

"Me propongo escribir la historia de aquellos filósofos, simplificada; destacando de cada sistema el punto que conforma un trozo de "personalidad", y que pertenece a lo que la historia nos transmite con caracteres de autenticidad indiscutible. Intento reconstruir por inducción aquellas figuras y reproducir la polifonía de la naturaleza griega. Mostrar, en suma, "lo que debemos amar y venerar siempre", y lo que no puede arrebatararnos ningún conocimiento posterior: el gran hombre."

Friedrich Nietzsche



Friedrich Nietzsche

La Filosofía en la Epoca Trágica de los Griegos



Los libros de Orfeo

"Me propongo escribir la historia de aquellos filósofos, simplificada; destacando de cada sistema el punto que conforma un trozo de "personalidad", y que pertenece a lo que la historia nos transmite con caracteres de autenticidad indiscutible. Intento reconstruir por inducción aquellas figuras y reproducir la polifonía de la naturaleza griega. Mostrar, en suma, "lo que debemos amar y venerar siempre", y lo que no puede arrebatar nos ningún conocimiento posterior: el gran hombre."

Friedrich Nietzsche



Friedrich Nietzsche

La Filosofía en la Epoca Trágica de los Griegos



Los libros de Orfeo

Colección *Signo Interior*
dirigida por Juan Carlos Prieto Cané

LA FILOSOFÍA
EN LA ÉPOCA TRÁGICA
DE LOS GRIEGOS
(1873)

PRÓLOGO
(probablemente de 1874)

Para censurar o elogiar a los hombres que se encuentran lejos de nosotros, nos alcanza con saber cuáles son sus ideales. A los cercanos los juzgamos por los medios que utilizan para realizar esos ideales; reprobamos algunas veces sus fines, mas nos agradan los medios y la forma con que los realizan. Ahora bien, los sistemas filosóficos sólo son completamente verdaderos para sus inventores; para los filósofos posteriores, son comúnmente un gran error; en tanto para los cerebros débiles constituyen un conjunto de errores y verdades; pero como fin último, erróneos y, por tanto, inadmisibles. Por ello a muchos hombres les desagradan los filósofos: porque sus fines no son los suyos; son fines lejanos a nosotros. Quien, al contrario, se complace en los grandes hombres, ama tales sistemas, aunque sean absolutamente equivocados, porque estos tienen un punto irrefutable, una entonación personal, un color personal, lo cual puede emplearse para trazar el retrato filosófico: al igual como por la vegetación que crece en un terreno se infiere la naturaleza de éste. El modo de vivir y de comprender las cosas humanas está allí presente, y, por lo tanto, es posible; el "sistema", o al menos una parte de ese sistema, es la planta de aquel terreno.

Me propongo escribir la historia de aquellos filósofos, simplificada; destacando de cada sistema el punto que conforma un trozo de "personalidad" y que pertenece a lo que la historia nos transmite con caracteres de autenticidad indiscutible. Intento reconstruir por inducción aquellas figuras y reproducir la polifonía de la naturaleza griega. Mostrar, en suma, "lo que debemos amar y venerar siempre" y lo que no puede arrebatarnos ningún conocimiento posterior: el gran hombre.

Ilustración de tapa:

"Edipo y la esfinge", de Gustave Moreau, 1864

IMPRESO EN ARGENTINA

Printed in Argentina

Queda hecho el depósito

que marca la ley 11.723

ISBN 987-99711-1-6

© by *Los libros de Orfeo*

OTRO PRÓLOGO (Hacia fines de 1879)

Este ensayo de exposición de la historia de los antiguos filósofos griegos se distingue de otros similares por su brevedad. Esta concisión la he logrado limitándome a tratar un pequeño número de doctrinas de cada filósofo, es decir, por incomplementación. Pero he elegido las doctrinas en las que se refleja de un modo más poderoso la personalidad del filósofo, porque la exposición íntegra de todas las enseñanzas de un pensador, como se acostumbra en los manuales, ofrecería para nuestro objetivo el peligro de diluir el perfil de su personalidad. Por ello son aquellas exposiciones tan aburridas: dado que en los sistemas ya refutados sólo nos puede interesar lo personal, lo eternamente irrefutable. Así, con tres anécdotas es posible lograr el retrato de un hombre; intento, pues, recoger tres anécdotas de cada sistema, y abandono lo demás.

I

Hay adversarios de la filosofía; y es bueno escucharlos, sobre todo cuando previenen a los cerebros alemanes enfermos contra la metafísica y predicán, en cambio, la purificación por la física, como Goethe, o la salvación por la música, como Richard Wagner. Los médicos del pueblo reprueban la filosofía; por ende, el que quiera justificarla debe explicar por qué los pueblos sanos necesitan de la filosofía y la han cultivado. En caso de lograrlo, quizá los mismos enfermos puedan comprender por qué les hace daño precisamente a ellos. Podríamos mencionar buenos ejemplos de una salud que puede lograrse sin la filosofía o emplearla moderadamente, casi por recreo: uno de ellos es el pueblo romano, que vivió en sus mejores tiempos sin filosofía. Pero ¿dónde encontrar el ejemplo de un pueblo enfermo al que la filosofía le devolviese la salud? La filosofía ejerce una acción de socorro, de auxilio, de protección, precisamente con los sanos; a los enfermos no hace más que agravarlos. Cuando un pueblo ha exhibido su descomposición por haberse relajado los

vínculos que unían a sus individuos, la filosofía nunca ha logrado remediar el mal. Cuando un pueblo se ha mantenido aislado, trazando en su derredor un muro de suficiencia y contención, la filosofía ha contribuido a aislarle aún más, acrecentando los males de este aislamiento. Únicamente deja de ser nociva allí donde está justificada; y sólo la salud de un pueblo, aunque no de todo pueblo, hace posible esta justificación.

Intentemos averiguar ahora, valiéndonos de aquella suprema autoridad, cuándo puede decirse que un pueblo está sano. El griego, pueblo verdaderamente sano, “justificó” de una vez para siempre la filosofía por el hecho de haber filosofado; y por cierto mucho más que el resto de los pueblos. Ni siquiera dejaron de filosofar a su debido tiempo, pues aún en su vejez prosiguieron amando ardientemente la filosofía, aunque ya no entendieran por esta más que las piadosas sutilezas y refinamientos bizantinos de la dogmática cristiana. Asimismo al no dejar de filosofar a tiempo, redujeron los servicios que hubieran podido prestar a la posteridad bárbara, ya que ésta, dada la ignorancia y la violencia de su juventud, se dejaría prender en aquella red tejida tan sutilmente.

En cambio, los griegos supieron comenzar a tiempo y transmitieron como ningún otro pueblo la enseñanza de cuándo se debe empezar a filosofar. No ciertamente en la miseria, contra lo que algunos piensan acerca de que la filosofía nace de la adversidad, sino en plena prosperidad, en una virilidad madura, en el seno de una generación valiente y victoriosa. El hecho de que los griegos hayan filosofado en esa época nos instruye tanto sobre lo que la filosofía es y debe ser como sobre los mismos griegos. Si los griegos hubieran sido aquellos hombres prácticos, sobrios y astutos que el filisteo ilustrado de nuestros tiempos imagina, o hubieran vivido, respirado y sentido en una ociosidad glotona, como admiten muchas fantasías indoctas, la fuente de la filosofía no hubiera tenido allí su origen. A lo sumo, hubiera sido un arroyuelo, pronto cegado o desecado, pero nunca aquel caudal imponente de soberbio oleaje, que llamamos filosofía griega.

Es cierto que se ha intentado mostrar con empeño cuánto deben los griegos a los países orientales. Constituiría un espectáculo

curioso trazar un cuadro de los supuestos maestros orientales y de sus principales discípulos griegos: Zoroastro junto a Heráclito, los indos con los eleáticos, los egipcios con Empédocles, o Anaxágoras entre los judíos y Pitágoras entre los chinos. En realidad, poco de esto se ha hecho; pero la idea no dejaría de complacernos si no se sacase de ella la consecuencia de que, por tal razón, la filosofía fue en Grecia algo importado y sin raíces en su propio suelo, y aún más; que, como algo extraño, más bien la arruinó que la favoreció. Nada más insensato que negar a los griegos una cultura autóctona; al contrario, absorbieron toda la cultura que los demás pueblos les proporcionaron, y por eso llegaron tan lejos: porque supieron ir más allá que el resto de los pueblos. Digno de admirarse fue el arte que poseyeron de aprender con provecho; y así como ellos “debemos” nosotros aprender de nuestros vecinos a vivir, no a recoger conocimientos eruditos y a utilizar provechosamente lo aprendido a fin de elevarnos sobre el vecino. Los problemas acerca de los comienzos de la filosofía no tienen importancia, porque al principio todo es amorfo, tosco, vacío y deforme, y en todas las cosas no se aprecian más que los grados superiores de desarrollo. Quien en el dintel de la filosofía griega se inclina a ver elementos persas y egipcios, considerándolos más originales y en todo caso más antiguos, se muestra tan desaconsejado como los que ante la magnífica y soberbia mitología griega no se sienten tranquilos hasta haber referido sus orígenes a trivialidades físicas como el sol, el relámpago, el viento y la niebla, y ven en la ciega adoración de la bóveda celeste de los otros indogermanos una forma religiosa más pura que el politeísmo griego. Remontándonos a los orígenes, sólo llegamos a la barbarie, y quien se ocupa en el estudio de los griegos no debe olvidar que el indomable espíritu científico en todos los tiempos ha barbarizado tanto como el odio a la ciencia, y que los griegos, por su atención a la vida, por un ideal de vida, dominaron su insaciable avidez de ciencia, viviendo inmediatamente lo que aprendían.

Además, los griegos filosofaron como hombres de cultura y con fines de cultura, y por esto se ahorraron el volver a inventar, en aras de un vanidoso deseo de originalidad, los elementos de la filosofía y de la ciencia, tratando así de desarrollar estos elementos

tradicionales hasta el punto de que, en cierto sentido más elevado y en una esfera más pura, pueden ser considerados como inventores.

De hecho, inventaron “las cabezas típicas de los filósofos”, y la posteridad no ha tenido que agregar nada esencial.

Cualquier pueblo se avergonzará cuando se enfrente con aquella pléyade tan maravillosamente idealizada de la filosofía, constituída por los viejos maestros: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito y Sócrates. Todos aquellos hombres son caracteres de una pieza. Su pensamiento está ligado a su carácter por una estricta necesidad. En ellos no existe afectación alguna, porque entonces no se había formado ninguna casta académica. Todos vivían en grandiosa soledad, como los únicos que entonces cultivaban el conocimiento. Todos poseyeron la virtuosa energía de los antiguos por la cual sobrepasaron a todos los posteriores, encontrando su propia forma y exaltándola hasta lo más sutil y lo más grande por metamorfosis. Pues no vino en su ayuda ni en su alivio ninguna moda. Y así formaron lo que Schopenhauer llamó, en oposición a la república de sabios, una república de genios: un gigante llamando a otro a través del desierto de los tiempos, y que sin ser turbado por un pueblo de enanos, que son dispersados a su paso, prosigue aquel ingenioso diálogo.

De este diálogo ingenioso me he propuesto hablar: de lo que, dada nuestra dureza de oído, podemos nosotros percibir y comprender; es decir, de un “mínimum”. Pues yo creo que aquellos antiguos sabios, desde Tales hasta Sócrates, condensaron en dicho diálogo, si bien en forma sintética, todo lo que para nuestra consideración constituye lo característicamente helénico. En su diálogo, como en sus personas, están grabados los grandes rasgos del genio griego, cuyo retrato movido, cuya copia borrosa es toda la historia griega. Si hubiéramos de interpretar debidamente la vida conjunta del pueblo griego, encontraríamos en ella reflejada la imagen resplandeciente, luminosa y colorida de sus más altos genios. El primer acontecimiento filosófico que encontramos en la tierra de Grecia, la consagración de los siete sabios, es una línea distinta e imperecedera en el cuadro helénico. Otros pueblos tienen santos; los griegos tienen sabios. Se ha dicho, y con razón, que un pueblo no está

caracterizado por sus grandes hombres, sino por el modo en que los reconoce y honra. En otros tiempos, el filósofo es un peregrino solitario, que aparece por azar, que se desliza subrepticamente o se abre paso a fuerza de puños. Únicamente en Grecia es el filósofo algo no accidental; cuando en los siglos IV y V aparece el filósofo entre los enormes peligros y las seducciones de la secularización, y saliendo, por decirlo así, del Antro de Trofonio, paseándose por el exuberante florecimiento, riqueza y poderío de las colonias griegas, sospechamos que viene como un noble admonitor y con los mismos fines con que nació en aquellos siglos la tragedia griega, revelados por los misterios órficos en los grotescos jeroglíficos que empleaba. El juicio de aquellos filósofos sobre la vida y la existencia dice más que un juicio moderno cuánto tenían presente la vida en toda su magnificencia y por qué en ellos el sentido del pensador no se extraviaba como entre nosotros, desdoblándose en el amor a la libertad, a la belleza y a la grandeza de la vida y el instinto de la verdad, que sólo se pregunta cuál es el valor de la vida. La misión del filósofo dentro de una cultura real configurada en un sentido unitario, no es realizable en nuestras circunstancias, porque no poseemos tal cultura. Sólo una cultura como la griega puede responder a aquella misión del filósofo; sólo ella puede, como ya he dicho, justificar en general la filosofía, porque sólo ella sabe y puede mostrar por qué y cómo el filósofo no es un peregrino solitario que aparece esporádicamente aquí y allá. Hay una necesidad de hierro que vincula a los filósofos a una verdadera cultura; pero ¿qué ocurrirá si esta cultura no existe? Entonces el filósofo es un cometa cuya aparición no puede calcularse, y que por eso mismo infunde pavor cuando aparece, mientras que en los demás casos es una estrella fija en el cielo de la cultura. Por esto justifican los griegos al filósofo, porque entre ellos no es un cometa.

II

Se comprenderá después de estas consideraciones por qué hablo de los filósofos presocráticos como de una sociedad coherente

y por qué dedico solo a ellos este escrito. Con Platón empieza algo nuevo, o, por decirlo de otro modo igualmente cierto, desde Platón les falta a los filósofos algo esencial, en comparación con aquella genial república que va desde Tales hasta Sócrates. Quien quisiera significar algo desfavorable contra aquellos viejos maestros podría llamarlos singulares, y a sus epígonos, con Platón a la cabeza, plurales. Pero sería más justo e imparcial llamar a los últimos mestizos y considerar a los primeros como tipos puros. Platón mismo es el primer gran mestizo, y se muestra como tal, tanto en su carácter como en su filosofía. En su Teoría de las Ideas encontramos una mezcla de elementos socráticos, pitagóricos, heraclianos y por ello no es un fenómeno típico. Igualmente se mezclan en el hombre los rasgos de suficiencia y realeza de un Heráclito, de un Pitágoras, el legislador compasivo y melancólico, y del gran psicólogo y dialéctico Sócrates. Todos los filósofos posteriores poseen caracteres mixtos; cuando encontramos alguna escuela singular, como la de los cínicos, no se trata ya de un tipo, sino de una caricatura. Pero es más importante la circunstancia de que son fundadores de sectas y que las sectas fundadas por ellos son órganos de oposición contra la cultura helénica y contra su unidad de estilo. A su modo buscan cierto carácter redentor, mas sólo en provecho de los particulares y a lo sumo para grupos cercanos de amigos y discípulos. La actividad de los antiguos iba encaminada a lograr una salvación y purificación de las grandes masas; se trata de que no se detenga la poderosa corriente de la cultura griega, de cuyo camino hay que apartar obstáculos terribles; el filósofo protege y defiende a su pueblo. En cambio, desde Platón, éste sufre el destierro y conspira contra su patria.

Es una verdadera desgracia que se haya conservado tan poco de aquellos maestros filosóficos y que no poseamos nada completo. Involuntariamente, y debido a esta falta, los juzgamos según medidas falsas y por el hecho contingente de que nunca han faltado admiradores y comentaristas de Platón y Aristóteles, miramos con menos interés a los antecesores. Algunos admiten una verdadera providencia para los libros, un "fatum libellorum"; más esta providencia debía de ser muy perversa al arrebatarnos a Heráclito, el admirable poema de Empédocles, los escritos de Demócrito, que,

según los antiguos, igualaban a los de Platón y aun los superaban en ingenuidad, para compensarnos con los estoicos, los epicúreos y Cicerón. Probablemente la mayor parte del pensamiento griego y su expresión escrita se ha perdido, caso que no extrañará a quien recuerde la desgracia de Escoto Eriugena o de Pascal y considere que, aun en estos siglos de las luces, la primera edición de "El Mundo como Voluntad y como Representación", de Schopenhauer, se vendió al peso. Si alguien quisiera admitir un poder fatalista para estas cosas, podría hacerlo y exclamar con Goethe: "De lo despreciable nadie se lamenta, pues lo grandioso es lo que se cuenta". Es particularmente, más poderoso que el poder de la verdad. La Humanidad tarda mucho en producir un buen libro, un libro audaz que cante el himno guerrero de la verdad, la canción del heroísmo filosófico; y, sin embargo, ¡de cuántas circunstancias depende que se conserve!: de las menores contingencias: de un súbito obscurecimiento del cerebro, de antipatías o simpatías supersticiosas, quizá de dedos perezosos para escribir, de la polilla o de la lluvia. Pero no nos lamentemos; quizá, para consolarnos, sería mejor decir, con Hartmann, lo que él decía a los eruditos, con motivo de los libros perdidos: "El artista que consiguiese acertar con una lenteja por el ojo de una aguja, ¿no tendría bastante con una fanega de lentejas para ejercer su habilidad? Esta pregunta se les podría hacer a los eruditos que no saben manejar con más destreza que aquél las obras de los antiguos". En nuestro caso habría que añadir que ninguna palabra, ninguna anécdota, ninguna fecha más nos hace falta que las que nos ha transmitido la tradición, y que con muchas menos de las transmitidas nos bastaría para poder afirmar que los griegos justificaron la filosofía.

Una época que padece la llamada cultura general, pero que no posee cultura alguna, y cuya vida carece de unidad de estilo, no sabe por dónde se toma la filosofía, ni aun cuando ésta fuese proclamada por el genio de la verdad en calles y plazas. En una época tal no puede haber más que monólogos eruditos de paseantes solitarios, casuales rapiñas individuales, ocultos secretos de alcoba o inocentes conversaciones entre académicos viejos y jóvenes. Nadie puede atreverse a obedecer a una ley filosófica, nadie puede vivir filosóficamente con

aquella lealtad tan sencilla con que vivían, por ejemplo, los estoicos cuando juraban fidelidad al Estoa. Todo tipo de actividad está en estos tiempos limitada por gobiernos, iglesias, academias, costumbres, modas, cobardías enmascaradas bajo apariencias científicas; todo se reduce al lamento "¿pero cuándo?" o al recuerdo "en otro tiempo". La filosofía carece de derechos; por eso el hombre moderno, si fuera valiente y sincero, debería rechazarla y desterrarla con las mismas frases con que Platón arrojó a los poetas trágicos de su República. Claro que le restaría un recurso, como a los poetas trágicos contra Platón. Podría decir, si alguna vez se le obligase a hablar: "¡Ah, pueblo desventurado! ¡Mía es la culpa si yo camino errante por los pueblos como una gitana y me oculto y me disfrazo como si fuera un delincuente y tú fueses el juez! ¡Mira a mis hermanas las artes! A ellas les sucede lo que a mí. Estamos entre bárbaros, somos perseguidas, y no encontramos refugio. Nos falta, en verdad, un derecho protector: pero el juez en que habremos de encontrar justicia les juzgará a ellos también y les dirá: Primero creas una cultura, y entonces sabréis lo que la filosofía es y lo que puede".

III

La filosofía griega parece comenzar con una proposición absurda, afirmando: el agua es el origen y la matriz de todas las cosas. ¿Realmente debemos permanecer tranquilos y serios al oír semejante proposición? Sí, por tres razones: en primer lugar, porque la proposición dice algo del origen de las cosas; en segundo lugar, porque lo dice sin imágenes ni expresiones místicas, y, por último, en tercer lugar, porque en ella está contenido, si bien larvado, el pensamiento: "todo es uno".

Se debe notar cuán violentamente procede esta afirmación contra toda empiria; precisamente en Tales se ve cómo ha procedido la filosofía en todos los tiempos cuando ha querido rebasar los límites de la experiencia para alcanzar sus fines mágicos. Se muestra ligera en su marcha: la esperanza y el presentimiento ponen alas a sus pies.

1000 p. 15.
1000 p. 15.
1000 p. 15.
La inteligencia calculadora camina pesadamente jadeando tras ella, y busca los mejores procedimientos para encontrar también ella el mismo resultado que ya ha alcanzado su divina compañera. Podríamos compararlas a dos viajeros ante un arroyo del bosque que arrastrase en su corriente piedras de distintos tamaños: uno saltaría con ligereza, apoyando el pie levemente en los guijarros, aunque éstos rodasen al fondo después de pasar él. El otro se vería sin socorro, buscaría un sitio donde poner el pie, su pie grave y circunspecto, pero sin lograrlo, sin que acudiese ningún dios en su ayuda. ¿Qué es, entonces, lo que tan rápidamente conduce el pensamiento filosófico a su meta? ¿Es que sólo se diferencia del pensamiento que calcula y que mide en su marcha rápida a través de los grandes espacios? No, pues su pie es movido por un impulso extraño e ilógico: la fantasía. Lanzado por ésta, salta de posibilidad en posibilidad, que provisionalmente, toma por seguridades. Un presentimiento genial le guía; adivina desde lejos estas seguridades, que de cerca no parecen más que probabilidades. La fuerza de la fantasía es especialmente fecunda en concepciones rápidas y en la percepción de semejanzas, la reflexión viene después, con sus medidas y patrones, tratando de sustituirlas por causalidades. Pero aun cuando esto no es posible como en el caso de Tales, el filosofar sin pruebas todavía tiene un valor, a pesar de toda la transgresión lógica que suponé pasar empíricamente a la proposición "todo es agua", todavía quedan restos del edificio científico derruido, y precisamente en estos restos se oculta una fuerza impulsiva y, por así decirlo, la esperanza de resultados fecundos en el porvenir.

No pretendo decir que la idea contenga, sometida a ciertas limitaciones y reservas, un cierto carácter de verdad, o sea, que valga como alegoría; como, por ejemplo, si nos imagináramos al artista plástico ante una cascada, viendo en los juegos del agua hombres, animales, plantas, rocas, ninfas de todas las formas y tipos, hasta el punto de que la frase "todo es agua" expresara en aquel instante su pensamiento. El pensamiento de Tales, aun después de reconocer que es indemostrable, tiene precisamente el valor de que no es mítico ni alegórico. Los griegos, entre los cuales se hace notar repentinamente Tales, eran los antípodas de los realistas, en tanto sólo creían

en la realidad de los hombres y de los dioses, considerando a la Naturaleza íntegra como un disfraz, una mascarada, una metamorfosis de estos dioses-hombres. El hombre era para ellos la verdad y el centro de todas las cosas, el resto de la Naturaleza era una apariencia, un juego de engaños. Precisamente por esto les costaba un esfuerzo increíble concebir los conceptos como meros conceptos, y, al revés de los modernos, que elevamos a abstracción lo más personal, ellos enseguida personificaban lo más abstracto. Pero Tales dijo: "No el hombre, sino el agua es la realidad de las cosas", comenzando así a creer en la Naturaleza en cuanto por lo menos, creía en el agua. Como matemático y como astrónomo, era hostil a todo lo mítico y lo alegórico, y al llegar hasta la pura abstracción del "todo es uno" y formular una expresión física, se constituyó en una excepción entre los griegos de su tiempo. Quizá los órficos, tan extraños en sus expresiones, poseyeran la facultad de concebir abstractamente y de pensar, sin necesidad de imágenes plásticas, en un grado mayor que él; pero la expresión de estas abstracciones la concretaban en forma de alegorías. Ferecides de Siros, muy cercano a Tales tanto por la época en que vivió como por muchas de sus concepciones físicas, se mueve, al expresarse, en una región media en la que el mito se enlaza con la alegoría; así, se atrevió a comparar la tierra con un roble provisto de alas que se sostenía en el aire con las alas extendidas, y al que Zeus, después de haber vencido a Cronos, cubrió con un vestido honorífico, en el cual había bordado, con su propia mano, los países, los mares y los ríos. Frente a esta filosofía alegórica, apenas traducible a lo plástico, Tales es un maestro creador que comienza a ver en lo más profundo de la Naturaleza sin elucubraciones fantásticas. Pero si comienza a tratar la Naturaleza de una manera científica y demostrativa, pronto salta, pronto da un salto, y este salto constituye una característica de su mentalidad filosófica. La palabra griega que sirve para designar al sabio pertenece etimológicamente a "sapio" (yo saboreo), "sapiens" (el que saborea), "sisyphos" (el hombre que tiene el gusto más delicado); por consiguiente, para la conciencia del pueblo, lo que constituye propiamente el arte del filósofo es un gusto refinado y una penetrante facultad de conocer. No es prudente, si llamamos prudente al que

encuentra lo bueno en sus propias aventuras. Aristóteles dice con razón: "La ciencia de Tales y Anaxágoras puede calificarse de inusitada, pasmosa, difícil, divina; pero era inútil, porque no tenía nada que ver con la felicidad humana". Por esta elección y separación de lo inusitado, pasmoso difícil y divino, es limitada la filosofía de las ciencias, así como se distingue de la prudencia por la nota de la inutilidad. La ciencia se apoya, sin esta elección, sin tales refinamientos del gusto, en todo lo que se puede saber, en el ciego impulso de conocer a toda costa todo lo que se puede conocer; el pensamiento filosófico, por el contrario, persigue siempre cosas dignas de ser sabidas, el conocimiento mayor y más eminente; lo que sucede es que el concepto de lo grande cambia, tanto en el campo de la moral como en el de la estética: por eso comienza la filosofía con una legislación sobre lo grande y con su léxico. "Esto es grande", dice la filosofía, y de este modo eleva al hombre sobre el instinto ciego del conocimiento. Por el concepto de lo grande domina este instinto, y sobre todo por la circunstancia de que considera accesibles los conocimientos más importantes, como son la esencia y el interior de las cosas. Cuando Tales dice "todo es agua", eleva al hombre sobre las ciencias particulares que se arrastran torpemente como gusanos, presiente la última solución de las cosas y vence, por este presentimiento, la vil cautividad de los grados inferiores del conocimiento. El filósofo trata de hacer repercutir dentro de sí mismo, y de expresarla en conceptos, la armonía del mundo: si se conduce contemplativamente, como el artista plástico; o compasivamente, como el hombre religioso, o si acecha los fines y las causas, como el hombre de ciencia; o se siente elevado al macrocosmos, conserva, al mismo tiempo, la facultad de considerarse fríamente como el reflejo del mundo, es decir, de conservar aquella facultad que posee el artista cuando se transforma en sus propios personajes, cuando habla por su boca y, sin embargo, sabe expresar esta metamorfosis proyectándola al exterior de los versos que escribe. Para el filósofo el pensamiento dialéctico es lo que los versos para el poeta: tiende hacia él para retener su encanto, para petrificarle. Y así como para el poeta dramático la palabra y el verso no son más que el tartamudeo en una lengua extraña, para decir en ella lo que él sueña y ve y lo que sólo

podría expresar directamente por los gestos y la música, la expresión de aquella profunda intuición filosófica mediante la dialéctica y la reflexión crítica es, si, el único medio de comunicar lo intuido, pero es un medio imperfecto; en el fondo metafórico, es una traducción completamente infiel a una esfera y a un lenguaje diferentes. Así concibió Tales la unidad del ser, y quiso expresarla hablando del agua.

IV

Mientras que el tipo general del filósofo se muestra en Tales rodeado por una neblina, la figura de su insigne sucesor aparece ya más distinta a nuestros ojos. Anaximandro de Mileto, el primer escritor de la antigüedad, escribió como escribirá el filósofo típico mientras imperativos extraños no le hayan arrebatado su ingenuidad y espontaneidad. Su temperamento contemplativo se traduce en escritos enfáticos y en frases lapidarias, en axiomas. El pensamiento y su forma son jalones en el camino de su elevada sabiduría. Con esta fuerza lapidaria dice Anaximandro en cierta ocasión: "Debemos estudiar el origen de las cosas, su necesidad, pues deben hacer penitencia y ser juzgadas por sus injusticias conforme al orden de los tiempos". ¡Expresión enigmática de un verdadero pesimista, oráculo escrito en el hito de la filosofía griega!, ¿cómo habremos de interpretarte?

El único moralista serio de nuestro "Saeculum" expone en su "Parerga" (tomo II, capítulo 12, apéndice a "La doctrina del dolor en el mundo", suplemento) una reflexión parecida. "La verdadera medida para juzgar a cada hombre es la idea de que, en realidad, es un ser que no debió existir y que, en consecuencia, expía el pecado de haber nacido por multiplicados dolores y por la muerte; ¿qué podemos esperar de tal criatura? ¿No somos todos pecadores condenados a muerte? Expiamos nuestro nacimiento, primeramente por la vida y luego por la muerte." Quien acierte a leer esta sentencia en la fisonomía de nuestro destino general y reconozca el mal fundamental de cada vida humana en el hecho de que ninguna

de ellas puede ser observada atentamente y de cerca —si bien nuestro tiempo, habituado al contagio de la peste biográfica, parece pensar de otra manera, tan impuesto de la dignidad del hombre— quien como Schopenhauer oyó “desde las alturas aéreas de la India” la sagrada palabra del valor moral de la existencia, no podrá menos que hacer una metáfora antropomórfica extraída de la melancólica doctrina de la limitación de la vida humana y aplicarla al carácter general de toda existencia. Podrá no ser lógico, pero indudablemente es muy humano, y además propio del salto filosófico antes descrito, considerar, con Anaximandro, todo devenir como una emancipación del eterno ser digna de castigo, como un pecado que es castigado con la muerte. Todo lo que es, está condenado a dejar de ser, ya sea la vida humana, o el agua, o el calor, o el frío; por dondequiera que percibimos una cualidad determinada, podemos profetizar, por una dolorosa experiencia, la destrucción, la extinción de esa cualidad. Por consiguiente, nunca podrá ser el principio de todas las cosas un ser que posee determinadas cualidades y en ellas consiste; y de aquí deduce Anaximandro que el verdadero ser no puede poseer ninguna cualidad determinada, ninguna determinación, de lo contrario, habría tenido un origen, como todas las demás cosas, y como ellas tendría un fin. Para que el devenir no se detenga, el ser originario debe ser indeterminado. La inmortalidad y eternidad del ser primordial no consiste en que sea infinito y en que no se agote nunca —como comúnmente admiten los comentadores de Anaximandro—, sino en que está desprovisto de toda determinación, de toda cualidad destinada a transformarse y a desaparecer: por esto también es por lo que le da el nombre de “lo indeterminado”. Este ser primordial así denominado está por encima de todo devenir, y por ello garantiza la eternidad y el curso libre del devenir. Esta última unidad en aquel “indeterminado” génesis de todas las cosas, sólo puede ser expresada de un modo negativo, como algo a lo que no conviene ningún predicado del actual mundo del devenir, y que equivale, por lo mismo, a la “cosa en sí” de Kant.

La cuestión acerca de la naturaleza de este ser primordial, si es, por ejemplo, algo intermedio entre aire y agua, o quizá entre aire y fuego, es absolutamente ajena a la concepción de nuestro filósofo; y

eso mismo hemos de responderle a los que preguntan seriamente si Anaximandro se había imaginado esta materia primordial como una mezcla de todas las materias existentes. Debemos observar, por el contrario, que Anaximandro, con arreglo a la frase lapidaria citada, ya no podía tratar el problema del origen de todas las cosas de una manera puramente física. Al ver en la multitud de seres creados una suma de expiaciones, demuestra haber sido el primer pensador griego que señaló con puntería certera la entraña del profundísimo problema ético. ¡Cómo ha de perecer aquello que tiene un derecho a la existencia! ¿Por qué ese incesante perecer y nacer?, ¿por qué esa expresión dolorosa y trágica en la faz de la Naturaleza? ¿por qué ese inacabable grito de muerte en todos los campos de la existencia? Anaximandro, huyendo de este mundo de injusticia, de insolente descomposición de la primitiva unidad de las cosas se refugia en un castillo metafísico, desde el cual extiende la mirada, para dirigir finalmente, después de un pensativo silencio, la siguiente pregunta a todos los seres: “¿Cuál es el valor de vuestra existencia? Y si vuestra existencia no tiene valor alguno, ¿por qué existís? Y yo os digo: vosotros existís por vuestra culpa. Y esa culpa la expiaréis con la muerte. Mirad cómo se marchita vuestra tierra: los mares retroceden y se secan; las conchas que se encuentran en las montañas os demuestran que en otro tiempo allí hubo mares, que se han secado; el fuego acecha ya vuestro mundo, que pronto se convertirá en vapor y humo. Pero nuevamente se formará otro mundo de las ruinas de éste. ¿Quién os redimirá de la maldición del devenir?”

El hombre que plantea tales problemas, cuyo pensamiento vuela de este modo sobre los límites estrechos de lo empírico, para elevarse a las más altas regiones sublunares, no puede aceptar cualquier género de vida. Creemos de buen grado la tradición que cuenta que se presentaba con ropajes nobles y que sus gestos y sus costumbres ostentaban un sello de trágico orgullo. Vivía como escribía; hablaba con la misma solemnidad que vestía; elevaba la mano y adelantaba el pie, como si esta existencia fuese una tragedia en la cual hubiera nacido para representar un papel. En todo esto fue el gran modelo de Empédocles. Sus conciudadanos lo eligieron para dirigir una colonia de emigrantes: quizá encontraron de este modo

la ocasión de honrarle y de verse libres de él. También su pensamiento emigró y fundó colonias: en Efeso y en Elea no lo dejaron escapar, y si no se decidieron a permanecer donde él estaba, supieron continuar su escuela.

Tales había demostrado la necesidad de simplificar el reino de la diversidad, reduciéndola a una simple cualidad, a una vestidura o mero desdoblamiento del "uno": el agua. Pero Anaximandro adelantó dos pasos más. Se preguntó: "¿Cómo es posible que si existe una eterna unidad, exista la multiplicidad?", y encontró la respuesta en el carácter negativo y autodestructivo de esta multiplicidad. La existencia de esta pluralidad tenía para él el carácter de un fenómeno ético; no se justificaba por sí misma sino que se expiaba continuamente por la destrucción. Pero entonces se le ocurrió inquirir: "¿Por qué no está ya todo destruido, dado que ha transcurrido una infinidad de tiempo?" Sólo por conjeturas míticas puede resolver esta cuestión: el eterno devenir sólo puede traer su origen de un ser también eterno; las condiciones de la disolución de aquel ser en una injustificada diversidad son siempre las mismas; la constelación de las cosas es de tal naturaleza que una vez creada, no hay que concebir un fin para ese perpetuo aparecer de existencias individuales del seno de lo "indeterminado". Y aquí se detiene Anaximandro, en estas profundas sombras que, como un gigantesco fantasma, aparecen en la cima de su concepción del mundo. Cuanto más quería profundizar en el problema de cómo de lo indeterminado se formaba, por una caída, lo determinado, de lo eterno lo temporal, de lo justo lo injusto, tanto más oscuro se le hacía.

V

En medio de esta mística noche en cuya oscuridad había envuelto Anaximandro el problema del devenir, aparece Heráclito de Efeso y lo ilumina con un relámpago de luz. "Contemplo el devenir—exclama—, y nadie ha puesto más atención que yo en este eterno flujo y ritmo de las cosas. Y ¿qué veo? Regularidades, seguridades indefectibles, siempre las mismas vías de derecho, tras

todas las transgresiones de este tribunal de las Erinias; el mundo en su totalidad, escenario de la justicia distributiva, y las fuerzas naturales demoníacas, en todas partes a su servicio. Lo que contemplo no es el castigo de las criaturas, sino la justificación del devenir. ¿Cuándo se ha manifestado el crimen, la caída, en formas indestructibles, en leyes tenidas por sagradas? Donde la injusticia reina, allí vemos la arbitrariedad, el desorden, el desenfreno, la contradicción; pero, en cambio, allí donde imperan la ley y Dike, la hija de Zeus, como en este mundo, ¿cómo hemos de ver la esfera de la culpa, de la expiación, del castigo y, por decirlo así, la prisión?"

De esta intuición Heráclito extrae dos negaciones armónicas, que sólo se esclarecen por la comparación de los principios de su predecesor. Primeramente, niega la existencia de dos mundos completamente distintos, idea a la cual se había visto lanzado Anaximandro; no hace ya la distinción entre un mundo físico y un mundo metafísico, entre un reino de determinaciones distintas y un reino de indeterminación e indefinición. Pero ahora, una vez dado este paso, no puede detenerse ante más negaciones atrevidas; niega rotundamente el ser. Pues en ese mundo que él contempla—protegido por leyes eternas no escritas, en constante flujo rítmico—no descubre por ninguna parte nada que persevere en el ser, nada que esté exento de destrucción, ningún valladar en la corriente. Con más energía que Anaximandro, exclama Heráclito: "No veo más que devenir. ¡No os dejéis engañar! Vuestra miopía, y no la esencia de las cosas, es lo que os hace ver tierra firme en ese mar del devenir y del fenecer. Ponéis nombres a las cosas como si éstas subsistieran, pero no os podéis bañar dos veces en el mismo río."

Heráclito poseía como un patrimonio real la fuerza suprema de su representación intuitiva; mientras que ante las demás formas de representación, como los conceptos y combinaciones lógicas, permanecía frío, insensible y casi hostil cuando estaban en contradicción con una verdad adquirida intuitivamente; y esto lo expresa en frases como aquella de "Todo contiene, al mismo tiempo, en sí su contrario", con tal franqueza, que Aristóteles lo emplaza ante el tribunal de la razón como culpable del delito más atroz, del delito contra el principio de contradicción. Pero la representación intuitiva

comprende dos cosas: por una parte, el mundo presente multiforme y cambiante que se nos da en toda experiencia; luego, las condiciones únicas que hacen posible cualquier experiencia de dicho mundo: el tiempo y el espacio. Pues éstas, aun cuando no tengan contenido alguno, pueden ser percibidas puramente en sí mismas, independientemente de toda experiencia, y, por lo tanto, pueden ser contempladas. Así, cuando Heráclito considera de este modo el tiempo, independientemente de toda experiencia, encuentra en él un monograma, el más instructivo de todos los monogramas imaginables, de todo aquello que cae bajo el dominio de la representación intuitiva. Y su mismo concepto del tiempo es, el que Schopenhauer formula cuando dice reiteradamente que "en el tiempo cada instante sólo es, en cuanto mata al anterior, su padre, para inmediatamente ser el igualmente muerto por el siguiente; el pasado y el futuro no son más que un sueño, y el presente, por su parte, es el límite inextenso e inconsciente entre ambos; pero tanto el tiempo como el espacio y, como ellos dos, todo lo que está contenido en el tiempo y en el espacio, no tienen más que un ser relativo, un ser que es sólo por otro y para otro semejante a él, es decir, que tiene también este mismo ser relativo. Esta es una verdad de máxima evidencia inmediata, comprensible para cualquiera intuitivamente, pero, precisamente debido a ello, muy difícil de concebir racional y conceptualmente. El que la tiene a la vista debe llegar a las consecuencias a que llegaba Heráclito y decir que la esencia entera de la realidad es el obrar, y que para ella no puede haber otra clase de ser; como ha expuesto igualmente Schopenhauer ("El Mundo como Voluntad y como Representación", t. I, lib. I, párr. 4): "Sólo por la acción llena el espacio y el tiempo; su acción sobre el objeto inmediato condiciona la intuición, en la cual sólo existe; la serie de acciones de un objeto sobre otro únicamente es conocida en cuanto el último obra de otro modo que antes sobre el objeto inmediato; sólo en eso consiste. La causa y el efecto constituyen, por consiguiente, la esencia de la materia: su ser es su obrar. Por esto es tan precisa la palabra alemana que llama realidad (Wirklichkeit) (1) a todo lo

(1) De "Wirken": obrar (N. del E.).

material, palabra mucho más expresiva que "realidad". Aquello por lo que actúa es siempre materia; todo su ser y toda su esencia consiste solo en el cambio regular por el cual "una" parte de la materia sustituye a la otra, y es, por ende, relativo, según una relación válida solamente dentro de sus límites, es decir, como el tiempo, como el espacio."

El devenir único y eterno, la radical inconsistencia de todo lo real, como enseñaba Heráclito, es una idea terrible y perturbadora, emparentada inmediatamente en sus efectos con la sensación que experimentaría un hombre durante un temblor de tierra: la desconfianza en la firmeza del suelo. Es necesaria una fuerza prodigiosa para convertir esta sensación en su opuesta, en el entusiasmo sublime y beatificador. Y, sin embargo, esto lo consiguió Heráclito por una observación hecha sobre la procedencia efectiva de todo devenir y de todo perecer, que comprendió bajo la forma de polaridad, o sea, como desdoblamiento de una fuerza en dos actividades cualitativamente diferentes, opuestas y tendientes a su conciliación o reunión. Permanentemente una cualidad se divorcia de sí misma y se constituye en cualidad opuesta; permanentemente estas dos cualidades contrarias se esfuerzan por unirse otra vez. El vulgo cree, en efecto, conocer algo sólido, acabado, permanente; pero, en realidad, lo que hay en cada momento es luz y tinieblas, amargura y dulzura juntamente, como dos combatientes cada uno de los cuales obtuviese a su vez la supremacía. La miel es, según Heráclito, dulce y amarga a la vez, y el mundo mismo es un cráter que debe ser removido constantemente. De esta lucha de cualidades contrarias nace todo devenir: las cualidades determinadas, que a nosotros nos parecen permanentes, expresan sólo el instante de equilibrio de un combate: pero este equilibrio no pone fin a la lid, que dura eternamente. Todo acaece con arreglo a esta lucha, y precisamente esta lucha es la manifestación de la eterna justicia. Esta representación, emanada de la más pura fuente del helenismo y que considera la lucha como el constante imperio de una justicia unitaria, rigurosamente enlazada con leyes eternas, es maravillosa. Solamente un griego podía hallar esta idea y emplearla para cimentar con ella una cosmodicea. Es la buena Eris de Hesíodo, elevada a principio del

mundo: es la idea que preside el combate de los griegos entre sí, de los Estados griegos, en el gimnasio, en la palestra, en los agones artísticos, en las relaciones de los partidos y de las ciudades unas con otras, y así sucesivamente hasta constituir la máquina del Cosmos. Así como lucha el griego, como si sólo él tuviera razón y se viese asistido de un criterio y como si un juez infaliblemente justo determinase en cada momento de qué parte se ha de inclinar la victoria, así luchan las ciudades unas con otras, según leyes indestructibles e inmanentes a esta lucha. Las cosas mismas en cuya permanencia y consistencia cree la estrecha cabeza del hombre y del animal, no tienen verdadera existencia: son los chispazos y relampagueos que lanzan las espadas que se cruzan, son el brillo de la victoria en la guerra de las cualidades contrarias.

Este combate característico de todo devenir, este cambio incesante de la victoria está descrito por Schopenhauer ("El Mundo como Voluntad y como Representación", t. I, lib. 2, párrafo 27): "La materia, que es lo permanente, tiene que estar cambiando continuamente de forma en cuanto, siguiendo el hilo de la causalidad, los fenómenos mecánicos, físicos, químicos, orgánicos, luchan ávidamente por manifestarse, se disputan unos a otros la materia en la cual quiere manifestarse cada Idea. En todo el dominio de la Naturaleza percibimos esta lucha, y puede decirse que la Naturaleza no consiste en otra cosa." Las páginas que siguen brindan la más notable ilustración de esta lucha, sólo que el tono fundamental de estas descripciones es otro siempre en Heráclito, en cuanto la lucha, para Schopenhauer, es una muestra del desdoblamiento de la voluntad de vivir, un consumirse a sí mismo de este oscuro y ciego instinto y, por tanto, un fenómeno espantoso, y en modo alguno venturoso. El campo de batalla y el objetivo de esta lucha es la materia, la cual se disputan las fuerzas naturales, como también el espacio y el tiempo, que, unificados por la causalidad, constituyen la materia.

VI

Mientras la imaginación de Heráclito contemplaba el Universo en perpetuo movimiento y la "realidad" con los ojos de un espectador complacido, viendo cómo luchaban alegremente los contrarios bajo el padrinzago de un severo juez de campo, vislumbró un nuevo presentimiento de mayor categoría: ya no podía considerar a los combatientes separadamente del juez: los jueces mismos parecían combatir, los luchadores mismos parecían juzgar, y ante este espectáculo de una justicia eternamente imperante, se atrevió a exclamar: "¡La lucha de los muchos es la pura justicia!" Y, en general, lo uno es lo múltiple. Pues ¿qué son todas las cualidades por esencia? ¿Son dioses inmortales? ¿Son seres separados con acción propia desde el principio y sin fin? Y si el mundo que vemos únicamente conoce el devenir y el fenecer, sin permanencia alguna, ¿constituirán acaso aquellas cualidades un mundo metafísico de otra naturaleza y no existirá un mundo de unidad bajo el flotante velo de la pluralidad, como imaginaba Anaximandro, sino un mundo de eternas pluralidades esenciales? ¡Acaso llegó Heráclito, dando un rodeo, a concebir nuevamente, después de haberlo negado vivo, un doble ordenamiento universal, con un Olimpo de numerosos dioses y espíritus inmortales —esto es, "muchas" realidades— y con un mundo humano que sólo ve las nubes de polvo de las luchas olímpicas y el brillo de las divinas espadas, es decir, sólo un devenir? Anaximandro se había refugiado, huyendo de las cualidades determinadas, en el seno de lo "indeterminado" metafísico; como éstas cambiaban y perecían, les había negado el verdadero ser; ¿no parecía, de acuerdo a esto, que el devenir no era más que la manifestación de las eternas cualidades?, ¿no debíamos desconfiar de la debilidad del intelecto humano que habla de devenir cuando, en el fondo, no hay tal devenir, sino solamente la coexistencia de múltiples realidades inmutables e indestructibles?

Estos son subterfugios y errores antiheraclitanos. Aún exclama de nuevo: "Lo uno es lo múltiple." Las cualidades múltiples que percibimos no son ni eternas esencias ni fantasmas de nuestros sentidos (como concibió Anaxágoras a las primeras y Parménides a

los segundos), no son ni seres duraderos y consistentes ni sombras engañosas del cerebro. La tercera posibilidad única que quedaba para Heráclito nadie la hubiera alcanzado por procedimientos dialécticos y lógicos, pues lo que él halló aquí fue algo extraño, aún en el reino de las incredulidades místicas y de las metáforas cósmicas inesperadas: El mundo es el "recreo" de Zeus, o expresado físicamente, del fuego, que juega consigo mismo, y en este sentido, lo uno es a la vez lo múltiple.

Ante todo, para explicar la introducción del fuego como fuerza plasmadora universal, recordaré aquí cómo había prolongado Anaximandro la teoría del agua como origen de todas las cosas. De acuerdo en lo esencial con Tales, y confirmando y acrecentando sus observaciones, Anaximandro no estaba convencido de que detrás del agua no hubiese cualidades nuevas, de que el agua fuese algo irreductible; sino que la humedad misma le parecía que estaba formada de frío y calor, y que, por ello, serían las cualidades originarias del agua. Por su separación del seno primordial de "lo indeterminado", empezaba el devenir. Heráclito, que como físico es inferior a Anaximandro, interpretaba este calor de Anaximandro como el aliento, la respiración cálida, la respiración ardiente, el vapor seco, en una palabra, como el fuego; de este fuego decía lo mismo que Tales y Anaximandro habían dicho del agua: que recorría en infinitas transformaciones la vía del devenir, sobre todo en sus tres estados principales de calor, humedad y solidez. Pues el agua se transforma en parte descendiendo a la tierra, en parte ascendiendo sobre el fuego, o como expresaba con más exactitud Heráclito, parecía subir de los mares como puro vapor que alimenta el fuego celeste de las estrellas de la tierra en forma de nubes y neblinas, de donde saca lo húmedo su sustento. Los vapores puros son la transformación de los mares en fuego; los impuros, la transformación de la tierra en agua. De este modo las dos vías de transformación del fuego, hacia arriba y hacia abajo, de ida y vuelta, corrían paralelamente, del fuego al agua, del agua a la tierra, de la tierra otra vez al agua y del agua al fuego. Mientras que Heráclito, en las dos ideas más importantes de esta concepción: que el fuego está alimentado de la evaporación y que del agua se separa en parte la tierra y en

parte el fuego, se muestra discípulo de Anaximandro, es, por otra parte, independiente, y aun está en oposición con Anaximandro, en que separa lo frío del proceso físico, mientras que Anaximandro lo considera tan justificado como el calor, para hacer nacer de los dos lo húmedo. Hacer esto era realmente una necesidad para Heráclito, pues si todo era fuego, por mucho que se transformara, no podía llegar nunca a producir su opuesto; consiguientemente, lo que se llama frío sólo podía significar un grado de calor, interpretación que podía justificar con facilidad. Pero mucho más importante que esta discrepancia de la doctrina del maestro era una posterior concomitancia: creía, como aquél, en una destrucción del universo, repetida periódicamente, y en una nueva producción de otro mundo, acarreada por el incendio universal, destructor de todo lo existente. Los períodos en los cuales el mundo corría a aquel incendio y a su resolución en puro fuego fueron caracterizados por él de manera sumamente chocante como un apetecer y un necesitar, y la absorción completa en el fuego, como un saciarse; y no se nos ocurre inquirir cómo comprendía y definía el nuevo impulso que había de formar nuevamente el mundo, vaciándole en las formas de la multiplicidad. El proverbio griego es decisivo en este caso: "La saciedad engendra el delito" ("hybris") (1); y de hecho podemos preguntarnos por un momento si Heráclito dedujo aquella vuelta a la pluralidad de la "hybris". Examinemos seriamente esta Idea; a su luz, el rostro de Heráclito se transforma ante nuestras miradas, el orgulloso brillo de sus ojos se apaga, un gesto de dolorosa decepción, de desmayo, se dibuja en su rostro, parece que adivinaramos por qué la antigüedad lo denominaba "el filósofo llorón". ¿No será todo el proceso del mundo un acto de castigo de la "hybris"? La pluralidad ¿no será el efecto del pecado? La transformación de lo puro en impuro ¿no será consecuencia de la injusticia? ¿No estará puesta de esta manera la culpa en el fondo de las cosas, descargándose así de la culpa el mundo del devenir y de los individuos, pero quedando condenado, al mismo tiempo, a soportar siempre de nuevo sus consecuencias?

(1). Pecado de impureza. (N. del E.).

Esta peligrosa palabra, "hybris", es, en efecto, la piedra de toque para todo discípulo de Heráclito; puede demostrar aquí si ha comprendido o no a su maestro. ¿Hay culpa, injusticia, contradicción, dolor, en este mundo?

Sí, exclama Heráclito, pero sólo para el hombre de inteligencia limitada que ve las cosas en su sucesión y no en su conjunto, no para el Dios contuitivo; para éste, todos los contrarios se armonizan, de un modo invisible, es incierto, para la mirada vulgar del hombre, pero comprensible para el que, como Heráclito, es semejante al dios contemplativo. Ante su mirada de fuego no queda una gota de injusticia en el mundo por él creado; y aún aquella contradicción cardinal, de cómo puede fundir el fuego puro en formas tan impuras, es resuelta por él en una doble comparación. Un devenir y un perecer, un construir y destruir, sin justificación moral alguna, eternamente inocente, sólo se dan en este mundo en el juego del artista y del niño. Y así como el niño y el artista juegan, juega el fuego, eternamente vivo, construye y destruye inocentemente; y este juego lo juega el "aeon" (1) consigo mismo. Transformándose en agua y en tierra, construye, como el niño, castillos de arena a la orilla del mar, edifica y derriba; de tiempo en tiempo, vuelve a iniciar el juego. Hay un momento de saturación; luego lo llama nuevamente la necesidad, como al artista lo obliga la necesidad a la creación. No un instinto de delincuencia, sino el perpetuo y renaciente instinto del juego, es lo que llama nuevos mundos a la vida. Llega un momento en que el niño tira el juguete; pero de nuevo lo recoge, y prosigue sus juegos con inocente inconstancia. Pero siempre que construye, lo hace según ciertas reglas y con un orden interior.

Ahora bien, de este modo contempla el esteta el mundo: el esteta, es decir, el hombre que en el artista y en el nacimiento de la obra de arte ha visto cómo el combate de la pluralidad puede implicar leyes y derechos, cómo el artista se muestra contemplativo sobre y en la obra de arte, cómo la necesidad y el juego, la contradicción y

(1) Átomo. (N. del E.) .

qto. último etoro?

la armonía pueden aunarse para la producción de la obra de arte.

¿Quién pedirá una ética ahora a tal filosofía, con su correspondiente imperativo "tú debes"? ¿Quién podrá reprochar esta falta a Heráclito? El hombre, hasta sus más recónditas fibras, es necesidad, y carece por completo de libertad, si por libertad se entiende la necia pretensión de poder variar de arbitrio como se cambia de traje, pretensión que todo verdadero filósofo ha rechazado hasta hoy con escándalo. Que sean tan escasos los hombres que viven con conciencia en el "Logos" y en conformidad con el ojo del artista que todo lo ve de una mirada, proviene de que sus almas están desnudas y de que las orejas y los ojos del hombre, y en general su intelecto, son malos testigos cuando "el cieno húmedo es recogido en sus almas". No se pregunta por qué ocurre, como tampoco por qué el fuego se convierte en agua y en tierra. Heráclito no tenía razón alguna para "deber" demostrar (como lo habría hecho Leibniz) que este mundo es el mejor de los mundos; le bastaba saber que es el juego inocente y bello del "aeon". El hombre no es para él, generalmente, más que un ser irracional, con lo que no niega que en toda su esencia se cumpla la ley de la razón que todo lo gobierna. Para él, el hombre no ocupa un lugar privilegiado en la Naturaleza, cuyo fenómeno más importante es el fuego, lo es, por ejemplo, una estrella, pero no el simple hombre. Si éste, por la necesidad, ha tenido una participación en el fuego, entonces es algo racional; pero en cuanto consiste en agua y tierra, su racionalidad es escasa. No tiene obligación de reconocer el "Logos", por ser hombre. Pero ¿por qué hay agua, por qué hay tierra? Este es, para Heráclito, un problema mucho más importante que preguntar por qué son los hombres tan estúpidos y tan perversos. Tanto en los hombres mejores como en los peores, se manifiesta la misma inmanente legalidad y justicia. Pero si se le formulase a Heráclito la pregunta de por qué el fuego no es siempre fuego, sino que ahora es agua y después tierra, tendría que contestar: "Se trata de un juego; no lo toméis por lo patético, y, sobre todo, no lo toméis desde el punto de vista moral." Heráclito sólo describe el mundo existente y contempla este mundo con la fruición del artista que ve cómo se va formando su obra. Heráclito únicamente es sombrío, melancólico, lacrimoso, bilioso, pesimista y, en general,

conciencia de libertad

odioso, para aquellos que tienen motivos para no estar contentos con su descripción del hombre. Pero a estas personas Heráclito las miraría con indiferencia, junto a sus simpatías y antipatías, su amor y su odio, y les pagaría con la enseñanza de que “los perros ladran al que no conocen” o “al asno le gusta la paja más que el oro”.

De estos descontentos derivan también las numerosas quejas contra la oscuridad del estilo de Heráclito; pero, positivamente, nadie ha escrito con más claridad y mayor luminosidad que él. En efecto, es muy conciso, y por esto es oscuro para el que lee de prisa. Pero es absurdo que un filósofo escriba a propósito con oscuridad, como se le suele atribuir a Heráclito, a no ser en el caso en que tenga razones para ocultar su pensamiento, o sea lo bastante pícaro para disimular su indignancia mental con palabras. Como dice Schopenhauer, en ocasiones se debe procurar en la vida práctica cautelar, por medio de la claridad, posibles errores. ¿Cómo podría buscarse adrede la oscuridad, la expresión enigmática e indeterminada, cuando se trata del más difícil, abstruso e inaccesible objeto del pensamiento: la filosofía? En lo referente a la concisión, Jean Paul nos proporciona una buena doctrina: “En general, es conveniente que los grandes pensamientos, de gran contenido para un cerebro perspicaz, se expresen con brevedad y, por lo tanto, con oscuridad, para que un espíritu como antes los considere como absurdos que los traduzca en su mentalidad rastrera. Pues los entendimientos vulgares tienen la habilidad odiosa de no ver en los pensamientos profundos y ricos otra cosa que lo que piensan a diario.” Por lo demás, y a pesar de esto, Heráclito no ha pasado inadvertido a los “espíritus romos”; ya los estoicos lo interpretaron torpemente, rebajando su concepción estética del mundo a un vulgar finalismo, provechoso para el hombre, fundando en su física un grosero optimismo, con la constante invitación al “plaudite, amici”.

VIII

Era orgulloso Heráclito; y cuando el orgullo anida en un filósofo, toma proporciones gigantescas. Sus obras no se dirigen

nunca al “público”, no busca el aplauso de las masas ni las aclamaciones del coro de sus contemporáneos. Lo característico del filósofo es recorrer las calles en silencio. Sus dotes son las más raras, en cierto sentido las menos naturales, por consiguiente enemigas de todo lo mediano. Los muros de su suficiencia debían de ser diamantinos, cuando no se quebraron, pues todo se conjuraba contra él. Su viaje a la inmortalidad fue más difícil y encontró más obstáculos que ningún otro; y, sin embargo, nadie mejor que el filósofo puede estar seguro de alcanzarla, porque no sabe dónde debe estar, a no ser en la plenitud de los tiempos, pues el desprecio de lo actual y de lo pasajero es propio del auténtico filósofo. Posee la verdad, y por muchas vueltas que dé la rueda del tiempo, nunca podrá sustraerse a la verdad. Importa saber de tales hombres que han vivido. Nunca podría imaginarse, por ejemplo, el orgullo de Heráclito como una virtualidad ociosa. Todo esfuerzo hacia el conocimiento parece, por su esencia, condenado a quedar insatisfecho eternamente. Por eso nadie que no esté instruido por la historia podría creer en esa augusta autoestimación y convicción de ser el único y venturoso liberador de la verdad. Tales hombres viven en su propio sistema solar, y allí hay que ir a buscarlos. También un Empédocles y un Pitágoras se prodigaban una consideración más que humana, casi se inspiraban a sí mismos un respeto religioso; pero el lazo de la compasión, unido a la íntima fe en la transmigración y en la unidad de todos los seres vivos, les llevaba otra vez a los demás hombres, a procurar su salud y su redención. Mas el sentimiento de soledad que poseía el solitario de Efeso únicamente podía desarrollarse en los salvajes desiertos. En él no vemos el menor deseo de ayuda, de salvar a nadie. Es una estrella sin atmósfera. Sus ojos ardientes, dirigidos a sí mismo miran vagos y fríos, con una mera apariencia de mirada. Al pie de la fortaleza de su orgullo batían las olas de la locura y de la perversión; él desviaba la mirada con asco. Pero también los hombres de pecho sensible ceden ante una máscara que parece fundida en bronce; comprendemos a un ser de esta naturaleza en un santuario apartado, rodeado de imágenes de dioses, bajo una arquitectura fría, solemne y sublime. Heráclito fue increíble entre los hombres como Hombre; y cuando contemplaba el juego de los hombres-niños, pensó lo que nadie habría pensado en tal

ocasión: el juego, con sus mundos, del gran niño Zeus. No necesitaba a los hombres, ni siquiera para que le reconocieran; nada le importaba lo que pudieran pensar o inquirir de él, ni siquiera los sabios. Hablaba con desprecio de tales preguntones, de tales coleccionadores, en una palabra, de tales hombres "históricos". "Yo me busco y me pregunto a mí mismo", decía, empleando una palabra con la cual se suele expresar la pregunta que se dirige a un oráculo: como si él, y nadie más que él, fuese el auténtico cumplidor y consumidor de la máxima delfica: "Conócete a ti mismo".

Y lo que él escuchaba de este oráculo lo consideraba como sabiduría inmortal y digna de interpretación eterna, de incalculable efecto para el porvenir, a semejanza de los discursos proféticos de las sibilas. Es bastante para la humanidad futura, que ella se haga interpretar, como sentencia de oráculo, lo que él, como el dios de Delfos, "ni dijo ni calló". Sus sentencias, pronunciadas "sin sonrisa, sin aliño, sin sahumero" antes bien, con "boca espumeante", penetraron a través de los siglos. Pues el mundo necesita eternamente de la verdad, por lo que necesitará eternamente a Heráclito; pero él no necesita al mundo. ¿Qué le importa a "él" su fama, la fama entre los "mortales en un devenir perpetuo", como él decía con expresión irónica? Su fama era cuenta de los hombres, no de él; lo que le importaba a él era la inmortalidad de la raza humana, no la inmortalidad del hombre Heráclito. Lo que él meditaba, la doctrina de la "ley en el devenir y del juego en la necesidad", debía ser meditado eternamente; él había levantado el telón de este gran espectáculo.

IX

Mientras que en cada palabra de Heráclito se reflejaba el orgullo y la arrogancia de la verdad, pero de la verdad concebida en intuiciones no de la verdad alcanzada por una escala de razonamientos lógicos; mientras él contemplaba, no espiaba; reconocía, pero no calculaba en sus jeroglíficos sibilinos, aparece al lado suyo un "pendant" que es también el tipo de un profeta, pero formado de

acero, no de fuego, y despidiendo de sí una luz fría y penetrante.

Parménides, probablemente en la cumbre de su vida, tuvo un momento de abstracción, la más pura de todas, completamente imperturbada por cualquier género de realidad, y absolutamente exangüe; este momento —el menos griego de todos en los dos siglos de la época trágica—, cuyo engendro fue la doctrina del ser, fue en su propia vida un jalón que la divide en dos períodos, pero, al mismo tiempo, este momento separa también en dos mitades el pensamiento presocrático de estos dos períodos: el primero puede ser llamado el período de Anaximandro, y el segundo, el de Parménides. El primer período de la actividad filosófica de Parménides lleva todavía la rúbrica de Anaximandro; da por resultado un sistema físico-filosófico, que es una respuesta a la pregunta de Anaximandro. Cuando luego se vio acometido por aquél espasmo de heladas abstracciones y formuló su primera simplicísima proposición referente al ser y al no-ser, vemos su sistema condenado por él mismo, como había condenado los de sus predecesores. Sin embargo, no parece que perdiera toda su piedad paternal hacia el robusto y bien conformado hijo de su juventud, porque exclama: "En verdad, sólo hay un camino; pero si se quisiera emprender otro, ahí está mi antigua concepción, que es verdadera por sus consecuencias benéficas". Cubriéndolo como escudo con estas frases, dio amplia y digna cabida a su primer sistema físico en aquel gran poema que proclamaba su nueva concepción como el único camino de la verdad. Esta consideración paternal, aun cuando con ella se abrazara a un error, era como un resto de sentimiento humano de una naturaleza petrificada por la lógica y convertida casi en una máquina de pensar.

Parménides, cuyo trato personal con Anaximandro a mí no me parece inverosímil, cuya procedencia de la doctrina de Anaximandro no es ya sólo verosímil, sino evidente, experimentó la misma desconfianza contra la perfecta separación de un mundo que es y un mundo que deviene, que había sentido Heráclito y que le había conducido a la negación del ser. Ambos buscaban una salida a aquella contradicción y divorcio de un mundo desdoblado. Aquel salto en lo indeterminado indeterminable, por el cual Anaximandro había huido de una vez para siempre del reino del devenir y sus cualidades

empíricas, no era accesible a cerebros tan independientes como los de Heráclito y Parménides; marchaban con pies de plomo, y no querían caminar cuando les faltaba el terreno y tenían que dar un salto, para no caer. Ambos contemplaban permanentemente aquel mundo que Anaximandro había condenado con melancolía como mansión del pecado y a la vez de expiación de la justicia del devenir. Heráclito, en su contemplación, descubrió, como sabemos, toda la regularidad, orden y seguridad admirable de aquel mundo; infiriendo que el devenir no podía ser delictivo ni injusto. Parménides, en cambio, lo veía de un modo absolutamente distinto; comparaba las diferentes cualidades unas con otras, y creyó notar que no todas eran semejantes, sino que se podían dividir en dos clases. Por ejemplo, cuando comparaba luz y oscuridad, la segunda era, evidentemente, la “negación” de la primera; y así distinguía cualidades positivas, esforzándose por hallar esta oposición fundamental en el reino de la Naturaleza y catalogarla. Su método, en consecuencia, era el siguiente: tomaba dos cualidades opuestas, como ligero y pesado, delgado y grueso, activo y pasivo, y las refería al anterior modelo de contrarios: luz y oscuridad; lo que correspondía a la luz era la cualidad positiva, lo que a la oscuridad, la negativa. Tomaba así, por ejemplo, lo pesado y lo ligero; lo ligero caía al lado de la luz, lo pesado, al lado de la oscuridad, y, por consiguiente, lo pesado sólo era la negación de lo ligero, pero lo ligero era una cualidad positiva. Ya en este método se revela una cierta capacidad para el procedimiento lógico abstracto que prescinde de las inspiraciones de los sentidos. Lo pesado parece brindarse a los sentidos insistentemente como cualidad positiva; pero esto no le impidió a Parménides considerarlo como una cualidad negativa. De la misma manera consideraba la tierra en oposición al fuego, lo frío en oposición a lo caliente, lo espeso en oposición a lo delgado, lo femenino como contrario a lo masculino, lo pasivo en contraposición con lo activo, sólo como negaciones; de modo que, a sus ojos, el mundo empírico se dividía en dos esferas totalmente separadas: en las cualidades positivas —dotadas de un carácter luminoso, fogoso, caliente, ligero, delgado, activo y masculino— y las cualidades negativas. Las últimas sólo expresaban la ausencia de las otras, de las positivas; describía, pues, la esfera en que faltan las cualidades

positivas, como oscura, terrestre, fría, pesada, espesa y, en general, como cualidades pasivas y femeninas. En lugar de las expresiones “positiva” y “negativa”, usaba el término más sólido de “existentes” y “no-existentes”, para llegar a la proposición de que, en oposición con Anaximandro, nuestro mundo contiene algo existente, y, en efecto, algo también no existente. Lo existente se debe buscar dentro del mundo y, por así decirlo, sobre nuestro horizonte; delante de nosotros, y en todas partes, en todo devenir, hay algo que existe y que está en actividad.

Pero aún le restaba la tarea de contestar más exactamente a la pregunta: “¿Qué es el devenir?” Siendo éste el momento en que tuvo que saltar para no caer, por más que, para las naturalezas como la de Parménides, cualquier salto es una caída. Así entramos en la niebla, en la mística de las cualidades ocultas y, en cierto modo, en la mitología. Parménides contemplaba como Heráclito el devenir universal, el no durar, y sólo podía imaginar un devenir pensando que lo no-existente debía tener la culpa. Pues ¿cómo podía tener la culpa lo existente? Igualmente, lo que nace debe nacer, con ayuda de lo no existente, pues lo existente está ante nuestros ojos y no podía nacer de sí mismo ni explica nacimiento alguno. Por ende tanto el nacer como el perecer necesitan del concurso de las cualidades negativas. Pero como lo que nace tiene un contenido y lo que fenece pierde todo su contenido, se deduce de aquí que las cualidades positivas —es decir, todo contenido— se reparten en los dos procesos. En una palabra, obtenemos la siguiente proposición: “Para el devenir necesitamos tanto de lo que es como de lo que no es; cuando obran de consuno se produce el devenir”. Pero ¿cómo colaboran lo positivo y lo negativo? ¿No están, como contrarios, en lucha eterna, fluyendo eternamente. y por tanto, no hacen imposible todo devenir? Aquí acude Parménides a una “qualitas occulta”, a una mística propensión de los contrarios a acercarse y atraerse y simboliza esta oposición con el nombre de Afrodita y por la relación empíricamente conocida de lo masculino y lo femenino. El poder de Afrodita es lo que hace que lo que es y lo que no es se copulen. Un apetito conduce a los elementos contrarios y enemigos a unirse: el resultado es el devenir. Cuando el apetito está satisfecho acaece el odio y vuelve a producirse la separa-

ción de lo que es y lo que no es, y entonces dice el hombre: "La cosa parece".

X

Mas nadie hace impunemente abstracciones tan terribles, como "lo que es" y "lo que no es"; la sangre se hiela cuando se la toca. Hubo un día en que Parménides tuvo una rara idea, que parecía invalidar todas sus combinaciones anteriores, hasta el punto de sentirse inclinado a arrojarlas como se arroja una bolsa que contiene monedas que han perdido todo su valor. Comúnmente, se cree que intervino en el nacimiento de esta idea, no sólo la consecuencia de conceptos como "lo que es" y "lo que no es", sino una impresión exterior: el conocimiento de la teología del viejo colofonense Jenófanes, rapsoda y cantor de una mística divinización de la Naturaleza. Durante su vida extraordinaria, Jenófanes fue un poeta errante, y en sus viajes adquirió una gran ilustración, por lo cual Heráclito lo incluyó entre los polihistoriadores y en general entre los hombres de naturaleza "histórica" en el sentido ya mencionado. Cuándo surgió en él la idea mística de un ser único y en eterno reposo, nadie lo podrá averiguar, quizá fue solamente el efecto del viejo encanecido en su vida errante, que por fin se hace sedentario y concibe la suprema felicidad en el reposo, en la quietud de todas las cosas dentro de una paz panteísta. Por lo demás, me resulta sumamente casual que precisamente en el mismo lugar, en Elea, conviviesen largo tiempo dos hombres, cada uno de los cuales llevaba en su cabeza una concepción unitarista; sin formar escuela ni tener nada en común ni aprender el uno del otro. Pues el origen de dicha concepción unitarista es en cada uno de ellos diferente y hasta opuesto; y cuando uno de ellos conoció la doctrina del otro, para comprenderla tuvo que traducirla a su lenguaje. Pero en esta traducción se extravió justamente lo específico de la doctrina. Mientras que Parménides llegó a la unidad del ser sólo por una pretendida consecuencia lógica, Jenófanes era un místico religioso, y pertenece, precisamente por su unidad mística, al siglo sexto. Este

no poseía una personalidad tan flexible como la de Pitágoras, sin embargo, en sus viajes había llevado consigo la misma aspiración: mejorar a los hombres, purificarlos, salvarlos. Era un moralista, pero un moralista de carácter rapsódico aún; en tiempos posteriores hubiera sido un sofista. No tiene parangón en Grecia en lo que se refiere a su audaz reprobación de las costumbres y creencias de su tiempo: además, no se retrajo, como Heráclito y Platón, sino que se presentaba en público, ante un público cuya ruidosa admiración por Homero, cuya apasionada inclinación por los honores de los festivales del Gimnasio, cuya adoración a las piedras conformadas con forma humana flageló colérico e irónico, y no como el cojo Tersites. La libertad del individuo llega con él al máximo; y en este casi ilimitado desprendimiento de todo lo convencional, se acerca mucho más a Parménides que en aquella última divina unidad que había contemplado en una visión digna del estado de aquel siglo y que tiene de común con el ser de Parménides apenas la expresión y el nombre, pero de ningún modo el origen.

La doctrina del ser, de Parménides, fue engendrada en un estado psicológico totalmente opuesto. En aquel día y en este estado, apreció sus dos contrarios colaboradores, cuyo apetito y odio constituían el mundo y el devenir, lo que es y lo que no es, las cualidades positivas y las negativas, y de súbito, el grupo de las cualidades negativas, de lo que no es, le empezó a inspirar desconfianza. Pues, ¿puede algo "que no es" ser una cualidad? O propuesto el problema en términos más rigurosos: lo que no es, ¿puede ser? La única forma del conocimiento a la que prestamos asentimiento incondicional desde el principio, y cuya negación equivale a la locura, es la tautología $A = A$. Pero precisamente este conocimiento tautológico le gritaba: "¡Lo que no es, no es! ¡Lo que es, es!" Repetidamente sintió pesar sobre toda su vida un inmenso pecado de lógica; había aceptado, sin reflexionar, que "había" cualidades negativas, o sea, no existentes; que, por consiguiente, expresado en forma, eso equivalía a $A = \text{no-}A$, lo que únicamente puede afirmar un pensamiento absolutamente pervertido. Bien visto, como él mismo pensó, la inmensa mayoría de los hombres estaba tocada de esta misma perversión: el no había hecho más que participar en este atentado contra la lógica. Pero el mismo

momento en que se dio cuenta de este atentado lo iluminó con la gloria de un descubrimiento: había hallado un principio que era la llave del secreto del mundo depurado de toda quimera humana; ascendía ahora, conducido de la mano firme y terrible de aquella verdad tautológica, remontándose sobre el ser, al origen de todas las cosas.

Encontró a Heráclito en el camino. ¡Desdichado encuentro! El, que había puesto los fundamentos de todo su sistema en la separación rigurosa del ser y el no ser, debía odiar ahora profundamente el juego de antinomias de Heráclito; una proposición como la de: “Somos y no somos al mismo tiempo”, “Ser y no ser es lo mismo, y a la vez distinto”, una proposición que enturbiaba todo lo que él había puesto en claro, le encendía en furor. “¡Lejos de mí —exclamaba— los hombres que parecen tener dos cabezas y que no saben nada! ¡Si todo está en flujo constante, también lo estará su pensamiento! ¡Corrompes las cosas, debes estar sordo y ciego, para confundir las cosas más opuestas!” La incompreensión de la masa, glorificada por antinomias jocosas y alabada como cumbre de todo saber, fue para él un acontecimiento doloroso e incomprensible.

Se sumergió entonces nuevamente en el frío baño de sus terribles abstracciones. Lo que es verdadero debe ser eternamente; de ello no se puede decir “fue” ni “será”. Lo que es no puede llegar a ser, pues ¿de dónde habría podido formarse? ¿De lo que no es? Pero lo que no es no puede engendrar nada. ¿De lo que es? Lo que es no podría formar nada fuera de sí mismo. Lo mismo sucede con el perecer; es también imposible, como el devenir, como toda variación, como todo incremento, como toda disminución. En general, puede formularse la proposición siguiente: “Todo aquello de lo cual se puede decir “ha sido” o “será”, no es, pero de lo que es nunca se puede decir que no es”. Lo que es, es indivisible, pues ¿dónde está el segundo ser que lo podría dividir? Es inmovible, pues ¿dónde está quien lo habría de mover? No puede ser ni infinitamente grande ni infinitamente pequeño, ya que está acabado, y una infinidad acabada es una contradicción. Por lo tanto, está suspendido en el aire, limitado, terminado, inmóvil, siempre en equilibrio, redondeado, como una bola: pero no en un espacio, ya que de lo contrario, este espacio sería un segundo ser. Pero no puede haber varios seres, pues para separarlos

debía haber algo que fuese un no-ser, afirmación que se destruye a sí misma. Por consiguiente, no existe más que la eterna unidad.

Cuando luego Parménides volvió sus ojos al mundo del devenir, cuya existencia había tratado de justificar mediante tan prolijas combinaciones, se encolerizó con sus ojos, que veían el devenir, y con sus oídos, que le oían. “No des valor a tus ojos ciegos —reza así su imperativo—, no des crédito a tus oídos ni a tu lengua; aprecia todo con el poder del pensamiento.” Con esto consumó la primera crítica del conocimiento, importante, sí, pero insuficiente y fatal en sus consecuencias, porque desgarró los sentidos de la facultad de hacer abstracciones, es decir, de la razón, como si fueran dos facultades distintas, con lo que destruyó el intelecto mismo y provocó aquella separación, absolutamente errónea, de “espíritu” y “cuerpo”, que, especialmente desde Platón, pesa como una maldición sobre la filosofía. La percepción de los sentidos, opina Parménides, sólo engendra errores; y el principal de éstos es que nos hace creer que lo que no es, es, y que el devenir posee un ser. Toda aquella pluralidad y diversidad del mundo conocido con arreglo a la experiencia, del cambio de sus cualidades, del orden en arriba y abajo, es despiadadamente condenada como mera apariencia; tal conocimiento no tiene valor ninguno; por consiguiente, todo el trabajo que empleamos con este mundo engañoso, completamente vacío, de los sentidos, es trabajo perdido. Quien piensa de este modo deja de ser un investigador de la Naturaleza; su simpatía por el fenómeno decrece, y siente un odio reconcentrado al no poder evadirse de esta eterna estafa de los sentidos. La verdad está para él en las más pálidas y abstractas generalidades, en el hueco vacío de las palabras más indeterminadas, y allí vive como entre telas de araña; y junto a tal “verdad” está sentado el filósofo, tan exangüe como una abstracción, luchando por tejerla en fórmulas. La araña quiere la sangre de su víctima; pero la filosofía de Parménides odia precisamente la sangre de su víctima, la sangre de la empiria sacrificada por él.

Este era un griego cuyo florecimiento coincide aproximadamente con el estallido de la revolución jónica. A un griego le era entonces posible escapar de la exuberante realidad como de un mero esquematismo ruidoso de la imaginación, no, por ejemplo, como Platón, para refugiarse en el campo de las ideas eternas, en el taller del demiurgo, para apacentar su mirada en las formas primordiales, inmaculadas e indestructibles de las cosas, sino para dormir el sueño de la muerte en el helado e insignificante concepto del ser. Pero guardémonos, desde luego, de interpretar este notable hecho por medio de analogías falsas. Aquella huida no era una huida del mundo en el sentido que le daban los filósofos indios, no la causaba la convicción religiosa de la vanidad de la existencia; aquel último fin de descansar en el ser no era perseguido como la mística inmersión en “una” representación satisfactoria que para el hombre vulgar es un enigma y un escándalo. El pensamiento de Parménides no tiene nada del perfume letal y embriagador del pensamiento índico, que quizá no deja de tener huellas en Pitágoras y en Empédocles; lo maravilloso de aquel hecho, para aquel tiempo, es precisamente la falta de aroma, de color, de alma, de forma, la completa ausencia de sangre, de religiosidad, de calor moral, el esquematismo abstracto —ien un griego!—, pero, sobre todo, la terrible energía del esfuerzo hacia la “certeza” en una época que pensaba siempre por medio del mito y cuya fantasía estaba siempre en constante agitación. “¡Concededme la certeza, ¡oh dioses! —era la oración de Parménides—, aunque sea una tabla en el mar de lo incierto, pero lo suficiente para sostenerme sobre ella! ¡Tomad para vosotros todo lo que deviene, lo que vive, lo que florece, lo que muestra encantos falaces, y dadme a mí sólo la certeza pobre y vacía!”

La filosofía de Parménides es el prelude de la Ontología. La experiencia no le presenta en parte alguna un ser tal como él concebía: pero del hecho de poder pensarle infería que debía existir: razonamiento que descansa en el supuesto de que tenemos un órgano del conocimiento, que penetra en la esencia de las cosas y es independiente de la experiencia. La materia de nuestro pensamiento

no está, para Parménides, en la intuición, sino que dimana de otro lugar, de un mundo hipersensible, al cual tenemos acceso directo por el pensamiento. Aristóteles alegó, contra semejante deducción, que la existencia no pertenece a la esencia de las cosas. Precisamente por esto, del concepto del “ser” —cuya esencia sólo es el ser— no se puede inferir una existencia del ser. La verdad lógica de aquella oposición entre “ser” y “no ser” es enteramente vacua; si no se da la intuición, de la que se ha derivado por abstracción esta oposición, sin esta referencia a la intuición, es solo un juego de ideas por el cual nada conocemos, pues el criterio meramente lógico de la verdad, como enseña Kant, a saber, la concordancia de un conocimiento con las leyes generales formales de la inteligencia y de la razón, es, ciertamente, la condición “sine qua non”, y, por consiguiente, la condición negativa de toda verdad, pero la lógica no puede ir más allá, y el error que no afecta a la forma, sino al contenido, no puede ser descubierto por la lógica mediante ningún procedimiento. Pero en cuanto buscamos el contenido de la verdad lógica de la oposición —“lo que es, es; lo que no es, no es”—, no encontramos ninguna realidad única configurada rigurosamente conforme a dicha oposición; de un árbol yo puedo decir lo mismo que “es”, en comparación con todas las demás cosas, como que “será”, en comparación con el mismo árbol, en otro momento del tiempo, como también, por último, “no es”, por ejemplo, “aún no es árbol”, mientras contemplo el arbusto. Las palabras no son más que símbolos que expresan las relaciones de las cosas entre sí y para con nosotros y dejan intacta la verdad absoluta; y la palabra “ser” indica sólo la relación más general, la relación que relaciona todas las cosas, así como la palabra “no ser”. Pero si no se trata de demostrar la existencia misma de las cosas, la relación de las cosas entre sí, el llamado ser y no ser no nos sirve para acercarnos un solo paso al país de la verdad. Por medio de palabras y de conceptos no llegaremos nunca a traspasar el muro de las relaciones y a penetrar así, por ejemplo, en un fabuloso origen de las cosas, y aun tratándose de las formas puras de la sensibilidad y de la inteligencia, del espacio y del tiempo y de la causalidad, éstas no nos pueden brindar nada que se parezca a una “veritas aeterna”. Es completamente imposible para el sujeto querer ver y conocer algo elevándose por encima de sí

mismo; tan imposible, que ser y conocer son las esferas más opuestas. Y aunque Parménides, en la indocta ingenuidad de la crítica del intelecto de aquel tiempo, creyó poder pasar de los conceptos subjetivos a una cosa en sí, Kant nos demostró después que esto es crasa ignorancia, y lo es aun cuando, de cuando en cuando, y especialmente entre los teólogos, que juegan a los filósofos, se asigna a la filosofía el tema de “concebir el absoluto con la conciencia” del modo siguientemente ejemplificado: “El absoluto existe ya; si no, ¿cómo podría ser buscado?”, según ha expresado Hegel o, para emplear la expresión de Beneke: “el ser debe estar dado en alguna parte, debe ser accesible para nosotros; sino, ¿cómo hubiésemos adquirido el concepto del ser?” ¡El concepto del ser! ¡Como si no se revelase ya el indigente origen de la palabra en su etimología! Pues “esse” sólo quiere decir en el fondo, “respirar”; y cuando el hombre lo aplica a las demás cosas, traslada su convicción de que él mismo respira y vive, por una metáfora, esto es, por algo ilógico, a las demás cosas y comprende su existencia como un respirar según la analogía humana. Luego se pierde pronto el significado original de la palabra; pero siempre queda la propensión en el hombre a representarse las cosas por analogías consigo mismo, es decir, antropomórficamente, y en todo caso por una transmisión ilógica. Aun para el hombre, independientemente de aquella transmisión, la proposición “yo respiro, por consiguiente hay un ser” es completamente insatisfactoria, porque contra ella se puede oponer la misma objeción que contra el “ambulo, ergo sum” o “ergo est”.

XII

El otro concepto, de mayor contenido que el de ser e igualmente hallado por Parménides, si bien aun no tan hábilmente manejado como por su discípulo Zenón, es el de infinito. Nada infinito puede existir, pues si admitiéramos tal cosa, obtendríamos el concepto contradictorio de una infinidad finita. Pero como quiera que nuestro mundo presenta por todas partes el carácter de esta infinidad finita, implica por su esencia una contradicción lógica, y, por lo tanto, no

es un mundo real, sino un mundo engañoso, de ilusión y de fantasmas. Zenón se sirvió, sobre todo, del método de demostración indirecto; dijo: “no puede haber movimiento de un lugar a otro, pues si lo hubiese, tendríamos una infinidad acabada, finita, y esto es imposible”. Aquiles nunca podrá alcanzar a la tortuga si le da a ésta una ventaja, por pequeña que sea, pues, para llegar al punto de partida de la tortuga, tendría que haber recorrido antes un número infinito de espacios, a saber: primero la mitad de aquel espacio, después la cuarta parte, después la octava, después la dieciseisava, y así “in infinitum”. Si realmente alcanza a la tortuga, éste es un fenómeno ilógico, y, por consiguiente, no es una verdad, no es una realidad, no tiene verdadero ser, es una ilusión. Pues no es posible terminar nunca lo infinito. Otro ejemplo popular de expresión de esta doctrina es la flecha que está en movimiento y sin embargo está en reposo. En cada momento de su carrera tiene una situación, ahora bien, en este lugar reposa. La suma de todos estos infinitos lugares de reposo, ¿podría identificarse con el movimiento? ¿Sería el reposo infinitamente repetido el que engendra-se el movimiento, su contrario? El infinito es aquí empleado como el aguafuerte de la realidad; se disuelve en él. Pero si los conceptos son firmes, eternos y están dotados de ser —y ser y pensar son, para Parménides, una misma cosa—, es decir, si lo infinito nunca puede ser terminado, si el reposo nunca puede ser movimiento, la flecha, en realidad, no se mueve: nunca puede salir del espacio que ocupa, y, por lo tanto, del reposo; no pasa el tiempo. O, expresado de otra manera: en esta llamada realidad, que es, sin embargo, una mera suposición, no hay ni espacio, ni tiempo, ni movimiento. Por último, la flecha misma es una ilusión, pues procede de la pluralidad, del fantasma de lo no-uno, engendrado por los sentidos. Suponiendo que la flecha tenga un ser, sería inmóvil, intemporal, no susceptible de devenir alguno, rígida y eterna, lo cual es una idea imposible. Si suponemos que el movimiento fuese una cosa real, no habría reposo; por consiguiente, no habría lugar para la flecha; y por ende, no habría espacio: idea también imposible. Si admitimos que el tiempo es real, no podría subdividirse hasta el infinito; el tiempo que la flecha necesita debería constar de un número limitado de momentos, y cada uno de estos momentos debería ser indivisible: otra idea imposible. Todas

nuestras representaciones, en cuanto dadas empíricamente, como contenido de este mundo intuitivo, tomadas como “*veritas aeterna*”, conducen a la contradicción. Si hay un movimiento absoluto, no hay espacio; si hay un espacio absoluto, no hay movimiento: si hay un ser absoluto, no hay multiplicidad. Si hay una multiplicidad absoluta, no hay unidad. Por eso debieron comprender que por estos conceptos no se llegaba al corazón de las cosas ni se conseguía desatar el nudo de la realidad; mientras que Parménides y Zenón, por el contrario, se empecinaban en la verdad y validez universal de los conceptos y rechazaban el mundo intuitivo como equivalencia de los conceptos verdaderos y universalmente válidos, como objetivación de lo ilógico y contradictorio. En todas sus demostraciones partían del supuesto, totalmente indemostrable y hasta inverosímil, de que en la facultad conceptual poseemos el criterio definitivo y supremo sobre el ser y el no-ser, esto es, sobre la realidad objetiva y su contrario: dichos conceptos no tenían necesidad de contrastarse y corregirse, frente a la realidad, como indudablemente derivados de ella, sino que habían de servir para medir y juzgar esta realidad, y en caso de contradicción, quedarnos con ellos y condenar la realidad. Para concederles esta facultad de jueces, Parménides tuvo que atribuirles el mismo ser que atribuía a todas las cosas: el pensar y aquella bola redonda e inalterable del ser ya no podían ser considerados sino como dos géneros diferentes del ser, pues no había dos seres. De esta manera se llegó a la imprescindible necesidad de considerar el pensamiento y el ser como idénticos; en su ayuda no podía acudir ninguna forma de intuición, ninguna comparación, ningún símbolo; la idea era completamente irrepresentable, pero era necesaria; y esta falta de posibilidad representativa era considerada como el mayor triunfo sobre el mundo de los sentidos y sus postulados. El pensar y aquella masa redonda, completamente muerta y maciza e inmóvil del ser debían, según el imperativo de Parménides, y con espanto de la fantasía, coincidir exactamente y ser, en último término, una misma cosa. No importaba que esta identidad estuviera en contradicción con los sentidos. Esta era, precisamente la garantía de que no tenía su origen en los sentidos.

XIII

Contra Parménides se pueden esgrimir también por lo demás, unos cuantos argumentos “*ad hominem*” o “*ex concessis*” muy poderosos, mediante los cuales ciertamente no puede llegarse a la verdad, pero se puede demostrar la falsedad de aquella separación radical del mundo de los sentidos y el mundo de los conceptos, de la identidad del ser y del pensar. Primeramente, si el pensamiento de la razón en conceptos es real, la pluralidad y el movimiento deben también ser reales, pues el pensamiento racional es movimiento, un movimiento de concepto a concepto, es decir, dentro de una pluralidad de realidades. Contra esto no hay subterfugio posible; el pensar no es un permanecer rígido, como un pensarse a sí mismo eternamente inmóvil de la unidad. En segundo lugar, si los sentidos únicamente nos brindan engaño y apariencia y en el fondo sólo existe la identidad del ser y del pensar, ¿qué son los sentidos? En todo caso no serán más que apariencia, pues no coinciden con el pensamiento, y su producto, el mundo de los sentidos, no coincide con el ser. Pero si los sentidos son apariencia, ¿para quién son apariencia? ¿Cómo pueden engañar siendo Irreales? Lo que no existe no puede ni siquiera engañar. Queda, por consiguiente, el de dónde procede el engaño y la apariencia: un enigma, una contradicción. Llamamos a estos argumentos “*ad hominem*”, objeción del movimiento de la razón y del origen de la apariencia. Del primero se deduce la realidad del movimiento y de la pluralidad; del segundo, la imposibilidad de la apariencia de Parménides, suponiendo que la doctrina principal de Parménides sobre el ser esté fundamentada. Pero esta doctrina únicamente dice esto: sólo el ser tiene ser; el no ser no es. Mas si el movimiento es tal ser, se puede decir de él lo que se dice del ser en general y en cada caso: que no deviene, que es eterno, que es indestructible, que no admite crecimiento ni disminución. Pero si desterramos la apariencia de este mundo con auxilio de aquella pregunta acerca del origen de la apariencia, el escenario del llamado devenir, del cambio de nuestra proteica y rica existencia, protegidos por el mismo Parménides, forzosamente deberemos concebir este mundo del cambio y de la variación como una “*suma*” de tales seres

verdaderos, de esencias que existen eternamente y a la vez. Naturalmente, admitido esto, no se puede hablar de un devenir, de un cambio, en el sentido propio de la palabra. Ya ahora la pluralidad tiene un verdadero ser, todas las cualidades tienen verdadero ser, y el movimiento no lo tiene menos; y de cada momento de este mundo, aunqueelijamos arbitrariamente momentos separados por miles de años, se podrá decir: todos los seres existentes en estos momentos existen junta y separadamente, inmutables, intactos, sin aumento ni disminución. Un milenio después son lo mismo, nada ha cambiado en ellos. Y si el mundo parece una vez distinto de otra, esto no es una ilusión, ni una apariencia, sino la consecuencia del eterno movimiento. El verdadero ser se mueve en cada momento de un modo distinto.

XIV

Mediante esta idea hemos dado ya un paso en el círculo de la doctrina de Anaxágoras. Fue él quien opuso a Parménides las dos objeciones del movimiento del pensamiento y del origen de la apariencia, en toda su fuerza; pero con la proposición principal, Parménides aherrojó a Anaxágoras y a todos los filósofos y naturalistas posteriores. Todos negaban la posibilidad del devenir como el vulgo lo imagina y como lo habían admitido Anaximandro y Heráclito después de profundas reflexiones y, sin embargo, irreflexivamente. Ese origen mitológico de la nada, ese desaparecer mitológico en la nada, ese arbitrario devenir de la nada en algo, esa caprichosa atracción y repulsión de las cualidades, se muestran ahora como carentes de sentido; pero también, y por las mismas razones como el nacer de lo múltiple, de lo uno, de las diversas cualidades de una sola cualidad, en suma, la derivación del mundo de una materia primordial, a la manera de Tales o de Heráclito. Quedaba planteado ahora el verdadero problema, a saber, la aplicación al mundo existente de la doctrina del ser inmóvil e impercedero sin acudir al subterfugio de la teoría de la apariencia y del engaño por los sentidos. Pero si el mundo empírico no ha de ser una apariencia, si las cosas no se derivan de la nada y tampoco de un algo único, estas cosas deben

contener un ser verdadero, su materia y su contenido deben ser absolutamente reales, y todo cambio únicamente puede referirse a la forma, o sea, a la posición, agrupamiento, mezcla o desdoblamiento de estas esencias existentes a la vez y eternamente; sucede, así, lo mismo que con el juego de los dados: siempre son los mismos dados, pero, según como caigan, significan para nosotros cosas diferentes. Todas las antiguas teorías se referían siempre a un elemento originario, como matriz y causa primordial del devenir, ya fuera el agua, el aire, el fuego o lo indeterminado de Anaximandro. En cambio, ahora Anaxágoras afirma que de lo igual no puede nacer lo desigual y que por el ser-uno nunca se puede explicar el cambio. Y por mucho que nos empeñemos, ya achiquemos o engrocemos aquella materia primordial, nunca podremos explicar lo que buscamos: la pluralidad de las cualidades. Pero si el mundo está lleno realmente de las más variadas cualidades, éstas, en caso de no ser apariencia, deben tener un ser, es decir, deben existir perpetuamente inmutables e impercederas. No puede ser apariencia porque la cuestión del origen de la apariencia ha quedado incontestada, o mejor dicho, resuelta negativamente. Los pensadores anteriores habían querido simplificar el problema del devenir admitiendo una substancia única que portase en su seno la posibilidad del devenir. Ahora, por el contrario, se dice: hay numerosas substancias, pero nunca hay ni más ni menos, jamás hay substancias nuevas. Es el movimiento el que las hace parecer otras, lo que les da una nueva conformación, y que el movimiento es una realidad y no una apariencia lo demuestra Anaxágoras contra Parménides por la indiscutible sucesión de nuestras representaciones en el pensar. La prueba más inmediata de la verdad del movimiento y de la sucesión la encontraremos en que tenemos representaciones y pensamos. Por consiguiente, hemos logrado quitar del medio el ser en reposo y muerto de Parménides: hay muchos seres, y los hay tan seguramente como que todos estos múltiples seres (existencias, substancias) están en movimiento. El cambio es movimiento; pero ¿cuál es la procedencia de este movimiento? ¿Es que este movimiento deja intacta la esencia verdadera de aquellas substancias independientes y aisladas, siendo completamente extraño a ellas según el concepto riguroso del ser? ¿O pertenece a las cosas mismas? Nos encontramos en una

encrucijada peligrosa; según por dónde nos encaminemos, iremos a parar al territorio de Anaxágoras, o de Empédocles, o de Demócrito. No hay más remedio que formular una pregunta peligrosa: si hay muchas sustancias y estas sustancias se mueven, ¿quién las mueve? ¿Se mueven unas a otras, las mueve la fuerza de la gravedad, o es que existen fuerzas mágicas de atracción y de repulsión en las cosas mismas? ¿O la causa del movimiento está fuera de estas sustancias? O, para precisar más la pregunta: cuando dos cosas muestran una sucesión, una variación recíproca de lugar, ¿procede este movimiento de ellas mismas? Y este movimiento ¿ha de explicarse mágica, o mecánicamente? O, si no son aceptables ningunas de estas hipótesis, ¿hay un tercer origen de su movimiento? Tratamos con un mal problema, pues Parménides había admitido que hay muchas sustancias, pero, en contra de Anaxágoras, no consideraba posible demostrar el movimiento. Pudo, en efecto, decir: admitamos dos seres en sí, cada uno de ellos con una naturaleza distinta independiente y absoluta —tales son las sustancias de Anaxágoras—: nunca podrían chocarse, ni moverse la una a la otra, ni atraerse, porque entre ellas no hay causalidad, no hay puente, no se tocan, no van la una hacia la otra. El choque es así tan inexplicable como la mágica atracción; los seres que son completamente extraños no pueden ejercer ningún efecto unos sobre otros; por consiguiente, no pueden mover ni ser movidos. Parménides habría añadido: “La única salida que os queda es atribuir el movimiento a las cosas mismas; pero entonces el movimiento es una ilusión, dado que la única clase de movimiento que convendría a esas sustancias, absolutamente independientes, sería un movimiento propio, sin ninguna clase de efecto. Mas vosotros admitís el movimiento precisamente para explicar aquellos efectos del cambio, del desplazamiento en el espacio, de la variación; en una palabra, las causalidades y las relaciones de las cosas unas con otras. Pero precisamente estos efectos quedan sin explicación y continúan siendo tan problemáticos como antes; por consiguiente, no se comprende por qué aceptáis un movimiento que no sirve para explicar lo que queréis explicar. El movimiento no conviene a la esencia de las cosas y es completamente extraño a ellas”.

Los adversarios de la unidad inmóvil de la escuela eleática se

vieron forzados a no apreciar esta argumentación, por un prejuicio procedente de la sensibilidad. Parece incuestionable que todo verdadero ser es un cuerpo que ocupa un lugar en el espacio, una materia sólida, pequeña o grande, pero en todo caso, especialmente extensa, de modo que dos o más de estos cuerpos no pueden estar en un mismo espacio. Bajo este supuesto admitió Anaxágoras, como luego Demócrito, que debían chocar unos con otros cuando en sus movimientos se tropezaran, que se disputaban el espacio, y que de esta lucha provenía toda variación. En otras palabras: aquellas sustancias, completamente comunicables, totalmente diferentes y eternamente inmutables, no eran sin embargo, concebidas como absolutamente distintas, sino que todas ellas tenían además de su cualidad específica que las singularizaba, un substrato completamente homogéneo, un trozo de materia que llenaba el espacio. Su participación en la materia les daba una cierta semejanza, y por ello podían actuar unas sobre otras, es decir, podían chocar. Toda variación provenía, entonces, no de la diferencia de aquellas sustancias, sino de su homogeneidad como materia. En la teoría de Anaxágoras se encuentra un error lógico fundamental, dado que el verdadero ser en sí debe ser completamente incondicionado y unitario, no presupone nada como causa, mientras que todas aquellas sustancias anaxagóricas tienen un condicionante, que es la materia cuya existencia presuponen de antemano; la sustancia “rojo”, por ejemplo, era para Anaxágoras, no sólo en sí, sino, además, tácitamente, un trozo incualificado de materia. Únicamente por éste obraba el “rojo en sí” sobre otras sustancias, no con el rojo, sino con lo que no es el rojo, con lo que no es color ni está cualificado de un modo determinado. Si el rojo hubiese sido considerado exclusivamente como rojo, como verdadera sustancia, es decir, sin aquel substrato, Anaxágoras no hubiera osado hablar de una acción del rojo sobre otra sustancia, diciendo que el “rojo en sí” se propagaba o transmitía por el choque. Así estaría demostrado que un ser semejante, un verdadero ser, nunca podría ser movido.

Alcanza con dirigir una mirada a los adversarios de los eleátas para comprender el mérito de las doctrinas de Parménides. Qué perplejidad —a la cual se sustrajo Parménides— experimentaban Anaxágoras y todos aquellos que creían en la multiplicidad de las substancias, ante la pregunta: “¿Y cuántas substancias hay?” Anaxágoras cortó por lo sano, cerró los ojos y dijo: “Muchas, infinitas”. Así, al menos, escapaba al esfuerzo abrumador de probar la existencia de un número determinado de materias elementales. Como estas substancias infinitas debían existir inmutables desde una eternidad, se daba la contradicción de un infinito acabado y completo. En una palabra, la pluralidad, el movimiento, la infinidad, batidos por Parménides con la pasmosa proposición de un ser, regresaban del destierro y lanzaban a los adversarios de Parménides sus flechas, causándoles heridas mortales. Aparentemente, aquellos rivales no tenían una conciencia segura de la tremenda potencia de las ideas eleáticas: “no hay tiempo, no hay movimiento, no hay espacio, pues éstos sólo los podemos pensar infinitos, infinitamente grandes, y, por lo tanto, infinitamente divisibles; pero nada infinito tiene ser, nada infinito existe”, lo que no dudará quien comprenda rigurosamente el sentido de la palabra “ser” y quien considere imposible la existencia de algo contradictorio, por ejemplo, la existencia de una infinidad en acto. Pero si la realidad nos ofrece, precisamente, todo bajo la forma de una infinidad acabada, salta a la vista que tal infinidad es contradictoria consigo misma, y que por consiguiente no tiene realidad alguna. Cuando sus adversarios objetaban: “Pero en vuestros mismos pensamientos hay sucesión, por lo que vuestros pensamientos no pueden ser reales, y, por lo tanto, no pueden demostrar nada”, Parménides, como Kant en un caso similar, habría podido replicar: “Es cierto que no puedo decir, con verdad, que mis representaciones se suceden; pero esto únicamente quiere decir: tenemos conciencia de ellas en una serie temporal, es decir, según la forma del sentido interior. El tiempo, consiguientemente, no es nada en sí, ni siquiera una determinación objetiva de las cosas.” Por lo tanto, habría que diferenciar entre el

pensamiento puro, que sería intemporal, como el ser de Parménides, y la conciencia de este pensamiento, traduciendo esta última el pensamiento en forma de apariencia, es decir, de pluralidad y de movimiento. Es verosímil que Parménides hubiera acudido a este expediente, que A. Spir (“Pensamiento y Realidad”, 2ª edic., tomo I, p. 209 y sig.) ciertamente emplea contra Kant: “Pero, ante todo, es evidente que yo no tengo noticia de una sucesión en cuanto sucesión, si no me represento al mismo tiempo todos sus miembros en la conciencia. La idea de sucesión, por consiguiente, no es sucesiva, por lo tanto, es también distinta de la sucesión de nuestro pensamiento. En segundo lugar, la opinión de Kant implica manifiestos tan absurdos, que es asombroso cómo ha podido pasar sin escándalo. César y Sócrates, según esta opinión, no ~~estarían~~ realmente muertos, vivirían como hace miles de años, y sólo aparecerían muertos debido al mecanismo de nuestro “sentido interior”. Los hombres del porvenir ya vivirían, y si no aparecen como vivos, la culpa también es de la disposición especial de aquel sentido interior. Nos preguntamos aquí ante todo: ¿cómo puede el principio y el fin de la vida consciente, con sus sentidos interior y exterior, existir solamente en la concepción del sentido interior? Lo real es que no se puede negar la realidad del cambio. Si la arrojamos por la ventana, entra nuevamente por el ojo de la cerradura. Se dice: “Me parece que veo sucederse estados y representaciones”. Este “me parece” corresponde, sin embargo, a algo objetivo, y en él tiene la sucesión una indudable realidad; hay algo que realmente se sucede. Además, debe notarse que toda la crítica de la razón únicamente mantiene sus derechos y es legítima bajo el supuesto de que nuestras “representaciones” son lo que parecen. Pues si fuera otra cosa de lo que parecen, no podríamos asentar sobre ellas ninguna afirmación válida y no podría haber teoría del conocimiento ni investigación “trascendental” alguna de auténtica validez objetiva. Ahora bien, está fuera de duda que nuestras representaciones parecen sucesivas.

Reflexionar sobre esta segura e indudable sucesión y movilidad llevó a Anaxágoras a una hipótesis digna de ser considerada. Las representaciones evidentemente, se mueven a sí mismas; la causa del movimiento no está fuera de ellas. Por lo tanto, se dijo, hay algo que

lleva en sí el origen y el principio del movimiento; pero, en segundo lugar, estas representaciones no sólo se mueven a sí mismas, sino que mueven algo que es distinto de ellas: el cuerpo. Así es como descubrió, en la experiencia inmediata, una acción de las representaciones sobre la materia extensa, que se manifiesta como el movimiento de esta última. Esto era para él un hecho, pero un hecho que debía explicar. Tenía realizado un esquema regulador del movimiento en el mundo, que consideraba como un movimiento de las verdaderas esencias aisladas, por el representante, el "Nous", o como movimiento por lo ya movido. Posiblemente, no alcanzó a ver que esta hipótesis última, la transmisión mecánica del movimiento y del choque, dado su principio fundamental, contenía un problema; la vulgaridad y el carácter habitual y diario de la acción por el choque ocultaba a la vista el carácter enigmático de la misma. En cambio, comprendía muy bien la naturaleza problemática, y aun contradictoria, de una acción de las representaciones sobre las substancias existentes por sí mismas, y por ello intentó referir este efecto a un desplazamiento y a un choque mecánicos, que le parecían suficientes para explicarlo. El "Nous", en todo caso, era también una de estas substancias en sí, y fue caracterizada por él como una materia más fina, dotada de la cualidad específica de pensar. Dado este carácter, la acción de esta materia sobre la otra materia debía ser de la misma naturaleza que la ejercida por una substancia sobre otra, esto es, una acción mecánica que mueve por la presión y el choque. Sin embargo, ahora se encontraba en posesión de una substancia que se mueve a sí misma y que mueve a otra substancia, cuyo movimiento no viene de afuera y no depende de nadie; y es absolutamente indiferente cómo pensemos este automovimiento: podemos pensarlo, por ejemplo, como los choques sucesivos de pequeñas esferas de mercurio. Entre todas las cuestiones que suscita el movimiento, la más difícil de todas es la del origen de éste. Pueden pensarse todos los movimientos como consecuencia de otros movimientos anteriores; pero quedará siempre por explicar el primer movimiento, el primer impulso; y en lo que se refiere al movimiento mecánico, el primer eslabón de la cadena no puede estar en un movimiento mecánico, pues esto equivaldría a recurrir al concepto absurdo de "causa sui". Atribuir a las cosas absolutas y eternas un

movimiento propio, un movimiento "a priori", como patrimonio natural de su existencia, tampoco es posible. Ya que el movimiento no se concibe sin una dirección, sin un de dónde y un adónde, esto es, como relación y como condición; pero una cosa que por su naturaleza se refiere necesariamente a algo que existe fuera de ella no es ya una cosa que existe por sí y absolutamente. En esta emergencia, Anaxágoras creía encontrar una ayuda preciosa, un medio de salvación, en aquel "Nous", que se movía a sí mismo y que era independiente, pues su naturaleza era lo suficientemente oscura y velada para poder inducir a engaño y disimular aquella "causa sui" que se ocultaba en el fondo de su concepción. Para la consideración empírica es evidente que el pensar no es una "causa sui", sino la función del cerebro, y debe considerarse como una auténtica extravagancia pretender separar el "espíritu", el engendro del cerebro, de su causa, y luego declararle existente por sí. Esto es lo que hizo Anaxágoras: olvidó el cerebro, su asombrosa complicación, la delicadeza y complejidad de sus evoluciones y vías, y decretó un "espíritu en sí". Este "espíritu en sí" tenía libre arbitrio, el único entre todas las substancias que tenía libre arbitrio. ¡Asombroso descubrimiento! Podía ser el tan perseguido principio del movimiento de todas las cosas. En una palabra: Anaxágoras necesitaba admitir un "primer" instante de movimiento en un tiempo primitivo, como punto de partida de todo el devenir, esto es, de todo cambio, de todo desplazamiento y traslación de las partículas de las substancias eternas. Si bien el espíritu es también eterno, no está forzado de ningún modo a preocuparse eternamente por los movimientos de los átomos materiales, y en definitiva hubo un tiempo y un estado de aquellas materias—no importa si largo o corto—, en el que el "Nous" todavía no había empezado a actuar sobre ellas, estando aún inmóviles. Siendo éste el período del caos anaxagórico.

No es un concepto claro el "caos" de Anaxágoras: para comprenderlo debemos compartir con el filósofo la concepción que éste se había formado del llamado "devenir". Pues en sí, el estado de las diferentes existencias elementales antes de todo movimiento no implicaba una mezcla absoluta de todas las "simientes de las cosas", en la expresión de Anaxágoras, mezcla que él mismo imaginaba como una confusión de las menores partículas, tras haber desmenuzado y pulverizado como en un mortero aquellas existencias elementales, de tal modo que pudieran ser revueltas como en una cratera. Podría decirse que esta concepción del caos no tenía nada de necesaria; sólo se necesitaba admitir un estado de contingencia de aquellas substancias, pero no una disgregación infinita de las mismas; con una coexistencia irregular había bastante; no hacía falta ninguna confusión, ni mucho menos aquella caótica y absoluta. ¿Cómo llegó Anaxágoras a esta complicada y difícil representación? Lo hemos dicho ya: por su concepción del devenir empíricamente dado. En virtud de su experiencia, hubo de llegar a una extraña concepción del devenir, y esta concepción lo obligó, consecuentemente, a inventar la doctrina del caos.

La observación de los procedimientos genéticos de la Naturaleza, y no una consideración a un sistema anterior, llevó a Anaxágoras a su afirmación de que "todo nace de todo". Esta era la creencia de los naturalistas, fundamentada en una sencilla inducción, como es natural, profundamente gratuita. El lo demostraba del modo siguiente: aunque las cosas pudieran nacer de sus contrarias, como por ejemplo, lo negro de lo blanco, todo sería posible; pero esto sucede cuando vemos trocarse el agua de nieve en agua negra. La alimentación del cuerpo la explicaba admitiendo que en los alimentos debían encontrarse partículas invisibles de carne o de sangre o de huesos, que, en el acto de la nutrición, se separaban y se unían a sus semejantes. Mas si todo procede de todo, lo sólido de lo fluido, lo duro de lo blando, lo negro de lo blanco, la carne del pan, todo debe estar contenido en todo. Los nombres de las cosas expresarían, en este caso, la preponderancia de unas substancias sobre otras, en

pequeñas masas de substancias a veces no perceptibles. En el oro, es decir, en lo que "a potiore" se designa con el nombre de oro, debe haber también plata, nieve, pan y carne, pero en porciones muy pequeñas, y lo llamamos oro por la substancia predominante.

Pero ¿cómo es posible que una substancia predomine y llene una cosa en mayores masas que las que las otras poseen? La experiencia enseña que únicamente por el movimiento se obtiene paulatinamente este resultado, que el predominio es el resultado del proceso que llamamos generalmente devenir; mas el que todas las cosas estén en todas las cosas no es el resultado de un proceso, sino, por el contrario, el supuesto de todo devenir y de todo movimiento, y, por lo tanto, es ante todo, devenir. Dicho en otras palabras: la experiencia que enseña que constantemente lo semejante se añade a lo semejante, por nutrición, por ejemplo. Por consiguiente, antes no estaba reunido y englobado en las cosas, sino separado. Ahora bien, en los procesos que la experiencia nos presenta, lo semejante se junta con lo desemejante (por ejemplo, en la nutrición, las partículas de carne provienen del pan, etc.), por lo que hay que suponer la mezcla de las más distintas substancias como la forma más antigua de constitución de las cosas y como el antecedente, en el tiempo de todo devenir y de todo movimiento. Por lo tanto, si todo el llamado devenir es una mezcla y presupone una separación, hemos de preguntar ahora qué grado de esta mezcla, de esta confusión había originariamente. Si bien el devenir, o sea el proceso del movimiento de lo semejante a lo semejante subsiste hace ya un tiempo inconcebible, se pueden advertir, a pesar de ello, en todas las cosas restos y semillas de todas las otras cosas que aguardaban su separación, y que sólo en algunos casos se ha efectuado un predominio; la confusión o mezcla original debe haber sido completa, o sea que se extendía hasta lo infinitamente pequeño, dado que la separación ha necesitado un tiempo infinito. De aquí la firme convicción de que todo cuanto posee un ser esencial es divisible hasta el infinito, sin perder su carácter específico.

Anaxágoras, según esta hipótesis, se representa la existencia originaria del mundo como una masa polvorienta de partículas infinitamente pequeñas, cada una de las cuales tiene un carácter específico y no posee más que una cualidad, pero de modo tal que

cada cualidad específica está representada por una infinidad de puntos aislados. A estos puntos Aristóteles los llamaba "homoiomerías" (1), al pensar que estas partes homogéneas engendraban un todo de la misma naturaleza que ellas. Pero se equivocaría profundamente quien creyera que aquella confusión originaria de todos esos puntos, de esas "semillas de las cosas" podría equipararse a la materia primordial de Anaximandro, pues esta última, llamada lo "indeterminado", es una masa completamente una y homogénea, y las primeras son agregados de materias. Cierto es que de este agregado puede decirse lo mismo que de lo indeterminado de Anaximandro, como Aristóteles lo hizo: no era ni blanco ni gris, ni negro, ni de ningún otro color; era insípido, inodoro; sin estar determinado en su conjunto ni cuantitativa ni cualitativamente; se extiende a esto la igualdad de lo indeterminado de Anaximandro y de la mezcla primordial de Anaxágoras. Pero, prescindiendo de esta semejanza negativa, se distinguen positivamente porque la primera es una unidad y la última un compuesto. Anaxágoras tenía con su caos, la ventaja sobre Anaximandro, de que, al menos, no había necesitado deducir lo múltiple de lo uno, el devenir del ser.

En efecto, debía hacer una excepción en su confusión de semillas: el "Nous" no estaba entonces ni está ahora, mezclado con nada. Pues si estuviera mezclado a alguna cosa, viviría en todas las cosas en partes infinitesimales. Esta excepción es harto peligrosa desde el punto de vista de la lógica, más aún dada la naturaleza antimaterial, antes citada, del "Nous"; parecía arbitraria y tenía algo de mítico, pero era una rigurosa necesidad, dadas las premisas de las que partía Anaxágoras. Por lo menos, el espíritu divisible hasta el infinito, como cualquier otra materia, pero no por otra materia, sino por sí mismo, y formando porciones más o menos grandes, tiene la misma masa y la misma cualidad desde "ab aeterno". Y lo que en el momento presente es espíritu en todo el mundo, en los animales, en las plantas, en el hombre, lo era asimismo sin ningún más ni menos, si bien conformado de otro modo, desde hacía mil años. Pero cuando exhibía alguna relación con otra substancia, no se mezclaba con ella,

(1) Partes semejantes. (N. del E.).

sino que se apoderaba de ella libremente, imprimiéndole movimiento a su arbitrio, en una palabra, dominándola. El espíritu, único que tiene movimiento en sí, posee también el imperio del mundo y lo manifiesta moviendo a las substancias-gérmenes. ¿Hasta dónde las mueve? ¿O es que podemos imaginar un movimiento sin dirección, sin un camino? ¿Es tan arbitrario el movimiento en sus choques, como lo es cuando choca y cuando no choca? En una palabra, ¿domina en el movimiento el azar, domina una arbitrariedad ciega? Al llegar aquí, nos encontramos ya dentro de lo más sagrado de la jurisdicción de Anaxágoras.

XVII

¿Qué faltaba en aquella confusión caótica del estado primitivo anterior a todo movimiento, para que de ella, y sin incrementarla en modo alguno con nuevas substancias, se transformase el "Caos" en "Cosmos", es decir, en el mundo existente, con sus sistemas solares, con las formas regulares de los años y los días, con toda su belleza y magnificencia? Ello no podía ser consecuencia sino del movimiento, pero de un movimiento determinado y dirigido sabiamente. Este movimiento sería el medio del cual se valía el "Nous"; su fin sería la completa separación de los iguales: fin no alcanzado aún, porque el desorden y la confusión eran al principio infinitos. A este fin únicamente podía llegarse por un proceso larguísimo, no por un golpe de Estado mitológico: cuando, una vez en un punto lejanísimo del tiempo, se lograra que todos los semejantes se reunieran y que las existencias primordiales, indivisas, se acomodasen unas al lado de otras en el orden más hermoso, si aquellas partículas encontrasen a sus compañeras y encontrasen su patria; si, tras la gran división y escisión de las substancias, adviniese la gran paz y no quedase ya nada separado ni escindido, entonces el "Nous" volvería a su propio movimiento, y ya no se disgregaría en masas pequeñas ni grandes, recorriendo el mundo como espíritu de las plantas o de los animales, y habitando en otras materias. Mientras tanto, la tarea no está concluida; mas la clase de movimiento que el "Nous" ha imaginado

para solucionar el problema revela una admirable finalidad, ya que así el problema es resuelto en cada nuevo instante. En efecto, se trata de un movimiento circular concéntrico que se ha iniciado en un punto cualquiera de la mezcla caótica en forma de una pequeña rotación, y que, alcanzando cada vez mayores proporciones, recorre todo el ser, reuniendo los semejantes. Primero este remolino arrollador acerca lo grueso a lo grueso, lo delgado a lo delgado y lo oscuro, claro, húmedo y seco a sus iguales; sobre estos grupos generales hay otros dos más comprensivos, a saber, el éter, esto es, lo caliente, luminoso y delgado; y el aire, que comprende todo lo que es oscuro, frío, sólido y pesado. Por la separación de las masas del éter, se forma, como resultado inmediato de aquella rueda que se mueve en círculos cada vez más vastos, algo similar a lo que ocurriría en un depósito de agua que alguien removiese en remolino: las partes más pesadas se concentrarían en el centro y se apretarían. Lo mismo sucedió en aquel torbellino del caos: las partes etéreas, delgadas, fueron despedidas hacia afuera, y las pesadas, húmedas y brumosas, hacia el centro. Luego, en el curso de este proceso, de aquella masa de aire acumulada en el centro, se separó el agua, y del agua, otra vez lo térreo, y de lo térreo, bajo el efecto de un frío terrible, la roca. Pero por la violencia de la rotación, algunas masas de roca serían lanzadas de la tierra y arrojadas en el éter, allí, en aquel elemento ígneo, entrarían en ignición y serían luego arrastradas por el movimiento circular del éter, e irradiando luz, iluminarían y calentarían como sol y estrellas la tierra, oscura y fría por naturaleza.

Toda esta gran concepción es de una audacia y sencillez admirables, y no tiene nada de aquella torpeza y aquella teleología antropomorfa que habitualmente se atribuye a Anaxágoras. Su grandeza y su arrogancia consisten precisamente en que del movimiento circular deriva todo el cosmos del devenir, mientras que Parménides concebía el verdadero ser como una esfera en reposo, muerta. Una vez puesto en movimiento aquel círculo por el "Nous", todo el orden, regularidad y belleza del mundo es consecuencia natural de aquel primer choque. Se trata injustamente a Anaxágoras al reprocharle haberse separado en esta concepción de la teleología y mirar su "Nous" despectivamente como un "deus ex machina". Al

contrario, bien pudiera Anaxágoras haber empleado, precisamente por haber prescindido de todo concepto mitológico y teístico y de todo finalismo antropomórfico, las mismas palabras que Kant en su historia natural del cielo. No puede negarse que es un pensamiento sublime explicar toda la magnificencia del cosmos y la combinación asombrosa de las vías estelares por un mero movimiento mecánico y, por decirlo así, debido a una figura matemática en movimiento, o sea, no por el arbitrio y la mano de un dios máquina, sino por una especie de vibración, que, una vez que ha iniciado un curso necesario y preciso, obtiene efectos que, sin serlo, se asemejan mucho a los más sutiles cálculos del ingenio y a las más refinadas previsiones del finalismo. "He disfrutado del placer —dice Kant— de ver engendrado un todo en el que reina un orden perfecto y que se parece tanto a nuestro sistema del universo, que no puedo menos que considerarlo como el mismo, sin auxilio de concepciones arbitrarias y por el solo efecto de las leyes del movimiento. Me parece que bien podría decirse, en cierto sentido, y sin temor a equivocarse: ¡Dadme materia, y os construiré un mundo!"

XVIII

Aun suponiendo que aquella mezcla caótica primordial está legítimamente deducida, la mecánica no puede menos que oponer algunos reparos a ese gran boceto del edificio del mundo. Si también, en efecto, el espíritu produce, en un determinado lugar, un movimiento circular, es muy difícil que nos representemos la continuación de este movimiento, puesto que debe ser infinito y extenderse paulatinamente a todas las masas existentes. Desde luego, puede pensarse que la presión de todas las demás materias sofocaría este pequeño movimiento circular, en su nacimiento; el que esto no ocurra supone, por parte del "Nous", una fuerza tremenda, tan tremenda, que al movimiento que produce lo llamamos torbellino, y como este torbellino tiene que ser infinito, para no ser sofocado por el peso del mundo tiene que ser infinitamente veloz, pues la fuerza únicamente puede manifestarse originariamente en la velocidad. En

cambio, cuanto más amplios son los círculos concéntricos, tanto más lento es el movimiento; si el movimiento pudiese llegar a alcanzar los límites del mundo infinito, su velocidad sería infinitamente pequeña, e inversamente, si nos imaginamos el movimiento infinitamente grande, a saber, en su nacimiento, el círculo de este movimiento inicial sería infinitamente pequeño, y así llegamos a concebir como principio un punto girando sobre sí mismo, con un contenido infinitamente minúsculo. Pero esto no explicaría el movimiento más amplio: podemos imaginar todos los puntos de la masa primordial girando sobre sí mismos, y, sin embargo, la masa total inmóvil y unida. En el caso en que aquel pequeño material, de tamaño infinitamente pequeño, no girase impelido por el "Nous" alrededor de sí mismo, sino que describiese una periferia, de cualquier tamaño que ésta fuese, esto bastaría ya para que chocase con otros puntos materiales, los moviese, los diseminase, los hiciese rebotar, engendrando poco a poco, un tumulto de fuerzas en movimiento, cuyo resultado inmediato sería la separación de las masas etéreas y de las aéreas. Como el inicio del movimiento es un acto voluntario del "Nous", lo es así también la índole de este movimiento, en cuanto el primer movimiento describe un círculo cuyo radio, mayor siempre que un punto, puede tener la longitud que se quiera.

XIX

Podríamos preguntar ahora: ¿por qué al "Nous" se le ocurrió de repente elegir un pequeño punto material, imprimirle un movimiento y hacerlo girar en una especie de danza circular, y por qué no se le ocurrió antes? A lo cual replicaría Anaxágoras que el "Nous" tiene el privilegio de la iniciativa, del libre arbitrio, y puede comenzar cuando quiera, porque no está determinado por nadie, mientras que el resto de las cosas están todas determinadas exteriormente. El "Nous" no tiene deber alguno, y, por consiguiente, no tiene ningún fin que seguir forzosamente; si inició aquel movimiento y se trazó un fin, fue sólo —la contestación era difícil; Heráclito la hubiera completado—: fue sólo un "juego".

Esta parece haber sido siempre la solución de los griegos, la respuesta que siempre se agitaba en sus labios. Anaxágoras poseía el espíritu de un artista, y ciertamente el más poderoso genio de la mecánica y de la arquitectura, genio que con los medios más simples creaba las formas más grandiosas, los movimientos más complicados, una arquitectura, por así decirlo, movable, pero siempre en virtud de ese libre arbitrio irracional que vive en el fondo del artista.

Es como si Anaxágoras señalase a Fidias, y frente a la gran obra del Cosmos, nos gritase, como si estuviese ante el Partenón: "El devenir no es un fenómeno moral, sino un fenómeno artístico". Aristóteles refiere que cuando le preguntaban a Anaxágoras por qué tenía para él valor la existencia, contestaba: "Debido a que nos permite contemplar el cielo y el orden universal del cosmos". Consideraba las cosas físicas con el mismo respeto y la misma devoción con que nosotros contemplamos un templo antiguo; sus doctrinas fueron elevadas a una especie de religión laica, protegida por el "odi profanum vulgus et arceo", y sus afiliados fueron elegidos entre lo más noble y elevado de la sociedad de Atenas. Entre los devotos atenienses de Anaxágoras, la mitología del pueblo sólo era permitida como un lenguaje simbólico; todos los mitos, todos los dioses, todos los héroes no tenían otra función que la de ser jeroglíficos de un sentido oculto en la Naturaleza, y la misma epopeya homérica era como un canto ritual del culto al "Nous" y de las luchas y leyes de la "Fisis" (1). De tanto en tanto, de esta sociedad de espíritus libres llegaba al pueblo un eco; y especialmente el gran Eurípides, tan audaz y tan inclinado siempre a lo nuevo, se atrevió, válido de su máscara trágica, a lanzar a las masas dardos certeros encubiertos tras caricaturas grotescas y equívocos hilarantes.

Pero el mayor de todos los partidarios de Anaxágoras fue Pericles, el hombre más poderoso y glorioso del mundo. De él precisamente dice Platón que la filosofía de Anaxágoras había dado alas a su genio. Cuando se presentaba como orador ante el pueblo, con la magnífica inmovilidad y tersura de un mármol olímpico, envuelto tranquilamente en su manto de pliegues inalterables, sin

cambio alguno en la expresión de su rostro, sin sonrisa, con el mismo tono de voz, —o sea todo lo contrario de Demóstenes— y hablaba como Pericles, como el trueno y el rayo que destruye y salva, entonces parecía una abreviatura del Cosmos anaxagórico, la imagen del “Nous” que ha construido para sí el más bello y espléndido palacio y, por decirlo así, la encarnación del espíritu en su actividad constructiva, plasmante, ordenadora, distributiva y contemplativa o artística. Anaxágoras había dicho ya que el hombre es la más eminente criatura racional, es decir, que albergaba en sí el “Nous” en mayor proporción que cualquier otro ser, por poseer un órgano tan admirable como la mano; deduciendo que aquel “Nous”, cuanto mayor es la medida en que se apodera de un cuerpo material, más se corresponde con la construcción del instrumento concerniente a su grado de cantidad; por tanto, cuando esta cantidad es máxima, es más bello y más adecuado. Y como el acto más admirable y adecuado del “Nous” era aquel movimiento circular originario, dado que el espíritu entonces estaba aún indiferenciado, unificado, los discursos de Pericles le parecían a Anaxágoras, cuando los escuchaba, un símbolo de aquel movimiento, pues en ellos creía percibir un remolino de ideas, de un poder terrible, pero ordenado, que concebían sucesivamente, en círculos concéntricos, lo más lejano y lo más próximo, y que, cuando alcanzaba su fin, había dado al pueblo una nueva estructura, separando y ordenando.

Los filósofos posteriores a Anaxágoras admiraron el uso que éste había hecho del “Nous” para explicar la formación del mundo, pero no se lo perdonaron: les pareció que había encontrado un instrumento magnífico, pero que no supo manejarlo, e intentaron llenar las lagunas que había dejado el maestro. Con ello demostraron no haber comprendido todo el valor de la renuncia de Anaxágoras al finalismo, renuncia impregnada del más puro espíritu del método de las ciencias naturales, preguntándose en cada caso el por qué (“causa efficiens”) de las cosas, y no el para qué (“causa finalis”). El “Nous” fue creado por Anaxágoras para responder exclusivamente a la pregunta: “¿Por qué hay movimiento, y por qué este movimiento es regular?”; pero Platón le reprocha que debía haber demostrado, y no demostró, que cada cosa se encuentra en su lugar y en su forma, en

la forma y lugar que más le convienen. Mas esta era una afirmación a la que nunca se aventuró Anaxágoras; para él no era este mundo el mejor de los mundos, pues veía que cada cosa nacía de otra, y no encontraba la separación de las substancias por el “Nous”, ni al fin del espacio relleno en el mundo, ni en las criaturas particulares realizada y acabada. Le alcanzaba con haber encontrado un movimiento que simplemente ejercía un efecto continuo y que había convertido el caos en cosmos y se cuidaba mucho de formular la pregunta del “¿para qué?” del movimiento, de la finalidad racional del movimiento mismo. Si el “Nous” hubiera tenido que realizar un fin necesario con arreglo a su naturaleza, ya no hubiera estado en su mano comenzar el movimiento arbitrariamente; en cuanto es eterno, hubiera tenido que estar determinado ya eternamente por este fin, y no hubiera debido haber un tiempo en el que el movimiento todavía faltaba, y aun lógicamente le hubiera estado prohibido admitir un punto inicial del movimiento, porque entonces la idea del caos originario, fundamento de toda la explicación de Anaxágoras, hubiera sido lógicamente imposible. Para escapar a los problemas que crea la teleología, Anaxágoras debía repetir y exaltar sumamente la idea de que el espíritu es libre; todos sus actos, incluso el del movimiento inicial, eran así actos de “libre voluntad”, mientras que el resto del mundo era severamente determinado, mecánicamente determinado, desde ese momento. Aquella voluntad absolutamente libre no podía ser pensada sino como desprovista absolutamente de todo fin, como el juego del niño o la actividad recreativa del arte. Es una equivocación atribuir a Anaxágoras la confusión habitual de los finalistas, que al ver el admirable orden de las partes de un ser, ante todo en el mundo orgánico, suponen que lo que para el intelecto existe es también puesto allí por el intelecto (1), y que sólo ha sido el resultado de un concepto finalista; en suma, que la Naturaleza entera es producto de un plan preconcebido (Schopenhauer: “El Mundo como Voluntad y como Representación”, Sobre Teleología, pág. 876). Por el contrario, en la concepción de Anaxágoras, el orden y la adecuación de las cosas no es más que el resultado directo de un

(1) Por un intelecto “a priori”. (N. del E.).

ciego movimiento mecánico, y únicamente para dar ocasión a este movimiento, para lograr salir del reposo de muerte del caos, es para lo que Anaxágoras admite el "Nous" completamente libre, y dependiente sólo de sí mismo. Lo que él estimaba en el "Nous" era precisamente la propiedad de ser libre, esto es, de poder actuar de un modo absoluto e indeterminado, sin estar necesitado, ni por causas ni por fines.

PROYECTO DE CONTINUACIÓN (Comienzos de 1873)

I

Que esta interpretación de la doctrina de Anaxágoras es atinada en su conjunto, lo prueba del modo más evidente la forma en que los sucesores de Anaxágoras, Empédocles de Agrigento y Demócrito el atomista, la comentaron y perfeccionaron taxativamente en sus respectivos sistemas. El método de esta crítica consiste en una continua renuncia aplicada a la interpretación de los fenómenos de la Naturaleza, o sea, en el empleo de la ley de economía científica. Prefiriéndose la hipótesis que explicase el mundo existente con la menor cantidad de medios y supuestos, pues en ella habría un *mínimum* de arbitrariedad. Si se dan dos hipótesis que explican igualmente el mundo, se examinará rigurosamente cuál de las dos se ajusta mejor a esta ley de economía. El que llegue a la explicación con las fuerzas más sencillas y mejor conocidas, fundamentalmente las mecánicas, el que deduzca la actual arquitectura del mundo de un número menor de fuerzas, será preferido siempre a aquel otro que ponga en juego fuerzas más numerosas y menos conocidas. Así vemos cómo Empédocles se esfuerza por separar de la doctrina de Anaxágoras un "exceso" de hipótesis.

La primera hipótesis innecesaria es la del "Nous" anaxagórico, pues supone algo demasiado aparatoso para explicar algo tan sencillo como el movimiento. Pero es necesario explicar las dos clases de movimiento, el de un objeto hacia otro y el de un objeto que se aleja de otro.

II

Si nuestro actual devenir es una escisión, aunque incompleta, Empédocles se pregunta: ¿qué es lo que impide que la escisión sea completa? No puede ser otra cosa que una fuerza que lance a las cosas

unas hacia otras, esto es, un movimiento latente de atracción.

Luego, para explicar el caos, debemos admitir una fuerza en actividad; para este desorden interior es necesario un movimiento.

Por consiguiente, hay que admitir seguramente un predominio periódico de una u otra fuerza. Estas son contrarias.

La fuerza de atracción actúa entonces también, pues, de lo contrario, no podría conservarse cosa alguna, todo se escindiría.

Esto es lo efectivo: dos clases de movimientos. Lo cual no se explica por el "Nous". Al contrario, el amor y el odio que éstos mueven, lo vemos, ciertamente, tanto como que el "Nous" se mueve.

Es otra ahora la concepción del estado primordial: éste es la "bienaventuranza". En Anaxágoras este estado primordial era el que antecedió a la obra arquitectónica, algo así como el montón de piedras en el solar de construcción.

III

Empédocles concibió una fuerza de efectos opuestos a los de la gravedad, una fuerza tangencial nacida del movimiento rotatorio ("De Coelo", I, p. 284; Schopenhauer, "El Mundo como Voluntad y como Representación", II, 390).

Consideraba imposible en el sistema de Anaxágoras la duración del movimiento circular. Existía un "torbellino", esto es, lo contrario de un movimiento ordenado.

Si las partículas estuvieran infinitamente mezcladas unas con otras, los cuerpos no tendrían fuerza de cohesión y se disgregarían, sin poder mantenerse compactos, serían como polvo.

Las fuerzas que mantienen apretados los átomos unos contra otros y dan solidez a la masa, son llamadas por Empédocles "amor". Este amor es una fuerza molecular, una fuerza constitutiva de los cuerpos.

IV

Contra Anaxágoras:

1. El caos supone ya el movimiento.

2. Nada impide la completa separación.

3. Nuestros cuerpos serían como polvo. ¿Cómo explicar el movimiento si no admitimos en todos los cuerpos contra-movimientos?

4. Un continuo movimiento circular ordenado es imposible: sólo un torbellino. Al torbellino lo admite él mismo como efecto del *νειχοῦ ἀπορροαι*. ¿Cómo inciden los cuerpos unos sobre otros a distancia, por ejemplo, el sol sobre la tierra? Si todo estuviese en torbellino, esto sería imposible. Consiguientemente, existen dos fuerzas en movimiento al menos: las cosas deben adherirse.

5. ¿Por qué infinitos *δντα*? Salto de la experiencia. Anaxágoras evoca los átomos químicos. Empédocles ensaya la teoría de una multiplicidad de clases de átomos químicos. Consideró el estado de agregado como esencial y coordinó los calores. Consiguientemente, el estado de agregado por atracción y repulsión; la materia en cuatro formas.

6. Lo periódico es necesario.

7. Empédocles quiere aplicar también el mismo principio a los seres vivos. Aquí niega igualmente la finalidad. Su gran hecho. En Anaxágoras, hay un dualismo.

V

Simbólica del amor "sexual". Aquí, como en la categoría platónica, se manifiesta la tendencia hacia el ser uno, se demuestra que la unidad total existió en un principio; una vez establecida esta unidad, ésta tendería luego a otra mayor. La creencia en la unidad de todo lo vivo nos garantiza que en otro tiempo hubo un ser vivo inmenso, del cual nosotros somos trozos: es el Sphairos. Es la divinidad beatísima. Todo estaba unido por el amor; por lo tanto todo era adecuado. Esta unidad se desgarró y desdobló por el odio, lo que hizo que el todo

dispersado en sus elementos fuese privado de vida. Del torbellino no nacen seres vivos. Finalmente todo es separado, y entonces comienza nuestro segundo período (a la mezcla primordial de Anaxágoras opone él un desdoblamiento primordial). El amor, ciego como es, arroja los elementos unos contra otros, tratando de darles vida. A veces lo consigue. Continúa. En los seres vivos nace un sentimiento de anhelo que los mueve a perseguir lazos superiores a la patria y al Estado primordial. Eros. Es un crimen mayor destruir la vida, pues así se retorna al desdoblamiento primordial. El estado de mayor felicidad es aquel en el que todo volverá a ser "un solo ser vivo".

La doctrina órfico-pitagórica, es interpretada como ciencia natural: Empédocles utilizaba conscientemente ambos medios de expresión, por eso es el primer retórico. Los fines políticos.

La doble naturaleza: lo agonal y lo amante, la compasión.

Ensayo de una "reforma helénica de conjunto".

Toda la materia inorgánica tiene un origen orgánico: es materia orgánica muerta. El cadáver y el hombre.

VI

Demócrito

Posible significado de las hipótesis.

1. Hay movimiento; por lo tanto, espacios vacíos; por consiguiente, no-ser. El pensamiento es movimiento.

2. Si hay un ser, debe ser indivisible, es decir, absolutamente lleno. La divisibilidad sólo se concibe suponiendo los espacios vacíos, los poros. Una cosa totalmente porosa es un no-ser.

3. Las propiedades secundarias de la materia *νιμφ*, no en sí.

4. Fijación de las propiedades primarias de los *αιωμα*. Cuando son homogéneas, ¿en qué difieren?

5. Los estados agregados de Empédocles (cuatro elementos) suponen solamente los átomos homogéneos, por lo que no pueden ser *ὄντα*.

6. El movimiento está unido inseparablemente a los átomos, efecto de la fuerza de gravedad. Epicuro. Crítica: ¿qué quiere decir gravedad en un espacio infinito vacío?

7. El pensamiento es el movimiento de los átomos de fuego. Alma, vida, percepciones de los sentidos.

* * *

Valor del materialismo y dificultades que presenta.

Platón y Demócrito.

El noble investigador fugitivo y sin patria.

Demócrito y los pitagóricos encuentran el fundamento de las ciencias naturales.

* * *

Causas que interrumpieron el progreso de la física experimental en la antigüedad después de Demócrito.

VII

Anaxágoras tomó de Heráclito la idea de que en cada devenir y en cada ser se dan conjuntamente los contrarios.

Percibió la contradicción de que un cuerpo tenga muchas cualidades, por lo que lo "pulverizó", creyendo disolverlo en sus verdaderas cualidades.

* * *

Platón: primero heraclitiano; consecuentemente, escéptico: todo, incluso el pensamiento, en flujo perpetuo.

Conducido por Sócrates a la permanencia del Bien y de la Belleza.

Estos considerados como seres.

Todas las Ideas participan de la Idea del Bien, de la Belleza, y

por esto son “seres” (como el alma en la Idea de la vida). La Idea “informe”.

Por la transmigración de las almas de Pitágoras, contesta la pregunta acerca de la posibilidad que tenemos de conocer las Ideas.

Fin de Platón: Escepticismo en Parménides. Refutación de la doctrina de las Ideas.

VIII

Conclusión

El pensamiento de los griegos en la “época trágica” es “pesimista” o “artísticamente optimista”.

Su juicio sobre la “Vida” es el mejor probado.

El Uno, huida del devenir. O unidad o juego artístico.

Desconfianza profunda contra la realidad: nadie admite un buen dios que lo haya hecho todo “optime”.

{ Sectas religiosas pitagóricas.
Anaximandro.
Empédocles.
Eleáticos.

{ Anaxágoras.
Heráclito.

Demócrito: el mundo sin significación moral ni estética, pesimismo del acaso.

Si se pone a todos ante una tragedia, los tres primeros reflejarían la desventura de la existencia; Parménides como apariencia precedera; Heráclito y Anaxágoras como construcción artística y copia de las leyes del mundo; Demócrito como resultado de máquinas.

* * *

Con Sócrates empieza el “optimismo”, que ya no es artístico, con la teología y la fe en el buen Dios; la fe en el hombre bueno y sabio. Disolución de los instintos.

Sócrates rompe con la “ciencia” y la “cultura” de entonces, y quiere volver a las virtudes burguesas y al Estado.

Platón se desliga del Estado cuando percibe que se ha identificado con la nueva cultura.

El escepticismo socrático es un arma contra la cultura y la ciencia de entonces.

BOCETO DE UN PLAN (Verano de 1872)

IX

El filósofo entre los griegos

Lo helénico en ellos. Por eso son tipos eternos. El no-artista en un mundo artístico. Juntos muestran el “fondo” de lo griego, así como el “resultado” del arte. Los requisitos para el nacimiento de la tragedia diseminados en los filósofos.

* * *

El nacimiento de la tragedia considerado bajo otro aspecto. Su conformación de la filosofía de los contemporáneos.

“Los filósofos de la época trágica.” En memoria de Schopenhauer.

* * *

Libertad frente al mito { Tales y Anaximandro: pesimismo y acción.

Lo trágico como juego. Genio.	{	Heráclito: Lucha. Juego.
Exceso de lógica y de necesidad	{	Parménides: Abstracción y lenguaje. Poeta y filósofo. Concepto de la prosa. —Anaxágoras: Espíritu libre. No "Espíritu-Materia".
¡Amor y beso del mundo! Voluntad	{	Empédocles: El amor. Retórica. Panhelenismo. Agonal.
El oyente. Atomo-número	{	Demócrito: Griegos y extranjeros.
Ciencia natural		Libertad de convención.
Trasmigración de las almas-dramática	{	Pitagóricos: El ritmo y el metro. Trasmigración de las almas.
Metástasis del impulso trágico-artístico en la ciencia	{	Sócrates y Platón: La educación. Primero "escuela". Enemistad contra la explicación de las ciencias naturales.

* * *

Imaginad que el filósofo viaja y llega a Grecia; así sucedió con aquellos preplatónicos: son, por así decirlo, extranjeros, extranjeros admirados.

Todo filósofo es un extranjero y debe sentir a su prójimo como extranjero.

Heródoto, entre extranjeros; Heráclito, entre griegos. El historiador y geógrafo entre extranjeros; el filósofo, en su patria. Nadie es profeta en su patria.

X

Todo se convierte en uno.
 La muerte es un castigo.
 La muerte y el nacimiento con arreglo a una ley.
 La muerte y el nacimiento son ilusión: lo Uno es.
 Todas las cualidades son eternas. No hay devenir.
 Todas las cualidades son cantidades.
 Todos los efectos, mágicos.
 Todos los efectos son mecánicos.
 Los conceptos son fijos; de lo contrario, no son nada.

* * *

En Sócrates todo es falso: los conceptos no son fijos, ni tampoco relevantes; la ciencia no es la fuente de lo recto y, en general, no es fecunda; la cultura, negativa.

XI

La creencia reposa en una multiplicidad de argumentos de analogía. No ser engañados.

Cuando el hombre deja de conocer, empieza a creer. Lanza entonces su confianza moral sobre este punto y espera ser pagado con la misma moneda: el perro nos mira con ojos confiados y quiere que confiemos en él.

El conocimiento no tiene tanta importancia para el bienestar del hombre como la fe. Aun cuando descubrimos una verdad, por ejemplo una verdad matemática, el goce es el producto de su completa confianza, se puede edificar sobre ella. Cuando se tiene fe, puede prescindirse de la verdad.

XII

¿Qué es lo que encarrila el poderoso instinto por la vía de la prosperidad? En general, el "amor". El "amor a la ciudad natal" abarca y doma el instinto agonal.

El amor al prójimo lo domina para fines educativos. Al servicio del amor está la belleza: transfiguración elevadora, como la describe Platón.

La "génesis ulterior en la belleza" es netamente helénica.

Describir el desarrollo del "Eros": Matrimonio, Familia, Estado.

XIII

"Unidad de la voluntad". —El intelecto es sólo un medio para satisfacciones más elevadas. La negación de la voluntad a menudo es sólo el restablecimiento de poderosas unidades de pueblos.

El arte al servicio de la voluntad: Heráclito.

Amor y odio en Grecia: Empédocles.

Límites de la lógica: está al servicio de la voluntad: Eléatas.

Lo ascético y mortífero al servicio de la voluntad: Pitágoras.

Reino del conocimiento: el número: la Atomística y los Pitagóricos.

Ilustración, guerra contra el instinto: Anaxágoras, Sócrates, Platón.

Caracterizar la voluntad: sus métodos para alcanzar lo racional. Esencia de la materia, lógica absoluta. Tiempo, espacio y causalidad como supuestos de acción.

Restan, además, otras fuerzas: en cada instante, otras fuerzas: en un tiempo infinitamente pequeño, siempre una nueva fuerza; esto es, las fuerzas no son nada "real".

No hay un verdadero efecto de fuerza a fuerza; sino que, en realidad, únicamente existe una apariencia, una imagen. La materia toda es sólo el lado exterior; en verdad, lo que vive y obra es otra cosa absolutamente distinta. Pero nuestros sentidos son "producto de la

materia y de las cosas", así como lo es "nuestro espíritu". Yo creo que debe pasarse de las "ciencias naturales" a una "cosa en sí".

* * *

Lo que resta de la voluntad cuando se prescinde del intelecto cognoscitivo.

Es posible componer las sensaciones materialmente cuando se ha explicado la materia orgánica de un modo exclusivamente material. La sensación más simple es una historia infinitamente compuesta: no hay fenómeno primordial. Por consiguiente, la actividad cerebral, la memoria, etc., son necesarias junto a los movimientos reflejos de toda especie.

Si estuviéramos en condiciones de construir un ser sensible, de materia, ¿no habríamos descubierto entonces una mitad de la Naturaleza?

El aparato del conocimiento, infinitamente complicado, es el supuesto de la sensación: el conocimiento es necesario para la admisión de toda materia. Pero la fe en la materia visible es solo una ilusión de los sentidos.

La materia "se comporta igualmente" en todos los reinos: una ley válida para el hombre es válida para toda la Naturaleza. El hombre, realmente es un microcosmos.

El cerebro, producción suprema de la Naturaleza.

XIV

Introducción.— Inmortalidad de los grandes momentos.

Los griegos de la época trágica como filósofos.

¿"Cómo" sintieron la existencia?

Aquí se "oculta" su eterno contenido. Por lo demás, todos los sistemas se destruyen. Pintura histórica.

Volvemos a encontrar en una metátesis los elementos líricos y épicos, todos los requisitos de la tragedia.

¿Cómo se vive sin religión, con filosofía? Pero, de hecho, en una

época de arte trágico.

Tales. Oposición de los presocráticos contra Sócrates. Su posición en la vida es "ingenua". Los siete sabios como representantes de las principales virtudes éticas. Libertad del mito.

El griego de la época trágica se piensa a sí mismo y rechaza al testigo. ¡Qué importante! Pues en el estudio de la tragedia griega debemos siempre suplir a los griegos.

El instinto artístico en la perimorfosis como "filosofía".

15

El artista total y el hombre total.

Los hombres de la época trágica.

Esquilo como artista de conjunto; sus "oyentes", descritos en su taller.

Queremos conocer a los griegos que conoció Esquilo como sus oyentes. Esta vez utilizamos su Filósofo, que en aquella época "pensaba".

"Primero Esquilo descrito como Pentathlos (1); luego, el oyente en los filósofos tipos".

(1) *Πενταθλοῦς*, vencedor en el "pentalleo" o combate compuesto por cinco ejercicios: carrera, lucha, pugilato, salto y juego del disco.

78

ÍNDICE

Prólogo
(7)

Otro prólogo
(8)

Proyecto de continuación
(67)

Boceto de un plan
(73)

79



Se terminó de imprimir en Edigraf
Delgado 834, Buenos Aires
en noviembre de 1994.
Fue compuesto con tipos Galliard BT,
en cuerpos tamaño 9, 10, 11, 12, 14 y 18.

Friedrich Nietzsche nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken. Cursa estudios de filología y teología en la universidad de Bonn, donde es discípulo del helenista Ritschl, al que seguirá en 1865 a su nueva cátedra de Leipzig, revelándose allí su vocación filosófica al leer a Schopenhauer. A los 25 años es nombrado profesor de filología clásica en la universidad de Basilea. Conoce a Erwin Rohde, y a Richard y Cósima Wagner, quienes marcarán su existencia.

Publica *El nacimiento de la tragedia* en 1872, sufriendo desde 1873 constantes trastornos oculares y jaquecas, conformando estos junto al desarrollo de su pensamiento las causas de un aislamiento cada vez mayor, sólo compensado por una profusa correspondencia. Ese año publica las primeras *Consideraciones intempestivas*. En 1876 asiste a las representaciones wagnerianas de Bayreuth, decepcionándose por la pompa nacionalista y el resurgimiento de temas cristianos, lo que lo lleva a una ruptura con Wagner desde 1877. *Humano, demasiado humano* ve la luz al año siguiente.

En 1879, cada vez más enfermo, pide la excedencia de la universidad de Basilea iniciando nueve años de viajes continuos en busca de un clima propicio. Du-

(continúa en la otra solapa)

rante 1880 publica *El viajero y su sombra* y *Aurora*. Ya en 1881, cerca de Sils-Maria recibe la revelación. la experiencia del "eterno retorno", surgiendo a su lado su "doble": Zaratustra.

El año de 1887 se edita *La Gaya Ciencia*, año en que su amor por su discípula Lou Salomé se ve frustrado. A partir del año siguiente inicia la publicación de *Así hablaba Zaratustra*, continuándole *Más allá del bien y del mal* (1886) la *Genealogía de la moral* (1887). Durante septiembre de 1888 redacta los *Ditirambos Dionisíacos*. Publica *El caso Wagner* y *El ocaso de los ídolos*.

Su locura eclosiona en enero de 1889, en forma de cartas y notas dirigidas a amigos o a desconocidos, firmadas por Dionisio o "el Crucificado", perdiendo ya su identidad, no escribiendo más, y tocando sólo trozos de música e improvisando sobre el piano. La clínica psiquiátrica de Jena le diagnostica parálisis general. Durante 1894 se publican *El Anticristo* y *Nietzsche contra Wagner*. Hasta 1897, año de la muerte de su madre, vivirá con ésta: luego con su hermana en Weimar, en cuya casa morirá el 25 de agosto de 1900.

Entre sus obras publicadas en forma póstuma se destacan *La voluntad de poder*, *Ecce Homo* (1908), *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y los *Ensayos sobre Grecia*.