiva con el platonismo, al cual había estado adscrito.

Pertenecen a su etapa de madurez: *Órganon*, *Retórica*, *Poética*, *Metafísica*, *Física*, *Política*, *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicómaco* y *Constitución de Atenas*, entre otras.

El pensamiento de Aristóteles constituye un compendio del saber alcanzado por la filosofía y el conocimiento científico-particular en la Grecia antigua. Este pensador vivirá en los inicios del helenismo, lo cual le permitirá establecer tempranamente una clasificación de las ciencias, a partir de las categorías de **posibilidad y necesidad**. De este modo, clasificará las ciencias en dos grandes grupos: **Ciencias de lo posible** y **Ciencias de lo necesario**.

Dentro de las **Ciencias de lo posible**, distingue dos grupos: las *Ciencias Prácticas* (aquellas que se ocupan del mejoramiento de la conducta humana), tales como la ética y la política, y las *Ciencias Productivas* (referidas a las producciones humanas), tales como la retórica, la poética, etc.

Por su parte, las **Ciencias de lo necesario** serán definidas por Aristóteles como aquellas que tienen por objeto *lo que necesariamente es* y son tres: la matemática, la física y la filosofía primera (metafísica).

La metafísica se ocupa del estudio del ser en tanto ser y es, por su propia naturaleza, la ciencia por excelencia, es decir, la forma de saber más teórica, abstracta y especulativa.

Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto es ser y sus propiedades accidentales. Esta ciencia no se identifica con ninguna de las que hablan parcialmente del ser, porque ninguna de las demás ciencias se ocupa del ser como ser, con universalidad. Estas otras ciencias, por el contrario, amputando una parte del ser, estudian tan solo sus accidentes, como hacen, por ejemplo, las ciencias matemáticas (...).²³

La teoría aristotélica de la sustancia estará precedida por la crítica que hace Aristóteles a la teoría de las ideas de Platón. En esta crítica, el estagirita argumenta que la única realidad existente, y por ende, objeto de nuestro conocimiento, es la naturaleza, y que Platón, al admitir como verdadera una realidad que trasciende a la naturaleza (mundo ideal), no ha hecho más que duplicar el número de objetos que requieren explicación.

En otras palabras, según Aristóteles, no existe realidad alguna, que trascienda la naturaleza. Antes bien, **solo existen fenómenos naturales o sínolos**, en los cuales está presente la esencia que los define o determina, por lo que resulta inadmisibles la idea platónica de separar la esencia del fenómeno.

²³ Aristóteles: Metafísica, Libro IV. Cap. 1, en *Obras*, Ed. Aguilar, Madrid, 1973, p. 943.

(...) En cuanto a los que consideran como causas las ideas, primero hay que observar que al querer hallar las causas de los seres han creado otros tantos seres, iguales en número a los del mundo sensible (...) Pues el número de las ideas es casi igual o poco menor que el de los seres de los cuales partieron y cuyas causas pretenden sistematizar, ya que cada cosa tiene algún homónimo y, fuera de las esencias, también lo tienen aquellos seres cuya muchedumbre queda comprendida bajo la unidad de una noción única, tanto en las cosas sensibles como en las sempiternas. Además, de cuantos argumentos se dan para probar la existencia de las ideas, ni uno solo consigue hacernos esta realidad evidente.²⁴

En esta crítica se aprecia el sentido naturalista de la filosofía de Aristóteles y a partir de ella se explica, cómo a pesar de la inclinación de su pensamiento hacia el idealismo objetivo, su filosofía ofrece importantes elementos naturalistas, y por ende, materialistas. Al respecto, Lenin señaló: “Cuando un idealista critica los cimientos del idealismo de otro idealista, el materialismo siempre sale ganando”.²⁵

Esta afirmación de Lenin se demuestra en los presupuestos de partida de la ontología aristotélica, en la que el pensador afirma que la sustancia es una, si bien posee un doble carácter, por cuanto se manifiesta como **sustancia primera o ser de la esencia** (acepción ontológica de la sustancia) y como **sustancia segunda o esencia del ser** (acepción lógica de la sustancia).

Como **ser de la esencia**, la sustancia es el sujeto que no puede ser predicado de algo, es decir, **el fenómeno o sínolo, resultado de la unión indisoluble entre la forma y la materia**, como elementos constitutivos de todo fenómeno, donde **la forma es lo primario, determinante y condicionante y la materia es lo secundario, indeterminado y condicionado**. En este caso, estamos en presencia de la acepción ontológica de la sustancia.

Por su parte, como **esencia del ser**, la sustancia es el ser que puede tener carácter propio y es separable de otro sujeto; es decir, la forma y la especie de cada ser. Se trata de la forma o esencia, separable del fenómeno solo en relación con el conocimiento y por tanto esta se presenta como la acepción lógica de la sustancia.

Es, pues, posible aplicar la palabra sustancia en dos sentidos: o bien designa el último sujeto, el que no es atributo de ningún otro ser, o bien

²⁴ Aristóteles: “Metafísica”, Libro I. Cap. 9, en *Obras*, Ed. Aguilar, Madrid, 1973, p. 924.

²⁵ Lenin, V. I.: *Cuadernos filosóficos*, Ed. Política, La Habana, 1964, p. 275.

el ser que puede tener carácter propio y es separable de otro sujeto, es decir, la forma y la especie de cada ser.²⁶

En su visión naturalista de la realidad, Aristóteles concibe la naturaleza como conjunto de seres sujetos a constante devenir. El movimiento se define como el *paso de la potencia al acto*, de la posibilidad a la realidad. Al mismo tiempo, Aristóteles entiende que en el movimiento, intervienen cuatro causas, a saber: material, formal, eficiente y final.

De tal modo, la naturaleza se manifiesta como una suerte de estructura piramidal, en la que de manera ascendente se observan los distintos niveles que la componen: mineral, vegetal, animal, hombres, astros, hasta llegar a la forma pura, forma de las formas o Dios, como primer motor inmóvil.

Desde este punto de vista, todo en la naturaleza tiende en su movimiento a alcanzar un fin, la perfección de la forma de las formas. Así, el movimiento para Aristóteles tiene un carácter teleológico (finalista) y antropomórfico.

Por otra parte, es necesario destacar que Aristóteles fue el creador de la Lógica, entendida como órgano o instrumento para la estructuración adecuada del pensar puro. De ahí que todos sus tratados sobre Lógica, fueran agrupados bajo el nombre de *Órganon*.

Merece especial atención, en el estudio de la lógica aristotélica, su análisis sobre las “categorías”, en tanto determinaciones reales del ser. Sobre esto, expresa:

Cada una de las palabras o expresiones independientes o sin combinar con otras significan de suyo, una de las siguientes cosas: el qué (la sustancia), la magnitud (cantidad), qué clase de cosa es (cualidad), con qué se relaciona (relación), dónde está (lugar), cuándo (tiempo), en qué actitud está (posición, hábito), cuáles son sus circunstancias (estado, hábito, condición), su actividad (acción), su pasividad (pasión).²⁷

Por otra parte, resulta significativa (sobre todo por su repercusión ulterior en el contexto de la filosofía medieval) su doctrina sobre el silogismo, como forma de razonamiento deductivo, que parte de dos proposiciones o premisas, de las cuales se deriva una tercera proposición

²⁶ Aristóteles: “Metafísica”, Libro V. Cap. 8, en *Obras*, Ed. Aguilar, Madrid, 1973, p. 966.

²⁷ Aristóteles: “Tratados de lógica, Categorías”, Cap. 1, en *Obras*, Ed. Aguilar, Madrid, 1973, p. 232.

conclusiva, la cual aporta un nuevo nexo de predicación. Según palabras de Aristóteles:

Un silogismo es un conjunto de palabras o locuciones en el que, al hacerse determinadas asumpciones, se sigue necesariamente, del hecho de haberse verificado de tal manera determinada las asumpciones, una cosa distinta de la que se había tomado. Por la expresión del hecho de haberse verificado de tal manera determinada las asumpciones, quiero decir que es por causa de ello que se sigue la conclusión, y con esto significo que no hay necesidad de ningún otro término para hacer que la conclusión sea necesaria.²⁸

Respecto a la teoría del alma aristotélica, es necesario señalar que para el pensador estagirita, conocer es privativo del hombre, de su alma, la cual se manifiesta como la forma del cuerpo, poseedora de automovimiento. Esto, en cuanto al alma humana. Pero es que el alma no resulta privativa del hombre, sino que ella se manifiesta como principio vital que proporciona automovimiento a todo ser vivo en la naturaleza: plantas, animales y hombres.

Desde esta perspectiva, el alma asume tres funciones, cada una de las cuales tiene su propia especificidad:

- 1) *Nutritiva o vegetativa*: se relaciona con la nutrición, crecimiento y reproducción de los seres vivos.
- 2) *Sensitiva*: incluye las facultades de la función vegetativa y aporta las percepciones sensibles, las facultades inferiores y el movimiento local.
- 3) *La facultad racional*: integra las anteriores, es propia del hombre y es lo que hace de este un ser racional por excelencia.

La especificidad del hombre es, por tanto, su racionalidad.

En el alma humana se combinan las tres funciones, y por medio de ellas, el hombre vive, siente y piensa.

Esta orientación naturalista de Aristóteles en relación con el alma, va a determinar, en gran medida, las especificidades de su gnoseología, bien distante de la platónica. Así, Aristóteles manifestará el problema del conocimiento, desde las perspectivas del sensualismo materialista.

²⁸ Aristóteles: "Tratados de lógica, Analítica Primera", Libro Primero. Cap. 1, en *Obras*, Ed. Aguilar, Madrid, 1973, p. 276.

Como punto de ida sostiene que el conocimiento humano encuentra su objeto, no en una realidad trascendente, sino en la propia naturaleza como conjunto de fenómenos cualitativamente diversos. El conocimiento no implica una búsqueda introspectiva a la manera socrática, ni un proceso de anámnese o reminiscencia al estilo platónico, sino todo lo contrario, ha de dirigirse al mundo natural que rodea al hombre.

El alma humana, al nacer el hombre es como una *tabula rasa* o tabla lisa que, paulatinamente se va llenando de imágenes de la realidad, que quedan registradas o grabadas en nuestra mente. Estas imágenes, según Aristóteles, se asemejan a la huella que deja un anillo de oro al ser presionado contra un trozo de cera; queda la huella del anillo, más no el oro mismo.

De este modo, la experiencia sensible es la fuente primaria y el origen del conocimiento humano, y gracias a ella, llegan a nuestra mente las imágenes de los objetos que existen independientemente de nuestra conciencia. Todos los seres humanos están dotados de órganos sensoriales. Si falta un sentido, faltarán también las correspondientes percepciones. Los órganos sensoriales nos proporcionan conocimiento seguro y válido, en su propio campo de acción.

Mediante las sensaciones, el alma percibe las formas sensibles sin la materia. El conocimiento sensible abarca cinco sentidos, potencias o facultades: vista, olfato, oído, gusto y tacto. Los datos sensoriales son reunidos y ofrecidos a la razón mediante el sentido o sensibilidad común. Dichos contenidos no desaparecen al cesar la excitación sensorial, sino que perduran en la memoria. Cuando se sucede un cierto número de representaciones similares en nuestra memoria, se forman representaciones de mayor universalidad.

Para que exista ciencia de lo universal, es necesario un nivel de conocimiento superior que complementa al conocimiento sensible, y es este el conocimiento racional, mediante el cual, por un proceso de abstracción propio del entendimiento humano, se llega al conocimiento de las especies o formas inteligibles, universales. Es aquí donde el concepto aflora, brota, en virtud de la intuición racional, que supone una cierta creatividad o actividad del entendimiento humano.

El conocimiento científico trabaja sobre la base de conceptos, juicios y razonamientos, pilares de la lógica aristotélica. El concepto tiene una connotación lógica; es un término que encierra una significación universal, pues comprende lo permanente y necesario, lo esencial. Sobre la base

del concepto se forma el juicio, el cual diferencia lo verdadero de lo falso. Según Aristóteles *el concepto muestra solamente lo que algo es, pero el juicio científico nos dice qué notas de realidad se hallan en un objeto*. Es así que el juicio encuentra su valor, su fundamento, a partir de la realidad, el ser se organiza y regula a partir de nexos internos; descubrirlos es tarea del juicio científico, el cual nos conduce a la verdad, por medio de la cual se evidencia la objetividad de lo real.

Para Aristóteles, la verdad tiene un carácter objetivo, en tanto reproduce la realidad objetiva; pero esta verdad no es captada por el filósofo en toda su multilateralidad, debido a que ella, de manera absoluta, es o no es; es decir, no admite contradicción. La realidad es tomada, de este modo, de manera estática en su reproducción conceptual.

Respecto a la Ética de Aristóteles, existen cuatro tratados que analizan esta ciencia práctica, clasificada dentro de las ciencias de lo posible. Ellos son: *Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo*, *Gran Ética* y *De las virtudes y los vicios*. A pesar de sus diferencias, ellos en su conjunto representan la concepción aristotélica sobre la ciencia que regula la conducta humana y parten, en lo esencial de presupuestos teóricos comunes.

En primer lugar, encontramos que para Aristóteles la moral es, una técnica, un arte, un quehacer práctico. Y de hecho, constituye una parte integrante de la política, por cuanto es base y principio de la política. Como ciencia de las acciones humanas del individuo, la ética estará orientada a la felicidad, como el bien supremo de la vida humana y se presenta en tres niveles:

- 1) Ciencia que orienta las acciones humanas individuales al bien (ética).
- 2) Ciencia que orienta la organización familiar al bien (economía).
- 3) Ciencia que orienta la organización estatal al bien (política).

Estos tres niveles se complementan como un todo orgánico, por cuanto para Aristóteles el hombre es un animal político, con una tendencia natural a vivir en colectividad.

El fin supremo al que aspira el hombre es la felicidad, entendida como el recto ejercicio de las funciones propias de la naturaleza moral e intelectual del hombre. Por tal razón, al decir de Aristóteles: *la verdadera felicidad consiste en hacer el bien*.

Si la actividad racional es lo que distingue al hombre del resto de los animales, en ella radica el bien supremo del hombre y en ella encontrará este la felicidad. El mayor bien del hombre es la sabiduría; el mayor mal,

la ignorancia. De tal modo, para Aristóteles: *hay la misma diferencia entre un sabio y un ignorante que entre un hombre vivo y un cadáver.*

Por otra parte, define la virtud como

(...)una disposición voluntaria adquirida, que consiste en un término medio en relación con nosotros mismos, definida por la razón y de conformidad con la conducta de un hombre consciente. Y ocupa el término medio entre dos extremos malos, el uno por exceso y el otro por defecto.²⁹

Se trata de la prudencia-sabiduría, que implica y abarca las demás virtudes. Ninguna de las virtudes éticas se encuentra en los hombres de modo natural. Antes bien, la virtud nace de un hábito o costumbre: *La excelencia moral es el resultado del hábito. Nos volvemos justos realizando actos de justicia; templados, realizando actos de templanza; valientes, realizando actos de valentía.*

En cuanto al Estado, es definido por Aristóteles como *una asociación política, cuya aspiración es el bien común:*

Toda ciudad o Estado es, como podemos ver, una especie de comunidad, y toda comunidad se ha formado teniendo como fin un determinado bien (...). Es, por tanto, evidente que, mientras que todas las comunidades tienden a algún bien, la comunidad superior a todas y que incluye en sí todas las demás debe hacer esto en un grado supremo por encima de todas, y aspira al más alto de todos los bienes; y esa es la comunidad llamada el Estado, la asociación política.³⁰

Asimismo, Aristóteles aborda el problema del surgimiento del Estado:

En este tema, como en los demás, el mejor método de investigación es estudiar las cosas en el proceso de su desarrollo desde el comienzo. Así, pues, la primera unión de personas a que da origen la necesidad es la que se da entre aquellos seres que son incapaces de vivir el uno sin el otro, es decir, es la unión entre el varón y la hembra para la continuidad de la especie (...)

Por otra parte, la comunidad primaria, constituida por varias familias para satisfacción de las necesidades meramente cotidianas es el pueblo (...)

Finalmente, la comunidad compuesta de varios pueblos o aldeas es la ciudad-Estado. Esa ha conseguido al fin el límite de una autosuficiencia virtualmente completa, y así, habiendo comenzado a existir simplemen-

²⁹ Aristóteles: "Ética Nicomaquea", Libro II. Cap. 6, en *Obras*, Ed. Aguilar, Madrid, 1973, p. 1190.

³⁰ Aristóteles: "Política", Libro I. Cap. 1, en *Obras*, Ed. Aguilar, Madrid, 1973, p. 1411.

te para proveer la vida, existe actualmente para atender a una vida buena. De aquí que toda ciudad-Estado existe por naturaleza en la misma medida en que existe naturalmente la primera de las comunidades (...).³¹

7. LA PROBLEMÁTICA ÉTICA. LA FILOSOFÍA HELENÍSTICA Y EL OCASO DEL PENSAMIENTO ANTIGUO

Si el siglo v a.n.e. fue testigo de importantes cambios histórico-sociales que condicionaron un nuevo enfoque del filosofar, un reforzamiento del papel del maestro de filosofía, propuesto por Sócrates, y una nueva orientación en la problemática filosófica, que determinaría su carácter ético-político-antropológico, el siglo iv a.n.e., tras la formulación de los grandes sistemas filosóficos idealistas de Platón y Aristóteles, y el surgimiento de las escuelas filosóficas fundadas por ellos, en su ocaso será testigo de importantes cambios en la sociedad griega, que determinarían una nueva orientación del filosofar hacia una problemática ética, dirigida a la búsqueda de la felicidad, desde nuevas perspectivas.

Hacia el último tercio del siglo iv a.n.e. la sociedad griega experimenta un recrudecimiento de las contradicciones entre las relaciones de producción esclavistas y el desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas de la sociedad, lo que determinó, en gran medida la crisis de las ciudades-Estados de la antigua Grecia, entre las que se libraron intensas luchas.

Hacia el 338 a.n.e. tras la batalla de Queronea y el Congreso de Corinto, la hegemonía de Grecia quedó en poder de Macedonia. Después de derrotar a Persia, Alejandro conquista gran parte del Asia suroccidental, fundando un gran imperio que reuniría numerosos pueblos de Europa y Asia. Tras su muerte en el 323 a.n.e. se agudizarían las luchas intestinas por el poder, que conducirían paulatinamente a la desintegración del otrora Imperio Macedónico.

Se abre, entonces, un nuevo período en la historia de la sociedad esclavista, conocido como el **período helenístico**, el cual se extendió

³¹ Aristóteles: "Política", Libro I. Cap. 1, en *Obras*, Ed. Aguilar, Madrid, 1973, pp. 1411-1412.

aproximadamente desde el año de la muerte de Alejandro Magno hasta el 30 a.n.e., año en que Roma conquista a Egipto, último estado helenístico.

El helenismo, en su fase inicial, desempeñó un importante papel en la historia de la sociedad esclavista. En esta época se produjo una ampliación de las relaciones comerciales entre los pueblos de Oriente y Occidente, lo que influyó positivamente en el desarrollo de los conocimientos científicos, al punto de que se revelaron los primeros signos de diferenciación de las ciencias en la Grecia antigua, lo cual queda constatado en la clasificación de las ciencias que elabora Aristóteles.

Las notables transformaciones que tuvieron lugar en la conciencia de la sociedad griega, originaron importantes cambios en relación con las tareas y objetivos de la filosofía, en la que se manifiestan nuevos rasgos en comparación con el pensamiento precedente. Surge la tendencia a circunscribir los problemas filosóficos a la esfera de la ética; de hecho, la filosofía centró su quehacer esencialmente en la fundamentación de una conducta moral capaz de conducir al hombre a la felicidad, interpretada por los filósofos como imperturbabilidad, tranquilidad y ausencia de perturbaciones en el alma humana.

La prolongada crisis económica que posteriormente se desencadenó en el siglo III a.n.e. condujo en el campo de la filosofía al surgimiento de escuelas o corrientes filosóficas tales como **el Epicureismo, el Estoicismo y el Escepticismo**, las cuales constituirían la última expresión creativa del pensamiento griego antiguo, de orientación eminentemente ética.

Resulta destacable el hecho de que tras la indiscutible influencia que ejercieron los grandes sistemas filosóficos idealistas de Platón y Aristóteles en el subsiguiente desarrollo de la filosofía antigua, hacia finales del siglo IV a.n.e., el materialismo atomista de Leucipo y Demócrito, lejos de quedar relegado al olvido, apareciera renovado y enriquecido en la filosofía de Epicuro, mientras que a su vez, el epicureísmo en la época de dominación romana, cobra expresión en las concepciones de Lucrecio Caro, quien expuso en forma poética los fundamentos del atomismo de su antecesor, incorporando algunos elementos originales. Ello obedece al hecho de que el materialismo atomista, a lo largo de las diversas etapas históricas de su desarrollo, desempeñó un papel relevante en la lucha contra el idealismo y la religión, por lo que puede afirmarse que el desarrollo de esta corriente (en estrecho nexo con el desarrollo científico-naturalista de la época) condujo a la radicalización del ateísmo presente en las concepciones de estos pensadores; a saber, cómo lo que en Demócrito resultó una conclusión

derivada de los postulados fundamentales de su filosofía, se convierte en Epicuro y Lucrecio en el objetivo central del quehacer filosófico: la eliminación en el hombre del miedo a lo sobrenatural.

Al respecto, Marx y Engels señalaron la profunda significación de las concepciones atomistas y el papel que estas desempeñaron en la historia del ateísmo del siguiente modo:

Epicuro era ..., el verdadero racionalista radical de la antigüedad, que atacaba abiertamente a la religión antigua y de quien arrancó también el ateísmo de los romanos, en la medida en que llegó a existir entre estos. De aquí que lo ensalce también como un héroe Lucrecio, el primero que derrocó a los dioses y pisoteó la religión, y ello explica por qué Epicuro se ganó entre todos los Padres de la Iglesia, desde Plutarco hasta Lutero, la fama del filósofo impío por excelencia(...).³²

En general, las corrientes fundamentales del helenismo se vinculan estrechamente en el plano teórico al naturalismo temprano, y el epicureísmo en particular, constituye un claro ejemplo de ello, en tanto desarrolla y profundiza el materialismo atomista elaborado por Leucipo y Demócrito. Sin embargo, mientras que en el atomismo de Demócrito eran extraordinariamente importantes los intereses teóricos, la filosofía epicúrea centraría su atención en la función de la filosofía como doctrina, que basada en la física atomista, ayude al hombre a encontrar la “felicidad”, entendida por Epicuro como la ausencia de perturbaciones en el alma, la cual se logra cuando el hombre se ha liberado del temor a los dioses, a la muerte y a la vida de ultratumba. Por ello, en la filosofía epicúrea, al igual que en las restantes corrientes del helenismo, se apreciará una estructura triádica, compuesta por tres partes bien definidas: la canónica (lógica o teoría del conocimiento), la física y la ética. De ellas, las dos primeras se subordinan a la última, mas no por ello resultan menos importantes, en tanto constituyen su fundamentación.

Epicuro de Samos vivió aproximadamente del 371 al 270 a.n.e., al igual que su padre, fue maestro de escuela y desde muy joven se interesó por la filosofía, fundamentalmente a partir de la lectura de las obras de Demócrito. Se dedicó a la enseñanza de la misma en ciudades como Colofón, Mitilene y Lámpsaco y hacia el 306 a.n.e. fundó en Atenas una escuela conocida como el Jardín de Epicuro, la cual se convertiría

³² Marx, C. y F. Engels: *La ideología alemana*, Ed. Revolucionaria, La Habana, 1966, p. 150.

en el centro principal del materialismo antiguo, y en la que, además de cuestiones filosóficas, se abordaban temas políticos de actualidad.

Por cuanto para Epicuro, el objetivo primordial de la filosofía es garantizar a los hombres una vida feliz, mediante la eliminación en ellos de los temores a lo sobrenatural, el punto de partida de su filosofía podía ser solo el materialismo, en contraposición a la mística religiosa.

Anteriormente, se planteó cómo para Epicuro la filosofía está integrada por tres partes, vinculadas estrechamente entre sí: la canónica, la física y la ética. De ellas, la última resulta la más importante, por cuanto contiene la doctrina de la felicidad; sin embargo, esta debe sustentarse necesariamente sobre la física, la cual revela el fundamento material del mundo, liberando al hombre de los temores a las fuerzas sobrenaturales, a la inmortalidad del alma y al destino que pesa sobre él.

Al mismo tiempo, existe una condición para la propia física y es la Canónica como criterio de la verdad y conocimiento de las reglas para llegar a ella.

Los epicúreos(...) llaman canónica la ciencia del criterio, del principio y de los elementos(...) Y Epicuro dice en el Canon que criterio de lo verdadero son las sensaciones, las prenociones y los efectos(...) Las nociones nacen todas de las sensaciones(...) Y el subsistir de los efectos de la sensación testimonia la veracidad de las sensaciones(...) Ni hay nada que pueda refutarlas: en efecto, ni la sensación homogénea refuta a la homogénea, siendo de igual valor, ni la heterogénea a la heterogénea, no siendo juicios acerca de las mismas cosas; ni la una rechaza a la otra, porque nos atenemos a todas; ni la razón, pues toda razón depende de los sentidos.³³

De aquí se infiere que la teoría del conocimiento epicúrea tiene un fundamento sensualista materialista, en tanto las percepciones sensoriales de los objetos naturales, e incluso, las imágenes de la fantasía, surgen en el sujeto como consecuencia de la penetración de las imágenes (eidolas) que se desprenden de los objetos materiales. Por ende, la percepción sensorial constituye el fundamento primordial para todo conocimiento sobre la realidad.

La sensibilidad humana es, pues, el medio donde como en un foco los procesos de la naturaleza se reflejan y encienden la luz de los fenómenos(...) En Demócrito esto es una inconsecuencia porque el fenómeno es

³³ Diógenes Laercio, X, 31-32. Citado por: Mondolfo, R.: *El pensamiento antiguo*, t. II, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1971, p. 92.

solo subjetivo; en Epicuro resulta la consecuencia necesaria porque la sensibilidad es el reflejo del mundo fenoménico en sí(...).³⁴

Además de las percepciones, los conceptos o las ideas generales constituyen, criterios de la verdad. Ellos surgen sobre la base de las ideas singulares, las que a su vez devienen como consecuencia de la repetición consecutiva de imágenes que penetran por nuestros órganos sensoriales, procedentes de los objetos. De tal modo, la idea general se forma manteniendo en la conciencia los rasgos generales de las ideas singulares. Por ello, tanto las percepciones, como las ideas generales que se forman sobre la base de estas, siempre son verdaderas cuando reflejan fielmente la realidad.

De esta manera, la gnoseología epicúrea reconoce la percepción sensorial como criterio de verdad. Tal sensualismo, elaborado sobre la base del materialismo filosófico, conduce a Epicuro a afirmar que todo lo que sentimos es verdadero, en tanto las sensaciones no nos engañan. A diferencia de Demócrito, para Epicuro las propiedades de los objetos, tales como el color, olor, sabor y otras, constituyen cualidades objetivas; en este sentido, su sensualismo es más consecuente. En tanto la percepción sensorial constituye el criterio universal de veracidad, las conclusiones lógicas entre las imágenes y los objetos de la realidad son posibles sobre la base de tal criterio, aunque no siempre estas sean verdaderas, como es el caso de las imágenes fantásticas. Tales conclusiones siempre serán verdaderas mientras no entren en contradicción lógica con los datos de la percepción, por lo que la percepción sensorial constituye también criterio de veracidad para las conclusiones teóricas sobre la cosas que no percibimos directamente, tales como los átomos, y el vacío en el que ellos se mueven.

Con respecto a sus postulados físicos, Epicuro retoma los postulados fundamentales del atomismo de Demócrito, incorporando nuevos elementos que enriquecieron notablemente esta concepción del mundo.

Su teoría sobre la naturaleza parte de reconocer como fundamento de todo cuanto existe, infinitas partículas materiales indivisibles o átomos, que se mueven en el vacío. El universo es todo cuanto existe; este se compone de cuerpos, de los cuales:

Unos son concreciones y otros son cuerpos simples de que las concreciones se forman. Son estos indivisibles e inmutables, puesto que no pueden pasar todos a la no existencia, antes bien perseveran firmes cuando

³⁴ Marx, C.: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Ed. Ayuso, Madrid, 1971, p. 62.

se disuelven los compuestos, siendo llenos por naturaleza, y no tienen en qué ni cómo se disuelvan.³⁵

Junto a los átomos, existe el vacío infinito, como espacio en el que estos se mueven eternamente. Todos los objetos y fenómenos que conforman la naturaleza, constituyen el resultado de la unión de estas partículas materiales, densas e indivisibles, las cuales existen en número infinito y se diferencian entre sí, no solo por su forma y magnitud, sino también por su peso. Esta última distinción constituyó un rasgo diferencial entre el atomismo de Epicuro y el de Demócrito, y al mismo tiempo, una anticipación de la confirmación experimental del peso atómico por el materialismo atomista contemporáneo.

Epicuro, al igual que Demócrito, señaló el movimiento como una característica esencial de los átomos; sin embargo, aunque al respecto coincidió con Demócrito en algunas cuestiones, existe una diferencia esencial entre ambos:

Epicuro admite un triple movimiento de los átomos en el vacío. El primero es la caída en línea recta; el segundo se produce porque el átomo se desvía de la línea recta, y el tercero se debe al rechazo de numerosos átomos. Al admitir el primero y tercer movimientos Epicuro está de acuerdo con Demócrito; los diferencia la desviación del átomo de su línea recta(...).³⁶

Frente a la física de Demócrito, rigurosamente determinista, que niega la posibilidad de la casualidad, la física epicúrea considera necesario fundamentar teóricamente la existencia del libre albedrío, lo cual se proyectaría como uno de los postulados fundamentales de su ética. Según Epicuro, si los átomos no se desviarán de su trayectoria rectilínea, no sería posible el choque entre ellos; esta autodesviación no depende de factor externo alguno, sino que ella ocurre en los átomos de manera espontánea.

Marx señaló la profunda significación filosófica que tuvo esta teoría epicúrea de la autodesviación de los átomos, por cuanto ella representó un intento del materialismo por descubrir la fuente del movimiento de la materia, en la materia misma, sin recurrir a un “primer motor” o fuerza externa alguna. La autodesviación de los átomos en Epicuro no es más

³⁵ Laercio, Diógenes: *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1947, p. 633.

³⁶ Marx, C.: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Ed. Ayuso, Madrid, 1971, p. 33.

que el mínimo de libertad necesaria en los elementos del micro mundo atómico, para fundamentar la posibilidad de esta en los objetos y fenómenos del macro mundo, y en particular en el hombre. Es necesario señalar que el reconocimiento de la autodesviación espontánea de los átomos, no significó en el materialismo de Epicuro la renuncia al reconocimiento de la sujeción del universo material a leyes; por el contrario, esta teoría combatió el idealismo filosófico que negaba la existencia de nexos y regularidades objetivas en los fenómenos naturales, especialmente, las concepciones fatalistas acerca de las leyes de la naturaleza.

El concepto central que relaciona la física y la ética epicúreas es el concepto de libertad. Según sus planteamientos, el reconocimiento de la necesidad causal de los procesos y fenómenos de la naturaleza por parte de Demócrito, no debe conducirnos a plantear que el hombre está sometido a la necesidad de un modo fatalista; antes bien, en los marcos de esta necesidad, debe hallarse la condición para la libertad en la esfera de la acción del hombre.

La ética epicúrea, íntimamente relacionada con su física, declara como su objetivo principal el logro de la felicidad humana, del placer, entendiendo por placer la ausencia de dolor en el cuerpo y de perturbaciones en el alma. El ideal supremo de la vida es **la ataraxia**, como ausencia de turbaciones y tranquilidad del ánimo, estado al que llega el sabio o filósofo, luego de conocer el fundamento material del universo, y de esta forma liberarse de los temores a lo sobrenatural. Por ello, según Epicuro, los principales obstáculos que hay que salvar necesariamente para lograr una vida feliz son el temor a la intervención divina en la vida humana, así como el miedo a la muerte y a la vida de ultratumba.

Al igual que Demócrito, Epicuro sometió a crítica la religión tradicional, pronunciándose contra la superstición y el miedo a lo sobrenatural. Si bien aceptaba la existencia de los dioses, planteaba que por cuanto estos habitaban los espacios intermundos, no podían influir sobre los hombres, ni favorable, ni desfavorablemente. Al respecto, Marx señaló:

Han sido objeto de burla estos dioses de Epicuro, que semejantes a los hombres, moran en los intermundos del mundo real, no tienen cuerpo sino un casi cuerpo, ni sangre sino casi sangre, y hieráticos en su calma bienaventurada no atienden a ninguna súplica, no se preocupan ni de nosotros ni del mundo y son reverenciados no por interés sino por su belleza, su majestad y su excelsa naturaleza(...) Y sin embargo, estos

dioses no son una ficción de Epicuro. Han existido. Son las divinidades plásticas del arte griego.³⁷

Una condición indispensable para la eliminación del temor a la muerte y a la vida de ultratumba es, según Epicuro, el reconocimiento de la mortalidad del alma. El filósofo, en tanto ha llegado a la comprensión de que el alma no es más que una unión transitoria de átomos, logra liberarse de estos temores.

Sobre lo que expresa:

Así, la muerte ni es contra los vivos ni contra los muertos; pues en aquellos todavía no está, y en estos ya no está(...) La muerte, pues, el más horrendo de los males, nada nos pertenece; pues mientras nosotros vivimos, no ha venido ella; y cuando ha venido ella, ya no vivimos nosotros.³⁸

De este modo, el liberar al alma de los temores que la oprimen, conduce al hombre por el camino de la felicidad.

Como se ha mostrado, la ética de Epicuro tuvo como limitación fundamental su carácter individualista y contemplativo, en tanto predicaba como el objetivo primordial de la vida humana el recogimiento y la imperturbabilidad del filósofo como condición primordial de la felicidad. Sin embargo, por otra parte se trata de una ética de implicaciones ateístas, llena de optimismo en el poder del hombre en su lucha contra la superstición y la creencia en lo sobrenatural. Ello le valió el ser señalado por Marx como:

(...)el verdadero racionalista radical de la antigüedad, que atacaba abiertamente a la religión antigua y de quien arrancó también al ateísmo de los romanos, en la medida en que llegó a existir entre estos.³⁹

El atomismo de Epicuro continuaría su desarrollo y propagación en territorio romano, hacia el siglo I a.n.e. representado en la figura de Tito Lucrecio Caro, destacado poeta y filósofo de la antigüedad. Lucrecio escribió un extenso poema titulado *De la naturaleza de las cosas*, en el que interpretó de modo peculiar el atomismo epicúreo, defendiéndolo hasta sus últimas consecuencias. Dicho poema ha constituido precisamente, una de las fuentes fundamentales para el estudio del atomismo antiguo.

Este pensador, vivió en una época convulsa de la sociedad romana, plagada de contradicciones clasistas y rebeliones de esclavos. En el siglo I a.n.e.

³⁷ Marx, C.: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Ed. Ayuso, Madrid, 1971, pp. 40-41.

³⁸ Laercio, Diógenes: *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1947, p. 668.

³⁹ Marx, C. y F. Engels: *La ideología alemana*, Ed. Revolucionaria, La Habana, 1966, p. 150.

proliferan en Roma una serie de religiones orientales, que propugnaban la inmortalidad del alma y que fueron aprovechadas por las clases dirigentes para inculcar, principalmente en las clases desposeídas, el miedo a la muerte, mientras que en el campo filosófico se difunden principalmente el estoicismo y el neoplatonismo, corrientes de franco matiz religioso e idealista, a las cuales se opuso enérgicamente el materialismo de Lucrecio.

Si para Epicuro, el objetivo fundamental de la filosofía consistió en lograr la felicidad del hombre mediante la liberación del temor a los dioses, a la muerte y a la vida de ultratumba, lo cual se conseguía mediante el conocimiento de la naturaleza, para Lucrecio, la intención es la misma: se trata de buscar una filosofía que proporcione al hombre una vida feliz y una existencia imperturbable, difícil de lograr en las condiciones de la sociedad romana. Esta filosofía añorada por el pensador romano, no podía ser otra que no fuera el atomismo de Epicuro, el cual consideraba el temor a la intervención divina en los sucesos de la vida humana, el temor a la muerte y el temor a la vida de ultratumba, como los grandes enemigos de la felicidad. Según Lucrecio, estos temores pueden y deben ser vencidos por y mediante la filosofía; quien es la encargada de mostrar la falsedad de estas creencias y supersticiones, por lo que la doctrina de la felicidad, al igual que en Epicuro, está precedida de la física como conocimiento de la naturaleza de las cosas, que explique al hombre el fundamento del mundo, cómo este surgió, cuáles son sus elementos físicos constitutivos y los del propio hombre, y además, qué les sucede a estos elementos después de la muerte. El reconocimiento de que todos los fenómenos y procesos que discurren en la naturaleza pueden ser explicados y analizados solo a partir de causas naturales, sin admitir fuerzas externas o intervención de seres sobrenaturales en los acontecimientos de la vida humana, debía ser, a su juicio, la premisa indispensable de tal ética.

Lucrecio asimiló íntegramente el materialismo atomista de Epicuro, y al igual que este, reconocía como fundamento de todo cuanto existe en la naturaleza a infinitas partículas materiales indivisibles y eternas, y al vacío como espacio en el que estas se mueven. Dichos corpúsculos indivisibles, al unirse entre sí, originan la diversidad cualitativa de fenómenos naturales, los cuales poseen una naturaleza mortal, por cuanto están sometidos necesariamente a la destrucción y a la muerte, que no es más que la descomposición de lo complejo en sus partes simples.

Si bien la obra de Lucrecio fue escrita con un objetivo esencialmente ético, su teoría sobre la naturaleza fue uno de los aspectos más elaborados

en su poema. Sin embargo, la física era, en opinión de Lucrecio, solo un medio para alcanzar el objetivo filosófico primordial: liberar a los hombres del temor a lo sobrenatural, y para el logro de tal objetivo, resultaba necesario fundamentar la mortalidad del alma, así como la incapacidad de los dioses para influir en la vida humana, a partir de una filosofía atomista. El alma es tan mortal como el cuerpo, en tanto está constituida por partículas materiales e indivisibles —lisas, redondas y dinámicas— que se encuentran unidas solo mientras existe unidad entre las partículas que conforman el cuerpo. Cuando sobreviene la muerte del hombre, los elementos constitutivos de su cuerpo y de su alma se diseminan simultáneamente en el vacío. Si el hombre logra penetrar los secretos de la naturaleza y descubrir esta verdad, no habrá lugar para el temor a una vida de ultratumba o a la propia muerte. Este temor de los hombres, según Lucrecio, proviene de su ignorancia sobre las leyes de la naturaleza.

Con respecto a los dioses, Lucrecio, al igual que Epicuro, no negó su existencia, pero sí la posibilidad de estos de interferir en la naturaleza o en los acontecimientos de la vida humana. Según él, los dioses habitaban los espacios vacíos entre los infinitos mundos que existían; ellos son impotentes de actuar sobre la naturaleza o sobre los hombres, ni para bien, ni para mal. Consideraba, así mismo que la religión había surgido como consecuencia de los temores del hombre primitivo ante las fuerzas naturales, el desconocimiento de las causas naturales de todo cuanto acontecía en el universo, así como a partir de una falsa interpretación de los sueños.

Según Lucrecio, las imágenes que sobre los dioses se habían formado los hombres, no era más que el producto de la fantasía humana, en tanto ellos por su naturaleza, son totalmente inasequibles a nuestros sentidos y a nuestra razón. Al respecto, expresaba:

*Tampoco puedes presumir que tengan
los dioses sus moradas sacrosantas
en una de las partes de este mundo:
porque ellos son sustancias tan sutiles,
que el sentido no puede percibirlas,
ni el espíritu apenas comprenderlas:
si escapan al contacto de las manos,
no deben tocar ellos ningún cuerpo
que podamos tocar, porque no puede*

*tocar el que de suyo es intangible:
luego muy diferentes de las nuestras
deben ser sus moradas, tan sutiles
como sus cuerpos: lo que extensamente
te probaré en la serie de mi escrito.*⁴⁰

A pesar de sus limitaciones e inconsecuencias, las ideas de Lucrecio sobre los dioses desempeñaron un importante papel en la lucha contra la religión romana, caracterizada por su hostilidad hacia el conocimiento científico y por su rígido dogmatismo.

Si bien es cierto que su ética —orientada hacia la búsqueda de la felicidad, en un sentido estrecho y negativo, como imperturbabilidad y ausencia de turbaciones en el individuo— adoptó una posición individualista, pasiva y contemplativa ante la realidad, su crítica a la religión, avalada por su concepción del mundo materialista, representó en los marcos de la antigua Roma una posición, que impulsó de manera extraordinaria y casi única el ateísmo, en la etapa de dominación romana.

Es por esta razón, que Marx y Engels se refirieron a Lucrecio como el “primero que derrocó a los dioses y pisoteó la religión”.⁴¹

No es casual que posteriormente la Iglesia Romana calificara a la filosofía epicúrea como una doctrina inmoral, y que la obra de Lucrecio fuera relegada al olvido por la reacción feudal durante largos siglos.

Por su parte, el Estoicismo se presenta como otra de las grandes corrientes filosóficas del helenismo y la que mayor influencia alcanzaría en la época de dominación romana.

Su máximo exponente fue Zenón de Citium, en Chipre (334-262 a.n.e.), quien fundó en Atenas una escuela filosófica, la Stoa hacia el 300 a.n.e. Discípulo del cínico Crates, al igual que su maestro dirigió el centro del filosofar, no hacia lo estrictamente teórico, sino hacia la búsqueda de la virtud y la felicidad. Sin embargo, a diferencia de su maestro entendió que una condición indispensable para alcanzar ambas era la ciencia.

Al igual que Epicuro, Zenón estructuró la filosofía en tres partes (lógica, física y ética) y desarrolló particularmente la primera de ellas, la lógica, centrando su atención en la búsqueda del criterio de verdad, a partir de una postura sensualista materialista ante el problema del conocimiento, en la que desempeñaba, a su juicio, un papel fundamental la “percepción

⁴⁰ Lucrecio Caro, Tito: *De la naturaleza de las cosas*, Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1968, p. 231.

⁴¹ Marx, C. y F. Engels: *La ideología alemana*, Ed. Revolucionaria, La Habana, 1966, p. 150.

cataléptica”, como aquella representación conceptual, por la cual el entendimiento alcanza y aprehende el objeto.

Para los estoicos, la experiencia constituye la fuente primaria de todo nuestro conocimiento y es a partir de las sensaciones que en nuestra mente, similar a una *tabula rasa*, se registran las representaciones de la realidad externa a nosotros. Dichas representaciones son como huellas de los objetos, impresas en el alma humana, lo que recuerda la concepción de Aristóteles sobre la sensación, semejante a la huella que deja un anillo de oro sobre un trozo de cera; queda impresa la imagen, mas no el oro mismo.

La física estoica se presenta como una síntesis de elementos tomados en calidad de presupuestos teóricos de la filosofía de Heráclito y del pensamiento aristotélico.

Según los estoicos, el universo es corpóreo y en él se manifiestan dos principios: el principio pasivo (materia) y el principio activo (logos o sople cálido, que penetra y vivifica la materia). Este principio activo funciona como inteligencia universal, que proporciona y garantiza la armonía en el universo, por lo cual es también denominado Dios.

Por cuanto la materia en sí misma es inerte, es el principio activo el que produce las determinaciones cualitativas en el universo corpóreo. Esta razón universal o Dios, no es para los estoicos una realidad que trasciende la naturaleza, sino antes bien, es la naturaleza misma. Esta es la razón por la que la física estoica reviste un carácter panteísta.

En correspondencia con esto, el estoicismo propone en el campo de la ética el logro de la felicidad, lo cual presupone la ausencia de perturbaciones en el alma y la eliminación de las pasiones, para de este modo alcanzar la virtud. El ideal del sabio ha de ser “vivir conforme a la naturaleza”, lo que garantiza una vida virtuosa y feliz.

Entre los seguidores de Zenón se pueden citar a Cleantes y Crisipo, este último de gran producción literaria; gracias a sus escritos se ha podido conocer el pensamiento del fundador de la escuela, de cuya obra escrita nos llegara muy poco.

Tras la conquista de Macedonia por los romanos en el 168 a.n.e. el estoicismo cobra gran difusión y se orienta hacia el eclecticismo; por esta vía adquiere un fuerte matiz moral y religioso, que se evidenciará, sobre todo, en las concepciones de Séneca y Marco Aurelio, principales exponentes del estoicismo romano.

La tercera y última de las grandes corrientes del helenismo es el Escepticismo, cuyo máximo exponente es Pirrón de Elis (360-272 a.n.e.),

quien no dejó escritos, por lo que se conoce su pensamiento gracias a su discípulo Timón de Fliunte y a seguidores posteriores como Sexto Empírico, quien recogió los fundamentos de esta corriente en sus escritos titulados “Bosquejos Pirrónicos”.

Al igual que las restantes corrientes del helenismo, el escepticismo se orienta hacia un ideal moral: la búsqueda de la felicidad, y mantiene la división de la filosofía en tres partes: física, gnoseología y ética. Pero a diferencia de ellas, no constituye una escuela, sino más bien una posición filosófica que le ha valido su denominación.

De este modo, en su física parten del presupuesto según el cual, la naturaleza, como conjunto de fenómenos cualitativamente diversos, está sujeta a constantes transformaciones. De ello infieren, desde el punto de vista gnoseológico, que resulta entonces imposible conocer la realidad, ya que ella está en constante devenir, por lo que la única actitud posible de asumir debe ser la suspensión o abstinencia de emitir algún juicio sobre la misma. Esta posición, garantizará entonces el logro de la felicidad o ataraxia en el plano de la ética, la que se alcanza cuando el hombre se abstiene de juzgar sobre los objetos y fenómenos de la realidad, y de este modo logra la ansiada quietud de espíritu.

Timón de Fliunte expresaba de manera sintética el sentido del escepticismo, a partir de tres interrogantes:

- 1) ¿Cuál es la naturaleza de las cosas?
- 2) ¿Qué postura hay que adoptar respecto a ellas?
- 3) ¿Qué consecuencias resultarán de esta postura?

Como se ha expresado ya con anterioridad, hacia finales del siglo III a.n.e., y al calor de la profunda crisis que anuncia la descomposición de la sociedad esclavista, primero en Grecia y más tarde en Roma, se refuerzan en el ámbito filosófico las tendencias místicas y religiosas. La decadencia de esta sociedad cobraría expresión en corrientes filosóficas, tales como el neopitagorismo y el neoplatonismo, las cuales, en su intento por revitalizar las doctrinas de Pitagóras y de Platón, respectivamente, no hicieron otra cosa que hiperbolizar los elementos que en ambos pensadores podían ser retomados como fundamento de doctrinas religiosas, lo que con el decursar del tiempo, contribuiría de manera definitiva a crear las bases para la conformación de la filosofía cristiana.

Tras la conquista de Grecia por Roma, hacia el 146 a.n.e., la cultura helénica se convirtió en una de las fuentes fundamentales de la cultura romana.

Las principales corrientes filosóficas del helenismo (Epicureísmo, Estoicismo y Escepticismo) encontraron sus adeptos en Roma, conformando la cultura greco-latina, aunque no en todas se mantuvo el sentido que originalmente había caracterizado sus presupuestos de partida en la Grecia antigua. Por esa razón, sería pertinente señalar que si bien el Epicureísmo se mantuvo prácticamente intacto en su principal exponente romano, Tito Lucrecio Caro, por su parte el Estoicismo griego, que en sus inicios estuvo sustentado sobre presupuestos teóricos materialistas, hacia finales del siglo I a.n.e., degenera definitivamente en una doctrina idealista, de franco carácter religioso y ecléctico, mientras que el Escepticismo, de menor proyección, proclamaba la desconfianza en el poder de la razón humana, contribuyendo a la propagación de las doctrinas místico-religiosas que llegarían a prevalecer durante los últimos siglos del Imperio Romano. Estas corrientes, en su conjunto, contribuirían a preparar el camino para el surgimiento de la filosofía cristiana occidental.

En los comienzos de nuestra era, y coincidiendo con la desintegración de la sociedad esclavista, surgirá la Patrística.⁴² Fundada por los primeros padres de la iglesia cristiana, se esforzará desde sus inicios por encontrar caminos confluyentes entre los clásicos de la antigüedad y el cristianismo, con el objetivo explícito de validar los dogmas fundamentales de esa religión. De este modo, ellos conformarán un pensamiento apologético, que asumiría la tarea de fundamentar, defender y sistematizar los dogmas del cristianismo, apelando particularmente a corrientes como el platonismo y el neoplatonismo.⁴³

Por su parte, la Escolástica⁴⁴ se esforzaría en continuar dicha labor, pero ahora en los marcos de la sociedad feudal y enfrentándose a las herejías y a la creciente influencia del pensamiento árabe, que traducía a Aristóteles, encontraba en sus obras los fundamentos para sustentar concepciones panteístas, e intentaba demostrar la independencia de las “verdades de razón” respecto a las “verdades de fe”. Ya en su etapa de madurez, esta Escolástica occidental asumiría la tarea de rescatar a Aristóteles,

⁴² La Patrística, como primera etapa de la filosofía cristiana, desde el punto de vista cronológico abarca aproximadamente desde el siglo I al VIII.

⁴³ No resulta fortuito, el hecho de que su máximo exponente, Aurelio Agustín, llegara a ser conocido como *el Platón cristiano*.

⁴⁴ La Escolástica, como segunda etapa de la filosofía cristiana, desde el punto de vista cronológico, abarca aproximadamente desde el siglo IX al XIV.

sobre todo, para encontrar en su obra fundamentos que permitieran enfrentar las herejías y destruirlas. Pero el resultado de dicha labor, lejos de representar un rescate de sus presupuestos teóricos más auténticos, se convertiría en la deformación, tergiversación y cristianización de su filosofía, particularmente en las concepciones de Tomás de Aquino.

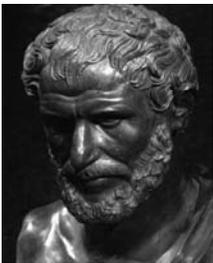
Si bien ambas bebieron en las fuentes de la filosofía clásica antigua, poco rescataron de su autenticidad. En su afán por brindar respuesta al llamado **problema de la relación entre la fe y la razón**, establecieron durante un largo período de 14 siglos, una alianza entre filosofía y religión, entre razón y fe (en esencia incompatibles), que lejos de fundamentar la dogmática cristiana sobre “argumentos racionales” que demostraran ciertas “verdades teológicas”, evidenciaría a la postre su carácter superficial, y culminaría en la disolución de la Escolástica, declarando de manera definitiva este problema, como un pseudo-problema, falso y estéril por su contenido mismo.

NOTAS BIOGRÁFICAS

TALES DE MILETO (Siglo VI a.n.e.)



Considerado como el primer filósofo de Occidente, uno de los siete sabios de la antigua Grecia y fundador de la escuela de Mileto. Aunque se conservan pocos datos sobre su vida, su nacimiento se ubica aproximadamente en el 625 a.n.e. Probablemente fue descendiente de una familia noble de Mileto, y en su época disfrutó de fama, sobre todo debido a la predicción que realizara de un eclipse solar acontecido en el 585 a.n.e. Fue conocido también por su habilidad como ingeniero, por su sabiduría como consejero político y por sus conocimientos matemáticos. Desde el punto de vista histórico-filosófico, fue el primer filósofo naturalista y se planteó ante todo el problema acerca del fundamento o arjé que da unidad y coherencia a la multiplicidad de fenómenos de la naturaleza (problema de lo Uno y lo Múltiple), lo que marca el inicio de la problemática cosmológica en la filosofía griega antigua. Seleccionó el **agua** como *arjé*, argumentando que la Tierra flota sobre el agua y esta última, entre los elementos primigenios, constituye el elemento esencial de la realidad, sin el cual no es posible la vida.

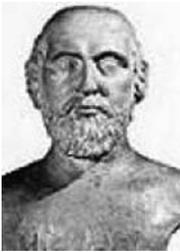


HERÁCLITO DE EFESO (Aprox. 550-480 a.n.e.)

Es uno de los máximos exponentes del materialismo ingenuo y la dialéctica espontánea en el pensamiento antiguo. Escribió una obra titulada *Sobre la naturaleza*, de la cual se conservan alrededor de 130 fragmentos, escritos en lenguaje metafórico y de difícil comprensión, cuestión que le ha valido para ser denominado, también, “El oscuro”.

A pesar de ser uno de los primeros filósofos griegos, en su pensamiento se expresa una profunda concepción del mundo, que parte de seleccionar el fuego como arjé, en tanto principio vital y dinámico, al cual identificará con el logos o razón universal que regula los constantes cambios que acontecen en la naturaleza, a partir de la ley de la transformación de cada elemento en su opuesto.

Según Heráclito, los elementos contrarios presentes en la naturaleza como parejas de opuestos, se excluyen mutuamente, pero a la vez se autocondicionan, por cuanto la lucha (o guerra) de los opuestos, constituye la fuente del automovimiento del cosmos.



ALCMEÓN DE CROTONA (Siglo VI-V a.n.e.)

Nace en Crotona, ciudad ubicada al sur de la península itálica. Desde el punto de vista filosófico, se le reconoce como miembro de la escuela pitagórica tardía, aunque esta opinión no es compartida por todos los doxógrafos. Fue contemporáneo de Anaxágoras y Empédocles.

Se destacó, además, en el ámbito de la medicina antigua.

Según Aristóteles, Alcmeón conoció a Pitágoras cuando este último ya era anciano y afirmó que los fenómenos existen de manera dual, aunque a diferencia de los pitagóricos tempranos, no establecía el número diez como número fijo de parejas de opuestos.

Señaló la distinción entre sensación y pensamiento, así como entre animales y hombres.

Para Alcmeón, las cosas divinas se mueven de manera circular y continua. De hecho, en los seres humanos la vida depende del acoplamiento circular de todos los órganos del cuerpo humano. Por ende, la muerte de los hombres se debe a que estos no pueden unir el principio con el fin.



JENÓFANES DE COLOFÓN (Siglo VI-V a.n.e.)

Conocido como filósofo y rapsoda errante; nace en Colofón, ciudad jonia del Asia menor. Durante su larga vida recorrió prácticamente todo el territorio griego, incluyendo la península itálica y Sicilia, recitando sobre todo sus propios versos.

Al parecer, fue discípulo de Anaximandro. Ha sido considerado como el fundador de la escuela eleática. Criticó el politeísmo antropomórfico de los griegos, a partir de su concepción monoteísta de un dios uno, eterno e inmutable.



PARMÉNIDES DE ELEA (Siglo VI-V a.n.e.)

Es el máximo exponente de la escuela eleática, y entre sus discípulos y seguidores se destacan Zenón y Meliso. La fecha de su nacimiento se ubica aproximadamente hacia el 515 a.n.e. y se conoce que fue discípulo de Jenófanes, y probablemente de Anaxímenes.

Autor de un poema filosófico escrito en tres partes: “Proemio”, “Camino de la Verdad” y “Camino de la Opinión”.

Parménides constituye una figura de transición entre las primeras concepciones cosmológicas que identificaban el *arjé* con un elemento concreto-sensible y aquellas que en el siglo V a.n.e. serían expuestas por los primeros físicos (Anaxágoras, Empédocles y Demócrito).

Desde el punto de vista ontológico, define al ser como uno, eterno e inmutable, lo cual excluye, según su punto de vista, al no-ser como existente. Este planteamiento sobre el carácter inmutable del ser, convierte a Parménides en el primer filósofo que expresa una concepción metafísica del ser.

De manera similar, desde el punto de vista gnoseológico, para Parménides existe un solo camino que nos conduce al conocimiento del ser como lo único existente, y este es el camino de la verdad (ciencia o conocimiento racional). El camino de la opinión resulta entonces inaceptable, según su criterio, pues está vinculado con el conocimiento sensorial (doxa u opinión), que no tiene validez alguna en cuanto al conocimiento del ser.



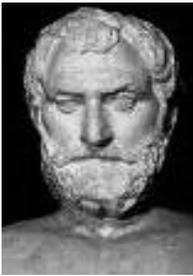
EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO (Aprox. 492-432 a.n.e.)

Partidario de la democracia-esclavista de Agrigento, se conoce que por motivos políticos tuvo que marcharse de su ciudad natal. Viajó por el Asia menor y en sus ciudades adquirió gran fama como orador y taumaturgo.

Autor de dos obras: *Acerca de la naturaleza* y *Purificaciones*.

Según Empédocles, todos los objetos y fenómenos de la naturaleza están constituidos por cuatro principios o raíces: agua, aire, fuego y tierra. Al unirse estos, se produce el nacimiento de las cosas, y al separarse, acontece la muerte, aunque en esencia, las cuatro raíces permanecen inalterables.

Existen, además, dos fuerzas opuestas: el Amor y el Odio, que actúan en el universo y son las encargadas de la unión y la separación de los cuatro principios.



Anaxágoras de Clazómenes (Aprox. 500-428 a.n.e.)

Filósofo naturalista. Se trasladó a Atenas, donde permaneció por más de 30 años, y al parecer, fue quien introdujo la filosofía en esa ciudad, que llegaría a convertirse en el siglo V a.n.e. en el centro de la cultura griega.

Seleccionó como fundamento o arjé de todo cuanto existe, a un conjunto de partículas o semillas, eternas e inmutables. Estas semillas existen en número infinito, y a la vez, son tan pequeñas, que resultan infinitamente divisibles e imperceptibles sensorialmente. Ellas son puestas en movimiento por el Nous o Inteligencia Universal que actúa como una fuerza motriz que regula el devenir en la naturaleza.

Incursionó en múltiples esferas del conocimiento y arribó a conjeturas geniales, entre las que se destacan, entre otras, el reconocimiento de la superioridad del hombre con respecto a las demás criaturas, en virtud de la mano que posee, así como la idea acerca del carácter material de las estrellas celestes, a las que identificó con piedras ígneas y no con dioses, como era lo habitual.

Respecto al problema de la existencia de los dioses, es conocida su posición agnóstica. Llegó a afirmar que el sol es una piedra incandescente, lo que le valió ser sometido a un proceso público por impiedad, por lo que los adversarios de Pericles le obligaron a abandonar Atenas hacia el 450 a.n.e.



LEUCIPO (Siglo V a.n.e.) y DEMÓCRITO DE ABDERA (Aprox. 460-370 a.n.e.)

Se considera a Leucipo como el fundador del atomismo antiguo, aunque se dispone de muy pocos datos acerca de su vida y se conservan escasos fragmentos de su obra.

Demócrito constituye el máximo exponente de esta corriente filosófica y el último de los naturalistas. Fue contemporáneo de Sócrates y de Protágoras.

Desde su punto de vista, todos los fenómenos de la naturaleza están compuestos por átomos (partículas materiales, indivisibles e imperceptibles sensorialmente), los cuales constituyen el ser de la realidad. Estos átomos se mueven eternamente en el vacío (no-ser) y solo se distinguen entre sí por su forma, orden y posición.

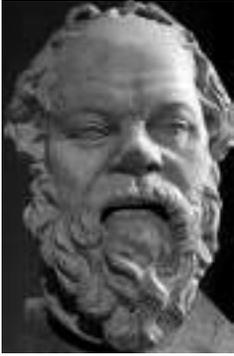
El nacimiento de los fenómenos se explica por la unión temporal de los átomos y la muerte, por la separación de los mismos.

De modo semejante, existen dos tipos de conocimiento: el conocimiento sensorial (doxa u opinión) nos permite conocer las cualidades de los objetos y fenómenos de la naturaleza, a partir de los órganos sensoriales: vista, oído, olfato, gusto y tacto; y el conocimiento racional (ciencia) como una forma más sutil de conocer: el entender, y constituye un nivel superior y más profundo de conocimiento, que complementa al conocimiento sensorial y nos permite comprender la verdadera realidad, que no es más que la unión del ser y el no-ser, es decir, los átomos y el vacío.



JENOFONTE (Aprox. 430-355 a.n.e.)

Reconocido historiador griego. Nació en Atenas y conoció personalmente a Sócrates. Constituye una de las fuentes para el estudio de la personalidad de este filósofo, pues le dedicó algunas de sus obras, tales como *Recuerdos socráticos* y *Apología de Sócrates*, entre otras.



SOCRATES DE ATENAS (Aprox. 470-399 a.n.e.)

Destacado filósofo de la antigüedad, quien marcara un viraje en la problemática filosófica, hacia los temas de carácter ético-político-antropológico.

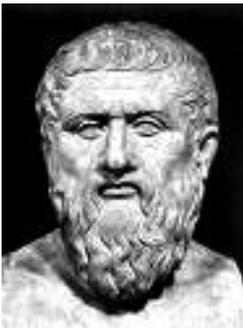
Era reconocido por sus discípulos como *el “maestro” de filosofía*. Su pensamiento, de franco contenido ético, sitúa al hombre como punto de partida de la investigación filosófica, a la vez que plantea, que solo mediante la introspección o búsqueda interiorizada,

el alma puede conducirnos al descubrimiento de la verdad. De ahí el papel del maestro, según Sócrates, quien debe aplicar un método (la mayéutica o arte de hacer parir ideas al alma humana) que lejos de transmitir conocimiento al discípulo, haga brotar de su alma el conocimiento, a partir de la definición de los conceptos, mediante la inducción.

Desarrolló su enseñanza a través del diálogo oral, por lo que no dejó nada escrito.

Murió en el 399 a.n.e. condenado por un tribunal ateniense que valoró como perniciosas y peligrosas sus enseñanzas para la juventud. Su condena y muerte marcó profundamente a sus discípulos, especialmente a Platón, quien en su obra perpetuó la memoria del maestro, rindiéndole singular tributo, al colocarlo como el principal interlocutor de casi todos sus diálogos.

Tan profunda fue la significación histórico-filosófica de esta figura, que muchos autores establecen la denominación de “presocráticos”, para referirse a los filósofos naturalistas que respondieron ante la problemática cosmológica.



PLATÓN DE ATENAS (Aprox. 427-347 a.n.e.)

Hijo de Aristón y Perictiona, nace en Atenas.

Discípulo de Sócrates y seguidor de sus doctrinas, fundó en su ciudad natal, hacia el 387 a.n.e. su propia escuela filosófica: La Academia, que llegaría a convertirse en una de las más importantes e influyentes de la antigüedad.

Su obra escrita nos ha llegado casi íntegramente y constituye un magnífico ejemplo de vínculo entre

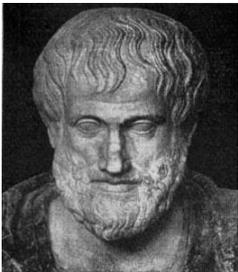
filosofía y literatura, por su belleza y estilo.

Redactada, casi en su totalidad, en forma de diálogo, con pocas excepciones —entre las que pueden citarse la *Apología de Sócrates* y algunas cartas conservadas—, muestra la evolución del ideario del filósofo, desde su juventud (muy cercano a Sócrates todavía), hasta llegar a su total madurez, etapa en que elabora su ontología a partir de su teoría de las ideas, su gnoseología y su ideario ético-político propio, también conocida como fase clásica del platonismo; y una última etapa en que, a partir de diversas críticas recibidas, entra, ya anciano, en una fase crítica de su propia teoría, expuesta en sus últimos diálogos.

En general, su obra escrita, suele ser dividida, al igual que su vida, en cuatro etapas:

- 1) Etapa socrática
- 2) Etapa de transición
- 3) Etapa de madurez
- 4) Etapa de vejez

De su tercera etapa, se destacan los siguientes diálogos: *Banquete*, *Fedón*, *Fedro* y *La República*.



ARISTÓTELES DE ESTAGIRA (Aprox. 384-322 a.n.e.)

Reconocido como la mente más universal entre los griegos.

Hijo de Nicómaco, médico de la corte de Macedonia. Hacia el 367 a.n.e. ingresa en la Academia de Platón, en la cual permaneció por espacio de 20 años. Tras la muerte de Platón marcha al Asia menor. En el 342 a.n.e. es nombrado por Filipo de Macedonia,

preceptor de su hijo Alejandro. En el 335 a.n.e. regresa a Atenas y funda su propia escuela filosófica: El Liceo (también conocida como Peripatos o escuela de los filósofos que pasean), dedicada al estudio de la filosofía y de las ciencias de la naturaleza.

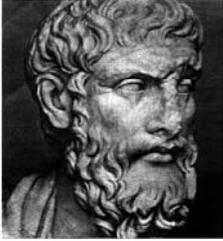
En el 323 a.n.e., tras la muerte de Alejandro Magno, Aristóteles se ve en la necesidad de huir de Atenas, refugiándose en Calcis, donde muere a los 62 años de edad.

Su pensamiento constituye un compendio del saber alcanzado por la filosofía y el conocimiento científico-particular en la Grecia antigua.

Incursionó, prácticamente, en todas las esferas del saber de su época.

A pesar de ser el más destacado discípulo de Platón, uno de los presupuestos fundamentales de su filosofía es la crítica a la teoría de las ideas de su maestro.

Entre sus obras se destacan: *Órganon*, *Metafísica*, *Política* y *Ética a Nicómaco*.



EPICURO DE SAMOS (Aprox. 371-270 a.n.e.)

Al igual que su padre, fue maestro de escuela. Desde muy joven se interesó por la filosofía, fundamentalmente a partir de la lectura de las obras de Demócrito. Hacia el 306 a.n.e. fundó en Atenas una escuela filosófica: El Jardín, la cual se convertiría en el centro principal del materialismo antiguo.

El objetivo primordial de la filosofía, era para Epicuro garantizar a los hombres una vida feliz, mediante la eliminación en ellos del temor a la muerte, a la intervención de los dioses sobre la vida humana y a la vida de ultratumba.

Es por ello que en Epicuro, la problemática filosófica es eminentemente ética, y centrará su atención en la búsqueda de la felicidad, a partir del logro de la ataraxia, como el estado al que arriba el sabio, cuando ha llegado a comprender que todo en la naturaleza se reduce a átomos y vacío.

De su obra escrita se conservan varias cartas, entre ellas la *Carta a Meneceo*, en la que refiere particularmente el tema de la muerte y el problema acerca de los dioses.

SELECCIÓN DE FRAGMENTOS Y TEXTOS DE LOS FILÓSOFOS

Fragmentos filosóficos de Tales de Mileto¹

Tales, el Milesio, dijo:

1. Hazte el garante, que la pagarás.
2. Acuérdate de los amigos presentes y de los ausentes.
3. No trabajes por ser bello de rostro; sé más bien bello de obras.
4. No te enriquezcas con malas artes.
5. No te traicionen tus propias palabras ante los que en ellas confían.
6. No dudes en mimar a los padres.
7. De tu padre no tomes lo vil.
8. Cuanto des a tu padre, otro tanto en tu vejez recibirás de tus hijos.
9. Difícil es conocerse a sí mismo.
10. El placer supremo es obtener lo que se anhela.
11. Triste es la ociosidad.
12. Dañosa, la intemperancia.
13. Pesada, la ignorancia.
14. Enseña y aprende lo mejor.
15. Ni aun siendo rico te des al ocio.
16. Oculta los males de casa.
17. Emula más bien que lamentarte.
18. Sea tu oráculo la medida.
19. No creas a todos.
20. Al gobernar, gobiérnate bellamente a ti mismo.

¹ Tomado de García Bacca, Juan David: *Los Presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pp. 230 y 231.

Fragmentos filosóficos de Heráclito de Efeso¹

Fragmentos auténticos según Diels-Kranz (Die Fragmenten der Vorsokratiker) y Walzer (Eráclito)

1. Aun siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este logos, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos.
2. Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo el logos general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular.
3. [Acerca del tamaño del sol]: el ancho de un pie humano.
4. [Dijo Heráclito que] si la felicidad estuviera en los deleites del cuerpo, llamaríamos felices a los bueyes cuando encuentran legumbres (*orobios*) para comer.
5. a) Se purifican manchándose con otra sangre, como si alguien, después de haber entrado en el lodo, tratase de limpiarse con [otro] lodo.
b) Parecería que estuviera loco si alguno de los hombres lo observara al obrar de esta manera.
c) Y dirigen oraciones a estos simulacros, tal como si uno dirigiese la palabra a las mansiones sin conocer a los dioses ni a los héroes quiénes son.
6. [Al ser alimentado de la misma manera que la llama...] claro que tampoco el sol sería solamente, según dice Heráclito, nuevo cada día, sino que siempre sería nuevo continuamente.
7. Si todas las cosas se convirtieran en humo, las narices sabrían distinguirlos.
8. Lo que se opone es concorde, y de los discordantes [se forma] la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia.
9. [Diferente es, pues, el placer del caballo y del perro y del hombre], según dice Heráclito, que los asnos elegirían las barreduras antes que el oro; pues para los asnos el alimento es más agradable que el oro.
9. a) Heráclito reprocha al poeta que dijo: ¡Ojalá se extinguiera la discordia de entre los dioses y los hombres! Pues no habría armonía si no hubiese

¹ Tomado de Mondolfo, Rodolfo: *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI Editores, México-Argentina-España, 1973, pp. 30-47.

agudo y grave, ni animales si no hubiera hembra y macho, que están en oposición mutua.

10. Conexiones: enteros y no enteros, convergente divergente, consonante disonante: de todos uno y de uno todos.
11. [De los animales, tanto los salvajes como los domésticos, los que se alimentan en el aire como sobre la tierra y en el agua, nacen y llegan a su madurez y perecen obedeciendo a los decretos de Dios]: “pues todo animal es llevado a pastar mediante latigazos”, como dice Heráclito.
12. [Zenón llama al alma *exhalación* sensible, de acuerdo con Heráclito; pues [este] queriendo mostrar que las almas que salen por exhalación se vuelven siempre nuevas, las comparó con los ríos diciendo lo siguiente:] A los que ingresan en los mismos ríos sobrevienen otras y otras aguas; y salen almas por exhalación de las cosas húmedas.
13. Conviene, pues, que el hombre refinado no sea sucio ni mugriento, ni encuentre sus delicias en el cieno, según Heráclito.
Los cerdos gozan con el cieno más que con el agua pura.
14. [¿Para quiénes profetiza Heráclito de Efeso?] “Para los que participan en las procesiones nocturnas, los magos, los sacerdotes y las sacerdotisas de Baco, los iniciados en los misterios.” [A estos los amenaza con lo que los espera después de la muerte, a estos profetiza el fuego:] “pues los misterios creídos entre los hombres comienzan en los más impíos”.
15. Si no fuera en honor de Diónysos que hacen la procesión y cantan el himno fálico, obrarían de la manera más desvergonzada; [sin embargo] son el mismo [dios] Hades y Diónysos, en honor del cual deliran y hacen bacanales.
16. [Pues, acaso podrá ocultarse uno de la luz sensible; pero de la inteligible es imposible] o, según dice Heráclito, ¿cómo podría uno ocultarse de lo que nunca tiene ocaso?
17. No entiende, pues, cosas semejantes, la mayoría de los que se encuentran con ellas, ni las conocen aun cuando se las enseñen, sino que creen [conocerlas] por sí mismos.
18. Si uno no espera lo inesperado nunca lo encontrará, pues es imposible de encontrar e impenetrable.
19. Reprochando a algunos el ser desconfiados, dice Heráclito: “[gente] que no sabe ni oír ni hablar”.
20. Heráclito, en efecto, parece censurar la generación, pues dice: los que han nacido quieren vivir y tener sus destinos mortales, más bien que cesar de vivir, y dejan tras ellos hijos para que [otros] destinos mortales se engendren.
21. ¿Acaso no llama también Heráclito muerte a la generación, de manera semejante a Pitágoras y a Sócrates en *Gorgias* (492c), cuando dice: “Muerte son cuantas cosas vemos despiertos; y cuantas [vemos] dormidos, sueño”?
22. Los que buscan oro cavan, pues, mucha tierra y encuentran poco.

23. No conocerían el nombre de la Justicia si no hubiese estas cosas.
24. A los muertos por Ares (= en la batalla) los honran dioses y hombres.
25. Las muertes más grandes obtienen más grandes suertes.
26. El hombre enciende a sí mismo una luz en la noche, cuando al morir apaga su vista; viviendo, en cambio, toma contacto con el muerto al dormir, apagando su vista; despierto tiene contacto con el durmiente.
27. A los hombres les aguardan, después de su muerte, cosas que ni esperan ni imaginan.
28. El más digno de confianza, pues conoce y custodia solo lo que le parece digno de fe. Y sin embargo también Dike condenará a los artífices y testigos de mentiras.
29. Prefieren, pues, los mejores, una cosa única en vez de todas [las demás], gloria eterna antes que cosas mortales; la mayoría, en cambio, quiere atiborrarse como ganado.
30. Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas.
31. a) Transformaciones del fuego: primero el mar, luego, del mar la mitad tierra y la mitad vapor inflamado...
b) [De qué manera vuelve luego a recobrase y encenderse, lo muestra claramente mediante las palabras siguientes:] vuelve a derramarse en mar, y tiene su medida en la misma razón que tenía antes de volverse tierra...
32. Lo uno, lo único sabio, no quiere y [sin embargo] quiere ser llamado con el nombre de Zeus.
33. Es ley también obedecer a la voluntad de uno solo.
34. Los necios, aun oyendo, se asemejan a los sordos: el proverbio, justamente, es testigo de ellos: que “hallándose presentes están ausentes”.
35. Conviene, pues, sin duda, que tengan conocimiento de muchísimas cosas los hombres amantes de la sabiduría [filósofos].
36. Para las almas es muerte convertirse en aguas, para el agua, en cambio, es muerte convertirse en tierra; pero de la tierra nace el agua y del agua el alma.
37. Si por lo menos creemos a Heráclito de Efeso, quien dice que “los cerdos se lavan con el cieno, las aves de corral con el polvo y la ceniza”.
38. Parece, además, según algunos, que [Tales] haya sido el primero en estudiar los astros, y predecir los eclipses del sol y los solsticios, como dice Eudemo en su historia de los astrónomos, por lo cual lo admiran también Jenófanes y Heródoto: testimonian, además, en su favor, Heráclito y Demócrito.
39. En Priene nació Bías, hijo de Teutamés, cuyo renombre era mayor que el de los demás.

40. La mucha erudición (*polymathía*) no enseña a tener inteligencia; pues se lo habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras y aun a Jenófanes y Hecateo.
41. Una sola cosa es lo sabio, conocer la Razón, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas.
42. A Homero lo declaró digno de ser expulsado de los certámenes, y apaleado, y a Arquíloco igualmente.
43. La insolencia hay que apagarla más que un incendio.
44. Es menester que el pueblo luche por la ley así como por los muros de su ciudad.
45. Los límites del alma, por más que procedas, no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan hondo tiene su logos.
46. Llamaba a la presunción enfermedad sagrada, y decía que la vista se engaña.
47. No hagamos conjeturas al azar sobre las cosas más grandes.
48. Heráclito el Oscuro: “el arco, pues, tiene nombre de vida, pero obra de muerte”.
49. Uno solo para mí vale miríadas, si es óptimo.
49. a) En los mismos ríos ingresamos y no ingresamos, estamos y no estamos.
50. [Heráclito, pues, dice que el todo es divisible indivisible, engendrado inengendrado, mortal inmortal, logos tiempo, padre hijo, dios justo:] “no escuchando a mí, sino a la Razón (logos), sabio es que reconozcas que todas las cosas son Uno”, dice Heráclito.
51. [Y que esto no lo saben todos ni lo reconocen, se lo reprocha de la manera siguiente:] “No comprenden como lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como [las] del arco y de la lira”.
52. El evo (Aión) es un niño que juega y desplaza los dados; de un niño es el reino.
53. Pólemos [la guerra] es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a los otros hombres, a los uno los hace libres, a los otros esclavos.
54. La armonía oculta es superior a la manifiesta.
55. De cuantas cosas hay, vista, oído, aprehensión, a estas tengo en mayor estimación.
56. Se dejan engañar (dice) los hombres en relación con el conocimiento de las cosas manifiestas, de manera parecida a Homero, que entre los griegos fue el más sabio de todos. A aquel, pues, unos niños que mataban sus piojos le engañaron al decirle: a cuantos vimos y tomamos, a estos los dejamos; en cambio, a cuantos ni vimos ni tomamos, a estos los llevamos con nosotros.
57. Maestro de los más es Hesíodo: creen que tenía la más grande sabiduría, este que ni siquiera conoció el día y la noche; pues son una cosa sola.
58. Y bien y mal [son una cosa sola]: Los médicos, pues —dice Heráclito—; al cortar, quemar y torturar por todas partes y de mal modo a los enfermos,

- piden además recibir una remuneración de los enfermos, a pesar de no merecer nada, ellos que producen idénticamente los beneficios y los sufrimientos.
59. En el tornillo del apretador el camino recto y el curvo es uno solo y el mismo [la rotación del instrumento llamado caracol en el tornillo del apretador es recta y curva, pues se mueve conjuntamente hacia arriba y en círculo].
60. El camino hacia arriba [y] hacia abajo [es] uno solo y el mismo.
61. Mar: el agua más pura y la más impura, potable y saludable para los peces, im potable y mortal para los hombres.
62. Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquellos, muriendo la vida de aquellos.
63. [Habla además de la resurrección de la carne, de esta visible en la que hemos nacido, y sabe que Dios es autor de esta resurrección al expresarse de la manera siguiente:] ante él que está allí se levantan y despiertos se convierten en custodios de vivientes y muertos.
- 64-66. [Dice también que se realiza por medio del fuego un juicio del cosmos y de todas las cosas que están en él, expresándose de la manera siguiente:] (64) “todas las cosas las gobierna el Rayo” [esto es, las dirige, puesto que llama Rayo al fuego eterno. Y dice también que este fuego es inteligente y causa del ordenamiento de todas las cosas; y lo llama:] (65) “indigencia hartura” [indigencia, según él, es el ordenamiento del cosmos, hartura la conflagración]. (66) “Todas las cosas, pues [dice] el fuego al sobrevenir juzgará y agarrará.”
67. El Dios [es] día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre, todos los opuestos; esta inteligencia toma formas mudables, así como [¿el fuego?], cuando se mezcla con aromas, se denomina según el gusto de cada uno [de ellos].
67. a) [Otros, sin embargo, dicen que el centro del mundo es el sol, que es, afirman, el corazón de todo el mundo. Así como dicen, pues, el alma del hombre tiene asiento y domicilio en el corazón, de donde, difundiendo sus fuerzas por los miembros de todo el cuerpo, da vigor a todos sus miembros en todos los miembros del cuerpo, así el calor vital que procede del sol suministra la vida a todos los seres vivientes. A la cual sentencia, al dar su asentimiento Heráclito, ofrece una comparación óptima de la araña con el alma, y de la telaraña con el cuerpo:] “Así como [dice] la araña, estando en el medio de su tela, siente en seguida cuando una mosca rompe algún hilo suyo, y por ende corre rápidamente allí, como si experimentara dolor por la ruptura del hilo, de la misma manera el alma del hombre, al ser ofendida alguna parte de su cuerpo, allí se apresura a dirigirse, como si no tolerara la lesión del cuerpo al que está unida de una manera firme y proporcionada”.

68. Y por eso, con razón, Heráclito a estos [ritos de los misterios] los llamó *remedios*, en cuanto que curarán los males y liberarán a las almas de las calamidades inherentes a la generación.
69. De los sacrificios, pues, distingo dos especies: 1) los de los hombres purificados por completo, tal cual puede ocurrir acaso raramente [según dice Heráclito] de un hombre solo o de unos pocos hombres fáciles de contar; 2) los materiales y corpóreos, etcétera.
70. Cuánto mejor, pues, juzgó Heráclito que las opiniones de los hombres son “juegos de niños”.
71. Siempre hay que recordar a Heráclito... Hay que recordar también “al que olvida adónde lleva el camino”.
72. Del logos con el que sobre todo tienen relación continuamente [el que gobierna todas las cosas], de este se separan, y las cosas con las que tropiezan a diario, estas les parecen extrañas.
73. No conviene obrar y hablar como dormidos, pues aun entonces creemos obrar y hablar.
74. No conviene [obrar y hablar] como hijos de sus padres, esto es [más simplemente] según nos han enseñado.
75. Los que duermen (creo que lo dice Heráclito) son artífices y colaboradores de los acontecimientos que ocurren en el cosmos.
76. Vive el fuego la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, la tierra la del agua.
Muerte del fuego es nacimiento para el aire, y muerte del aire es nacimiento para el agua.
Muerte del fuego es nacimiento para el aire.
Porque muerte de la tierra es convertirse en agua, y muerte del agua es convertirse en aire, y del aire [convertirse en] fuego, e inversamente.
77. [Por lo cual] también dice Heráclito que “para las almas es placer o muerte volverse húmedas”. Y que es placer para ellas la caída en la generación. Y en otro lugar dice que “nosotros vivimos la muerte de aquellas y aquellas viven nuestra muerte”.
78. [Celso] enuncia expresiones de Heráclito; una, precisamente, que dice: “porque el hábito humano no tiene conocimientos verdaderos, el divino en cambio los tiene”.
79. Y otra [expresión de Heráclito]: El hombre puede llamarse niño en comparación con el ser divino (*daimon*), así como el niño en comparación con el hombre.
80. Es preciso saber que la guerra es común [a todos los seres], y la justicia es discordia, y todas las cosas se engendran por discordia y necesidad.

81. La presentación usada por los oradores tiene todos sus principios dirigidos hacia este fin [el engaño], y de acuerdo con Heráclito “es el primer autor de trampas”.
- Llamaron “trampas” a las artes de los discursos, además de otros, también Timeo al escribir lo siguiente: “de modo que también es evidente que no es Pitágoras el autor de las verdaderas trampas, ni el acusado por Heráclito, sino que es el propio Heráclito quien dice mentiras”.
82. El más bello de los monos es feo al compararlo con la especie de los hombres.
83. El más sabio de los hombres parecerá un mono en comparación con Dios, en sabiduría, hermosura y todo lo demás.
84. a) Al cambiar reposa.
b) Fatiga es trabajar en las mismas cosas y ser mandado.
85. Difícil luchar con el deseo; pues lo que quiere lo adquiere a expensas del alma.
86. Pero de las cosas divinas, la mayoría, según Heráclito, por falta de fe escapan al conocimiento.
87. El hombre imbecil suele dejarse asombrar por cualquier discurso.
88. Una misma cosa es [en nosotros] lo viviente y lo muerto, y lo despierto y lo dormido, y lo joven y lo viejo; estos, pues, al cambiar, son aquellos, y aquellos, inversamente, al cambiar, son estos.
89. Dice Heráclito que los despiertos tienen un mundo único en común; de los que duermen, en cambio, cada uno se vuelve hacia un mundo particular.
90. Del fuego son cambio todas las cosas y el fuego es cambio de todas, así como del oro [son cambio] las mercancías y de las mercancías el oro.
91. No es posible ingresar dos veces en el mismo río, según dice Heráclito, ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado; sino que por la vivacidad y rapidez de su cambio, se esparce y de nuevo se recoge; antes bien, ni nuevo ni sucesivamente, sino que al mismo tiempo se compone y se disuelve, y viene y se va.
92. [¿No ves... cuánta gracia tienen los cantos de Safo, que encantan y seducen a los que los escuchan?] La Sibila en cambio, según Heráclito, con su boca delirante profiriendo palabras sin risas y sin adornos y sin perfumes, traspasa con su voz miles de años por virtud del Dios.
93. El señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que indica.
94. El sol, pues, no traspasará sus medidas; si no las Erinnias, ministras de Dike, sabrán encontrarlo.
95. La insipiente, pues, es mejor disimularla [pero es difícil si uno se entrega al desarreglo y al vino].
Ocultar la insipiente es mejor que llevarla en el medio.
96. A los cadáveres, pues, hay que arrojarlos más que al estiércol.
97. Los perros, pues, ladran a los que no conocen.

98. Las almas olfatean al bajar al Hades.
99. Si no hubiese sol, por lo que depende de los otros astros sería noche.
100. (...)períodos, de los que el sol, siendo director y vigilante, determina y decreta y hace aparecer y muestra los cambios y] las estaciones que llevan consigo todas las cosas, según Heráclito.
101. Me he investigado a mí mismo.
101. a) [Existiendo, pues, en nosotros por naturaleza dos órganos —en tanto tenemos algunos mediante los cuales podemos aprender las cosas e informarnos de todas—, el oído y la vista, y siendo no poco más veraz la vista, de acuerdo con Heráclito] los ojos, pues, son testigos más exactos que los oídos.
102. Para el Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas; los hombres, en cambio, consideran unas injustas y otras justas.
103. Es común (= coincidente), pues, el principio y el fin sobre la circunferencia de un círculo.
104. ¿Cuál es, pues, la mente y el sentimiento de ellos? Creen en los cantores populares y utilizan por maestra a la muchedumbre, sin saber que “los muchos son malos y pocos los buenos” [sentencia de Bías].
105. [Polidamas era compañero de Héctor, y habían nacido en una misma noche.] Heráclito, por lo tanto, llama *astrólogo* a Homero, también en el lugar donde dice: “niego que al destino logre escaparse alguno de los hombres”.
106. [Por eso Heráclito... dijo:] Un día cualquiera es igual a cualquier otro. Acerca de los días nefastos, es dudoso, por otro lado, si hay que reconocer a algunos [como tales] o si tuvo razón Heráclito en reprochar a Hesíodo por hacer unos [días] buenos y otros malos “en cuanto que ignora que la naturaleza de cada día es una sola”.
107. Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos de quienes tienen almas bárbaras.
108. Heráclito: de cuantos he oído los discursos, nadie llega al punto de reconocer que lo sabio es algo distinto de todo lo demás.
109. (Véase el No. 95, segunda cita).
110. Para los hombres no es mejor que se realice todo cuanto quieren.
111. La enfermedad suele hacer suave y buena la salud, el hambre la saciedad, la fatiga el reposo.
112. Ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola.
113. Común a todos es la inteligencia.
114. Los que hablan con inteligencia es menester que se fortalezcan con lo que es común a todos, así como una ciudad con la ley, y mucho más fuertemente. Pues las leyes humanas son alimentadas por la única ley divina:

- esta, en efecto, impera tanto cuanto quiere, y hasta todas las cosas y las trasciende.
115. Es propio del alma un logos que se acrecienta a sí mismo.
 116. De Heráclito: a todos los hombres les está concedido conocerse a sí mismos y ser sabios.
 117. El hombre, cuando está borracho, es guiado por un niño impúber, tambaleándose, sin saber a dónde va, por tener húmeda el alma.
 118. El alma seca es la más sabia y la mejor.
 119. Dijo Heráclito que, para el hombre, el *ethos* [hábito, índole] es su *daimon* [genio divino].
 120. [Pero mejor Heráclito y más homéricamente, al mencionar igualmente a la Osa en lugar del polo ártico:] “límites de la aurora [oriente] y del véspero [occidente] son la Osa y, en lo opuesto de la Osa, el término de Zeus radioso”. [Ya que el límite de la puesta y la salida es el polo ártico no la Osa.]
 121. Bien merecido sería para los efesios ahorcarse todos en masa y abandonar la ciudad a los niños, ellos que expulsaron a Hermodoro, el varón más útil entre los suyos, diciendo: “no haya ni uno [quien sea] el más útil entre nosotros: y si no [tal sea] en otra parte y entre otros”.
 122. Acercamiento: Heráclito.
 123. Según Heráclito, la naturaleza suele ocultarse.
 124. [Absurdo debería parecer también a aquellos (que establecen principios materiales), que si todo el cielo y cada una de sus partes están todos en orden y proporción y por las formas y por las potencias y por los períodos, en cambio, no hubiera nada por el estilo en los principios, sino que] “como una barredura de cosas esparcidas al azar, fuera —dice Heráclito— el bellísimo cosmos”.
 125. También el ciceón [brebaje compuesto] se descompone si no se le agita.
 125. a) [Ciego hace a Pluto en tanto autor no de virtud sino de maldad. Por lo cual también Heráclito de Efeso, para imprecicar contra los efesios y no para hacer votos en su favor, dijo:] “Que nunca os abandone la riqueza, ¡oh efesios!, a fin de que os manifestéis en vuestra maldad”.
 126. Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se vuelve húmedo.
 127. Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación en el grado máximo entre todos los hombres, y habiendo escogido estos escritos, los convirtió en su propia sabiduría, mera erudición y arte de maldad.

Fragmentos filosóficos de Alcmeón de Crotona¹

Sobre la naturaleza

Alcmeón de Crotona, hijo de Piritoo, habló a Brontino, a León y a Bacyllo de la siguiente manera:

1. Acerca de las cosas invisibles como acerca de las mortales poseen ciertamente los dioses plenaria evidencia; que los hombres no tenemos en este punto sino indicios.
 1. a) El hombre se distingue de las demás cosas porque él solo entre ellas piensa; que las demás sienten, mas no piensan.
2. Los hombres perecen porque son incapaces de unir el principio con su fin.
- 3.
4. Es más fácil guardarse de un enemigo que de un amigo.

¹ Tomado del libro de Juan David García Bacca: *Los Presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 275.

Poema de Jenófanes de Colofón¹

I. 1

Entre los Dioses
hay un Dios máximo;
y es máximo también entre los hombres.
No es por su traza ni su pensamiento
a los mortales semejantes.
Todo Él ve; todo Él piensa; todo Él oye.

Con su mente,
del pensamiento sin trabajo alguno,
todas las cosas mueve.

Con preeminencia claro
es que en lo mismo permanece siempre
sin en nada moverse,
sin trasladarse nunca
en los diversos tiempos a las diversas partes.

I. 2

Mas los mortales piensan
que, cual ellos, los dioses se engendraron;
que los dioses, cual ellos, voz y traza y sentidos poseen.

Pero si bueyes o leones
manos tuvieran
y el pintar con ellas,
y hacer las obras que los hombres hacen,
caballos a caballos, bueyes a bueyes,
pintaran parecidas ideas de los dioses;
y darían a cuerpos de dioses formas tales
que a las de ellos cobrarán semejanza.

I. 3

Homero, Hesíodo
atribuyeron a los dioses
todo lo que entre humanos
es reprensible y sin decoro;
y contaron sus lances nefarios infinitos:
robar, adulterar y el recíproco engaño.

¹ Ibidem, pp. 20-27.

I.4

De Agua nos engendraron a todos, y de Tierra.
Y Tierra y Agua son todas las cosas que nacen y se engendran.

I. 5

El límite superno de la Tierra
—el que ante el pie se extiende—,
se ve inmediato al Éter;
mas de la Tierra alcanzan las partes inferiores
al Infinito.

I. 6

Lo que se llama Iris
no es más que una neblina;
a la que acontece idearse
como amarilla y como púrpura,
como la púrpura fenicia.

I. 7

Jamás nació ni nacerá varón alguno
que conozca de vista cierta lo que yo digo
sobre los dioses y sobre las cosas todas;
porque, aunque acierte a declarar las cosas
de la más perfecta manera,
él, en verdad, nada sabe de vista.
Todas las cosas ya por el contrario
Con Opinión están prendidas.

I. 8

No enseñaron los dioses al mortal
todas las cosas ya desde el principio;
mas si se dan en la búsqueda tiempo
cosas mejores cada vez irán hallando.

I. 9

Es esto lo que ser me ha parecido
mas vero-símil con lo verdadero.

Parodia

I.10

En el tiempo invernal
así al Fuego hay que hablar
—estándose uno bien echado
en lecho blando,
en buena hartura,
bebiendo dulce vino,
comiendo sus garbanzos—:

Tú ¿de qué raza de varones eres?,
¿cuál es ya el cuento de tus años, Fuerte?
¿cuántos tenías cuando nos invadía el Medo?

Panegírico de la Sabiduría

I.11

Aunque arrebatate la victoria
—o por los pies veloces
o en los quíntuples juegos, como atleta,
los de a la vera del agua del Pisas,
allá en la región olímpica,
junto al templo de Júpiter,
o en luchas mano a mano
o en el tanto rudo afán del pugilato—;

aunque gane la victoria

en el combate pavoroso
que combate se llama de combates,

y por estos motivos

sea en el parecer de sus conciudadanos
más admirable que ellos

y para él se levante en los combates
asiento más subido,

y aunque por el erario de la ciudad se viera sustentado

y aun le dieran el don por que más encareciera

y aunque en carreras de caballos venza...

aunque de una vez alcance todo esto

su dignidad no es pareja a la mía;
que es mi sabiduría más excelsa
que vigor de hombres,
que de caballos fuerza.

I.12

Ya siete más sesenta
son los años que traen mi mente de acá para allá
por las tierras helenas;
¡y ya tenía entonces mis veinte de nacido!
Mas, aun con tantos años,
¿decir podría con verdad que de estas cosas algo sepa?

I.13

Que aun yo mismo no tuve más remedio,
viendo por ambos lados cada cosa,
que una vez, otra y otras muchas
cual flecha disparar el pensamiento.
Mas ahora,
ya viejo,
No cazador, por cierto, de toda sutileza,
por camino doloso engañado me encuentro;
porque hállese mi pensamiento donde se halle
se me des-hace este Todo hacia Uno;
aunque, por otra parte,
todos y cada uno de los seres,
siempre y solo arrastrados,
a una naturaleza tendiendo están
y en naturaleza homogénea encuentran su reposo.

Poema de Parménides de Elea¹

Proemio

I

Los caballos que me llevan
—y que, tan lejos cuanto el ánimo puede llegar, me condujeron,
apenas pusieron los pasos certeros
de la Demonio en el camino renombrado
que, en todo, por sí misma
guía al mortal vidente,
por tal camino me llevaban;
que tan resabidos caballos por él me llevaron,
tendido el carro el su tensión tirante.

II

Doncellas,
doncellas solares,
abandonados de la Noche los palacios,
con sus manos el velo a su cabeza hurtando,
mostraban el camino hacia la Luz.

III

Chirría el eje
de sus cubos en los cojinetes;
y apenas se lo incita a apresurarse,
arde;
que lo avivan un par de ruedas,
ruedas-remolino,
cada rueda en cada parte.

IV

Están allí las puertas de la Noche;
allí también las puertas de las sendas del Día;
y, enmarcándolas,
pétreo dintel, pétreo umbral;

¹ Ibidem, pp. 29-53.

y se cierran, etéreas, con las ingentes hojas;
solo la Justicia,
la de los múltiples castigos,
guarda las llaves de uso ambiguo.

V

Con blandas palabras
dirigiéndose a ella las doncellas
la persuadieron con sabiduría
de que, para ellas, apartase de las puertas,
volando,
de férrea piña el travesaño.

VI

Ábrenlas ellas entonces
y, haciendo revolver sobre sus quicios
ejes multibroncíneos,
ambiguos,
de bisagras labrados y de pernos,
en fauces inmensas trocaron las puertas
y a través de ellas,
veloz y holgadamente,
carro y caballos la doncellas dirigieron.

VII

Recibíome la Diosa propicia;
y con su diestra mano
tomando la mía,
a mí se dirigió y habló de esta manera:

VIII

Doncel,
de guías inmortales compañero,
que, por tales caballos conducido,
a nuestro propio alcázar llegas,
¡Salve!
que mal hado no ha sido
quien a seguir te indujo este camino
tan otro de las sendas trilladas donde pasan los mortales.
La Firmeza fué más bien, y la Justicia.

IX

Preciso es, pues, ahora
que conozcas todas las cosas:
de la Verdad, tan bellamente circular, la incommovible entraña
tanto como opiniones de mortales
en quien fe verdadera no descansa.
Has de aprender, con todo, aun estas,
porque el que todo debe investigar
y de toda manera
preciso es que conozca aun la propia apariencia en pareceres.

Poema Ontológico

Lo pat-ente según el ente

I.1

Atención, pues;
que Yo seré quien hable;
Pon atención tú, por tu parte, en escuchar el mito:
cuáles serán las únicas sendas investigables del Pensar.

I.2

Esta:
del Ente es ser; del Ente no es no ser.
Es senda de confianza,
pues la Verdad la sigue.

I.3

Estotra:
del Ente no es ser; y del Ente es no ser, por necesidad,
te he de decir que es senda impracticable
y del todo insegura,
porque ni el propiamente no-ente conocieras,
que a él no hay cosa que tienda,
ni nada de él dirías;
que *es una misma cosa el Pensar con el Ser.*
Así que no me importa por qué lugar comience,
ya que una vez y otra
deberé arribar a lo mismo.

I.4

Menester es
al Decir, y al Pensar, y al Ente ser;
porque del Ente es ser;
y no ser del no-ente.
Y todas estas cosas
en tí te mando descoger.

I.5

Ante todo:
al Pensamiento fuerza a que por tal camino no investigue;
pero, después,
le forzarás también a que se aleje, en su investigación,
de aquel otro camino por donde los mortales
de nada sabedores,
bicéfalos,
yerran perdidos;
que el desconcierto en sus pechos dirige la mente erradiza
mientras que ellos,
sordos, ciegos, estupefactos,
raza demente,
son de acá para allá llevados.
Para ellos,
la misma cosa y no la misma cosa parece el ser y el no ser.
Mas éste es, entre todos los senderos,
como ninguno retorcido y revertiente.

I.6

Nunca jamás en esto domarás al no-ente: a ser.
Fuerza más bien al pensamiento
a que por tal camino no investigue;
ni te fuerce a seguirlo
la costumbre hartas veces intentada
y a mover los ojos sin tino
y a tener en mil ecos resonantes
lengua y oídos.
Discierne, al contrario, con inteligencia
la argucia que propongo, múltiplemente discutible.

I.7

Un solo mito queda cual camino: *el Ente es.*
Y en este camino,
hay muchos, múltiples indicios
de que es el Ente ingénito y es imperecedero,
de la raza de los “todo y solo”,
imperturbable e infinito;
ni fue ni será
que de vez es ahora todo, uno y continuo.

I.8

Porque, ¿qué génesis le buscarías?
¿cómo o de dónde lo acrecieras?
que del no-ente acrecerlo o engendrarlo
no admito que lo pienses o lo digas,
que no es decible ni pensable
del ente una manera
que ya del ente no sea.
¿Por qué necesidad,
ya que no tiene el Ente naturaleza ni principio,
arrancarse a acrecerse o a nacer
antes y no después?

I.9

Así que al Ente es necesario
o bien ser de todo en todo, o de todo en todo no ser.
Ni fe robusta ha de decir jamás
que *de ente se engendrare otra cosa que ente.*
Y así no deja la Justicia
que el Ente se engendre o perezca,
relajando los vínculos:
antes queda en sus vínculos el Ente.
Pero sobre estos puntos se discierne
con solo *es o no es.*

I.10

Mas fue ya discernido dejar, cual precisaba,
uno de los caminos
—el impensable, el indecible,
pues no es camino verdadero—,
y de modo que el otro impela
y el verídico sea.

I.11

Y ¿de qué suerte, a qué otra cosa cabe impeler al Ente?
y ¿cómo a serlo llegaría?
Que si lo “llegare a ser”
no lo “es”;
que si “de serlo al borde está”,
no lo “es” tampoco.
Y de esta manera
toda génesis queda extinguida,
toda pérdida queda extinguida por no creedera.

I.12

Ni es el Ente divisible,
porque es todo él homogéneo;
ni es más ente en algún punto,
que esto le violentara en su continuidad;
ni en algún punto lo es menos,
que está todo lleno de ente.
Es, pues, todo el Ente continuo,
porque prójimo es ente con ente.

I.13

Está, además, el Ente inmoble
en los límites de vínculos potentes
sin final y sin inicio;
génesis, destrucción
lejos, muy lejos yerran,
que Fe-en-verdad las repelió.

I.14

El mismo es, en lo mismo permanece
y por sí mismo el Ente se sustenta;
de esta manera
firme en sí se mantiene,
que la Necesidad forzuda no lo suelta
y en vínculos de límites
lo guarda circundándolo.
Por lo cual no es al Ente permitido
ser indefinido;
que no es de algo indigente,
que si de algo lo fuera
de todo careciera.

I.15

Mira, pues,
cómo las cosas aus-entes
están, para el Pensar, con más firmeza pres-entes;
que tanto el pensamiento no acierta a dividir
que ente con ente no se continúe;
ni está disuelto el ente dondequiera
y de todas maneras por el mundo
ni en sólo un punto condensado.

I.16

Lo mismo es el pensar y aquello por lo que “es” el pensamiento;
que sin el ente en quien se expresa
no hallarás el Pensar;
que cosa alguna es algo o lo será
a no ser que ente sea.

I.17

Tal vino el Hado a encadenar las cosas;
así es posible al Ente ser inmoble;
así que para todo
es ente nombre propio;
para todo lo que los mortales, convencidos, fijaron ser verdadero;
para nacer y perecer
y para cambiar de lugar,
para el color aparente mudar;
para todo: “ser y no ser”.

I.18

Mas porque el límite del Ente es un confín perfecto
es el Ente del todo semejante a esfera bellamente circular
hacia todo lugar,
desde el centro, en alto equilibrio;
y ello porque en el Ente precisa que ni en una parte ni en otra
algo sea mayor en algo,
algo sea en algo menor.
Ni hay manera
cómo el Ente, en algún cariz, más que ente sea,
y, en otro, menos que ente;
que lo del Ente es, todo, asilo,

que simultáneamente, por doquiera
lo igual en esos límites impera.
Ni se da el no-ser;
que el no-ser fuera
quien a homogeneidad el paso le impidiera.

I.19

Y ya con esto cierro para ti
estos, acerca de la Verdad, leales dichos y pensamientos;
mas aprende, desde ellos, cada opinión de los mortales,
escuchando
de mis palabras el falaz ornato.

Poema fenomenológico

Lo que “parece” según lo que “aparece”

II.1

A dar se decidieron los mortales
nombre de formas de conocimiento
a dos
—que con una no basta
(que en esto se extraviaron
los que pusieron una sola)—;
opuestamente construidas las juzgaron
y atribuyeron dignos a las dos
en cada cual diversos.

II.2

La una:
Fuego es, etéreo de llama,
ente benigno,
sutil en grado sumo,
por todo modo idéntico consigo;
con la otra, por ninguno.

II.3

La otra, por el contrario,
es, como tal, lo opuesto:
Noche oscura,
pesada y densa contextura.

II.4

De su desarrollo ordenado
te diré todas las apariciones;
así de los mortales ningún conocimiento
te pasará de largo.

II.5

Pues que todas las cosas
Noche y Luz cual con nombre se apellidan,
y ya que todo lo de todas ellas
de ambas potencias se hace a la medida,
todo, de vez, está de Luz colmado
y no luciente Noche,
que ninguna otra cosa
entre ambas, Luz y Noche, se interpone.

II.6

Orbes más condensados
están hechos de fuego menos puro;
de Noche, los que están más encimados;
mas a través de todos vuela
su partija de fuego;
y, en medio de todo,
la Demonio que todo gobierna.

II.7

Que en todas partes rige
el principio de parto terrible, el principio de mezcla;
a lo varón este principio mueve a mezclarse con lo hembra
y de nuevo, en contrario sentido,
lo hembra impele
con lo varón a mezcla.

II.8

Lo primerísimo,
de entre todos los dioses el primero,
al Amor se formó.

II.9

Y sabrás de la etérea natura
como de todos los signos que llenan el éter;
y cuántas obras ocultas
y como surgieron
de la faz pura de solar Lumbrera.
De la naturaleza sabrás y de las obras
de esta merodeadora, la Luna, de circular pupila.
Conocerás el Cielo, el omnicircundante,
y de dónde nació
y cuál lo encadenó
Necesidad rectora,
a fin de que los astros guardara en sus linderos.

II.10

Y de qué modo
Tierra, Sol, Luna,
común Éter, galácteo Cielo, Olimpo supremo
y de los astros la ardorosa mente
moviéronse a engendrarse.

.....
La luz ajena,
nocturno y luminoso ambiente de la Tierra.

.....
Siempre y de todas partes mirando está del Sol hacia los rayos.

II.11

Pero tal como fuere en cada uno
la mezcla dominante de las partes
multiflexibles,
tal es la mente
que a los hombres adviene;
que en cualquier hombre y en los hombres todos
lo que de las partes naciere
conoce;
que es lo pleno
pensamiento.

II.12

Según, pues, la opinión
estas cosas así fueron y así son;
pero, inmediatamente,
de lo que son partiendo y a madurez llegadas,
tocará perecer a las presentes;
empero a todas ellas, a cada una,
nombre,
como insignia
impusieron los hombres.

Poema de Empédocles de Agrigento¹

Proemio

1

Es cosa de Necesidad,
y determinación antigua, eterna de los Dioses,
con amplios juramentos re-sellada,
que si alguno tal vez de los Demonios
a quienes cayó en suerte vida larga,
por sí y ante sí profanare
con criminoso asesinato
amables miembros,
o, si hubiere faltado en algo,
aun además jurare en falso,
errático ande el tal Demonio
por triples diez mil años
distante de lugar de Bienaventurados;
y que naciendo vaya tal Demonio
bajo todas las formas variadas de Mortales,
de cabo a cabo de los tiempos,
a lo largo
de tornadizas sendas molestas de la vida.

2

Como Yo voy ahora vagabundo
y prófugo del cielo,
obedeciente a la maniática Discordia.
Que ya Yo mismo
doncella y doncel fui una vez,
ave y arbusto,
y en el Salado fui pez mudo.
¡Ay de mí!, porque a tiempo
no me deshizo el Día despiadado,
aun antes que en mis labios intentara

¹ Ibidem, pp. 54-100.

de la voracidad los gestos poseores.
De tal holgada beatitud y de tal honra
—¡desdichado de mí!—
al prado me volví de los mortales.

3

Lloré y me lamenté
porque en lugar extraño me veía;
lugar, y no de agrado,
en que el Asesinato
y Rabia y la ralea entera de los Hados,
y las Enfermedades
secas, las contagiosas, las de fluyentes obras
de Desvarío por el prado
vagan y por la sombra.
Aquí se hallaban
Chtonia,
y la de vista de largo alcance, Heliopea;
Pelea, la sanguinaria,
Armonía, la de ojos sosegados;
Fealdad y Belleza;
Retardación y Prisa;
Sinceridad, la amable,
y Disimulación, la de negras pupilas;
Nacimiento y Pcecimiento;
Dulce Sueño y Vigilia;
y la Inmovilidad y Movimiento;
Miseria y multicoronada Grandeza;
Celeste Voz y divino Silencio.
Con ellos llegué a esta caverna bien cubierta.

4

¡Ay de ayes!
¡oh progenie de los mortales,
despavorida y malafortunada!
¡de qué discordia fuiste y en qué apreturas engendrada!
Que etérea Fuerza
hasta el Mar va acosando a los mortales;
pero el Mar de sí los escupe
hacia la firme Tierra;

la Tierra a su vez los expone
del Sol a los fulgores incansables,
mas el Sol los embala
en remolinos de Aire.
Que, así, uno de otro los recibe
mas todos los maldicen.

5

Planes
de estrechas miras
van esparcidos por los miembros de los mortales;
y los asaltan de repente
mil temerosos males
embotadores de la mente.
Mas, al considerar la breve parte de la invivible vida
—oh en breve morideros—,
que, semejante al humo,
se levanta y se vuela,
persuadidos de este único sesgo
cada cual procura lo suyo,
todos, de todas las maneras,
convulsos e impelidos.

6

En cuanto al Todo, cada cual se congratula
de haberlo comprendido;
cuando parejas cosas no son para varones
ni visibles ni audibles
ni por entendimiento comprensibles.

7

Mas Tú,
puesto que aquí te retiraste,
persuádate
de que no has de ver más de lo que ve mente percedera.

8

Y vosotros, Dioses,
apartad de la lengua
un maniático hablar de tales cosas;

haced brotar, más bien, la fuente pura de los labios santificados.
Y a ti, Musa,
virgen de múltiple memoria y blancos brazos,
suplícote, si es lícito
en estas cosas oír a los mortales,
que a las riendas me envíes dócil carro
por Piedad conducido.
Que no forzarán a decir más de aquello
a que la reverencia me obligare
las flores del honor,
de ese honor de buena opinión
que de mortales se consigue.

9

Osa, pues,
y, en atrevimiento,
a la cima de la sabiduría
asciende apresurado;
y, entonces, mirarás con todo empeño
qué es, en cada cosa, lo manifiesto;
y ni aun teniendo vista
la creas más que a las pupilas;
y ni aun oyendo ruidos extremados
los creas más que a claros sonidos de la lengua.
Y donde el pensar esté presto
de las demás cosas ninguna creas;
vuelve la espalda a la fe de los miembros;
más bien piensa
qué es, en cada cosa, lo manifiesto.

Parte primera

I.1

Primero, escucha
que *de todas las cosas cuatro son las raíces:*
Fuego, Agua y Tierra
y la altura inmensa del Éter.
Todas las cosas de tales raíces surgieron:
las que serán y las que son y las que fueron.

I.2

Dicho dual:

a veces,

Uno se crecía y acrecía tanto a costa de Muchos
que llegó a ser solo;

a veces, empero,

por des-nacimiento, muchos surgen de Uno.

I.3

Dual es la génesis de lo mortal;

y su destrucción, dual también;

porque la transeúnte coincidencia de todas las cosas
engendra las mortales

y las destruye también;

mas, de nuevo, la Destrucción

alimentada por las cosas desnacidas

se volatiliza a sí misma.

Y, alternándose estos procesos,

nunca descansan de repetir sus intentos:

que, unas veces,

por Amistad con-vergen en Uno todas las cosas;

mientras que, otras veces,

por odio de Discordia cada una di-verge de todas.

I.4

De esta manera

en cuanto que Uno aprendiera a engendrarse de muchos,

y en cuanto que, de nuevo, fueron surgiendo muchos

des-engendrándose Uno,

por esto se engendran las cosas,

mas ninguna en lo eterno apoyará sus pies.

Mas en cuanto cambiándose unas en otras ninguna reposa,

por tal causa, según círculo inmovible, muévense todas.

I.5

Pero aún más:

escucha el mito,

que mi enseñanza acrecerá tu mente.

Como dije al principio,

los mitos capitales declarando,

dual es el dicho:

“a veces,

Uno se crecía y acrecía tanto a costa de Muchos
que llegó a ser solo;
a veces empero
por des-nacimiento, Muchos surgen de Uno”.
“Fuego, Tierra, Agua
y la mansa altura del Éter.”
Y, *aparte* de estas cosas,
en contrabalanza de todas,
Discordia, la destructora;
mas, *entre* ellas,
Amistad,
como ellas ancha, como ellas larga.
Mírala con tu pensamiento,
pero que estupefactos tus ojos no se queden;
innata en sus arterias los mortales la creen;
por Ella conciben lo amable,
obras amables a término llevan por Ella;
y, dándole nombres,
Gozo la llaman y Afrodita;
empero varón mortal alguno aprendió todavía
que es de todo hélice implícita.

I.6

Escucha, tú, por el contrario,
de mis palabras
la no falaz misiva:
iguales son y en nacimiento coetáneas
todas estas cuatro Cosas;
cada Una ocúpase de su dignidad propia,
de la de las Otras distinta;
y cada cual tiene costumbres propias.

I.7

Según su turno dominan, ya circunnavegando
el Círculo;
Unas hacia las Otras se destruyen,
Unas hacia las Otras se acrecientan
según el turno que la Parca concierta.

I.8

Y, a no ser hacia estas,
hacia ninguna otra las cosas se engendran
ni hay como perezcan;
porque
o en ininterrumpido modo perecerían
y entonces no ser-ían...
... y esto en algo al Universo acreciera;
mas ¿de dónde este algo vendría?
O ¿cómo algo se destruyera,
no habiendo cosa alguna que esté vacía de Ellas?
Mas de nuevo, una vez, otra vez y otras muchas
no hay más que estas cuatro cosas;
ahora que Unas con Otras confluyendo,
de todas a través las Unas y Otras deslizándose,
aquí y allá se engendran cual diversas;
mas, con todo,
Ellas siempre las mismas se quedan.

I.9

Otra cosa aún voy a decirte:
ninguna de las cosas mortales ha tenido nacimiento,
como no es la muerte más terrible
de especie acabamiento;
que nacimiento y muerte son nada más discernimiento
y mezcla de cosas mezcladas;
aunque, además de esto,
reciban de los hombres de nacimiento el nombre.

I.10

Que no hay artificio para
engendrar de lo-que-no-es;
y que lo-que-es perezca
es no hacedera y descarriada empresa;
porque, apóyese uno en lo que se apoyare,
todo andará siempre dentro
de lo-que-es en la esfera.

I.11

Mas a los perversos tienta
sobremanera desconfiar de razones poderosas;
tú, por el contrario,
reconócelas, como las fieles razones de nuestra Musa lo mandan,
dividiendo bien el Logos,
dis-tribuyéndolo bien
por tus entrañas.
Que los otros,
cualquier cosa que a luz del Éter venga
—ya según lo humano mezclada,
ya según la especie de las agrestes fieras,
de los arbustos o de los pájaros—,
de tal cosa dicen seguros
que ha nacido de veras;
y cuando la tal se disgrega
llámanlo los muy necios
suerte diablesca.
—Y según sus normas
hablo yo ahora—.

I.12

Imbéciles,
que no son por cierto de alcance largo sus mentes;
pues esperan confiados
que se engendre lo que antes no era,
o que algo muera y del todo perezca.
Varón sabio
ni tales cosas en su mente adivinara:
que, mientras él y los mortales viven
lo que ellos todos nombran vida,
“sean” mientras tanto de veras,
y les “acaezcan” mientras tanto
cosas malas y cosas buenas;
y que, por el contrario,
antes de estar compactos, como después de des-atados
ya de veras no fueron, ya de veras no sean.

I.13

Pero aún más:
por si algo en esos dichos anteriores

es de floja madera,
de tales anteriores y conjugados dichos
adicionales testimonios considera:
por “una” parte
al “Sol”,
que arde por todos lados
deslumbrante para la vista;
por la “segunda”
cuantas “Cosas” hay “inmortales”,
en radiante esplendor sumidas;
por la “tercera”
la “Humedad”,
del todo oscura, enteramente fría;
por la “cuarta”
la “Tierra”,
de la que fluyen
cosas espesas, cosas densas.
Y considera
que, por Discordia,
todas se truecan en deformes
y divididas;
mas que, por Amistad,
se desean unas a otras
y van unidas.

I.14

Y de todo esto
todas las cosas provinieron;
las que detrás serán, las que son, las que fueron.
Ellas brotan en árboles,
en varones y en hembras,
en aves y en fieras,
y en peces que el agua alimenta.
Así mismo Ellas brotan en Dioses
de vida dilatada
y de honores colmada.
Así es como las cosas son en su forma primigenia;
pero las unas confluyendo con las otras,
engéndranse tan solo diversas en aspecto,
pues solo se cambian
por desdoblamiento.

I.15

Mas al modo que los pintores
—por Metis sobre el arte
bien alumbrados varones—
decoran variamente las tablas a los Dioses ofrecidas,
en sus manos tomando
multicolorados pigmentos,
mezclando armónicamente
de unos más, de otros menos,
con todos ellos haciendo
ideas a las cosas parecidas
—y de árboles las pueblan,
de varones y de hembras,
de aves y fieras
y de peces que el agua alimenta,
de longevos Dioses
colmados de honores—,
de parecida manera,
no te engañe la frente
cual si de lo mortal otro fuera el origen,
de lo mortal nacido en innumbrables especies;
mas ten por cierto este mito
pues de Dios lo has oído.

I.16

De todas las cosas
cuatro son las raíces primeras:
Júpiter, el candente;
Hera, vivificante;
Aidoneo o el ocultante;
y Nestis que humedece
de lo mortal la fuente lacrimógena.
Cuando todas ellas convienen
retírase al extremo la Discordia;
mas después inmediatamente
que, a la menor profundidad del remolino,
Discordia llega,
y que, en su vez complementaria,
en mitad del girante globo
Amistad se ha colocado,
van entonces estas cosas

las Unas hacia las Otras
hasta “ser” una sola.
Así serán las cosas, así también fueron antes;
y de entrambos procesos
jamás el tiempo innombrable
dejará de estar lleno.
Tal yo lo pienso.

I.17

Nada falta en el mundo en parte alguna,
nada sobra en ninguna,
que igual nació por todas;
y nació cual Esfera infinita
bien redonda y pulida.
De circular soledad la Esfera goza
mientras Amistad domina;
soledad tanta
que ni alcanzan a distinguirse en ideas
del Sol las veloces flechas.
Más la Discordia pone
aparte lo leve y aparte todo lo pesado;
tan aparte todo
que ni siquiera llegan a mostrarse
del Sol la idea deslumbrante
ni el Mar ni el cuerpo de la hirsuta Tierra.
Todo estaba enemistado
de Amor falto y de mezcla.

I.18

Así, se estaba firme,
cubierta del compacto cutis de la Armonía,
la Esfera bien pulida
de circular soledad en el goce;
mas después, inmediatamente
que gran Discordia en los miembros se ahitara
y de honor se subiera a la cima,
una vez cumplido el tiempo
—que según amplio juramento
les llega alterno—,
retemblaron por modo
continuo y extremado
de Dios los miembros todos.

I.19

Que en esta misma insigne masa de las humanas partes
unas veces, por Amistad,
hacia uno con-vergen
y en flores de vida florecen
todos los miembros que en suerte al cuerpo cayeron;
otras empero,
descuartizados
por la Rivalidad perversa,
van unos de otros errantes
rompiéndose en los hitos de la vida.
Y de manera parecida
a los arbustos les pasa
y a los peces ocultos en las oscuras aguas,
a las fieras sorteadas para montes
y a címbalos que con las plumas marchan.

I.20

Una vez más, empero,
y comenzando de nuevo,
voy a andar de los mitos por amplio camino,
logos escanciando
sobre aquel otro logos que al principio dijera:
“Después, al punto
que, a la menor profundidad del remolino,
la Discordia ha llegado,
y, por complementario modo,
en mitad del girante globo
Amistad se ha colocado,
van entonces estas cosas
las Unas hacia las Otras
hasta “ser” una sola”;
mas no de golpe,
pues júntanse más bien, según les viene en gana, en uno
diversas cosas desde diversos puntos.

I.21

De tales mezclas primigenias
especies de cosas mortales se esparcen por miles;
pero muchas de éstas quedan inmezcladas
porque a las mezcladas están contrapuestas.

Tales son las que Discordia
aun en su altura máxima
inmezcladas retiene;
que Discordia, en tiempo alguno, entera se retrajo
a las fronteras últimas del Círculo;
hace, más bien, Discordia que algunas de sus partes
se queden dentro
y que otras se marchen del centro;
y cuanto Discordia va de retirada
otro tanto avanza
el ímpetu manso e imperecedero
de Amistad sin tacha.

I.22

Pero cuando se invierten los caminos,
al punto
se hallan naciendo mortales
cosas que a ser inmortales primero aprendieran,
y se hallan mezcladas
las que antes puras se estaban;
y de estas mezclas
especies de cosas mortales se esparcen por miles,
labradas de ideas,
admirables de ver, en matices diversas.

I.23

Se ayuntó la Tierra, las más de las veces
en igualdad
con Vulcano, con Humedad, con el superlúcido Éter,
del Amor anclando en terminales puertos;
aunque se ayunte, empero,
un poco más en proporción o no harto menos,
de todos Ellos
se engendra la sangre
y las ideas de todas las carnes.
La Tierra complaciente,
para fabricar bien los vasos
obtuvo, de ocho partes, dos de Nestis la resplandeciente
y cuatro de Vulcano;
pero los blancos huesos se engendraron
con liga de armonía
y con inspiración divina elaborados.

I.24

A la manera
como cuando uno, atento a emprender un camino,
se arma de su lámpara
y fuego prepara
—fuego
que, aun en noches invernales,
esplendoroso arda—,
encendiendo con él linternas
—defensoras del fuego
contra los variados vientos,
dispersoras del soplo
con que los vientos soplan—,
y entonces la luz hacia fuera salta,
y por cuanto espacio se vaya extendiendo
alumbra a modo de dardo
con no traspasables rayos;
de semejante modo
el fuego primitivo,
en las meninges celado,
tras la pupila
del ojo circular
y entre sutiles túnicas
está atisbando;
las cuales túnicas
como techo defienden del agua circunfluyente la masa profunda;
el fuego, a través de ellas,
salta hacia fuera,
y por cuanto espacio se vaya extendiendo
alumbra a modo de dardo
con sus no traspasables rayos.

I.25

Juntando corifeos de unos y otros mitos,
sin una sola senda para los logos,
lo que sea bello repetir conviene
dos y aun tres veces.
Así, pues, ante todo
te diré del Sol el origen
y de qué se engendraron las cosas todas ahora visibles:
la Tierra y el Mar, el de múltiples ondas,

Titán y el húmedo Aire;
y el Éter
que, rodeando en círculo todas las cosas,
a todas ahoga.

.....

I.26

Si no tuviesen límites
ni el vasto Éter ni la profunda Tierra
—que tales vanas sentencias
de las bocas de los mortales
que del Todo bien poco han visto
fluyen a miles...

.....

I.27

El Sol, agudo flechero;
hílara y placentera, la Luna.

.....

El Sol, bien preso,
en círculo recorre el amplio Cielo.

.....

Con rostro imperturbable
contra el Olimpo sus rayos envía;
mas a su hílara luz
bien breve suerte fue concedida.

I.28

Luz ajena gira,
cual pulido círculo,
al derredor de la Tierra;
mas las huellas de la [solar] carroza
ruedan por los confines de la Tierra;
que la Tierra, de frente,
mira el sagrado círculo del Príncipe.

.....

[La Luna] dispersa los rayos del Sol
—los que desde arriba van hacia la Tierra—,
y sombrea de la Tierra tanto espacio

cuanto es su ancho:
el de la Luna,
la de ojo de brillo pálido.

.....

Mas la Tierra también impone noche,
cuando del Sol opónese a los rayos.

.....

Noche: la de ojos en peregrinación, la desierta.

.....

I.29

Muchos fuegos están ardiendo bajo el agua.

.....

[El Mar] conduce de los fecundos peces la silenciosa raza.

.....

La sal se solidifica impulsada por los rayos del Sol.

.....

El Mar: transpiración de la Tierra.

.....

I.30

Concordes en sus miembros surgieron
todas las cosas primigenias: el Fuego, la Tierra,
el Cielo y el Mar;

por esto todas ellas, entre las cosas mortales,
parecen ahora errantes.

De semejante modo, las que son
para la mezcla más idóneas

se aman unas a otras,

en igualdad por Venus puestas;

pero las enemigas

unas de otras se tienen a máxima distancia,

inmezclables por raza,

inmezclables en cuerno,

inmezclables por las ideas

en que han sido amasadas.

Así que coengendrarse unidas

insólito del todo les es y sumamente doloroso;

de arduo acoplar son sus apetencias,

porque en Discordia están nacidas.

I.31

Todas las cosas conocen
cordialmente
por voluntad de la Suerte.

Parte segunda

II.1

Mas por si todavía sobre tales asuntos
fuese tu fe de floja madera:
sobre cómo de Agua, de Éter, de Sol y de Tierra,
bien mezclados,
los colores se engendraron,
bien sobre cómo las ideas mortales
—de tantas cosas cuantas ahora están nacidas
por Afrodita armonizadas...

.....

...sobre cómo engendrónse los árboles tamaños;
los peces, salazones naturales.

.....

II.2

Humedeció a la Tierra Venus con lluvia largo tiempo;
y, habiendo hecho ideas,
para fortalecerlas las dio al Fuego veloz.

.....

...y así les cayó en suerte ser plasmadas
de Venus en las palmas.

.....

II.3

Si pensando todo esto
—con penetración y en las jugosas entrañas—,
lo intuyes además con puros actos de la perfecta mente,
se te harán para siempre todas estas cosas presentes;
todas las poseerás y otras muchas
que se derivan de aquellas;
porque, según son los mortales,

el deseo de ellas las acrece
en cada uno diversas según su naturaleza.
Mas si, además de estas, anhelares otras
de las al hombre naturales,
por miles te sobrevendrán males terribles
que las mentes embotan,
y el vivir roban presto
tan presto dé su vuelta el tiempo;
que a su origen amado desean volver tales cosas,
pues sabe,
que todas cordial conocer poseen;
y de pensar, su suerte.

.....

II. 4

Sin cuellos muchas cabezas
pululaban; viudos de hombros vagaban desnudos brazos;
y, en pobreza de frentes, ojos solitarios iban errando.

.....

Muchas cosas bifrontes nacieron y con circular pecho;
bovinas, pues, de raza,
aunque con faz humana;
mientras que otras surgieron
con bovino cráneo y humano aspecto;
sus partes con algunas de varón estaban mezcladas
y con algunas de hembra:
ésas con muelles miembros adornadas.

.....

con pies flexibles algunas, con miembros indiferenciados.

.....

Mas tan pronto como según la parte mejor
demonio se mezcló a demonio,
y coincidieron tales partes
según lo que a cada una le era propio,
engendraronse otras cosas,
muchas y de continuo...

.....

II.5

Pero ahora,
sobre cómo bien discernido fuego

de varones y lloronas hembras
produjo las nocturnas siembras.
Oye tales cosas,
que no es indocto mito ni fuera de propósito.
Primitivamente
tipos completos de hombres duales salieron de la Tierra;
cabiéndoles en suerte agua y tierra, cual elementos.
El Fuego los enviaba
queriendo que llegasen con él a semejanza.
Mas no estaba aún patente de miembros amable vestido.
No tenían voz,
ni en su lugar propio el varonil miembro.
.....

Mas se descuartizó
de los miembros la naturaleza;
y así una parte se nació en los hombres,
y otra, en las hembras...
.....
...mezclándose, con todo, por los ojos
cogió a los unos el deseo de los otros.
.....
...de Venus el puerto escindido...

II.6
Sábetse que de todas
cuantas cosas se hicieron
se dan efluvios propios.
.....

II.7
Todas las cosas ex-spiran e in-spiran de la siguiente manera:
en los límites
de los cuerpos de todas
cárneas seringas exangües están extendidas;
y en sus menudos orificios densamente
están acribilladas por pequeñas heridas;
los límites extremos
de las narices
perforados están también por todas las partes;
pero de modo que el asesinato se evite;

cortados, no obstante, de manera
que, por sus caminos,
vía fácil al aire se ofrezca.
Cuando, pues, de ellos la sangre sutil se retira,
el aire,
en tromba, con ímpetu furioso,
se precipita tras ella;
mas cuando la sangre vuelve
ex-spírase de nuevo el aire,
de suerte parecida
a como cuando una niña
juega con clepsydra de divino cobre,
que, unas veces,
puesta sobre su mano de idea bella
sumerge del embudo el cañuto
en el entrañable cuerpo del agua plateada
y entonces el agua en el embudo no entra
—que lo estorba la mole de aire
que por múltiples agujeros
penetró antes de fuera—,
y así hasta que la niña destapa, dando escape,
de aire a la corriente densa
—que entonces, saliéndose el aire,
de agua la parte respectiva penetra—.
Y de parecida manera:
cuando el agua el cúpreo embudo superior del todo llena,
tapados por mano mortal del embudo la boca y los poros,
la presión del aire de fuera,
dominando los bordes,
al derredor de las puertas
—las de istmo estrecho,
las de eco sucio—,
salir impide al agua,
hasta que la niña retira su mano;
que entonces
de otra manera, a la anterior inversa,
adentrándose el aire
huye de agua la respectiva parte.
También de suerte parecida:
cuando la sangre penetrante, ramificada por los miembros,
va retirándose a lo interno,

al punto, ardiendo en ansias llega de aire
una corriente;
cuando empero revierte la sangre,
de modo parecido hacia atrás sopla el aire.
.....

Así que a todas las cosas cayó su parte de aliento y olfato.
.....

II.8

Por esto lo dulce, agarra lo dulce
lo amargo apetece lo amargo,
lo agudo marcha hacia lo agudo,
y cabalga lo cálido en lo cálido.
.....

II.9

De ambos ojos sola una vista se engendra.
.....

La mente en mares de sangre se nutre;
de sangre
en ascendente y descendente marea;
por esto, sobre todo,
el pensar da en los hombres tantas vueltas;
que es la humana inteligencia
esa sangre que en torno al corazón rueda.
.....

cuanto sean diversos los cuerpos en que nacieron
ha de asistirles siempre un conocer cordial
otro tanto diverso.
.....

Si hay que juzgar por el presente,
Metis irá en los hombres en aumento.
.....

II.10

Con tierra conocemos la Tierra;
con agua, el Agua;
con éter, el divino Éter;
con fuego, el devorante Fuego;
con amor, el Amor;
con discordia, la Discordia funesta;

porque
y de estas cosas bien armonizadas
se compusieron todas;
y por virtud de Ellas
todas cordialmente conocen, padecen y gozan.

Parte tercera

III. I

Si por ser yo de los efímeros,
Musa inmortal,
te pasó por la mente en otros tiempos
preocuparte de la mente mía,
asísteme ahora, pues te lo ruego,
Caliopea,
que a sacar a luz me dispongo
buen logos sobre afortunados dioses.

II.2

Bienaventurado
quien de las entrañas divinas llegó a poseer la riqueza;
miserable, por el contrario,
el que, por ser oscuro
su parecer sobre los dioses,
vive acuitado.

III.3

No hay modo de acercarse [a Dios] según espacio,
ni de flecharlo con los ojos,
ni de agarrarlo con las manos;
aunque, para mentes humanas, sean ellos de fijo
los caminos de rueda,
los más persuasivos.
Que no se distingue por tener sobre los miembros cabeza humana,
ni le salen dos ramos de la espalda,
ni tiene pies
ni las rodillas ágiles
ni hirsutos miembros viriles...

Es,
tan solo, ni más ni menos,
mente sagrada,
mente aun para dioses inefable;
y en sus mentares veloces
el mundo entero recorre.

Fragmentos filosóficos de Anaxágoras de Clazómenes¹

Del libro de Anaxágoras *Sobre la naturaleza*

1. Juntas y de vez se estaban todas las cosas, sin límite en cuanto a capacidad repletiva, sin límite igualmente en cuanto a pequeñez; que lo pequeño no tenía tampoco límite.

Y, a pesar de hallarse juntas y de vez todas las cosas, bajo el dominio de la pequeñez ni una sola de ellas estaba de manifiesto, porque sobre todas domina Aire y Éter, y ambos son sin límites; porque en el Todo de todas las cosas Aire y Éter son las máximas: máximas en capacidad repletiva, máximas también en grandor.

2. Porque Aire y Éter se separan de por sí de lo que pluralidad haya en el Circundante, y el Circundante no tiene límites en cuanto a capacidad repletiva.

3. Porque en lo pequeño no hay un mínimo; hay siempre, por el contrario, un menor, ya que por división no hay manera de que el ser llegue a no ser; mas también en lo grande hay siempre un mayor.

En cuanto a capacidad repletiva iguales son grande y pequeño; empero cada cosa es, respecto de sí misma, grande y pequeña.

4. Si, pues, las cosas son así, menester será pensar que en toda mezcla de cosas haya cosas muchas y de todas clases y los gérmenes de todas, y en tales gérmenes se encierren las más variadas figuras eidéticas, colores y sensaciones placenteras; y en tales gérmenes y con los demás están confundidos hombres y los demás vivientes, cuantos tienen alma; y para tales hombres, como entre nosotros, hay ciudades habitadas en común y campos cultivados; también para ellos, como entre nosotros, hay sol y luna y los demás astros, y para ellos hace nacer la tierra muchas y variadas cosas de entre las cuales las útiles llévanse a casa para su servicio.

Empero antes de que se separaran selectivamente “estas” cosas de “todas” —que todas estaban juntas y de vez—, ningún color, ni uno solo, estaba de manifiesto; que lo impedía la común mezcla de todas las cosas y de ellas con lo húmedo y lo seco, con lo caliente y lo frío, con lo esplendente y lo tenebroso, y con mucha tierra interpuesta y con gérmenes sin límites en cuanto a capacidad repletiva y sin semejanza entre ellos.

¹ Ibidem, pp. 311-316.

Sobre esta separación selectiva téngase por dicho que no solo tuvo lugar entre nosotros, sino también en otras partes.

Y puesto que todo esto sea así, menester es pensar que en el Todo de todas las cosas estaban dentro todas.

5. Una vez, pues, separadas las cosas unas de otras, preciso es reconocer que el Todo de todas no se hace ni menor en algo ni mayor —que no es factible algo mayor que el Todo de todas las cosas—; por el contrario, el Todo de todas es siempre igual.

6. Y puesto que las suertes o partes en que están divididos lo grande y lo pequeño son iguales en poder repletivo, por esto mismo y de esta manera también en el Todo de todas las cosas están todas.

Que no hay manera de que haya cosa aparte y señera; todas, por el contrario, poseen su parte y su suerte en todas.

Y puesto que no hay manera de que una parte “mínima” llegue a ser, no la habrá parecidamente para que pueda una parte separarse del Todo de todas, ni para que se engendre de por sí, sino que, cual fue al principio, así lo es ahora: que todas las cosas juntas están y de vez. Y en todas y dentro de todas hay muchas en plural y tanto en las cosas mayores como en las pequeñas el número de las selectivamente comparadas es ya igual en poder repletivo.

7. Mas no hay modo de saber ni por “Cuenta-y-razón” ni por manipulaciones la capacidad repletiva de las cosas ya selectivamente separadas.

8. No están disgregadas unas de otras las cosas, las de este Mundo “uno”, ni cortadas están unas de otras por cuña; que no lo están ni lo caliente de lo frío ni lo frío de lo caliente.

9. ...que por círculo se mueven y se separan selectivamente (ciertas partes) bajo el poder de Fuerza y Celeridad. Ahora que es Celeridad la que produce a Fuerza. Mas la Celeridad no se asemeja en celeridad a ninguna cosa, a ninguna de esas cosas que se dan ahora entre los hombres. Por el contrario, Celeridad es veloz cual múltiplo absoluto de todas.

10. ¿Cómo de no-cabello podría engendrarse cabello y engendrarse carne de no-carne?

11. En todo hay de todo, hay una suerte o parte de todo, menos de Inteligencia; mas se dan cosas en que hay hasta Inteligencia.

12. Fuera de estas, en las demás hay de todo.

Inteligencia, por el contrario, es cosa sin límites y señora de sí y con ninguna de las demás cosas se mezcla, que Ella sola se está consigo misma. Que si no estuviera así consigo misma, sino mezclada con otra cosa cualquiera, por haberse mezclado con una tuviera parte en todas las demás, porque en todo hay una suerte o parte de todas, como queda dicho anteriormente. Y las cosas mezcladas entorpecerían a Inteligencia de modo que no podría ya

dominar a ninguna de ellas, cual las dominara si se estuviera sola consigo misma. Porque es Inteligencia la más sutil de todas las cosas y la más pura, poseedora de universal conocimiento y máxima en poder.

Y sobre cuantas cosas poseen alma —cuáles más excelente, cuáles más humilde—, sobre todas ellas puede Inteligencia.

Y puede sobre el circular movimiento del Todo de todas las cosas, tanto que pudo sobre el comienzo mismo de tal movimiento circular.

Y comenzó tal circulación, primero por lo pequeño, se propagó circularmente a más y así se propagará más y más.

Y conoció Inteligencia todas las cosas: las que aún se están mezcladas y las separadas y las disgregadas.

Y las que estuvieron a punto de ser y las que fueron —sean las que fueren—, las que ahora no son, las que ahora son y cualesquiera de las que serán, todas fueron ordenadas por Inteligencia; y lo fue también el circular movimiento según el que circularmente se mueven los astros, el Sol y la Luna, el Aire y el Éter, que están ya en separación selectiva; ahora que fue el movimiento circular el que hizo que selectivamente se separaran.

Y se separan selectivamente lo denso de lo sutil, y de lo frío lo caliente y lo resplandeciente de lo tenebroso y de lo húmedo lo seco.

Mas hay en suerte muchas partes de muchas cosas.

Empero ni una sola cosa se separa selectivamente de todo en todo de otra ni se disgregan por diversas una de otra, a excepción de Inteligencia. Que toda inteligencia es semejante, tanto la mayor como la menor; de entre las demás cosas, por el contrario, ninguna es semejante a ninguna otra, mas las que de ellas están en mayoría, esas mismas son las que están de manifiesto y las que cada particular cosa es y era.

13. Y en el mismo punto en que Inteligencia comenzó de por sí a mover, se separó Ella selectivamente de lo movido: del Todo de todas las cosas; y cuanto movió Inteligencia, otro tanto y todo ello se disgregó; y el movimiento circular producía una mayor disgregación en lo ya movido, en lo ya disgregado.
14. La Inteligencia, la que está siendo siempre, está también ahora bien firme donde están todas las demás cosas: en el gran Circundante, en las que se van a separar, y en las que ya se han separado.
15. A lo denso, húmedo, frío y tenebroso dio Ella por lugar de reunión este, donde ahora están; a lo sutil, por el contrario, a lo caliente y a lo seco los impelió Éter adentro.
16. De tales cosas selectivamente separadas se hace por solidificación tierra; que de las nubes se separa selectivamente agua; del agua, tierra; de la tierra se solidifican por el frío piedras, y las piedras se elevan más que el agua.

17. Sobre eso de engendrarse y perecer no juzgan correctamente los griegos; que ninguna cosa se engendra ni perece, sino que de cosas que ya son “se mezcla” y “se disgrega”. Y, según esto, al engendrarse llamarían correctamente “mezclarse” y al perecer “disgregarse”.
18. 19. 20.
21. Por debilidad de los sentidos no podemos discernir lo verdadero.
21. a) Vista-de-ojos: la que oculta lo luminoso.
21. b) 22.

Fragmentos filosóficos de Leucipo¹

DEL LIBRO *SOBRE EL GRANDIOSO ORDEN DEL COSMOS*

1. Átomos, compacto, gran vacío, separación por división, configuración, disposición, dirección, dispersión esférica, remolino...

DEL LIBRO *SOBRE EL ESPÍRITU*

2. Ninguna cosa se hace por tanteos, sino que se hacen todas “de” Cuenta-y-razón y “por” Necesidad.

¹ Ibidem, p. 341.

Fragmentos filosóficos de Demócrito de Abdera¹

I

Fragmentos sobre la Ética

DEL LIBRO *SOBRE LAS COSAS DEL MUNDO INVISIBLE*

1. No es la muerte un apagarse la vida íntegra del cuerpo, sino que, cual acontecería tal vez por un golpe o por una herida, permanecen aún firmes y bien arraigados los lazos que el alma tiene en la médula, y el corazón mantiene bien encendida y depositada en lo profundo la chispa de la vida; y, mientras todo esto permanezca, podrá el cuerpo volver a poseer la vida, ahora apagada, presta una vez más para animar.

DEL LIBRO *TRITOGÉNEIA, O LA TRES VECES NACIDA*

2. Por la Tres-veces-nacida, Minerva, se significa la Cordura. Que de la Cordura se engendran estas tres cosas: aconseja bellamente, hablar impecablemente y obrar debidamente.

DEL LIBRO *SOBRE EL BUENÁNIMO O EL BIENESTAR*

3. Quien pretenda el bienestar preciso es que no emprenda muchas cosas ni en público ni en privado; y, en las que por acaso emprendiere, no se deje llevar a más de lo que dan sus propias fuerzas y naturaleza. Guarde, por el contrario, esta prevención: que, aun en el caso de que la buena suerte le levante y aun parezca conducirlo al colmo, deponga pretensiones y no se deje arrebatar por sobre sus posibilidades; que, en lo material, la bella medianía es más segura que la megalomanía.
4. Agrado y desagrado son límite (de lo conveniente y de lo inconveniente).
- 5.

¹ Ibidem, pp. 351-377.

II

Fragmentos sobre Física

DEL LIBRO *SOBRE LAS DIVERSAS FIGURAS O IDEAS*

6. Preciso es que, por medio de esta norma, el hombre reconozca que está bien lejos de la realidad de verdad.
7. Estas razones ponen de manifiesto que en realidad de verdad no sabemos nada de nada; que la opinión es, en cada uno, afluencia de figuras.
8. Con todo, quedará en claro que no se sabe por dónde llegar a conocer lo que en realidad de verdad es cada cosa.

DEL LIBRO *CONFIRMACIONES (REFORZAMIENTOS)*

9. Nosotros en realidad nada inmutable conocemos, sino solo lo que nos sobreviene según la disposición del cuerpo y según la disposición de las cosas que se le entran o que se le resisten.
10. Que en realidad de verdad no conocemos ahora lo que cada cosa es o no es, queda múltiplemente mostrado.

DEL LIBRO *SOBRE LO LÓGICO O SOBRE NORMAS*

11. Dos son las formas eidéticas de conocimiento: uno, el genuino; otro, el tenebroso. Y pertenecen en total al tenebroso: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Por el contrario, el conocimiento genuino está bien separado del otro. Cuando el conocimiento tenebroso no puede ya, por lo pequeño de la cosa, ni ver ni oír ni oler ni gustar ni sentir por el tacto —y se hace preciso, con todo, investigar más sutilmente—, sobreviene entonces el conocimiento genuino, poseedor de muy más sutil instrumento: del entender.
12. 13. 14. 15. 16. 17.

III

Fragmentos sobre Música

DEL LIBRO *SOBRE POESÍA*

18. Cuantas cosas escriba el poeta con entusiasmo y con inspiración son poderosamente bellas.
19. 20.

DEL LIBRO *SOBRE HOMERO*

21. Porque Homero cayó en suerte naturaleza deiforme, edificó ordenado mundo de multivariados versos.
22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29.

IV

Fragmentos auténticos de obras no determinadas

30. De entre los hombres con razón son pocos los que, levantando las manos hacia lo que ahora los griegos llaman aire, digan: todas las cosas las tiene Júpiter pensadas, todas las ve, las da todas y las quita y es el Rey de todas.
31. La medicina cura enfermedades del cuerpo; mas la sabiduría libera al alma de pasiones.
32. El coito: ataque en pequeño; porque sale disparado un hombre de otro hombre y en espasmo se separa, cortado como por golpe, un hombre de otro hombre.
33. La Naturaleza y la Educación son parientes: porque la educación configura según nuevas medidas al hombre y en virtud de tal cambio de medidas hace naturaleza.
34. El hombre: mundo en pequeño.

V

Pensamientos de Demócrates²

35. Si alguien llegare a entender con inteligencia estos mis pensamientos, hará muchas obras, dignas de varón bueno, y no hará por el contrario muchas obras viles.
36. Cf. 187.

² Sobre si los fragmentos conservados con el nombre de Demócrates son o no de Demócrito, hay discusiones largas y eruditas en las que no vamos a entrar ni siquiera con el modesto papel de relatores de opiniones ajenas.

Diels y Kranz se deciden por incardinar a la colección de sentencias ciertamente propias de Demócrito las conservadas bajo el nombre de Demócrates. El *Georgicon* de Demócrito, obra seguramente suya, se halla atribuida, por una evidente corrupción del copista, a Demócrates, de modo que parecido cambio de letras pudo acontecer en otros fragmentos de los escritos de Demócrito. (Se conservan las notas del texto citado).

37. El que elige para sí los bienes del alma, elige para sí los más divinos; quien los de la casa del alma elige, elige los humanos.
38. Bello y bueno es oponerse al injusto; mas, caso de no oponerse, bello y bueno es no cooperar con el injusto.
39. Es preciso o bien ser bueno o imitar a un bueno.
40. No son ni cuerpos ni riquezas los que hacen felices a los hombres, sino rectitud y múltiple cordura.
41. No por miedo sino por deber hay que mantenerse alejados de faltas.
42. Gran cosa es, en las desgracias, ver cuerdamente lo que se debe hacer.
43. Salvación de la vida es despreocuparse de las cosas sexuales.
44. Hay que ser veraz y no locuaz.
45. El que hace la injusticia es muy más infeliz que el que la padece.
46. De magnánimos es llevar con mansedumbre los descuidos.
47. La deferencia para con la Ley, la Superioridad y el más Sabio es cosa según bello orden.
48. El bueno no toma en cuenta burlas de gentecilla.
49. Dura cosa es estar a las órdenes de inferior.
50. No hay manera de que sea justo el que está rendido incondicionalmente a las riquezas.
51. En muchos aspectos persuade más fuertemente la palabra que el oro.
52. Faena perdida es poner en razón al que se cree inteligente.
53. Muchos que no han aprendido a razonar viven según razón.
54. Muchos de los que hacen las más vergonzosas obras se ejercitan en óptimas palabras.
55. Hay que poner celo en las obras y acciones virtuosas, no en las palabras.
56. Conocen y se encelan por lo bello los bien nacidos para ello.
57. La buena raza de los animales de tiro consiste en la robustez corporal; la buena raza de los hombres, en la buena índole de su natural.
58. Las esperanzas de los que piensan con cordura lo recto resultan asequibles; las de los insensatos, inasequibles.
59. Sin aprendizaje no resultan asequibles ni el arte ni la sabiduría.
60. Es mejor reprocharse las propias faltas que reprender las ajenas.
61. A índole ordenada vida ordenada.
62. Es bueno no tanto no ser injusto cuanto ni siquiera quererlo ser.
63. Hablar bellamente bien de las obras bellas, bello es; que hacerlo de las menospreciables, acción es de ligeros y de falseadores.
64. En muchos multieruditos no hay entendimiento.
65. Es preciso ejercitarse no en la multierudición sino en la multiinteligencia.
66. Mejor es asesorarse antes de obrar que arrepentirse.
67. No creer a todos, sino solamente a los fidedignos; que lo uno es de simples; lo otro, de sensatos.

68. Para todos los hombres son una y la misma cosa bueno y verdadero; que lo deleitable es diverso para diversos.
- 69.
70. Desear sin mesura es cosa de niños; no de varón.
71. Plácemes extemporáneos engendran displicencia.
72. Las apetencias vehementes de una cosa ciegan el alma para las demás.
73. Amor recto: tendencia irreprochable hacia las cosas bellas.
74. No tomarse deleite alguno que no sea decoroso.
75. Para los faltos de inteligencia es mejor ser gobernados que gobernar.
76. No la razón, sino la desgracia, es el maestro de los locos.
77. Fama y riqueza sin inteligencia, tesoros inseguros.
78. Hacerse con dineros no es cosa inútil; ahora que hacerse injustamente con ellos es lo peor de todo.
79. De perverso es darse a imitar a los malos y ni tan solo querer imitar a los buenos.
80. Vergonzoso es entrometerse en cosas extrañas y descuidar las caseras.
81. El que siempre emprende nada termina.
82. Falsos son y buenos de apariencia los que de palabra hacen todo y nada de obra.
83. Causa de faltas es el desconocimiento de lo mejor.
84. Ante sí mismo y primero debe avergonzarse el que hace cosas vergonzosas.
85. El que mucho contradice y el que mucho habla, mal nacido es para aprender lo que se debe.
86. De ambiciosos es decir todo y no querer oír nada.
87. Menester es precaverse del vil, no se vaya a aprovechar de la oportunidad.
88. El envidioso, como amigo se maltrata a sí mismo.
89. Enemigo es no tanto el que hace un mal cuanto el que tiene la voluntad de hacerlo.
90. La enemistad de los parientes es más insoportable, mucho más que la de los extraños.
91. No seas desconfiado para con todos, sino más bien prevenido y anda en seguro.
92. El que acepte beneficios mire bien que habrá de devolver por trueque otros mayores.
93. Antes de hacer un beneficio mira quién lo va a recibir, no sea que, por habértelas con un falso, te devuelva mal por bien.
94. Pequeños beneficios oportunos máximos son para los que los reciben.
95. Mucho pueden los honores en los inteligentes, cuando se dan cuenta de que son honrados.
96. Bienhechor es no el que mira a la recompensa, sino el que se ha propuesto hacer el bien.

97. Muchos que parecen ser amigos, no lo son; y muchos que no lo parecen, lo son.
98. La amistad de un solo hombre inteligente vale más que la de todos los imbéciles juntos.
99. No vale la pena de que viva quien no tenga ni siquiera un buen amigo.
100. De mala índole es aquel a quien no duran mucho los mejores amigos.
101. Muchos son los que se apartan de los amigos cuando caen de prosperidad a pobreza.
102. En todo, lo igual es bello; mas no me lo parece serlo ni el exceso ni el defecto.
103. El que a nadie ama, me parece que de nadie es amado.
104. Un anciano es de buena gracia si es su conversación instructiva y alentadora.
105. La belleza del cuerpo cosa animal es cuando tras ella no hay inteligencia.
106. Cosa fácil es hallar amigos en la prosperidad; pero es lo más difícil de todo hallarlos en la adversidad.
107. No son sin más amigos todos los parientes; sino los que de entre ellos concuerden con nosotros acerca de lo decoroso.
107. a) Es cosa de dignidad, siendo como somos hombres, no burlarse de las desgracias de otros hombres, sino compadecerlos.
108. A duras penas se hacen contradizas las cosas buenas con los que las rebuscan; mientras que las malas se hacen contradizas aun con los que no las buscan.
109. Los amantes de criticar no son bien nacidos para la amistad.
110. Mujer ducha en lógica: algo espantable.
111. Ser dominado por mujer es, para el varón, la injuria más extremada.
112. De inteligencia divina es estar siempre dado a razones sobre algo bello.
113. Grandes males hacen a los tontos los que los alaban.
114. Mejor es ser alabado por otro que por sí mismo.
115. Si no entiendes las alabanzas piensa que te están adulando.
116. Vine a Atenas, mas ni uno solo me reconoció.
117. En realidad de verdad nada sabemos; que la verdad está en lo profundo.
118. Preferiría haber encontrado una sola explicación por causas más que llegar a ser rey de los persas.
119. Los hombres se han formado una ideílla del azar, expresión de la propia indolencia; porque sólo forzado lucha Azar contra prudencia, que en las más de las cosas de la vida un ojo penetrante y avisado dirige rectamente.
120. 121. 122. 122 a) 123. 124.
125. Por ley hay color, por ley hay dulzor, por ley hay amargor; pero por realidad de verdad hay átomos y vacío.
126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134, 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143.

144. El arte musical es de los más recientes, porque no es necesidad alguna la que lo separa selectivamente de las demás artes, sino que se engendra de la superabundancia.
145. Palabra: sombra de obra.
146. La palabra interior acostumbra a sacar de sí misma sus alegrías.
147. 148.
149. Si te abrieses por dentro, te encontrarías con variada y bien repleta despena y tesorería de males y pasiones.
150. 151. 152. 153.
154. En las cosas más importantes han sido los hombres discípulos, por imitación, de los animales: de la araña, en el tejer y curar; de la golondrina, en el edificar; de los pájaros cantores, del cisne y del ruiseñor, en el canto.
155. Si por cerca de la base se corta un cono con un plano, ¿qué habrá que pensar sobre las superficies que aparezcan por tales cortes: resultarán iguales o desiguales? Que si resultan desiguales descubrirán que el cono no es liso, sino que tiene muchos cortes, entrantes y salientes; mas si resultaren iguales, los cortes lo serán también y aparecerá el cono con lo que es propio de cilindro: componerse de círculos iguales, no de desiguales. Lo cual es grandísimo dislate.
155. a) La esfera es, en cierta manera, un ángulo.
156. Ser, no lo es más Uno que Ninguno.
157. Que la arte política, siendo como es la suprema, hay que aprenderla y tomarse esta pena, que, por ella, vienen a los hombres las cosas esplendentes y grandiosas.
- 158.
159. Si el cuerpo pudiera poner pleito al alma por los sufrimientos y malos tratos de toda la vida y él (*Demócrito*) fuera juez en tal proceso, de buena gana condenara al alma, puesto que unas veces echó a perder ella su cuerpo con sus descuidos y lo disolvió con la bebida y otras lo descuartizó con el frenesí de los placeres, que no de otra manera ni por otra causa un instrumento o utensilio acusara de su mal estado al que se hubiera servido de él sin miramiento alguno.
160. No vivir cuerdamente ni sensatamente ni piadosamente no es tan solo vivir mal, sino estarse muriendo tiempo y más tiempo.
161. 162. 163.
164. Los animales se juntan con sus semejantes, así palomas con palomas, grullas con grullas, y de parecida manera en los demás animales irracionales. Y de parecida manera también en las cosas inanimadas, como se puede ver en la criba de las semillas y en los guijarros de las playas. Porque en el primer caso y en virtud del movimiento arremolinado de la criba se ordenan discriminativamente lentejas con lentejas, cebada con

- cebada, trigo con trigo, mientras que en segundo, por virtud de movimiento de las olas, los guijarros más largos son impelidos hacia el mismo lugar de los guijarros largos, los redondos al de los redondos, cual si en estas cosas tuviera la semejanza una cierta virtud reunitiva.
165. Esto es lo que digo sobre todas y cada una de las cosas: el hombre es lo que todos sabemos de vista.
166. Fantasmas se acercan a los hombres: unos, causa de bienes; otros, causadores de males; por lo cual hay que pedir que le toquen a uno los fantasmas de buena ventura.
167. Remolino arremolinador de las más variadas y de todas las ideas-de-ver se separó selectivamente del Todo de todas las cosas.
168. Los átomos son naturaleza, porque se impelen a sí mismos circularmente.
169. No te empeñes en saber todas las cosas, no sea que resultes ignorante de todas.
170. Buenaventura y malaventura, cosas son del alma.
171. Buenaventura no pone casa en los rebaños ni la pone en el oro; que es el alma domicilio de la ventura.
172. De las mismas cosas de que se nos originan los bienes, de esas mismas nos pueden venir los males, y de tales males podemos evadirnos; que las aguas profundas para muchas cosas son útiles, y para otras son malas, pues son un peligro de ahogarse. Con todo, se ha encontrado un recurso: aprender a nadar.
173. A los hombre se les convierten los bienes en males, cuando no saben encaminar los pasos de los bienes ni llevarlos a buen término. Y no es justo contar por males tales bienes, que de suyo se están entre los bienes; y, si se quiere, hay que servirse de los bienes cual de arma defensiva contra los males.
174. El animoso que se siente impelido hacia obras justas y conformes con la ley, está alegre día y noche y se siente fuerte y despreocupado; mas al que descuida la justicia y no hace lo que debe todo se le trueca en tristeza, cuando se lo recuerda la memoria; está temeroso y se maltrata a sí mismo.
175. Dan los dioses a los hombres todos los bienes, ahora y antiguamente también. En cuanto a los males, lo perjudicial y lo inútil no son los dioses quienes dan todo ello a los hombres, ni ahora ni antiguamente; son los hombres quienes se acercan y caen en ellos por su ceguera y por su irreflexión.
176. El Azar es magnificante dador, mas inconstante. La Naturaleza, por el contrario, se basta a sí misma; y por esto vence con lo menos y con lo seguro las demásías de la esperanza.
177. Buenas palabras no ocultan obras viles ni obras buenas se enlodan con malicia de palabras.

178. Lo peor de lo peor es la ligereza en la educación de la juventud; porque de la ligereza se engendran ciertos gustos de los que, a su vez, se engendra la maldad.
179. Los que no excitan a los muchachos al trabajo no conseguirán que aprendan ni a leer ni a escribir ni música ni luchas deportivas ni lo que contiene en sí más que otra cosa alguna la virtud: el pundonor, que de los ejercicios dichos gusta en alto grado engendrarse el pundonor.
180. La educación es ornato para los dichosos, refugio para los desdichados.
181. Muy más eficaz para la virtud resulta, evidentemente, el servirse de palabras alentadoras y persuasivas que de la ley y de la coacción. Que probablemente faltará en secreto quien se haya abstenido de la injusticia por imposición de la ley; por el contrario, el que se haya dejado conducir a lo debido por persuasión probablemente no cometerá falta alguna ni en secreto ni en público. Por lo cual el que obra rectamente por convencimiento y con conocimiento será de vez varón bueno y de recto juicio.
182. Trabajosamente consigue el aprendizaje las cosas bellas, que las feas se cosechan de por sí sin trabajo alguno; porque, aun sin quererlo, las cosas feas le fuerzan a uno a hacerlas; tan grande es la natural fuerza de lo feo.
183. Se halla a veces sensatez en los jóvenes e insensatez en los viejos, porque el tiempo no enseña cordura, que la enseñan cultivo a tiempo y naturaleza.
184. Conversación continuada con viles aumenta los hábitos malos.
185. Más se puede esperar de los ya educados que de la riqueza de los ignorantes.
186. Comunidad de apreciaciones engendra amistad.
187. Conveniente cosa es a los hombres tener más cuenta del alma que del cuerpo; que la perfección del alma rectifica la miseria del cuerpo, mientras que una robustez puramente irracional del cuerpo en nada mejora al alma.
188. Agrado y desagrado son límites de lo conveniente y de lo inconveniente.
189. Lo mejor de entre lo mejor para el hombre es pasar la vida con máximo de buen ánimo, con mínimo de excitaciones; y así será si uno no pone su contentamiento en lo mortal.
190. Hay que pedir que ni siquiera la palabra hable de las cosas viles.
191. El buen ánimo se les engendra a los hombres de la mesura en los placeres y del comedimiento en la vida. Que las deficiencias y superabundancias se complacen en inmutar al alma y producir en ella grandes conmociones. Y las almas que se mueven entre extremos demasiados distantes no están equilibradas ni están de buen ánimo. Así que en lo posible hay que tener buen sentido y contentarse con lo que está al alcance de la mano, sin hacer gran memoria de los envidiados y admirados, ni parar mientes en ellos; darse más bien a considerar las vidas de los atribulados, representándose

en sí mismos cuán duro lo pasan, hasta que lo que de presente tiene y lo que está en manos de uno le parezca grande y envidiable y ya no le suceda padecer en su alma por anhelar cosas mayores. Que el que admira a los que poseen y a los que los demás hombres tienen por felices y no deja pasar oportunidad alguna de ocupar en ellos su memoria se verá forzado a arriesgarse de continuo en empresas nuevas y a meterse por tales afanes en algún negocio ocasionado, de esos que prohíben las leyes. Por lo cual es menester no ir a la caza de tales cosas y contentarse de buen ánimo con las demás, poniendo la propia vida en parangón con la de los que la pasan peor, y tenerse por feliz viendo lo que sufren, pues le van la vida y negocios muy mejor que a ellos.

Que si llegares a este convencimiento vivirás de mejor ganas y expulsarás de tu vida no pocos espíritus furiosos: Envidia, Celos, Animosidades.

192. Fácil es alabar y criticar lo que no debe serlo; pero ambas cosas son propias de mala índole.
193. De cuerdo es guardarse de la injusticia mientras solo amenaza; mas es de insensibles no vengarse de la que se le ha hecho.
194. Los mayores gozos se engendran de la contemplación de las obras bellas.
195. Figuras de ver, aderezadas de vestidos y adornos para ser vistas; mas vacías de corazón.
196. El olvido de los propios males engendra descaro.
197. Los insensatos se cuentan por ganancias del Azar; mas los que de ellos llegan a ser sensatos se cuentan por ganancias de la Sabiduría.
198. Conoce (el animal) lo que le es necesario y cuánto; por el contrario (el hombre) no conoce lo que le es necesario.
199. Los insensatos, maldiciendo y todo de la vida, prefieren vivir por miedo al Hades.
200. Los insensatos viven sin gozar de la vida.
201. Los insensatos ansían la longevidad, mas no gozan de ella.
202. Los insensatos ansían lo pasado, mas desperdician lo presente; aun siendo lo presente más provechoso que lo pasado.
203. Los que huyen de la muerte, la persiguen.
204. Los insensatos, en su vida entera, a nadie dejan complacidos.
205. Los insensatos apetece la vida por miedo a la muerte.
206. Los insensatos, por temor a la muerte, desean la vejez.
207. No hay que tomar para sí todo el placer sino solo el placer por lo bello.
208. Cordura del padre gran ejemplo es para los hijos.
209. A la hartura no se le hace nunca corta la noche.
210. La suerte prepara mesa superabundante; la templanza, suficiente.
211. La templanza acrece lo deleitable y hace muy mayores los placeres.

212. Dormirse durante el día es indicio o de embrutecimiento corporal o de perturbación, indolencia o malacrianza del alma.
213. La virilidad hace pequeñas a las calamidades.
214. Viril es no el que domina en la guerra, sino el que se domina en los placeres. Empero no faltan quienes mandan sobre ciudades y son mandados por mujeres.
215. El honor de la Justicia consiste en valentía y firmeza de sentencias; mas el miedo a la desgracia termina con la injusticia.
216. De todo es digna una sabiduría intrépida.
217. Solamente los enemigos de la injusticia son amables a los dioses.
218. La riqueza que proviene de malas artes lleva su mancha a luz del día.
219. El apetito de cosas que no se limite a lo suficiente resulta más insoportable que la más extremada pobreza; porque grandes apetencias engendran grandes pobreza.
220. Ganancias torpes traen consigo pérdidas en la virtud.
221. Esperanza de ganancias torpes es comienzo de pérdidas.
222. Acumular muchas cosas para los hijos es una manera de delatarse la propia avaricia.
223. Está a la mano de todos satisfacer sin trabajos ni aprietos las necesidades corporales; mas no es el cuerpo sino la perversión de la estimativa la que desea lo trabajoso y estrecho y lo que atormenta la vida.
224. El apetito de más y más cosas hace perder lo presente, pasándole algo semejante a lo que pasó al perro de Esopo.
225. Hay que decir la verdad; nada de hablar mucho.
226. Propio de la libertad es decirlo todo; lo difícil es dar con el momento oportuno.
227. La suerte de los avaros es la de las abejas: trabajar cual si hubieran de vivir siempre.
228. Los hijos de los avaros, si crecen con instrucción, son cual los bailarines que saltan entre espadas: que si, al caer, no lo hacen sobre el único lugar en que hay que apoyar los pies, están perdidos; mas cosa difícil es dar con ese lugar único en que no caben sino los pies.
229. La avaricia y el hambre son provechosas; y en determinados momentos hasta dispensa; mas solo el bueno lo discierne.
230. Vida sin fiestas es cual largo camino sin posadas.
231. Sensato es no el que se lamenta por lo que no tiene, sino el que se alegre por lo que tiene.
232. Los placeres, cuanto menos frecuentes más deleitables.
233. Si se sobrepasa la medida, lo más agradable se vuelve sumamente desagradable.

234. Con plegarias piden la salud los hombres a los dioses, mas no caen en cuenta de que en sí mismos tienen el poder de sanar; solo que, haciendo con sus destemplanzas lo contrario, se convierten ellos mismos por deleite en traidores a la salud.
235. Los que hacen del vientre su deleite, sobrepasando la medida en comidas, bebidas o placeres sexuales, no obtienen sino deleites pequeños y breves, mientras comen o beben, y sí muchos dolores; porque el apetito de ellos está siempre presente y, cuando se le cumple lo que apetece, el placer pasa presto y no queda de aprovechable más que pequeño deleite y la necesidad de volver a lo mismo.
236. Dura cosa es pelearse con el ánimo; pero el varón de buen entendimiento vence.
237. Las ganas de reñir son siempre cosa insensata; ya que, por malevolencia, no tienen ojos sino para lo perjudicial, mas no para el provecho propio.
238. Acaba con infamia el que se arrastra ante el poderoso.
239. Los viles, cuando han escapado de una necesidad, no cumplen los juramentos que, estando en ella, hicieron.
240. Los trabajos voluntarios preparan para soportar más fácilmente los involuntarios.
241. Un trabajo continuado se vuelve más ligero por el hábito.
242. Muchos más se hacen buenos por el ejercicio que por la naturaleza.
243. Todo trabajo resulta más agradable que el descanso, cuando se tiene la suerte de alcanzar o se sabe que se conseguirá lo que con el trabajo se persigue. A pesar de todo, cuando se fracasa, el trabajo resulta desagradable y deprimente.
244. Aun cuando estés a solas no hagas ni digas cosa vil; aprende, por el contrario, a avergonzarte de ti mismo más que de los otros.
245. Si nadie hiciera mal a nadie las leyes no hubieran prohibido a cada cual vivir a su talante. Mas es la envidia la que dio principio a la división.
246. El destierro enseña a vivir y a bastarse; porque pan y jergón son las más dulces medicinas del hambre y del cansancio.
247. Para el varón sabio toda la tierra es camino; que el mundo entero es la patria del alma buena.
248. La ley pretende beneficiar la vida de los hombres; mas lo consigue cuando los hombres quieren sometérsele de buen grado, que sólo en los que así la obedecen la ley hace ostentación de su virtud.
249. La división entre conciudadanos es nefasta para los dos bandos; pues destruye igualmente a vencedores y a vencidos.
250. Únicamente con concordia pueden las ciudades emprender grandes obras y aun guerras; mas no sin ella.

251. Democracia con pobreza es preferible a la renombrada prosperidad de las realezas; y es tan preferible cuanto lo es la libertad sobre la esclavitud.
252. Hay que considerar como deber supremo y superior a los demás el de hacer que la Ciudad se gobierne bien y bellamente; y no hay que ser amigo de oponerse a lo equitativo ni de emplear la fuerza en favor de sí y en contra de la conveniencia general. Que una ciudad bien gobernada es el mejor de los órdenes, y en esto se resume todo y salvado esto se salva todo y si esto se estropea quedan estropeadas todas las cosas.
253. No conviene que los diestros, dejando los negocios que le son propios, se dediquen a los que les son ajenos, que en este caso irán mal los propios. Mas si alguien descuidara los públicos se hará mala fama, aun cuando no obre ni cometa injusticia alguna, porque aun el que en nada falta y en nada se descuida corre el peligro de oír hablar mal de sí y aun de sufrir algún mal. Inevitable es faltar en una cosa u otra; mas no es cosa fácil el que los hombres lo perdonen.
254. Cuando los malos llegan a los cargos públicos, cuanto más indignos son al llegar, tanto más descarados se vuelven y revientan de insensatez y atrevimiento.
255. Cuando los poderosos se deciden a extender generosamente la mano a los que nada tienen, a apoyarlos en sus obras, a favorecerlos con gracias, viene por el mero hecho la condolencia, destiérrese la soledad, surgen la camaradería, la defensa mutua, la concordia ciudadana y otros bienes que no se pudieran fácilmente enumerar.
256. La Justicia consiste en hacer lo que se tiene que hacer; la injusticia, en no hacer lo que hay que hacer, dejándolo más bien de lado.
257. Algunas clases de animales se portan, respecto del matar y del no matar, de la siguiente manera: impunidad para el que mata al que esté dañando o esté con querencia de matar. Y hacerlo así es más provechoso para el bienestar que el no hacerlo.
258. Hay que matar ante todo y sobre todo al que daña contra justicia; y al que así mata todo el mundo le atribuye un lote mayor de magnanimidad, de valentía y de dominio.
259. Quedó ya escrito lo que hay que hacer contra fieras y reptiles dañinos. Eso mismo me parece que debe hacerse con ciertos hombres: matar, en cualquier parte del mundo y según las leyes patrias, al hombre dañino, siempre que una ley no lo prohíba; y lo prohíben lugares sagrados, los propios de cada país, pactos y juramentos.
260. Quien mata a ladrón y pirata debiera quedar del todo impune, hágalo por su propia mano o por mandato o por ejecución de sentencia.
261. Hay que castigar a medida de las fuerzas a los que dañan, y no dejar pasar tales cosas; porque es justo y bueno y lo contrario, injusto y malo.

262. Hay que condenar y no liberar a los que hacen cosas dignas de destierro, de cárcel o de multa; mas el que libera a los tales contra ley, determinándose por lucro o porque le place, falta a la justicia y tal comportamiento debiera serle cual clavo en el alma.
263. Participa en grande de justicia y de virtud el que reparte las máximas dignidades.
264. No hay que avergonzarse ante los demás hombres más que ante sí mismo, y no se debe hacer cosa mala tanto que nadie lo vaya a saber como que lo vayan a saber todos los hombres. De sí y ante sí mismo hay que avergonzarse sobre todo y ponerse en su alma como ley no hacer nada inconveniente.
265. Los hombres se acuerdan mucho más de lo mal hecho que de lo bien hecho. Y con justicia: porque a la manera como no hay obligación de alabar al que devuelve un depósito, y sí hay que hablar mal y castigar al que no lo devuelve, de parecida manera hay que tratar al gobernante, puesto que no fue elegido para hacer mal las cosas, sino precisamente para hacerlas bellamente bien.
266. Tal como andan hoy en día las cosas no hay manera de evitar el ser injustos para con los gobernantes, aun cuando sean superlativamente buenos—que esto se parece a entregar un águila en poder de reptiles. Es menester, por el contrario, arreglar las cosas de manera que el gobernante que en nada falte a la justicia no caiga bajo el poder de los injustos por mucho que los haya perseguido; se dé más bien una disposición o algo por el estilo que defienda al gobernante que haya obrado justicieramente.
267. Por naturaleza al poderoso corresponde mandar.
268. El miedo engendra servilismo, mas no obtiene benevolencia.
269. Atrevimiento es principio de la acción; Suerte es señora del éxito.
270. Sírrete de los domésticos como miembros de tu cuerpo: de cada uno para lo suyo.
- 271.
272. Al que le cae en suerte un buen yerno encuentra un hijo; el que en esto tiene mala suerte pierde además una hija.
273. La mujer es mucho más pronta que el varón para pensar mal.
274. Para la mujer, adornos poco llamativos; que es bella la simplicidad en el adorno.
275. La educación de los hijos es cosa insegura; que, aun resultando bien, está llena de trabajos y lleva consigo quebraderos de cabeza; ahora que, si resulta mal, no hay dolor que con éste se compare.
276. No es preciso, a mi parecer, hacerse con hijos; porque veo en ello muchos y grandes peligros y múltiples penas; que la flores bellas y buenas son pocas, y además pequeñas y frágiles.

277. Para el que sienta la necesidad de hacerse con un hijo me parece que lo mejor es que adopte el hijo de un amigo; y de esta manera el hijo le resultará a medida de sus deseos, puesto que en su poder está elegírselo cual lo prefiera; y entonces el que parezca bien dotado tal vez se deje guiar del todo por este su natural. Y grande es la diferencia entre este caso en que uno, según sus deseos y tal como lo necesite, escoge entre muchos un hijo, y es otro caso en que uno mismo engendra de sí mismo un hijo, que aquí hay muchos peligros, puesto que será preciso contentarse con el hijo que resulte.
278. Entre las cosas necesarias por naturaleza y por una cierta constitución antiquísima, les parece a los hombres ser una de ellas el tener hijos. Cosa por lo demás patente en los otros animales porque todos ellos tienen por naturaleza hijos y no para provecho propio alguno, ya que, apenas nacidos, cada animal tiene que padecer privaciones y alimentarlos como pueda y pasa grandísimas congojas mientras son pequeños y se apena si algo de malo les sucede. Que tal es la naturaleza de todos cuantos tienen alma. Por el contrario, solo en los hombres se ha hecho convencimiento eso de que se reporta un cierto provecho de la descendencia.
279. Es grandemente necesario repartir entre los hijos todo aquello de que uno disponga y vigilar a la vez no sea que con lo que tienen entre manos hagan algún disparate. De este modo se volverán más parcios en el uso de los dineros y pondrán mayor empeño en adquirirlos y se emularán mutuamente en esto; que los gastos de la comunidad no duelen tanto ni le ponen a uno tampoco de tan buen humor los ingresos como los particulares, sino mucho menos.
280. Hay maneras de educar a los hijos sin gastar demasiado de los bienes propios, y aun poner un muro y salvar sus personas y sus cosas.
- 281.
282. Utilizar inteligentemente los dineros es cosa útil para ser libres y para granjearse el favor popular; mas no hacerlo inteligentemente es despilfarro completo.
283. Pobreza, riqueza: palabras son para decir falta y sobra; porque no es rico aquel a quien algo falta ni pobre aquel a quien nada falta.
284. Si no deseas lo mucho, lo poco te parecerá mucho; que deseos pequeños hacen que pobreza y riqueza se contrabalanceen.
285. Hay que reconocer que la vida humana es débil y breve, amasada con cuidados y dificultades multiplicadas, así que uno ha de preocuparse por ella sólo como por posesión mediana y fatigarse sólo en la medida de lo necesario.
286. Bienaventurado el que halla su contentamiento en medianía de fortuna; malaventurado, por el contrario, el que, aun con lo mucho, está descontento.

287. Las calamidades comunes son peores de llevar que las particulares, porque en aquéllas no queda esperanza de socorro.
288. Hay enfermedades de la casa y de la vida, como las hay del cuerpo.
289. Es falta de juicio no ceder a las necesidades vitales.
290. Expulsa con la razón aquellos dolores sobre los que ya no manda, por entorpecimiento, el alma.
291. De comedidos es sobrellevar ecuánimemente la pobreza.
292. Las esperanzas de los necios son insensatas.
293. Los que se complacen en las calamidades del prójimo no caen en cuenta que las calamidades que del Azar provienen son comunes a todos; además de que los tales carecen de las alegrías domésticas.
294. Vigor y formas bellas, bienes son de juventud; mas cordura, flor es de vejez.
295. El viejo fue en un tiempo joven; mas que el joven llegue a la vejez cosa es incierta; ahora que un bien terminado es mejor que otro bien futuro incierto.
296. La vejez es la mutilación total y de toda suerte; tiene todo, mas a todo le falta algo.
297. Algunos hombres —que sobre la disolución de la naturaleza humana nada saben, mas con saber interno saben en vida sobre su mala conducta— arrastran miserablemente el tiempo de la vida entre inquietudes y temores, dándose a fingir mentirosas fábulas sobre el tiempo posterior a su fin.

Apología de Sócrates¹

Jenofonte

Creo que es mi deber transmitir a la posteridad la conducta de Sócrates citado ante la justicia; decir qué partido tomó con relación a su defensa, y cómo quiso morir. Otros han tratado el mismo asunto antes que yo, y todos han estado de acuerdo sobre la valentía de su lenguaje: así, nadie duda sobre este punto. Pero al indicarnos los motivos que le hicieron preferir la muerte, resulta de ello que su valentía en esta ocasión parece en él muy poco dirigida por la prudencia.

Hermógenes, hijo de Hipónico, amigo de Sócrates, ha hablado de esto de manera que demostraba el más perfecto acuerdo entre la nobleza de sus repuestas y la de sus sentimientos. Como veía que la cuestión de que menos hablaba Sócrates era la de su proceso, le dijo:

“Sócrates, ¿no deberías pensar en tu apología? —¡Para qué! ¡no ves que me he ocupado en ella toda mi vida! —¿Cómo? —No cometiendo injusticias. He ahí, a mi ver, mi más hermosa defensa. —¿Ignoras tú, pues, cuántos inocentes han perecido, víctimas de su altivez, ante los tribunales atenienses, mientras que muy a menudo, o enternecidos por súplicas, o seducidos por los prestigios de la elocuencia, han absuelto los jueces a criminales? —Pues bien, te lo juro: dos veces he querido ocuparme en esta apología, y dos veces mi genio se ha opuesto a ello. —Me asombra lo que dices. —¿Cómo! ¡te sorprende de que Dios juzgue que me es ventajoso acabar! ¿Ignoras, entonces, que puedo desafiar a cualquiera a que demuestre que ha vivido más irreprochablemente que yo, puesto que sé ¡consoladora idea! que toda mi vida he sido religioso y justo? Fuerte con mi opinión, he visto también a mis discípulos hacerme la misma justicia; en cambio, ahora, si el curso de mi vida se prolonga, ¿no estaré obligado a pagar el tributo a la vejez? Mi vista se debilitará, mi oído se hará menos sensible, seré más lento para comprender; lo que haya aprendido lo olvidaré fácilmente. Si llego a darme cuenta de este declinar y a no serme grato a mí mismo, ¿qué atractivo tendrá para mí la vida?

”Sin duda que al beneficio de terminar a tiempo el curso de mi vida, un Dios también el de un fin pacífico, puesto que, si se me condena, puedo elegir el género de muerte juzgado más dulce por los que le han observado, un género de muerte que disminuya la sensibilidad de los amigos y colme todos los deseos del que muere. En efecto, no ofrecer a sus ojos nada aflictivo, no hacer

¹ Tomado de Jenofonte, *La vida y las doctrinas de Sócrates*, Ed. Prometeo, Valencia, s.f., pp.167-175.

en su alma ninguna impresión dolorosa, extinguirse por grados, conversando con ellos, sano de cuerpo y de espíritu, ¿qué suerte más digna de envidia?

”Los dioses tenían razón de combatirme cuando deliberaba con vosotros, y vosotros opinabais que se buscasen todos los medios de volverme a la libertad: pues si lo hubiese aceptado, ¡qué suerte me preparaba! Renunciaba al beneficio de una próxima muerte, para morir un poco más tarde, consumido o por enfermedades o por la vejez, que, ajena a todo placer, ve además caer sobre ella todos los males juntos. Sin embargo, Hermógenes, te lo juro, esta consideración no me impedirá siquiera un instante pensar en mi apología. Pero, si, hablando a mis jueces de todas las ventajas que creo obtener de la benevolencia de los dioses y de los hombres, si, manifestando a mis jueces mi opinión sobre mi persona, tengo la desgracia de desagradarlos, entonces prefiero la muerte a una existencia que sería humillante, en cuanto les hubiera suplicado que me prolongasen una vida más afrentosa que la muerte.” Según estos principios, se defendió Sócrates. Acusado de no reconocer a los dioses de la República, de introducir nuevas divinidades y de corromper a la juventud, comparece ante el tribunal y habla en estos términos:

“Lo que me asombra más en esta cuestión, atenienses, es la conducta de Melito. ¿Cuál es el motivo que le autoriza para decir que yo desconozco los dioses de la República, cuando los desconocidos, el mismo Melito, todos me han visto tomar parte en todas las fiestas y sacrificar en los altares públicos? ¿Es, pues, introducir nuevas divinidades decir que la voz de Dios resuena en mi oído y dirige mis acciones? ¿No se regulan por sonidos articulados los que consultan el canto de los pájaros y las palabras fortuitas? ¿Quién puede negar que hable el trueno, y sea el más enérgico de los augurios? ¿No es por el auxilio de la voz como la Pitonisa, en su trípode, proclama los oráculos de su dios? Ciertamente, cada uno piensa y confiesa, lo mismo que yo, que la Divinidad manifiesta y descubre el porvenir a quien quiere. Pero lo que anuncia el porvenir, los demás lo llaman canto de los pájaros, palabra fortuita, prodigio, adivinación. Yo lo llamo genio, y, dándole este nombre, me creo más religioso y más verídico que lo son los que atribuyen a los volátiles la presencia de los dioses. Una prueba de que no miento contra la Divinidad, es que, entre todas las veces que he anunciado a mis amigos los designios del Ser Supremo, nunca me han hallado en falta.”

Los jueces, o sublevados por su discurso, o envidiosos de las preferencias que el cielo le concedía, hicieron oír un murmullo tumultuoso. Sócrates prosiguió: “Escuchadme aún, a fin de que aquellos de entre vosotros que quieran dudar de los favores con que el cielo me honra, se fortifiquen en su incredulidad. Un día, en presencia de una numerosa asamblea, Querofonte interrogaba al oráculo de Delfos respecto a mí: ‘No existe, respondió Apolo, hombre más libre, más justo, más sabio que Sócrates’.

Habiendo excitado estas palabras entre los jueces, como había de suceder, un mayor escándalo, el sabio ateniense continuó de nuevo: ‘¿Cómo, pues! ¿no ha dado el dios mayores elogios al legislador de los lacedemonios? “¿Te llamaré hombre o dios?”, le dijo, dirigiéndole la palabra cuando entraba en el templo. En cuanto a mí, sin compararme a un dios, ha juzgado que me elevaba con mucho sobre los demás hombres.

”No creáis, sin embargo, ligeramente en este testimonio del mismo Apolo. Examinad en detalle cada uno de los elogios que me otorga. ¿Conocéis alguno menos esclavo de sus pasiones que yo, más libre que yo, que no reciba ni recompensa ni presente? ¿A quién, decidme, daríais el nombre de justo, sino es al hombre moderado que se acomoda con lo que tiene, sin desear nunca lo que no tiene? ¿Negaréis el nombre de sabio al que, desde la edad de la razón, se ha entregado constantemente al estudio de los conocimientos útiles?

”¿La prueba de que mis trabajos no han sido infructuosos, no está en la preferencia que dan a mi sociedad muchos ciudadanos y extranjeros amigos de la virtud? ¿Por qué motivo varios de ellos desean otorgarme presentes, aunque todos saben que no estoy de ningún modo en condiciones de hacer lo mismo? ¿Cómo es que nadie pretende ningún agradecimiento de mi parte, y, sin embargo, tantas personas convienen en que me son deudas? ¿Por qué, durante el sitio de Atenas, mientras que mis compatriotas deploraban su suerte, no vivía yo con más escasez que en los mejores días de la República? ¿Por qué, finalmente, se ve a los demás comprar con grandes gastos sus delicias en el mercado, mientras que, sin gasto alguno, las encuentro yo más reales en el interior de mí mismo? Si en todo lo que Sócrates ha dicho de sí nadie puede hallarle convicto de mentira, ¿no merece los elogios de los dioses y de los hombres?

”Tal es mi conducta, y, sin embargo, Melito, me acusas de pervertir a la juventud. Sin dudas sabemos lo que constituye la perversidad de los jóvenes. Nómbrame, si los conoces, aquellos que, siendo primero piadosos, prudentes, económicos, moderados, templados y laboriosos, se hayan convertido por mis lecciones en impíos, violentos, amigos del lujo, aficionados al vino y afeminados; o, en fin, que se hayan entregado a alguna pasión vergonzosa. —Sí, continuó Melito; conozco algunos a los que has decidido a seguir tus consejos más bien que los de su padre y de su madre. —Confieso, replicó Sócrates, que han seguido los consejos que yo les daba sobre la instrucción moral de la juventud. Del mismo modo, para la salud, seguimos los consejos de los médicos más bien que los de nuestros padres. Vosotros mismos, atenienses, en las elecciones de generales, ¿no preferís sobre vuestros padres vuestros hermanos y aun vosotros mismos, a los ciudadanos juzgados más hábiles en la profesión de las armas?— Tal es la costumbre, replicó Melito, y el bien general lo pide. —Pero, añadió Sócrates, tú, Melito, que ves que en todo lo demás los más hábiles obtienen preferencia y consideración, explica cómo puede solicitar la muerte de Sócrates,

precisamente porque se le juzga hábil en una cosa esencial, el arte de formar el espíritu”.

Sócrates y aquellos de sus amigos que se interesaban por él dijeron muchas más cosas; pero yo no he tratado de recoger todo lo que se refiere a este gran proceso. Mi fin era demostrar que Sócrates se había hecho cuestión capital respetar a los dioses, parecer justo respecto a los hombres, y que no había creído deber humillarse a súplicas para conservar su vida: pensaba que esta terminaba a tiempo, y se vio, sobre todo después de su condena, que era tal su pensamiento. Se le instaba para que conmutase él mismo la pena de muerte por una multa pecuniaria. No lo consintió, y prohibió a sus amigos que pensarán en ello, observando que sería confesarse culpable el condenarse a una multa. Sus amigos querían también facilitar su evasión. Se negó a ello; y les preguntó incluso, bromeando, si conocían fuera del Ática un lugar inaccesible a la muerte.

Cuando se le hubo condenado, pronunció este discurso: “Atenienses, los que han enseñado a los testigos a ser perjuros deponiendo contra mí, y los que se han dejado sobornar, tienen sin duda que reprocharse un exceso de injusticia y de impiedad. ¿Pero debo estar yo más abatido que antes de mi condena, yo que no estoy convicto de ninguno de los delitos que se me imputan? ¿Se me ha visto, desertor del culto de Zeus, de Hera, de los demás dioses y diosas, sacrificar a divinidades nuevas? ¿He nombrado en mis juramentos o en mis discursos a otros dioses que los vuestros? ¿Cómo habré pervertido a los jóvenes acostumbrándolos a ser pacientes, sencillos y modestos? ¿Me reprochan los mismos acusadores ninguno de los delitos que se castigan con muerte, tales como sacrilegio, robo con fractura, rapto de esclavos, o complots contra la patria? Estoy, pues, asombrado de que hayáis encontrado en mí por qué condenarme a muerte.

”Por lo demás, no me dejaré abatir por morir injustamente. El oprobio es de temer, no para mí, sino para los que me condenan. Encuentro un nuevo motivo de consuelo en el destino de Palamedes, destino semejante al mío. ¿No es hoy también este héroe motivo de los más hermosos himnos, más bien que Ulises, que le hizo perecer víctima de la injusticia? Sí, estoy seguro de ello, y nuestra edad y los siglos venideros publicarán que no he perjudicado a nadie, que no he corrompido a nadie, que no he hecho sino bien a mis discípulos, dándoles gratuitamente todas las saludables lecciones que podía darles”.

Después de haber hablado así, salió Sócrates, asintiendo en su conciencia a lo que acababa de decir, y mostrando en sus miradas, en su exterior, en su paso, toda la serenidad de su alma. Los que le acompañaban se deshacían en lágrimas. “¿Cómo! les dijo, ¿ahora lloráis? ¡No sabíais que apenas tenía los ojos abiertos a la luz, y ya la Naturaleza me había condenado a muerte! Si un fin prematuro me arrebatase al seno de la abundancia y de la dicha, mis amigos podrían afligirse conmigo. Pero cuando termino el curso de mi existencia en una edad amenazada con mil males, ¿no debéis más bien alegraros de mi felicidad?”

Un hombre sencillo, pero que le quería, Apolodoro, decíale que estaba sublevado por la iniquidad del juicio. “Mi querido Apolodoro, replicó Sócrates con una dulce sonrisa, y pasándole suavemente la mano por la cabeza, ¿preferiríais verme morir culpable?”

Vio a Anyto que pasaba, y dijo: “este hombre soberbio cree hacerse ilustre por una gran hazaña, haciéndome condenar por haber sostenido que no era propio que el hijo de Anyto se rebajase hasta dedicarse a la tenería, cuando su padre era considerado digno de los mejores cargos del Estado. ¡Perverso! Ignora, pues, que aquel de nosotros que pertenezca a la posteridad por un número mayor de acciones honradas y útiles, será el vencedor. Homero atribuye a algunos de sus personajes el don de conocer el porvenir. Yo también quiero profetizar. He tratado algún tiempo al hijo de Anyto: me ha parecido no estar desprovisto de espiritualidad y de sentido. Digo, pues, que dejará el oficio servil al cual le ha destinado su padre; pero, como no tiene guía virtuoso, una pasión vergonzosa le dominará. Se entregará a los últimos excesos”.

El éxito justificó la profecía. Este joven, esclavo del vino, acabó, bebiendo día y noche, por ser un hombre inútil a su patria, a sus amigos y a sí mismo. Su padre, por haberle educado tan mal y haberse mostrado él mismo irreflexivo, es difamado, incluso ahora que no existe ya.

La altivez de Sócrates ante sus jueces excitó el despecho y aceleró su pérdida. Pero su muerte me parece un beneficio de los dioses, puesto que ha dejado la edad más triste de la vida y ha encontrado la muerte más dulce. ¡Qué magnánimo se mostró! Convencido de que la muerte le era más ventajosa que una larga vida, no le temió más de lo que había buscado a la fortuna: ...la recibió contento con acabar su carrera. Cuando reflexiono sobre su sabiduría y su candor, ¿puedo no hablar de este gran hombre? cuando hablo de él, ¿puedo negarle elogios? Si algún amigo de la virtud ha encontrado un hombre cuyo trato haya sido más útil que el de Sócrates, le considero como el más afortunado de los mortales.

La República.¹ Libro VII (Fragmentos)

Platón de Atenas

I. —Y a continuación —seguí— compara con la siguiente escena el Estado en que, con respecto a la educación o a la falta de ella, se halla nuestra naturaleza. Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto; y a lo largo del camino suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquellos sus maravillas.

—Ya lo veo— dijo.

—Pues bien, contempla ahora, a lo largo de esa paredilla, unos hombres que transportan toda clase de objetos, cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados.

—¿Qué extraña escena describes —dijo— y qué extraños prisioneros!

—Iguales que nosotros —dije—, porque, en primer lugar, ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?

—¿Cómo —dijo—, si durante toda su vida han sido obligados a mantener inmóviles las cabezas?

—¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo?

—¿Qué otra cosa van a ver?

—Y, si pudieran hablar los unos con los otros, ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas sombras que veían pasar ante ellos?

—Forzosamente.

¹ Tomado de Platón, *La República*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 368-390. (Se conservan las notas del texto citado).

—¿Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la parte de enfrente? ¿Pien-
sas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo
que hablaba era otra cosa sino la sombra que veían pasar?

—No, ¡por Zeus! —dijo.

—Entonces no hay duda —dije yo— de que los tales no tendrán por real
ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.

—Es enteramente forzoso —dijo.

—Examina, pues —dije—, qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y
curados de su ignorancia y si, conforme a naturaleza, les ocurriera lo siguiente.
Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a
volver el cuello y a andar y a mirar a la luz y cuando, al hacer todo esto, sintiera
dolor y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas
sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no
veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la
realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdade-
ra, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus
preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y
que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que
entonces se le mostraba?

—Mucho más —dijo.

II. —Y, si se le obligara a fijar su vista en la luz misma, ¿no crees que le
dolerían los ojos y que se escaparía volviéndose hacia aquellos objetos que
puede contemplar, y que consideraría que estos son realmente más claros
que los que le muestran?

—Así es —dijo.

—Y, si se lo llevaran de allí a la fuerza —dije—, obligándole a recorrer la
áspera y escarpada subida, y no le dejaran antes de haberle arrastrado hasta la
luz del sol, ¿no crees que sufriría y llevaría a mal el ser arrastrado y, una vez
llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni
una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?

—No, no sería capaz —dijo—, al menos por el momento.

—Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de
arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras; luego, las
imágenes de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde,
los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche
las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y
la luna, que el ver de día el sol y lo que le es propio.

—¿Cómo no?

—¿Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las
aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su propio dominio y tal
cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar.

—Necesariamente —dijo.

—Y, después de esto, colegiría ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible y es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían.

—Es evidente —dijo— que después de aquello vendría a pensar en eso otro.

—¿Y qué? Cuando se acordara de su anterior habitación y de la ciencia de allí y de sus antiguos compañeros de cárcel, ¿no crees que se consideraría feliz por haber cambiado y que les compadecería a ellos?

—Efectivamente.

—Y, si hubiese habido entre ellos algunos honores o alabanzas o recompensas que concedieran los unos a aquellos otros que, por discernir con mayor penetración las sombras que pasaban y acordarse mejor de cuáles de entre ellas eran las que solían pasar delante o detrás o junto con otras, fuesen más capaces que nadie de profetizar, basados en ello, lo que iba a suceder, ¿crees que sentiría aquél nostalgia de estas cosas o que envidiaría a quienes gozaran de honores y poderes entre aquellos, o bien que le ocurriría lo de Homero, es decir, que preferiría decididamente “ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal” o sufrir cualquier otro destino antes que vivir en aquel mundo de lo opinable?

—Eso es lo que creo yo —dijo—: que preferiría cualquier otro destino antes que aquella vida.

—Ahora fíjate en esto —dije—: si, vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas como a quien deja súbitamente la luz del sol?

—Ciertamente —dijo.

—Y, si tuviese que competir de nuevo con los que habían permanecido constantemente encadenados, opinando acerca de las sombras aquellas que, por no habersele asentado todavía los ojos, ve con dificultad —y no sería muy corto el tiempo que necesitara para acostumbrarse—, ¿no daría que reír y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar una semejante ascensión? ¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir?

—Claro que sí —dijo.

III. —Pues bien —dije—, esta imagen hay que aplicarla toda ella, ¡oh, amigo Glaucón!, a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de este, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible noerrarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer y que solo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin,

he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de esta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.

—También yo estoy de acuerdo —dijo—, en el grado en que puedo estarlo.

—Pues bien —dije—, dame también la razón en esto otro: no te extrañes de que los que han llegado a ese punto no quieran ocuparse en asuntos humanos; antes bien, sus almas tienden siempre a permanecer en las alturas, y es natural, creo yo, que así ocurra, al menos si también esto concuerda con la imagen de que se ha hablado.

—Es natural, desde luego —dijo.

—¿Y qué? ¿Crees —dije yo— que haya que extrañarse de que, al pasar un hombre de las contemplaciones divinas a las miserias humanas, se muestre torpe y sumamente ridículo cuando, viendo todavía mal y no hallándose aún suficientemente acostumbrado a las tinieblas que le rodean, se ve obligado a discutir, en los tribunales o en otro lugar cualquiera, acerca de las sombras de lo justo o de las imágenes de que son ellas reflejo y a contender acerca del modo en que interpretan estas cosas los que jamás han visto la justicia en sí?

—No es nada extraño —dijo.

—Antes bien —dije—, toda persona razonable debe recordar que son dos las maneras y dos las causas por las cuales se ofuscan los ojos: al pasar de la luz a la tiniebla y al pasar de la tiniebla a la luz. Y, una vez haya pensado que también le ocurre lo mismo al alma, no se reirá incesantemente cuando vea a alguna que, por estar ofuscada, no es capaz de discernir los objetos, sino que averiguará si es que, viniendo de una vida más luminosa, está cegada por falta de costumbre o si, al pasar de una mayor ignorancia a una mayor luz, se ha deslumbrado por el exceso de esta; y así considerará dichosa a la primera alma, que de tal manera se conduce y vive, y compadecerá a la otra, o bien, si quiere reírse de ella, esa su risa será menos ridícula que si se burlara del alma que desciende de la luz.

—Es muy razonable —asintió— lo que dices.

IV. —Es necesario, por tanto —dije—, que, si esto es verdad, nosotros consideremos lo siguiente acerca de ello: que la educación no es tal como proclaman algunos que es. En efecto, dicen, según creo, que ellos proporcionan ciencia al alma que no la tiene del mismo modo que si infundieran vista a unos ojos ciegos.

—En efecto, así lo dicen —convino.

—Ahora bien, la discusión de ahora —dije— muestra que esta facultad, existente en el alma de cada uno, y el órgano con que cada cual aprende deben

volverse, apartándose de lo que nace, con el alma entera —del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse hacia la luz, dejando la tiniebla, sino en compañía del cuerpo entero— hasta que se hallen en condiciones de afrontar la contemplación del ser e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello a lo que llamamos bien. ¿No es eso?

—Eso es.

—Por consiguiente —dije— puede haber un arte de descubrir cuál será la manera más fácil y eficaz para que este órgano se vuelva; pero no de infundirle visión, sino de procurar que se corrija lo que, teniéndola ya, no está vuelto adonde debe ni mira adonde es menester.

—Tal parece —dijo.

—Y así, mientras las demás virtudes, las llamadas virtudes del alma, es posible que sean bastante parecidas a las del cuerpo —pues, aunque no existan en un principio, pueden ser realmente más tarde producidas por medio de la costumbre y el ejercicio—, en la del conocimiento se da el caso de que parece pertenecer a algo ciertamente más divino que jamás pierde su poder y que, según el lugar a que se vuelva, resulta útil y ventajoso o, por el contrario, inútil y nocivo. ¿O es que no has observado con cuanta agudeza percibe el alma miserable de aquellos de quienes se dice que son malos, pero inteligentes, y con qué penetración discierne aquello hacia lo cual se vuelve porque no tiene mala vista y está obligada a servir a la maldad, de manera que, cuanto mayor sea la agudeza de su mirada, tantos más serán los males que cometa el alma?

—En efecto —dijo.

—Pues bien —dije yo—, si el ser de tal naturaleza hubiese sido, ya desde niño, sometido a una poda y extirpación de esa especie de excrecencias plúmbeas, emparentadas con la generación, que, adheridas por medio de la gula y de otros placeres y apetitos semejantes, mantienen vuelta hacia abajo la visión del alma; si, libre esta de ellas, se volviera de cara a lo verdadero, aquella misma alma de aquellos mismos hombres lo vería también con la mayor penetración de igual modo que ve ahora aquello hacia lo cual está vuelta.

—Es natural —dijo.

—¿Y qué? —dije yo—. ¿No es natural y no se sigue forzosamente de lo dicho que ni los ineducados y apartados de la verdad son jamás aptos para gobernar una ciudad ni tampoco aquellos a los que se permita seguir estudiando hasta el fin; los unos, porque no tienen en la vida ningún objetivo particular apuntando al cual deberían obrar en todo cuanto hiciesen durante su vida pública y privada y los otros porque, teniéndose por transportados en vida a las islas de los bienaventurados, no consentirán en actuar?

—Es cierto —dijo.

—Es, pues, labor nuestra —dije yo—, labor de los fundadores, el obligar a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes

que era el más excelso y vean el bien y verifiquen la ascensión aquella; y, una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora les está permitido.

—¿Y qué es ello?

—Que se queden allí —dije— y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan.

—Pero entonces —dijo—, ¿les perjudicaremos y haremos que vivan peor siéndoles posible el vivir mejor?

V. —Te has vuelto a olvidar, querido amigo —dije—, de que a la ley no le interesa nada que haya en la ciudad una clase que goce de particular felicidad, sino que se esfuerza porque ello le suceda a la ciudad entera y por eso introduce armonía entre los ciudadanos por medio de la persuasión o de la fuerza, hace que unos hagan a otros partícipes de los beneficios con que cada cual pueda ser útil a la comunidad y ella misma forma en la ciudad hombres de esa clase, pero no para dejarles que cada uno se vuelva hacia donde quiera, sino para usar ella misma de ellos con miras a la unificación del Estado.

—Es verdad —dijo—. Me olvidé de ello.

—Pues ahora —dije— observa, ¡oh, Glaucón!, que tampoco vamos a perjudicar a los filósofos que haya entre nosotros, sino a obligarles, con palabras razonables, a que se cuiden de los demás y les protejan. Les diremos que es natural que las gentes tales que haya en las demás ciudades no participen de los trabajos de ellas, porque se forman solos, contra la voluntad de sus respectivos gobiernos, y, cuando alguien se forma solo y no debe a nadie su crianza, es justo que tampoco se preocupe de reintegrar a nadie el importe de ella. Pero a vosotros os hemos engendrado nosotros, para vosotros mismos y para el resto de la ciudad, en calidad de jefes y reyes, como los de las colmenas, mejor y más completamente educados que aquéllos y más capaces, por tanto, de participar de ambos aspectos. Tenéis, pues, que ir trabajando uno tras otro a la vivienda de los demás y acostumbraros a ver en la oscuridad. Una vez acostumbrados, veréis infinitamente mejor que los de allí y conoceréis lo que es cada imagen y de qué lo es, porque habréis visto ya la verdad con respecto a lo bello y a lo justo y a lo bueno. Y así la ciudad nuestra y vuestra vivirá a la luz del día y no entre sueños, como viven ahora la mayor parte de ellas por obra de quienes luchan unos con otros por vanas sombras o se disputan el mando como si éste fuera algún gran bien. Mas la verdad es, creo yo, lo siguiente: la ciudad en que estén menos ansiosos por ser gobernantes quienes hayan de serlo, esa ha de ser forzosamente la que viva mejor y con menos disensiones que ninguna; y la que tenga otra clase de gobernantes, de modo distinto.

—Efectivamente —dijo.

—¿Crees, pues, que nos desobedecerán los pupilos cuando oigan esto y se negarán a compartir por turno los trabajos de la comunidad viviendo el mucho tiempo restante todos juntos y en el mundo de lo puro?

—Imposible —dijo—. Pues son hombres justos a quienes ordenaremos cosas justas. Pero no hay duda de que cada uno de ellos irá al gobierno como a algo inevitable al revés que quienes ahora gobiernan en las distintas ciudades.

—Así es, compañero —dije yo—. Si encuentras modo de proporcionar a los que han de mandar una vida mejor que la del gobernante, es posible que llegues a tener una ciudad bien gobernada, pues ésta será la única en que manden los verdaderos ricos, que no lo son en oro, sino en lo que hay que poseer en abundancia para ser feliz: una vida buena y juiciosa. Pero donde son mendigos y hambrientos de bienes personales los que van a la política creyendo que es de ahí de donde hay que sacar las riquezas, allí no ocurrirá así. Porque, cuando el mando se convierte en objeto de luchas, esa misma guerra doméstica e intestina los pierde tanto a ellos como al resto de la ciudad.

—Nada más cierto —dijo.

—Pero ¿conoces —dije— otra vida que desprecie los cargos políticos excepto la del verdadero filósofo?

—No, ¡por Zeus! —dijo.

—Ahora bien, no conviene que se dirijan al poder en calidad de amantes de él, pues, si lo hacen, lucharán con ellos otros pretendientes rivales.

—¿Cómo no?

—Entonces, ¿a qué otros obligarás a dedicarse a la guarda de la ciudad sino a quienes, además de ser los más entendidos acerca de aquello por medio de lo cual se rige mejor el Estado, posean otros honores y lleven una vida mejor que la del político?

—A ningún otro —dijo.

VI. —¿Quieres, pues, que a continuación examinemos de qué manera se formarán tales personas y cómo se les podrá sacar a la luz, del mismo modo que, según se cuenta, ascendieron algunos desde el Hades hasta los dioses?

—¿Cómo no he de querer? —dijo.

—Pero esto no es, según parece, un simple lance de tejuelo, sino un volverse el alma desde el día nocturno hacia el verdadero; una ascensión hacia el ser de la cual diremos que es la auténtica filosofía.

—Efectivamente.

—¿No hay, pues, que investigar cuál de las enseñanzas tiene un tal poder?

—¿Cómo no?

—Pues bien, ¿cuál podrá ser, oh Glaucón, la enseñanza que atraiga el alma desde lo que nace hacia lo que existe? Mas al decir esto se me ocurre lo siguiente.

¿No afirmamos que era forzoso que estos fuesen en su juventud atletas de guerra?

—Tal dijimos, en efecto.

—Por consiguiente es necesario que la enseñanza que buscamos tenga, además de aquello, esto otro.

—¿Qué?

—El no ser inútil para los guerreros.

—Desde luego —dijo—; así debe ser si es posible.

—Ahora bien, antes les educamos por medio de la gimnástica y la música.

—Así es —dijo.

—En cuanto a la gimnástica, esta se afana en torno a lo que nace y muere, pues es el crecimiento y decadencia del cuerpo lo que ella preside.

—Tal parece.

—Entonces no será esta la enseñanza que buscamos.

—No, no lo es.

—¿Acaso lo será la música tal como en un principio la describimos?

—Pero aquella —dijo— no era, si lo recuerdas, más que una contrapartida de la gimnástica: educaba a los guardianes por las costumbres; les procuraba, por medio de la armonía, cierta proporción armónica, pero no conocimiento, y por medio del ritmo, la euritmia; y en lo relativo a las narraciones, ya fueran fabulosas o verídicas, presentaba algunos otros rasgos —siguió diciendo— semejantes a estos. Pero no había en ella ninguna enseñanza que condujera a nada tal como lo que tú investigas ahora.

—Me lo recuerdas con gran precisión —dije—. En efecto, no ofrecía nada semejante. Pues entonces, ¿Cuál podrá ser, oh, bendito Glaucón, esa enseñanza? Porque como nos ha parecido, según creo, que las artes eran todas ellas innobles...

—¿Cómo no? ¿Pues qué otra enseñanza nos queda ya, aparte de la música y de la gimnástica y de las artes?

—Si no podemos dar con ninguna —dije yo— que no esté incluida entre estas, tomemos, pues, una de las que se aplican a todas ellas.

—¿Cuál?

—Por ejemplo, aquello tan general de que usan todas las artes y razonamientos y ciencias; lo que es forzoso que todos aprendan en primer lugar.

—¿Qué es ello? —dijo.

—Eso tan vulgar —dije— de conocer el uno y el dos y el tres. En una palabra, yo le llamo número y cálculo. ¿O no ocurre con esto que toda arte y conocimiento se ven obligados a participar de ellos?

—Muy cierto —dijo.

—¿No lo hace también —dije— la ciencia militar?

—Le es absolutamente forzoso —dijo.

—En efecto —dije—, es un general enteramente ridículo el Agamenón que Palamedes nos presenta una y otra vez en las tragedias. ¿No has observado que Palamedes dice haber sido él quien, por haber inventado los números, asignó los puestos al ejército que acampaba ante Ilión y contó las naves y todo lo demás, y parece como si antes de él nada hubiese sido contado y como si Agamenón no pudiese decir, por no saber tampoco contar, ni siquiera cuántos pies tenía. Pues entonces, ¿qué clase de general piensas que fue?

—Extraño ciertamente —dijo— si eso fuera verdad.

VII. —¿No consideraremos, pues —dije—, como otro conocimiento indispensable para un hombre de guerra el hallarse en condiciones de calcular y contar?

—Más que ningún otro —dijo— para quien quiera entender algo, por poco que sea, de organización o, mejor dicho, para quien quiera ser un hombre.

—Pues bien —dije—, ¿observas lo mismo que yo con respecto a este conocimiento?

—¿Qué es ello?

—Podría bien ser uno de los que buscamos y que conducen naturalmente a la comprensión; pero nadie se sirve debidamente de él a pesar de que es absolutamente apto para atraer hacia la esencia.

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—Intentaré enseñarte —dije— lo que a mí al menos me parece. Ve contemplando junto conmigo las cosas que yo voy a ir clasificando entre mí como aptas o no aptas para conducir adonde decimos y afirma o niega a fin de que veamos con mayor evidencia si esto es como yo lo imagino.

—Enséñame —dijo.

—Pues bien —dije—, te enseño, si quieres contemplarlas, que, entre los objetos de la sensación, los hay que no invitan a la inteligencia a examinarlos, por ser ya suficientemente juzgados por los sentidos; y otros, en cambio, que la invitan insistentemente a examinarlos, porque los sentidos no dan nada aceptable.

—Es evidente —dijo— que te refieres a las cosas que se ven de lejos y a las pinturas con sombras.

—No has entendido bien —contesté— lo que digo.

—¿Pues a que te refieres? —dijo.

—Los que no la invitan —dije— son cuantos no desembocan al mismo tiempo en dos sensaciones contradictorias. Y los que desembocan los coloco entre los que la invitan, puesto que, tanto si son impresionados de cerca como de lejos, los sentidos no indican que el objeto sea más bien esto que lo contrario. Pero comprenderás más claramente lo que digo del siguiente modo. He aquí lo que podríamos llamar tres dedos: el más pequeño, el segundo y el medio.

—Desde luego —dijo.

—Fíjate en que hablo de ellos como de algo visto de cerca. Ahora bien, obsérvame lo siguiente con respecto a ellos.

—¿Qué?

—Cada uno se nos muestra igualmente como un dedo y en esto nada importa que se le vea en medio o en un extremo, blanco o negro, grueso o delgado, o bien de cualquier otro modo semejante. Porque en todo ello no se ve obligada el alma de los más a preguntar a la inteligencia qué cosa sea un dedo, ya que en ningún caso le ha indicado la vista que el dedo sea al mismo tiempo lo contrario de un dedo.

—No, en efecto —dijo.

—De modo que es natural —dije— que una cosa así no llame ni despierte al entendimiento.

—Es natural.

—¿Y qué? Por lo que toca a su grandeza o pequeñez, ¿las distingue acaso suficientemente la vista y no le importa a esta nada el que uno de ellos esté en medio o en un extremo? ¿Y le ocurre lo mismo al tacto con el grosor y la delgadez o la blandura y la dureza? Y los demás sentidos, ¿no proceden acaso de manera deficiente al revelar estas cosas? ¿O bien es del siguiente modo como actúa cada uno de ellos, viéndose ante todo obligado a encargarse también de lo blando el sentido que ha sido encargado de lo duro y comunicando este al alma que percibe cómo la misma cosa es a la vez dura y blanda?

—De ese modo —dijo.

—Pues bien —dije—, ¿no es forzoso que, en tales casos, el alma se pregunte por su parte con perplejidad qué entiende esa sensación por duro, ya que de lo mismo dice también que es blando, y que entiende la de lo ligero y pesado por ligero y pesado, puesto que llama ligero a lo pesado y pesado a lo ligero?

—Efectivamente —dijo—, he ahí unas comunicaciones extrañas para el alma y que reclaman consideración.

—Es, pues, natural —dije yo— que en caso semejante comience el alma por llamar al cálculo y la inteligencia e intente investigar con ellos si son una o dos las cosas anunciadas en cada caso.

—¿Cómo no?

—Mas, si resultan ser dos, ¿no aparecerá cada una de ellas como una y distinta de la otra?

—Sí.

—Ahora bien, si cada una de ellas es una y ambas juntas son dos, las concebirá a las dos como separadas, pues si no estuvieran separadas no las concebiría como dos, sino como una.

—Bien.

—Así, pues, la vista también veía, según decimos, lo grande y lo pequeño, pero no separado, sino confundido. ¿No es eso?

—Sí.

—Y para aclarar esta confusión, la mente se ha visto obligada a ver lo grande y lo pequeño no confundido, sino separado, al contrario que aquélla.

—Cierto.

—Pues bien, ¿no es de aquí de donde comienza a venimos el preguntar qué es lo grande y qué lo pequeño?

—En un todo.

—Y de la misma manera llamamos a lo uno inteligible y a lo otro visible.

—Muy exacto —dijo.

VIII. —Pues bien, eso es lo que yo quería decir cuando afirmaba hace un momento que hay cosas provocadoras de la inteligencia y otras no provocadoras y cuando a las que penetran en los sentidos en compañía de las opuestas a ellas las definía como provocadoras y a las que no como no despertadoras de la inteligencia.

—Ya me doy cuenta —dijo— y así opino también.

—¿Y qué? El número y la unidad, ¿de cuáles te parece que son?

—No tengo idea —dijo.

—Pues juzga —dije— por lo expuesto. Si la unidad es contemplada —o percibida por cualquier otro sentido— de manera suficiente y en sí misma, no será de las cosas que atraen hacia la esencia, como decíamos del dedo; pero, si hay siempre algo contrario que sea visto al mismo tiempo que ella, de modo que no parezca más la unidad que lo opuesto a esta, entonces hará falta ya quien decida y el alma se verá en tal caso forzada a dudar y a investigar, poniendo en acción dentro de ella el pensamiento, y a preguntar qué cosa es la unidad en sí, y con ello la aprehensión de la unidad será de las que conducen y hacen volverse hacia la contemplación del ser.

—Pero esto —dijo— ocurre en no pequeño grado con la visión de ella, pues vemos la misma cosa como una y como infinita multitud.

—Pues si tal ocurre a la unidad —dije yo—, ¿no les ocurrirá también lo mismo a todos los demás números?

—¿Cómo no?

—Ahora bien, toda la logística y aritmética tienen por objeto el número.

—En efecto.

—Y así resultan aptas para conducir a la verdad.

—Sí, extraordinariamente aptas.

—Entonces parece que son de las enseñanzas que buscamos. En efecto, el conocimiento de estas cosas le es indispensable al guerrero a causa de la táctica

y al filósofo por la necesidad de tocar la esencia emergiendo del mar y de la generación, sin lo cual no llegará jamás a ser un calculador.

—Así es —dijo.

—Ahora bien, se da el caso de que nuestro guardián es guerrero y filósofo.

—¿Cómo no?

—Entonces, ¡oh, Glaucón!, convendría implantar por ley esta enseñanza e intentar persuadir a quienes vayan a participar en las más altas funciones de la ciudad para que se acerquen a la logística y se apliquen a ella no de una manera superficial, sino hasta que lleguen a contemplar la naturaleza de los números con la sola ayuda de la inteligencia y no ejercitándola con miras a las ventas o compras, como los comerciantes y mercachifles, sino a la guerra y a la mayor facilidad con que el alma misma pueda volverse de la generación a la verdad y la esencia.

—Muy bien dicho —contestó.

—Y he aquí —dije yo— que, al haberse hablado ahora de la ciencia relativa a los números, observo también cuán sutil es ésta y cuán beneficiosa en muchos aspectos para nosotros con relación a lo que perseguimos; eso siempre que uno la practique con miras al conocimiento, no al trapicheo.

—¿Por qué? —dijo.

—Por lo que ahora decíamos: porque eleva el alma muy arriba y la obliga a discurrir sobre los números en sí no tolerando en ningún caso que nadie discuta con ella aduciendo números dotados de cuerpos visibles o palpables. Ya sabes, creo yo, que quienes entienden de estas cosas se ríen del que en una discusión intenta dividir la unidad en sí y no lo admiten; antes bien, si tú la divides, ellos la multiplican, porque temen que vaya a aparecer la unidad no como unidad, sino como reunión de varias partes.

—Gran verdad —asintió— la que dices.

—¿Qué crees, pues, oh, Glaucón? Si alguien les preguntara: “¡Oh, hombres singulares! ¿Qué números son esos sobre que discurrís, en los que las unidades son tales como vosotros las suponéis, es decir, son iguales todas ellas entre sí, no difieren en lo más mínimo las unas de las otras y no contienen en sí ninguna parte?” ¿Qué crees que responderían?

—Yo creo que dirían que hablan de cosas en las cuales no cabe más que pensar sin que sea posible manejarlas de ningún otro modo.

—¿Ves, pues, oh, mi querido amigo —dije yo—, cómo este conocimiento parece sernos realmente necesario, puesto que resulta que obliga al alma a usar de la inteligencia para alcanzar la verdad en sí?

—Efectivamente —dijo—, sí que lo hace.

—¿Y qué? ¿Has observado que a aquellos a los que la naturaleza ha hecho calculadores les ha dotado también de prontitud para comprender todas o casi todas las ciencias, y que, cuando los espíritus tardos son educados y ejercitados

en esta disciplina, sacan de ella, si no otro provecho, al menos el hacerse todos más vivaces de lo que antes eran?

—Así es —dijo.

—Y verdaderamente creo yo que no te sería fácil encontrar muchas enseñanzas que cuesten más trabajo que esta a quien la aprende y se ejercita en ella.

—No, en efecto.

—Razones todas por las cuales no hay que dejarla; antes bien, los mejor dotados deben ser educados en ella.

—De acuerdo —dijo.

IX. —Pues bien —dije—, dejemos ya sentada esta primera cosa. Pero hay una segunda que sigue a ella de la que debemos considerar si tal vez nos interesa.

—¿Qué es ello? ¿Te refieres acaso —dijo— a la geometría?

—A eso mismo —dije yo.

—Pues en cuanto de ella se relaciona con las cosas de la guerra —dijo—, es evidente que sí que nos interesa. Porque en lo que toca a los campamentos y tomas de posiciones y concentraciones y despliegues de tropas y a todas las demás maniobras que, tanto en las batallas mismas como en las marchas, ejecutan los ejércitos, una misma persona procederá de manera diferente si es geómetra que si no lo es.

—Sin embargo —dije—, para tales cosas sería suficiente una pequeña parte de la geometría y del cálculo. Pero es precisamente la mayor y más avanzada parte de ella la que debemos examinar para ver si tiende a aquello que decíamos, a hacer que se contemple más fácilmente la idea del bien. Y tiende a ese fin, decimos, todas las cosas que obligan al alma a volverse hacia aquel lugar en que está lo más dichoso de cuanto es lo que a todo trance tiene ella que ver.

Metafísica¹ (Selección)

Aristóteles de Estagira

LIBRO I, CAPÍTULO 7

RECAPITULACIÓN DE LAS TEORÍAS DE LOS ANTIGUOS ACERCA DE LOS PRINCIPIOS DE LAS COSAS

Breve y sumariamente, pues, hemos recorrido los filósofos que han hablado de los principios de las cosas y de la verdad y los modos particulares como lo han hecho. Solo esto hemos sacado en claro de todo ello: que de aquellos filósofos que hablaron sobre los principios y las causas ninguno ha dicho nada que no se haya ya expuesto por nosotros en los libros sobre Física, pero que todos, aunque de una manera oscura, han llegado en algún grado a vislumbrar algunas de aquellas causas.

En efecto, unos ponen como principio una causa material, concibiéndola bien una, bien múltiple, o bien corporal o incorporeal. De este tipo son lo grande y lo pequeño de Platón; lo infinito o indeterminado de los itálicos; el fuego, la tierra, el agua y el aire de Empédocles; la infinidad, en fin, de las “homeomerías” o partes semejantes de Anaxágoras. Todos estos filósofos se refirieron evidentemente a esta causa material, y con ellos cuantos admitieron el aire, el fuego, el agua o algo más denso que el fuego pero más sutil que el aire, ya que para algunos el primer elemento de los seres tiene estas cualidades.²

Estos filósofos se han fijado tan solo en la causa material. Otros, en cambio, han intentado explicar cuál era la causa del cambio y el movimiento, como son, por ejemplo, todos los que consideran principio del cambio la amistad y la discordia, la inteligencia o el amor. Pero ninguno ha definido con exactitud qué era la esencia y qué la sustancia de las cosas. Los que más se han acercado a ello son los que recurren a las ideas, porque no consideran las ideas ni como la causa material de las cosas sensibles ni como principio del movimiento —ya que para ellos las ideas son más bien la causa de la inmutabilidad y la quietud—; pero las ideas proporcionan a cada una de las demás cosas su esencia, y a ellas se la da la unidad.

¹ Tomado de Aristóteles, *Metafísica*, Instituto del Libro, La Habana, 1968, pp. 53-66. (Se conservan las notas del texto citado.)

² Según Alejandro de Afrodisia, escoliasta de Aristóteles, conceptualista, que enseñó en Atenas desde 198 hasta el 211, parece que era Anaximandro el sostenedor de esta teoría.

Por lo que respecta a la causa final de las acciones, de los cambios y de los movimientos, hablan algunos de una causa de este tipo, pero no hablan de ella de la misma manera que nosotros ni explican su naturaleza.³ Los que conciben como principios de las cosas la inteligencia o la amistad, dan ciertamente estas cosas como bienes, pero no dicen que sean la causa final de la existencia o del cambio de ningún ser, sino más bien afirman, por el contrario, que son causas de sus movimientos. Semejantemente, los que dan como principios de los seres la unidad o el ser, los conciben como causa de la sustancia de las cosas, no como aquello a que tienden los objetos en su existencia o en sus cambios. Y así les ocurre que de alguna manera afirman y niegan a un tiempo que el bien sea una causa, pues no hablan del bien en absoluto, sino del bien accidental.

Así, pues, todos estos filósofos parecen testimoniarnos cuanto hemos dicho sobre las causas, sobre su número y su naturaleza, y nos lo atestiguan precisamente por su impotencia para hallar algún otro principio. Además es evidente que hemos de investigar estos principios o bajo todos estos puntos de vista o al menos bajo algunos de ellos.

Vamos a considerar ahora de qué manera se han expresado estos filósofos y como han intentado resolver las dificultades que se relacionan con estos principios.

LIBRO I, CAPÍTULO 8

REFUTACIÓN DE LAS TEORÍAS DE LOS ANTIGUOS ACERCA DE LOS PRINCIPIOS DE LOS SERES. LAS TEORÍAS MATERIALISTAS. LOS PITAGÓRICOS

Cuantos suponen que el universo entero es uno y que una es su naturaleza en el orden de la causa material, la cual suponen por añadidura corporal y extensa, es evidente que se equivocan de muchas maneras. Establecen, en efecto, una serie de elementos hábiles tan solo para los seres corpóreos y de ninguna manera para los incorpóreos, siendo así que también existen seres que carecen de cuerpo. Y cuando pretenden explicar las causas de la generación y de la corrupción de las cosas y dar una explicación coherente de la naturaleza de todas las cosas, pasan por alto el movimiento y el cambio.

Yerran igualmente al no poner en ningún caso la sustancia o la esencia como causas de las cosas; a esto se añade el admitir con demasiada ligereza, como principio de los seres, un cuerpo simple cualquiera, exceptuada la tierra, sin considerar cómo se verifica el mutuo cambio de unos a otros elementos, a saber: el fuego, el agua, la tierra y el aire. Puestos estos elementos proceden unos de los otros, sea por reunión, sea por separación. Va en realidad mucha diferencia

³ Si el pasaje está realmente completo, sin que se haya perdido nada del texto originario, Aristóteles parece preferir aquí las teorías platónicas sobre la causa final y el bien.

entre una y otra cosa en vistas a la prioridad o posteridad de los elementos; así, en el aspecto de la reunión, el elemento fundamental de todas las cosas parece ser aquel que, considerado como principio, entra en la formación de todas las cosas, y este tal será sin duda el elemento que sea más sutil y posea las partes más pequeñas. Así, pues, los que ponen como principio de las cosas el fuego están de acuerdo en gran manera con esta forma de pensar. Todos los demás filósofos admiten, de manera semejante, que el elemento de los cuerpos debe reunir estas características. Por lo cual ninguno de los filósofos posteriores, que admitieron un solo elemento, consideró como principio la tierra, sin duda a causa del gran tamaño de sus partes, mientras que de los otros tres elementos cada uno tuvo algún partidario; algunos, en efecto, creían que era este principio el fuego; algunos, que era el agua; otros, en fin, que era el aire. Con todo, ¿por qué no admiten que sea la tierra este primer principio, como hacen muchos hombres? Porque afirman que la Tierra lo es todo. El mismo Hesíodo dice que la tierra es el primero de todos los cuerpos; así esta opinión resultó ser la más antigua y la más popular de todas.

Desde este punto de vista, ni los que suponen un principio diverso del fuego ni los que conciben este principio como algo más denso que el aire, pero más sutil que el agua, están en lo razonable. Y si lo que es posterior bajo el concepto de la generación es anterior en el concepto de la naturaleza —y todo lo que es fruto de composición o de mezcla es posterior en el concepto de la generación—, sucederá precisamente lo contrario, que el agua será anterior al aire y la tierra anterior al agua.

Quede esto dicho acerca de los filósofos que solo admiten una causa de la categoría —material— que hemos dicho; esto mismo tiene vigencia en el caso de que algún filósofo admitiera como principios varios elementos a un tiempo, como ocurre en el caso de Empédocles, que admite como causa material de los seres cuatro elementos corporales, ya que respecto de él se pueden decir en parte las mismas cosas que para los otros, aunque en parte es necesario añadir algo peculiar suyo.

Vemos en él a los elementos procediendo los unos de los otros, de tal manera que el fuego y la tierra no permanecen siempre siendo el mismo cuerpo. Este punto lo hemos desarrollado ya en la *Física*.⁴ Y en cuanto a si hay que admitir, como causas del movimiento y el cambio, una o dos causas, hay que opinar que habló absolutamente sin razón y sin lógica. En una palabra: a los que mantienen este punto de vista les es preciso eliminar de sus concepciones toda alteración, pues de lo que es caliente no va a proceder lo que es frío, ni de lo que es frío lo que es caliente. No explica él, en efecto, cuál sería el objeto que sufriera

⁴ Cfr. *Física*, lib. I, en casi todos sus primeros capítulos.

estas acciones contrarias ni cuál sería esa naturaleza única que se volvería agua y fuego.

Podría alguien pensar que Anaxágoras propuso dos elementos como principios de los seres, siguiendo un razonamiento que él mismo no acabó de articular completamente, pero que necesariamente se les deduciría a los que lo intentaran razonar. Porque es absurdo por demás decir que al comienzo todo estaba mezclado, bien sea porque las cosas que están mezcladas era necesario que existieran ya antes, bien porque no es conforme a la naturaleza que al azar una cosa cualquiera se mezcle con cualquiera, y, además, porque las modificaciones y los accidentes de los seres podrían separarse de las sustancias, ya que la mezcla y la separación es algo propio de las mismas cosas. Con todo, si se sigue, razonando a una con él, lo que en realidad quiere decir, puede probablemente producir la impresión de que dice algo original y nuevo. Porque cuando aún nada existía por separado, nada se podía decir evidentemente con claridad de aquella primitiva sustancia. Me refiero, por ejemplo, a que nadie podría decir de aquel principio que fuera blanco, negro, pardo o de cualquier otro color, antes habría que decir que era incoloro, pues de lo contrario tendría algún color. De manera semejante sería insípido según el mismo razonamiento, ni tendría ningún otro accidente de este género; ni podría tampoco ser algo dotado de cualidad, individualidad, cantidad o esencia determinada, pues habría en él alguna de las formas particulares de los seres, cosa imposible cuando todas las cosas están mezcladas, ya que entonces estarían ya separadas. Dice aún que todo está mezclado, excepto la inteligencia; solo ella existe sin mezcla y pura.

Resulta de aquí que Anaxágoras admite como causas o principios, primero, la unidad —ya que esta es simple y sin mezcla—, y luego, otro elemento indeterminado, antes de toda determinación y toda participación de una forma cualquiera. Esto está articulado sin lógica y sin claridad ciertamente, pero guarda cierta semejanza con lo que dicen los filósofos posteriores y con las cosas que con más evidencia se manifiestan.

Estos filósofos se aplican tan solo a las especulaciones que recaen sobre la generación de los seres, su corrupción y sus cambios o movimientos, ya que apenas investigan otra cosa que los principios y las causas de la sustancia sensible. En cambio, cuantos estudian en su sistema todos los seres, admitiendo la existencia de seres sensibles y seres no sensibles, evidentemente investigan la naturaleza de ambas especies de seres. Por eso podemos detenernos más en ellos, examinando qué dicen de bueno respecto del objeto de nuestro estudio y qué dicen de malo.

Los filósofos llamados pitagóricos se sirven de los principios y de los elementos de una manera más rara aún que los naturalistas o físicos. La razón de ello está en que toman sus principios de fuera del mundo de las cosas sensibles; los seres matemáticos, en efecto, carecen de movimiento o cambio, excepto

aqueellos que caen bajo el dominio de la astronomía. Con todo, sus tratados y sus sistemas se centran sobre el mundo físico, pues explican la formación del universo astronómico y observan lo que ocurre en sus diversas partes, en sus revoluciones y sus actividades, y aplican a esto sus principios y sus causas, como si estuvieran de acuerdo con los demás físicos en que todo ser se reduce a lo que es sensible y está contenido por lo que se llama cielo o atmósfera. Pero sus causas y sus principios, como ya dijimos, parecen suficientes para elevarse a la concepción de los seres que están fuera del alcance de los sentidos; causas y principios que mejor se aplicarían a esta clase de seres que a las consideraciones físicas.

Pero no dicen nada sobre cuál será el origen del movimiento ni sobre si hay otras sustancias fuera de lo finito y lo infinito, lo par y lo impar. Tampoco explican cómo puedan verificarse sin cambio la generación y la destrucción, o cómo se realizan las revoluciones de los cuerpos astronómicos. Además, aunque se les conceda que de sus principios efectivamente se deduce la extensión, aunque esto incluso se demostrara, ¿cómo, sin embargo, se explica que unos cuerpos sean ligeros y otros pesados? Porque aquellos principios de que derivan ellos sus hipótesis y sus afirmaciones no los predicán más de los cuerpos matemáticos que de los sensibles. Por eso nunca han hablado sobre el fuego, el agua u otros cuerpos semejantes, como si no tuvieran nada específico o característico que decir de los cuerpos sensibles.

Aún más: ¿cómo concebir que las modificaciones del número y el mismo número puedan ser las causas de los fenómenos que se realizan en el cielo astronómico en todo tiempo y ahora, y que no exista otro número fuera de éste de que está constituido el mundo? Efectivamente, cuando los pitagóricos colocan en una parte del universo la opinión y la oportunidad, y un poco más arriba o un poco más abajo la injusticia, la separación o la mezcla, aduciendo como prueba de ello que cada de estas cosas es un número, y ocurre que en este mismo lugar existe ya una muchedumbre de magnitudes constituidas, ya que estas modificaciones del número se dan en todas partes, ¿el número que constituye el cielo es entonces lo mismo que cada uno de estos números, o bien se precisa de otro número además de aquel? Platón afirma que es necesario otro número, aunque él piensa que son números todos estos seres igual que las causas de ellos, pero que las causas son números inteligibles y estos seres son números sensibles.

LIBRO I, CAPÍTULO 9

REFUTACIÓN DE LA TEORÍA DE LAS IDEAS

Dejemos ya las cuestiones sobre los pitagóricos, pues es suficiente haber rozado ligeramente sus teorías. En cuanto a los que consideran como causas las ideas, primero hay que observar que al querer hallar las causas de los seres han

creado otros tantos seres, iguales en número a los del mundo sensible. Como si alguien, queriendo contar y disponiendo tan solo de un número reducido de objetos, por creer que le eran estos insuficientes para poder hacerlo, aumentara la cantidad de ellos y realizara entonces la operación de contar. Pues el número de las ideas es casi igual o poco menor que el de los seres de los cuales partieron y cuyas causas pretenden sistematizar, ya que cada cosa tiene algún homónimo y, fuera de las esencias, también lo tienen aquellos seres cuya muchedumbre queda comprendida bajo la unidad de una noción única, tanto en las cosas sensibles como en las sempiternas.

Además, de cuantos argumentos se dan para probar la existencia de las ideas, ni uno solo consigue hacernos esta realidad evidente. Respecto de algunas, en efecto, no es necesario recurrir a un silogismo; respecto de otras, se crean ideas allí donde, según nuestra común manera de opinar, no deberían darse. Según las consideraciones razonadas de las ciencias, habrá ideas de todas las cosas de que tratan las mismas ciencias; según la teoría de la unidad en la pluralidad, habrá hasta negaciones; según se piense en lo que ha perecido, existen también las ideas de todas las cosas que desaparecieron, porque podemos formarnos una imagen de ellas. Por otra parte, los razonamientos más estrictos nos llevan a crear ciertas ideas referentes relativas a cosas que son meramente relativas, de las cuales no admitimos que sean por sí mismas un género, y aun algunas llevan a una hipótesis como la del “tercer hombre”.⁵ En una palabra, en fin, las razones a favor de la existencia de las ideas destruyen lo que los defensores de esta teoría tienen interés que exista aun por encima de las mismas ideas. Porque ocurre entonces que lo primero no es la *dáda*, sino el número, que lo relativo es anterior al ser en sí y a cuantas contradicciones, respecto de sus propios principios, han escrito los partidarios de las ideas.

Además, según la opinión que defiende la existencia de las ideas, habrá que admitir ideas no solo de las esencias, sino de otras muchas cosas. Pues se da unidad de pensamiento no solo respecto de las esencias, sino también respecto de las demás cosas, y las ciencias no tienen por objeto tan solo la sustancia, sino también otras cosas, y otras cosas de este tipo que pueden ocurrir sin límite ni término. Por otra parte, según las opiniones recibidas en esta materia, es necesario que si las ideas son participables haya tan solo ideas de las esencias,

⁵ Esta hipótesis del “tercer hombre”, a la que Aristóteles alude aquí solo de paso, igual que hace luego en el libro XIII, consiste, extractando a Alejandro de Afrodisia, en lo siguiente: si, según el platonismo, existe la idea de hombre, que es inmutable, y existe el hombre individuo, que es el que conocemos, al hablar del “hombre” en términos genéricos —al decir, por ejemplo, “el hombre se pasea”—, creamos una tercera idea o entidad de “hombre”. En efecto, este hombre de quien decimos que se pasea, no es la idea, que es inmodificable, que es inaccesible a lo accidental —como es el pasear—; y tampoco es un hombre concreto, porque desconocemos su nombre e identidad. Luego debe ser otra cosa... (Tomado del texto citado).

porque la participación de los seres en las ideas no se da en lo accidental, sino en tal grado es menester que participe el ser de cada una de las ideas, en cuanto este ser se predica no de un sujeto. Y así, pongo por ejemplo, si una cosa participase de la dualidad, participaría al mismo tiempo de la eternidad, aunque solo accidentalmente, porque lo doble es accidentalmente eterno. Luego las ideas son de las esencias. Y por tanto idea significa esencia en el mundo sensible y en el de las ideas. ¿Qué otra cosa significaría, si no, la proposición “la unidad en la pluralidad”? ¿Es algo que está fuera de los seres sensibles? Y si las ideas son de la misma especie que las cosas que de ellas participan, habrá entre ambas, las ideas y las cosas, algo común. Pues ¿por qué entre las diadas corruptibles y las diadas varias, pero eternas, ha de haber una mayor unidad e identidad en la naturaleza de la diada que entre la diada ideal y la particular? Y si la idea no es común en especie al ser, serán ambas simplemente palabras homónimas, y ocurrirá algo semejante a dar el nombre de hombre a Calias y a un trozo de madera, sin haber observado entre ellos ningún rasgo común. De todas las cuestiones quizá la más difícil sería explicar qué aportan las ideas a los seres sensibles eternos o bien a los seres que nacen y mueren. Porque las ideas no son la causa de su movimiento ni de su cambio. Pero es que tampoco aportan nada al conocimiento de los demás seres, ya que no son la esencia de los mismos, puesto que no están en ellos. Ni son tampoco causa de su existencia, puesto que no se hallan en los seres que participan de ellas. Quizás se crea que son causas a la manera como lo blanco es causa del objeto blanco en quien está mezclado. Pero este razonamiento es fácilmente refutable, punto de vista que tiene su origen en Anaxágoras primero y en Eudoxo⁶ luego, pues no es difícil acumular muchos y poderosos argumentos contra él. Las cosas no proceden de las ideas de ninguna de las maneras que ellos suelen admitir. Antes decir que ellas son modelos ejemplares y que todas las demás cosas son participaciones de ellas, es perderse en juegos de palabras sin sentido y hacer metáforas poéticas. Pues ¿qué relación hay entre el que realiza una obra y el que contempla las ideas? Es admisible, en efecto, que exista o que se produzca un ser semejante a otro, sin que haya sido hecho a imagen y semejanza de este otro, y así, tanto si Sócrates existe como si no existiera, podría darse otro hombre igual que Sócrates; y de igual manera, evidentemente, si Sócrates fuera sempiterno. Habría entonces muchas imágenes o modelos del mismo ser y, por tanto, muchas ideas; existirían, por ejemplo, respecto del hombre, las ideas del animal, de bípedo y de hombre en sí.

⁶ Eudoxo, amigo y discípulo de Platón, uno de los continuadores de la ideología pitagorizante del Platón anciano. Se distinguió, sobre todo, por sus estudios astronómicos, de los que habla más adelante Aristóteles, en el libro XII, cap. 8.

Además, las ideas no serían solo ejemplares de los seres sensibles, sino que serían ejemplares de las mismas ideas, a la manera de un género, como concepto genérico de las ideas. Con lo cual resultaría ser una misma cosa el ejemplar y su imagen o su realización sensible.

Aún más: parece imposible que la esencia de una cosa y la cosa de que ella es esencia estén separadas. ¿Cómo, entonces, las ideas, que son las esencias de las cosas, pueden estar separadas de ellas? Se dice en el *Fedón* que las ideas son las causas tanto del hecho mismo de existir como del hecho del devenir o venir a ser; sin embargo, por más que existan las ideas, los seres que de ellas participan no llegan a ser si no existe otro ser que los impela a ello, y al mismo tiempo ocurre que se realizan otras muchas cosas, una casa, por ejemplo, o un anillo, de quienes no admitimos existan ideas. De donde se deduce con evidencia que las demás cosas también pueden suceder, existir o devenir, gracias a causas del mismo género que las de los objetos que acabamos de mencionar.

Por lo demás, si las ideas son números, ¿cómo pueden estas mismas ideas ser causas? ¿Es quizá porque los seres son otros números; por ejemplo, el hombre un número determinado, y otro número Sócrates, y otro Calias? ¿Por qué entonces son unos causas de los otros? Porque la dificultad esta no cambia en nada con suponerlos a unos eternos y a otros no. Si se dice que los seres sensibles son relaciones proporcionales de números, como lo es, por ejemplo, una consonancia, es evidente que existirá algo de lo cual serán ellos esta relación proporcional. Si esto, me refiero a la causa material, es algo, es evidente que entonces los números no serán más que relaciones proporcionales de los objetos entre sí. Pongo por ejemplo, si Calias no es más que una relación proporcional numérica de fuego, tierra, agua y aire, se compondrá de un cierto número de sustancias y además de la idea número, y el hombre en sí, sea o no un cierto número, se compondrá, sin embargo, de una cierta relación numérica proporcional de varias sustancias, pero no será simplemente un número ni existirá según ello ningún número.

De muchos números resulta un número; pero ¿cómo resultar una idea de la reunión de muchas ideas? Y si la suma es el resultado no de los mismos números, sino de la reducción de las cifras numéricas a un género, por ejemplo, el de la miríada, ¿qué papel desempeñan entonces en él las unidades numéricas o mónadas? Porque de que queden reducidas a una unidad genérica o específica se deducen muchos absurdos; si no vienen a ser de la misma especie, dejarán de ser las mismas unas respecto de otras, ni serán todas diversas de todas. ¿En qué diferirán entonces entre sí al ser incapaces de sustentar un modo particular de ser? Todas estas cosas, en efecto, resultan mal razonadas y difícilmente adecuadas a una mentalidad lógica.

Además, en este caso habría que concebir un género distinto de número del que se ocupara la aritmética y todos estos seres intermedios de que hablan

algunos filósofos. Y estos seres, ¿en qué consisten y de qué principios derivan? ¿Y a qué vienen aquí estos seres intermediarios entre el mundo sensible y el de las ideas?

Más aún: las unidades que constituyen cada una de las diadas deberán proceder a su vez cada una de otro diada. Pero esto es imposible, porque ¿cómo va a ser la unidad un número compuesto? Además, según lo que se ha dicho ya, si las unidades son distintas unas de otras era necesario fueran explicadas en su constitución propia como hacen por explicar las cosas los que suponen dos o cuatro elementos. Porque estos no llaman elemento a lo que es común a todos los seres, como, por ejemplo, el cuerpo, sino el fuego y la tierra, sea o no el cuerpo algo de común a ellos o no; ahora, en cambio, se habla como si la unidad constase, como el fuego o el agua, de partes homogéneas. Y si es así, los números no serán entonces esencias. Y si la unidad es algo en sí y es además principio, es evidente que el concepto de unidad se usa en gran número de sentidos o acepciones, porque de otra manera es imposible comprenderlo.

Queriendo reducir las sustancias a los principios, establecen o forman las longitudes a partir de lo largo y lo corto y de una especie de lo grande y lo pequeño, y forman la superficie a partir de lo ancho y lo estrecho, y el cuerpo de una especie de profundo y no profundo. Sin embargo, ¿cómo poseerá la superficie la línea y cómo poseerá el cuerpo de tres dimensiones la línea y la superficie? Porque son de distinto género lo ancho y lo estrecho, lo profundo y lo que no lo es. Por tanto, así como no se da el número en ello, porque lo mucho y lo poco son distintos de ellos, es evidente también que ninguna otra cosa de un género superior se dará en los inferiores. Pues ciertamente lo ancho es de distinto género que lo profundo. De lo contrario, el cuerpo sería no más que una especie de superficie. Por otra parte, ¿de dónde proceden los puntos? Platón se oponía a la existencia de ellos como si tan solo fueran una concepción geométrica; los llamaba principios de la línea, y llamaba así muchas veces a las líneas indivisibles. Sin embargo, es necesario que las líneas tengan límites. Con lo cual, partiendo de las mismas razones por las que se admite la existencia de la línea, se debe también admitir la del punto.

En una palabra: al ser propio de la filosofía investigar las causas de los seres fenoménicos, resulta ser esto precisamente lo que queda preterido, ya que nada se dice sobre la causa de que procede el principio del cambio. Y creyendo que explican las esencia de los seres, tenemos que concluir que existen otras esencias, y preguntando cómo unas son esencia de las otras, proponemos en vano la cuestión. Porque “participar”, como hemos dicho antes, no es nada. Tampoco llegan las ideas a la explicación ni de esta causa que concebimos como principio de las ciencias, en cuya virtud obra toda inteligencia y toda naturaleza, ni de aquella que colocamos entre los principios de las cosas. Pero para nuestros contemporáneos la filosofía se ha convertido en unas matemáticas, aunque

digán que estas se deben estudiar no por sí mismas, sino en gracia de otras cosas. Además, esta sustancia de los matemáticos la podría cualquiera interpretar más como una materia matemática y como una predicación de la diferencia entre la esencia y la causa material que como la causa material misma, como, por ejemplo, lo grande y lo pequeño; a la manera como lo dicen los naturalistas al hablar de lo raro o escaso y lo denso como de las primeras diferencias de los seres. Y estas diferencias son el exceso y el defecto o carencia. En cuanto al movimiento, si estas diferencias lo son ellas mismas, es evidente entonces que las ideas estarán sujetas a cambio y mutación. Y si no, ¿de dónde viene el movimiento? Con ello se viene al suelo todo intento de estudio de la naturaleza.

Y aun lo que parece ser fácil, a saber: demostrar que todas las cosas son uno, tampoco lo consigue, pues según su exposición, se viene a parar no a demostrar que todas las cosas son uno, sino la misma unidad en sí, si uno le concede todas las cosas, y tampoco, esto si no se admite lo universal como género, lo cual es imposible para algunos seres.

Tampoco tienen ningún sentido ni explicación, en este sistema, la existencia de las longitudes, los planos y los cuerpos de tres dimensiones luego de los números, ni se explica cómo vienen a ser ni cómo van a existir, ni qué cualidades poseen. Porque no pueden ser ideas al no ser tampoco números; ni son seres intermedios, porque este carácter es propio de los seres intermedios y tampoco son seres precederos. Luego hay que admitir que son un cuarto género de seres. En una palabra: inquirir los elementos de los seres, cuando la palabra elemento se toma en tan variados sentidos,⁷ es ponerse en la imposibilidad de encontrarlos, sobre todo si se plantea la cuestión preguntando de qué elementos constitutivos se forman los seres. Porque seguramente es imposible hallar así los principios de que procede la acción, la pasión o la rectitud geométrica; más aún: si se pudiera, sería tan solo respecto de las esencias. De manera que inquirir los elementos de todos los seres o pretender haberlos hallado es algo totalmente alejado de la verdad. ¿Cómo aprendería uno de los elementos constitutivos de todos los seres? Pues es evidente que al ir a averiguarlos todos no es posible que haya en él previamente ningún conocimiento. Porque igual que aquel que va a aprender geometría puede con seguridad poseer ya antes algunos otros conocimientos, aunque no conozca nada de aquello que es propio y peculiar de esta ciencia, así también ocurre en las demás disciplinas. Por lo cual, si realmente existe esta ciencia de todas las cosas, como dicen algunos, nada en absoluto es posible conocer de antemano. Ahora bien: toda disciplina proviene de cosas conocidas de antemano, sean todas, sean algunas sólo, y esta ciencia se constituye entonces por medio de la demostración y por medio de las definiciones, porque es necesario tener un conocimiento previo de

⁷ En el libro V, cap. 3, se habla de las diversas acepciones de la palabra “elemento”.

aquellas cosas de que toma su origen la definición. Lo mismo sucede con la ciencia inductiva.⁸ Y si alguien dijera que poseemos esta ciencia por naturaleza, le diremos que es bien admirable que poseamos la más importante de todas las ciencias sin tener conciencia de ello.

Además, ¿cómo poder conocer de qué cosas constan los seres y cómo obtener la evidencia de ello? Porque también esto encierra su dificultad. Se discutirá vanamente sobre ello como se hace sobre ciertas sílabas, pues algunos pretenden que la sílaba *dsa*⁹ se compone de la *s*, la *d* y la *a*; otros, en cambio, pretenden que es un sonido distinto de todos los conocidos. En una palabra: ¿cómo podrá conocer las cosas del mundo de los sentidos quien esté privado de ellos? Y debería, con todo, conocerlas si las ideas son los elementos constitutivos de todas las cosas, igual que las voces compuestas se forman a partir de los elementos conocidos ya.

LIBRO 1, CAPÍTULO 10

CONCLUSIÓN

Por lo dicho hasta ahora se ve con evidencia que todos los filósofos parecen orientar sus inquisiciones hacia las causas de que hemos hablado en la Física y que parecen decir que, fuera de esta, no tenemos otras. Pero estas causas han sido tratadas oscuramente; de manera que, en cierto sentido, podemos decir que todas han sido ya tratadas antes que nosotros y, en otro sentido, que no se ha hablado de ninguna de ellas. Porque la filosofía primitiva, joven aún y en sus mismos comienzos, se limita a hacer tanteos sobre las cosas. Empédocles, por ejemplo, dice que lo que constituye los huesos es la proporción. Ahora bien: esto es la quiddidad, la esencia de la cosa, que nosotros llamamos uno de nuestros principios. Pero sería entonces necesario, según eso, que la proporción fuera la esencia constitutiva de la carne y de todas las demás cosas particulares; de lo contrario, no es principio de nada. La proporción será, por consiguiente, la causa de la carne, del hueso y de todo lo demás, y no la causa material, que

⁸ Esta inducción socrática apenas es semejante a la inducción de Francis Bacon. Ambos llevan, en sí, a una generalización, que parte de la experiencia. Pero la inducción socrática es casi más un método de formulación lógica, cuyo término o consecuencia es de antemano conocido y señalado por el que filosofa. Mientras que la inducción baconiana procede realmente de lo conocido hacia lo desconocido, que le brinda finalmente una cadena de experiencias. Es, pues, un método de investigación. (Tomado del texto citado).

⁹ El sonido *ds*, así transcrito por nosotros, se representa en griego por un signo, ζ, que se considera consonante doble por algunos, según dice Aristóteles, y como consonante distinta y definida por otros. Véase sobre ello lo que el mismo Aristóteles dice sobre esta letra, en el libro XIV, cap. 6. (Tomado del texto citado).

Empédocles llama fuego, tierra, agua y aire. Necesariamente se habría hecho adicto de esta opinión él mismo, si lo hubiera oído de labios de otro; pero él no la expresó con claridad.

Ya más arriba hemos puesto de manifiesto lo insuficiente de estas teorías. Recorramos ahora de nuevo las dificultades que puedan ocurrir respecto de los mismos principios. Posiblemente, de ellos sacaremos algo que nos pueda ser útil para ulteriores dificultades.

Epicuro a Meneceo:¹ Gozarse

Epicuro de Samos

Ni el joven dilate el filosofar, ni el viejo de filosofar se fastidie; pues a nadie es intempestivo ni por muy joven ni por muy anciano el solicitar la salud del ánimo. Y quien dice, o que no ha llegado el tiempo de filosofar, o que ya se ha pasado, es semejante a quien dice que no ha llegado el tiempo de buscar la felicidad, o que ya se ha pasado. Así, que deben filosofar viejos y jóvenes: aquellos para reflorecer en el bien a beneficio de los nacidos; éstos para ser juntamente jóvenes y ancianos, careciendo del miedo de las cosas futuras. Conviene, pues, cuidar de las cosas que producen la felicidad, siendo así que con ella lo tenemos todo, y no teniéndola, lo ejecutamos todo para conseguirla. Practica, por tanto, y solicita las cosas que te he amonestado repetidas veces, teniendo por cierto que los principios, para vivir honestamente, son éstos: primero, que Dios es animal inmortal y bienaventurado, según suscribe de Dios la común inteligencia, sin que le des atributo alguno ajeno de la inmortalidad e impropio de la bienaventuranza: antes bien has de opinar de él todo aquello que pueda conservarle la bienaventuranza e inmortalidad. Existen, pues, y hay dioses, y su conocimiento es evidente; pero no son cuales los juzgan muchos, puesto que no los atienden como lo juzgan. Así, no es impío el que niega los dioses de la plebe o vulgo, sino quien acerca de los dioses tiene las opiniones vulgares; pues las enunciaciones del vulgo, en orden a los dioses, no son anticipaciones, sino juicios falsos. De aquí nacen las causas de enviar los dioses daños gravísimos a los hombres malos y favores a los buenos, pues siéndoles sumamente gratas las virtudes personales, abrazan a los que las poseen, y tienen por ajeno de sí todo lo que no es virtuoso.

Acostúmbrate a considerar que la muerte nada es contra nosotros, porque todo bien y mal está en el sentido, y la muerte no es otra cosa que la privación de este sentido mismo. Así, el perfecto conocimiento de que la muerte no es contra nosotros hace que disfrutemos la vida mortal, no añadiéndola tiempo ilimitado, sino quitando el amor a la inmortalidad. Nada hay, pues, de molesto en la vida para quien está persuadido de que no hay daño alguno en dejar de vivir. Así, que es un simple quien dice que teme a la muerte, no porque contriste su presencia, sino la memoria de que ha de venir; pues lo que presente

¹ Carta tomada de Laercio, Diógenes: *Vida de los filósofos más ilustres*, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1990, pp. 275-278. (Se conservan las notas del texto citado).

no conturba, vanamente contrista o duele esperado. La muerte, pues, el más horrendo de los males, nada nos pertenece; pues mientras nosotros vivimos, no ha venido ella; y cuando ha venido ella, ya no vivimos nosotros. Así, la muerte ni es contra los vivos ni contra los muertos; pues en aquellos todavía no está, y en estos ya no está. Aun muchos huyen la muerte como el mayor de los males, y con todo eso suelen también tenerla por descanso de los trabajos de esta vida. Por lo cual el sabio ni teme el no vivir, puesto que la vida no le es anexa, ni tampoco lo tiene por cosa mala. Y así como no elige la comida más abundante sino la más sabrosa, así también en el tiempo no escoge el más diuturno, sino el más dulce y agradable.

No es menos simple quien amonesta los jóvenes a vivir honestamente, y a los viejos a una muerte honesta; no solo porque la vida es amable, sino porque el mismo cuidado se debe tener de una honesta vida, que de una honesta muerte. Mucho peor es quien dice: *Bueno es no ser nacido, o en naciendo caminar del averno a los umbrales*; pues si quien lo dijo lo creía así, ¿qué hacía que no partía de esta vida? Esto en su mano estaba, puesto que sin duda se le hubiere otorgado la petición; pero si lo dijo por chanza, fue un necio en tratar con burlas cosa que no las admite.

Se ha de tener en memoria que lo futuro ni es nuestro, ni tampoco deja de serlo absolutamente: de modo que ni lo esperemos como ha de venir infaliblemente, ni menos desesperemos de ello como que no ha de venir nunca. Hemos de hacer cuenta que nuestros deseos los unos son naturales, los otros vanos. De los naturales unos son necesarios, otros naturales solamente. De los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para la tranquilidad del cuerpo, y otros para la misma vida. Entre todos ellos, la especulación es quien sin error hace que conozcamos lo que debemos elegir y evitar para la sanidad del cuerpo y tranquilidad del alma; pues el *fin* no es otro que vivir felizmente. Por amor de esto hacemos todas las cosas, a fin de no dolernos ni conturbarnos. Conseguido esto, se disipa cualquiera tempestad del ánimo, no pudiendo encaminarse el animal como a una casa menor, y buscar otra con que contemple el bien de alma y cuerpo.

Nosotros necesitamos el deleite cuando nos dolemos de no tenerlo; mas cuando no nos dolemos, ya no lo necesitamos. Por lo cual decimos que *el deleite es el principio y fin de vivir felizmente*. A este conocemos por *primero y congénito bien*: de él toman origen toda *elección y fuga*; y a él ocurrimos discerniendo todo bien por medio de la perturbación o pasión como a regla. Y por cuanto es este el primero y congénito bien, por eso no elegimos todos los deleites, antes bien acontece que pasamos por encima de muchos cuando de ellos se nos ha de seguir mayor molestia. Aun preferimos algunos dolores a los deleites, si se ha de seguir mayor deleite a la diuturna tolerancia de los dolores.

Todo deleite es un bien a causa de tener por compañera la naturaleza, pero no se ha de elegir todo deleite. También todo dolor es un mal; pero no siempre se han de huir todos los dolores. Debemos, pues, discernir todas estas cosas por conmensuración, y con respecto a la conveniencia o inconveniencia; pues en algunos tiempos usamos del bien como si fuese mal, y al contrario, del mal como si fuese bien. Tenemos por un gran bien el contentarse de una suficiencia, no porque siempre usemos escasez, sino para vivir con poco cuando no tenemos mucho, estimando por muy cierto que disfrutan suavemente de la magnificencia y abundancia los que menos la necesitan, y que todo lo que es natural es fácil de prevenir; pero lo vano muy difícil. Asimismo, que los alimentos fáciles y sencillos son tan sabrosos como los grandes y costosos, cuando se remueve y aleja todo lo que puede causarnos el dolor de la carencia. El pan ordinario² y el agua dan una suavidad y deleite sumo cuando un necesitado llega a conseguirlos.

El acostumbrarnos, pues, a comidas simples y nada magníficas es conducente para la salud; hace al hombre solícito en la práctica de las cosas necesarias a la vida; nos pone en mejor disposición para concurrir una y otra vez a los convites suntuosos, y nos prepara el ánimo y valor contra los vaivenes de la fortuna. Así, que cuando decimos que *el deleite es el fin*, no queremos entender los deleites de los lujuriosos y derramados, y los que consisten en la fruición, como se figuraron algunos, ignorantes de nuestra doctrina o contrarios a ella, o bien que la entendieron siniestramente; sino que unimos el no padecer dolor en el cuerpo con el estar tranquilo en el ánimo. No son los convites y banquetes, no la fruición de muchachos y mujeres, no el sabor de los pescados y de los otros manjares que tributa una mesa magnífica quien produce la vida suave, sino un sobrio raciocinio que indaga perfectamente las causas de la *elección* y *fuga* de las cosas, y expele las opiniones por quienes ordinariamente la turbación ocupa los ánimos.

De todas estas cosas la primera y principal es la prudencia; de manera que lo más estimable y precioso de la filosofía es esta virtud, de la cual proceden todas las demás virtudes. Enseñamos que nadie puede vivir dulcemente sin ser prudente, honesto y justo; y por el contrario, siendo prudente, honesto y justo no podrá dejar de vivir dulcemente; pues las virtudes son congénitas con la suavidad de vida, y la suavidad de vida es inseparable de las virtudes. Porque ¿quién crees que puede aventajarse a aquel que opina santamente de los dioses, nunca teme la muerte, y discurre bien del fin de la naturaleza; que pone el término de los bienes en cosas fáciles de juntar y prevenir copiosamente, y el de los males en tener por breves su duración y su molestia; que niega el hado, al cual muchos introducen como dueño absoluto de todo, y solo concede que tenemos

²Según Hesichio era una especie de pan hecho de harina de cebada mondada, amasada con agua y aceite.

algunas cosas por la fortuna, y las otras por nosotros mismos; y en suma, que lo que está en nosotros es libre, por tener consigo por naturaleza la represión o la recomendación? Sería preferible seguir la fábulas acerca de los dioses, a deferir servilmente al hado de los naturalistas; pues lo primero puede esperar excusa por el honor de los dioses; pero lo segundo se ve en una necesidad inexcusable.³

Se ha de juzgar que es mejor ser infeliz racionalmente, que feliz irracionalmente; y que gobierna la fortuna lo que en las operaciones se ha juzgado rectamente.

Estas cosas y otras semejantes deberás meditar continuamente día y noche contigo mismo y con tus semejantes; con lo cual, ya duermas, ya veles, nunca padecerás perturbación alguna, sino que vivirás como un dios entre los hombres; pues el hombre que vive entre bienes inmortales, nada tiene de común como el animal mortal.

³ Lean y mediten bien estos dos párrafos los que tienen a Epicuro por un filósofo carnal y corpóreo. (Tomado del texto citado).

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, NICOLA: *Historia de la filosofía*, t. I, Ed. Ciencias Sociales. La Habana, 1971.
- ARISTÓTELES: *Obras*, Ed. Aguilar, Madrid, 1973.
- BRÉHIER, EMILE: *Historia de la filosofía*, t. I, Ed. Tecnos, Madrid, 1988.
- ENGELS, FEDERICO: *Anti-Dühring*, Ed. Pueblo y Educación, La Habana, 1975.
- GARCÍA BACCA, JUAN DAVID: *Los Presocráticos* (Antología), Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- JAEGER, WERNER: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Tomos I y II, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1971.
- JENOFONTE: *La vida y las doctrinas de Sócrates*, Ed. Prometeo, Valencia, s.f.
- KOPNIN, P.V.: *Lógica dialéctica*, Imprenta Universitaria André Voisin, La Habana, s.f.
- LAERCIO, DIÓGENES: *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1947.
- LENIN, V.I.: *Cuadernos filosóficos*, Ed. Política, La Habana, 1964.
- : *Materialismo y empiriocriticismo*, Ed. Progreso, Moscú, s.f.
- LUCRECIO CARO, TITO: *De la naturaleza de las cosas*, Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1968.
- MARX, CARLOS: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Ed. Ayuso, Madrid, 1971.
- MARX, C. y F. ENGELS: *La ideología alemana*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966.
- MONDOLFO, RODOLFO: *El pensamiento antiguo* (Antología), Tomos I y II, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1971.
- : *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI Editores, S.A. México-Argentina-España, 1973.
- : *Sócrates*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, s.f.
- PARAIN, BRICE: *Historia de la filosofía. La filosofía griega*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1992.
- ROA, RAÚL: *Historia de las doctrinas sociales*, Ed. Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau, La Habana, 2001.
- THOMSON, GEORGE: *Los primeros filósofos*, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1978.
- WERNER, CHARLES: *La filosofía griega*, Ed. Labor, Barcelona, 1966.