

Antología filosófica : la filosofía griega

Gaos, José

Índice

Antología filosófica: la filosofía griega

Introducción

Bibliografía

Apéndice

Textos

Cicerón

Herodoto

El fragmento de Anaximandro

El fragmento de Anaxímenes

Los fragmentos de Heráclito

Sobre el universo

Introducción Lógica

Cosmología

Antropología

Política

Teología

El poema de Parménides

Introducción

Platón

La Sofística

El Mito y Discurso de Protágoras

Sócrates

Apología

La alegoría de la caverna

Apéndice

La Teoría de las ideas según el Fedón

Aristóteles

Metafísica

Libro A

Libro L

Ética

La doctrina del término medio

Libro II

Notas

Explicación

Notas sobre Cicerón

Notas sobre Herodoto

Notas sobre Anaximandro

Notas sobre Anaxímenes

Notas sobre Heráclito

Notas sobre Parménides

Notas sobre Platón

Mito y discurso de Protágoras

Apología de Sócrates

Alegoría de la caverna

Apéndice

Notas sobre Aristóteles

Metafísica. Libro A

Metafísica. Libro L

Ética. Libro II

Antología filosófica: la filosofía griega

José Gaos

[1]

A los asistentes a mi curso de
Introducción a la Filosofía,
profesado en la Facultad
de Filosofía y Estudios Superiores
de la Universidad Nacional de México
en el año de 1939.

[3]

Introducción

I

El Historicismo y la enseñanza de la filosofía

La enseñanza de la filosofía ha venido poniendo en práctica muy variados planes y métodos a lo largo de la historia, pero principalmente en nuestros días. Para hacer referencia a éstos solos, varían los grados y ramas de la enseñanza en que se incluye la de la filosofía, varían el contenido y la forma con que se enseña en aquellos grados y ramas en que se incluye su enseñanza. Se trata, ya de practicar un método ocasionalista, de aprovechar las ocasiones que ofrece la enseñanza de las demás materias para prolongarlas o profundizarlas hasta la filosofía,⁽¹⁾ ya de hacer de ésta materia de una enseñanza aparte, propia. Esta enseñanza se concibe como la de un sistema, disciplina o cuerpo [4] de disciplinas, o como enseñanza de la historia de la filosofía. En el primer caso, el sistema puede ser un sistema oriundo de un pasado más o menos remoto, pero al que se atribuye una perennidad excepcional⁽²⁾ o una actualidad renovada y renovadora⁽³⁾, o un sistema articulado originalmente en nuestros días⁽⁴⁾; la disciplina o el cuerpo de disciplinas pueden ser elegidas por una presunta aptitud propedéutica o normativa y práctica⁽⁵⁾, o por suposición fundamental o central en la enciclopedia filosófica⁽⁶⁾, o pueden extenderse a

esta enciclopedia entera⁽⁷⁾. En el caso de la enseñanza histórica, se opta por la enseñanza, bien de los orígenes de la filosofía occidental exclusivamente⁽⁸⁾, bien de los orígenes de la filosofía en general, occidental y oriental, pero de los orígenes solos⁽⁹⁾, bien de la filosofía de grandes pensadores de distintas edades y culturas, pero de puros grandes pensadores⁽¹⁰⁾, bien de la historia entera de la filosofía⁽¹¹⁾. Y todas estas variantes distan de ser las únicas que puedan registrarse en punto a lo que cabe llamar el contenido de la enseñanza⁽¹²⁾, a diferencia de lo que cabe llamar su forma, en punto a la cual se encuentran practicados [5] como métodos constitutivos de otras tantas variantes la lección o conferencia⁽¹³⁾, la lectura y explicación o comentario de textos⁽¹⁴⁾, los llamados ejercicios⁽¹⁵⁾, el diálogo⁽¹⁶⁾.

Pero me parece creciente y hasta decididamente preponderante ya la tendencia a la enseñanza histórica y textual de la filosofía. Las variantes no históricas enumeradas incluyen todas partes históricas que llegan en casos a equilibrarse con las otras y a dar al conjunto un carácter sistemático-histórico. Las variantes históricas han venido extendiéndose e imponiéndose. La enseñanza universitaria de la filosofía gravita en torno a la Historia de la Filosofía, si es que no se reduce a ésta. Los cursos de las distintas disciplinas filosóficas versan en buena porción y hasta exclusivamente sobre los filósofos clásicos y contemporáneos, cuyas obras se leen y comentan en la clase, como en los [6] cursos de Historia de la Filosofía, y difícil en todos los casos, imposible en muchos, advertir ni señalar diferencia alguna entre la manera de tratar a los filósofos en los cursos de aquellas disciplinas y en los de esta Historia, ni entre la manera de tratar a los clásicos y la de tratar a los contemporáneos. En fin, se ha acabado por afirmar explícita y resueltamente que la Historia de la Filosofía es el órgano, como de la filosofía misma, afirmación hecha ya con anterioridad⁽¹⁷⁾, de la iniciación en ella, y que a esta iniciación es inherente la lectura de los textos mismos de los filósofos⁽¹⁸⁾.

Ahora bien, la enseñanza de la filosofía, la transmisión didáctica de la filosofía, es parte de la transmisión histórica de la filosofía, de la historia de la filosofía, y en la medida en que la filosofía es, según veremos, su historia, parte de la filosofía misma, como, por lo demás, lo prueban irrefragablemente los claros -en todos sentidos- ejemplos que se remontan, por lo menos, hasta Platón. No es de extrañar, pues, que las variantes de la enseñanza de la filosofía respondan, desde luego a las ideas pedagógicas imperantes -ellas mismas en relaciones complejas con la filosofía⁽¹⁹⁾- pero fundamentalmente a las ideas profesadas acerca de la filosofía misma, a la «filosofía de la filosofía⁽²⁰⁾». Un método como el ocasionalista no ha podido ser [7] inspirado sino por la idea positivista o criticista de que la filosofía no es tanto algo aparte de las ciencias cuanto algo a que se llega pasando sin solución de continuidad desde los problemas y nociones de las ciencias hasta las cuestiones y supuestos que hay en el fondo de estos problemas y nociones⁽²¹⁾. La enseñanza de un sistema del pasado o de nuestros días es la consecuencia de ideas acerca de la verdad de la filosofía en relación con su historia: mientras que hay quienes están convencidos de que la verdad ha sido descubierta y expuesta definitivamente por determinados pensadores del pretérito⁽²²⁾, otros piensan, más o menos consciente y fundadamente, que la verdad es en cada momento histórico propia de la filosofía producida en él⁽²³⁾. La inclusión de determinadas disciplinas en los planes de enseñanza de la filosofía o su exclusión de ellos están codeterminadas por las ideas acerca de la

posibilidad o imposibilidad de estas disciplinas o acerca de su posición fundamental o central en la filosofía: así, la eliminación o la restricción de la metafísica y el favor otorgado a la psicología y a la teoría del conocimiento durante el predominio de las ideas psicologistas y criticistas antimetafísicas⁽²⁴⁾. Y en general y [8] mucho más profunda y decisivamente, la inclusión de la filosofía en los planes de enseñanza responde a la convicción de su valor de ilustración y formativo, para la vida y salvador, convicción prácticamente universal -pero que no por ello deja de ser problemática⁽²⁵⁾.

Análogamente, el auge en nuestros días de la enseñanza histórica y textual de la filosofía -como de la literatura y de otros sectores de la cultura -se debe, sin disputa, al historicismo de nuestro tiempo, todo un fenómeno típico y característico, al par, de este tiempo. Sin duda que desde los orígenes de la historia, peculiarmente unidos a los de la historiografía, los hombres de todas las edades y culturas han venido teniendo memoria, conciencia, saber históricos de antepasados y de sí mismos como sucesores de estos antepasados, destinados a pasar a ser antepasados de sucesores venideros. Mas parece que nunca esta conciencia histórica alcanzó las dimensiones ni tomó los caracteres y la significación de la propia de nuestro tiempo. Nuestra conciencia histórica se extiende hasta los tiempos prehistóricos humanos, y aún más allá, con la paleontología e historia de la tierra y la teoría de la evolución. Nuestro saber histórico da la vuelta al globo con las culturas que abarca. Nuestra historiografía no es historia de sucesos particulares políticos y bélicos, sino historia universal de la cultura humana. Las ciencias del espíritu o de la cultura, o ciencias humanas, son todas más o menos creación, cuando no de una escuela histórica de identidad precisa, del espíritu histórico general al siglo de esta escuela, están todas más o menos historizadas y para algunas es problema expresamente planteado, fundamental y difícil de resolver el de [9] su distinción respecto de la Historia. Hasta la ciencia natural, hasta la matemática misma están historizadas, y a través de la primera la naturaleza, lo no humano, en un sentido muy distinto del de la tradicional expresión «Historia Natural»: se habla de la matemática griega y de la matemática moderna como históricamente diferentes, y se considera la naturaleza como una concepción de la ciencia física, variante con ésta a lo largo de la historia. A lo largo de la historia venía siendo tradicionalmente imperante la concepción de obras de la cultura cuales las del arte como incorporación y expresión de valores ejemplares y eternos, ellas mismas poseedoras de una objetividad y perennidad peculiares: en nuestro tiempo ha venido generalizándose en proporción siempre creciente el considerar todas las obras y manifestaciones de la cultura fundamental y hasta exclusivamente como expresión histórica de su época, por productos históricos de esta época. Pero el paso definitivo lo ha dado la filosofía, que ha sido tan poco ajena a este historicismo, que lo ha empujado hasta el extremo bajo el cual ha caído ella misma. La filosofía contemporánea ha llegado a enseñar que la historicidad es esencia de la naturaleza humana -o mucho mejor, que el hombre no tiene naturaleza ni esencia, sino historia: que es historia, su historia. En particular, pues, que todas las cosas humanas son históricas, tienen historia, son una historia: historia de la religión, de la ciencia, del arte... congruentemente, también la filosofía misma.

La filosofía ha tenido conciencia de sí como de algo que se realiza históricamente en pluralidad de filosofías, desde el momento inmediato a su momento originario en que

éste pasó a ser pasado para aquél, como puede comprobar el lector en los fragmentos de Heráclito y de Parménides incluidos en esta antología. Pero esta conciencia [10] histórica de sí misma tenida por la filosofía ha estado hasta nuestros mismos días organizada íntimamente por la concepción tradicional de la verdad y la concepción de la realidad implícita en esta concepción de la verdad, que son sendas concepciones ahistóricas de la verdad y la realidad, y el efecto ha sido un contrasentido en el fondo de la conciencia histórica tenida por la filosofía de sí misma. De la verdad, de la proposición, o mejor, cuerpo de proposiciones conformes con la realidad mentada mediante ellas, se predica como atributo esencial la unidad: cuerpo de proposiciones conformes con la realidad mentada mediante ellas no puede haber más que uno -supuesta la unidad de «la realidad» mentada mediante las proposiciones del cuerpo, como unidad de una realidad única incluso en el sentido de su no multiplicación, no diversificación en el tiempo, de la inmutabilidad, eternidad, o mejor, intemporalidad: cuerpos de proposiciones conformes con realidades distintas ya simplemente en el sentido del cambio en el tiempo de una realidad originaria, no sólo puede haber muchos, los hay de hecho. Pues bien, regida por tal idea de la unidad de la realidad ha sido la concepción de ésta que han venido trasmitiéndose tradicionalmente las filosofías, y tal cuerpo de proposiciones conformes con la realidad así entendida ha pensado más o menos consciente, pero efectivamente, cada filosofía, que debe ser la filosofía, y ha pretendido más o menos expresamente, pero con toda convicción, ser ella misma. Consecuencia indefectible: considerar cada filosofía integrando la realidad histórica de la filosofía de distinta manera ella misma y las demás, ella misma como filosofía verdadera y verdadera filosofía, las demás como filosofías falsas y falsas filosofías -contra el sentido propio, auténtico, de la conciencia histórica de la filosofía, que se revela al realizarse, con plena congruencia [11] consigo mismo, en el reconocimiento de realidades históricas, y aun en toda una concepción histórica de la realidad universal, y en la correspondiente concepción histórica de la verdad, producidas y generalizándose en nuestros días. Una manera de considerar la relación entre la filosofía y la historia como la tradicional, equivale a pensar que la historia afecta sólo a las filosofías falsas, a las falsas filosofías, en suma, a lo falso en general, pero exclusivamente a lo falso -la historia, del error: error, errar: un andar errante, la historia. Equivale a pensar, correlativamente, que es *trascendente* -en expresión definitiva- a la historia la filosofía verdadera, la verdadera filosofía, la filosofía y la verdad, en suma. Manera de considerar la relación entre la filosofía y la historia que se anula a sí misma en la reciprocidad del exclusivismo de las filosofías que la profesan... La historicidad de la filosofía consiste en la pertenencia de todas las filosofías por igual a la historia -o en la inherencia de ésta por igual a todas las filosofías. A todas las filosofías, como a todas las realidades humanas, y a toda realidad correlato de una realidad humana en cuanto tal correlato: a toda la realidad en cuanto correlato de la realidad humana. La realidad, en cuanto correlato de la humana, transcurre históricamente, muda, se diversifica, se multiplica, es plural en el tiempo. Y a esta realidad plural, temporal, corresponde una pluralidad de cuerpos de proposiciones conformes con ella, entre ellos los constituídos por las filosofías integrantes de la historia de la filosofía, integrantes de la filosofía -todas por igual. Si no todas como igualmente falsas, sí todas como igualmente verdaderas, igualmente conformes con la realidad -de su tiempo, igualmente contribuyentes al cuerpo de proposiciones conforme con la realidad histórica de todos los tiempos- porque la pluralidad histórica no deja de tener su unidad, y [12] ahora es la cuestión pensar con

coherencia la igual verdad de todas, el concepto, aparentemente imposible contradicción en los términos, pero forzoso, de «verdad histórica»... -En rigor, la pluralidad histórica de las filosofías tiene aún una dimensión que no se reduce exhaustivamente a la temporal: la individual-personal de los filósofos. Pero por dispensable aquí, no he querido complicar impertinentemente con ella la exposición⁽²⁶⁾.

Este historicismo se ha manifestado también, naturalmente, en la didáctica y la pedagogía en general, y ha influido sobre ellas, y no sobre la sola didáctica filosófica. La persona humana se forma en el medio de la cultura en que se encuentra al nacer y con que va encontrándose en el curso de su vida, y este proceso de su formación consiste inicial, básicamente, en una predominante incorporación de la cultura en su autenticidad por el fondo nativo del individuo y una incorporación de éste, del individuo, a la cultura, y consiste en una incesante conformación mutua de los individuos y personas convivientes en la cultura de que son los sujetos sustantivos. Esta formación y conformación, función constitutiva de lo humano en general, como se ve, es la educación en el sentido más lato del término, y la educación en sentido estricto y la enseñanza son especificaciones técnicas y profesionales de ellas⁽²⁷⁾. En la preexistencia de la *colectividad* humana, de la «Humanidad», no a los individuos humanos en general, pues que individuos humanos y colectividad humana son [13] términos rigurosamente correlativos⁽²⁸⁾, sino a cada individuo humano actual en singular, y en la preexistencia de una determinada formación de la persona a las partes de la cultura sucesivamente encontradas por ella en cuanto tales, consiste, en uno de sus puntos o modos, la historicidad de la *naturaleza* humana, de la «humanidad», lo que hace patente la conexión de lo pedagógico y lo histórico en las mismas raíces esenciales de lo humano. Porque, pues, así es histórico lo humano, y también lo no humano por su correlación con lo humano, que lo humaniza o hace en definitiva humano igualmente; porque así son históricos, en suma, los sujetos, las circunstancias, los contenidos y las formas de la cultura, o sea, todos los sujetos y objetos, medios y fines de la educación, y en particular todas las «materias» de la enseñanza; por esto por su propia naturaleza es, y consecuentemente en el fondo de su realidad ha sido siempre, histórica toda incorporación de la cultura en su autenticidad, como se concederá fácilmente, y toda educación y enseñanza, como se experimentará alguna sorpresa en tener que conceder, y, en nuestros días historicistas o conscientes de la historicidad de lo humano, ha venido crecientemente manifestándose también como tal, o en particular como una enseñanza cuyo órgano es la historia, según prueban hechos en número de significación irrecusable. Lo humano es su historia -la historia de la religión, de la literatura, de la ciencia. La enseñanza de lo humano no podrá ser sino la enseñanza de esta su historia, de estas historias. Pero el órgano de esta enseñanza, como ya de la concepción historicista, es la «Historia», la *disciplina* que tiene por objeto la «historia» de lo humano, la *realidad* histórica de lo humano -porque lo humano es su historia [14] sólo para quien sabe de esta historia, es decir, sabe de ello con el saber que toma cuerpo en la Historia, y la enseñanza histórica de lo humano no es más que la transmisión didáctica de este saber. Entre los de la inclusión de enseñanzas históricas hasta en la enseñanza de las ciencias naturales y matemáticas y del auge de la enseñanza de las disciplinas históricas de la cultura humana -Historia literaria, del arte, de las religiones, etc.-, el de la filosofía no es más que un caso

particular, bien que el preeminente, por la intervención de la filosofía en el historicismo contemporáneo, ya mencionada.

Ahora bien, toda Historia tiene una organización, consiste en funciones determinadas, al menos en parte, bien que parte fundamental, por la naturaleza de su objeto, como a la inversa, y según vamos a ver, este su objeto es determinado también parcialmente por ella: historia e Historia se influye de manera recíproca. A todo lo cual no puede menos de ajustarse la enseñanza histórica. De todo lo cual, pues, he menester decir aquí algo, aunque en referencia exclusiva ya a la filosofía, su Historia y su enseñanza histórica, lo único que interesa aquí propiamente.

La Historia consiste en una primaria función narrativa de los hechos en la que está ínsita la de determinación y hasta constitución de los hechos mismos. La filosofía se presenta ante todo como una realidad histórica *textual*: las obras literarias de los filósofos. Esta realidad textual es, meramente la expresión de una realidad «ideal»: las proposiciones significadas por las expresiones del texto, los filosofemas, que cifrados por el autor en sus expresiones, son conjurados por éstas en la mente de los lectores; pero, es al mismo tiempo la reliquia material auténtica de su [15] realidad pasada en la nuestra presente, única capaz de conjurar en ésta también la parte más propia, la ideal, de su realidad íntegra. A las obras literarias de los filósofos, a los textos en primer término, tienen que acudir, pues, por lo pronto la Historia de la Filosofía, pero también la enseñanza histórica de la filosofía, para saber de ésta directamente en su autenticidad plena y rigurosa, no simplemente a través de trasuntos más o menos cercanos y fieles, como son todas las noticias sobre ella, todas las referencias a ella, todas las exposiciones de ella. La lectura e inteligencia de los textos mismos de los filósofos es el único método que puede, no ya iniciar en el filosofar, ejercitar en él, adiestrar, formar en la filosofía, sino simplemente dar idea verdadera de ésta. Fecundidad de este método que le da la primacía didáctica sobre todos los demás, motivo de su boga ya en otras edades y creciente en la actualidad. Por obra suya, la Historia de la Filosofía y la enseñanza histórica de la Filosofía asumen una naturaleza básicamente filológica. El problema filosófico de esta filología el problema de la identidad entre lo pensado por el autor y por el lector, o de la comprensión del pensamiento del autor por el lector, no puede ser aquí sino afectado indirectamente por las consideraciones que siguen.

En íntima unión con su función de narrar los hechos, tiene la Historia la de explicarlos o hacerlos comprensibles en algún sentido. Ahora bien, explicación y comprensión consisten o fundan en las relaciones entre los objetos, entendidas como causación de unos por otros o como dependencia recíproca de las estructuras de unos y otros, hasta la totalidad infranqueable -meta ideal- de ellos. Por consiguiente, la Historia no puede llevar a cabo esta su otra función sino por medio de la recurrencia de unos hechos a otros. Pero esta recurrencia ha sido y puede ser entendida y practicada en la Historia de la Filosofía, y en la enseñanza histórica de la filosofía, de varias maneras cardinalmente [16] distintas: no filosófica y filosófica, que se cruzan, como la línea Norte-Sur con la Oeste-Este, con la doxográfica y la universal.

Es tradicional considerar las proposiciones, en general las realidades ideales, y entre ellas, naturalmente, y acaso especialmente, los filosofemas, en ellas mismas, solas,

aisladas, o con abstracción de toda otra realidad, en particular de todo sujeto pensante, con participación más o menos creadora y activa, de ellas: los filósofos, el público... En el fondo de esta manera de considerarlas hay la suposición de una identidad de ellas, por su propia naturaleza, tal que no puede ser afectada por diversidad ninguna de sujetos. A esta manera de considerar los filosofemas ha respondido la de escribir la Historia de la Filosofía, y de enseñar históricamente la filosofía, desde Hegel hasta nuestros días -para referirme sólo a los tiempos modernos, prescindiendo de la historiografía filosófica de la Antigüedad, principalmente de la de Aristóteles y su escuela inmediata. Hasta Hegel, en efecto, la Historia de la Filosofía apenas era Historia como género literario, sino otro género, biográfico, anecdótico, didáctico, pero mucho menos como ciencia, y desde luego no era Historia filosófica de la filosofía, no era filosofía. Con la excepción de aquella historiografía aristotélica, acaso de la agustiniana y me parece que de ninguna más, o no había sino narración selectiva de los hechos histórico-filosóficos -vidas, doctrinas y sentencias de los filósofos ilustres, para recordar sólo el título fielmente significativo del contenido de la obra típica y más famosa-, o comprensión y explicación de los hechos no eran filosóficas. Pero Hegel creó definitivamente la Historia *filosófica* de la filosofía, la Historia de la Filosofía que es una parte del sistema de la filosofía y, en cuanto tal, filosofía ella misma [17] -filosofía de la historia de la filosofía, filosofía de la filosofía. Hegel piensa que las filosofías han venido sucediéndose históricamente en un orden imperado por las relaciones ideales entre los filosofemas, como manifestación singularmente relevante de las relaciones ideales entre los ingredientes de la Idea absoluta. Con arreglo a esta manera de pensar, hace una Historia de la Filosofía *doxográfica*, esto es, versante sobre las «opiniones» de los filósofos, sobre los filosofemas, narrativa de la sucesión de éstos como emergentes los unos de los otros por la fuerza de aquellas sus relaciones -pura y simplemente. Esta Historia de la Filosofía forma parte del sistema como en general las manifestaciones del Espíritu son dentro del sistema objeto de disciplinas que las tratan históricamente, conforme a la historicidad consustantiva a la naturaleza intrínsecamente evolutiva, autorealizadora, del Espíritu y de la Idea absoluta -así, la *Filosofía de la Historia*, la *Estética*, la *Filosofía de la Religión*. Y esta Historia de la Filosofía es tan filosofía de la filosofía como la Filosofía de la Historia, la Estética y la Filosofía de la Religión son filosofía del Estado y de la historia, filosofía del arte y filosofía de la religión, respectivamente. Como estas «Filosofías» de sus objetos respectivos implican una «Historia» de ellos, la «Historia» de la filosofía da la filosofía de la filosofía misma: la filosofía, manifestación y *realización* histórica suprema del Espíritu -una doctrina acerca de la naturaleza de la filosofía. En estas partes del sistema hegeliano se aúnan filosofía e Historia -la filosofía se realiza como Historia, la Historia es filosófica- por modo eminente dentro del sistema de la historicidad de lo ideal en sí y por sí, y por modo ejemplar para toda filosofía que tenga ojos para las realidades históricas -para toda filosofía ulterior viable.

La consecuencia de la gesta hegeliana no podía menos [18] de ser el imperio de la Historia doxográfica de la filosofía hasta el mismo día de hoy. Si no la totalidad, la mayor parte de las obras de Historia de la Filosofía, incluso las más importantes, incluso algunas de un programa expreso distinto -si no con exclusividad absoluta, en proporciones francamente preponderantes, narran la historia de la filosofía exponiendo las filosofías como cuerpos de filosofemas, los llamados sistemas filosóficos,

concatenados entre sí, pero en esta su concatenación abstractos de toda carne humana. Las noticias biográficas acerca de los filósofos, ciertamente habituales, constituyen mucho más meras coordenadas de localización temporal, y referencias de distinción mutua e identificación consigo mismos de los sistemas en su individualidad, que correlatos causales, o siquiera funcionales, esto es, en alguna manera explicativos de los filosofemas o contributivos a hacerlos comprensibles. En la Historia doxográfica de la filosofía la función de explicar y hacer comprender se halla reducida a las referencias entre los filosofemas escuetos. Dados tales determinados, tales otros y ellos solos son posibles, tales otros han sido reales. Dado el dualismo cartesiano de la extensión y el pensamiento, cabían el materialismo de un Hobbes, el opuesto espiritualismo de un Berkeley y un Leibniz -interpretado éste en este sentido- las posiciones intermedias del ocasionalismo y del paralelismo monista de Spinoza... Y aquellas noticias biográficas son las únicas habituales. Mucho menos se encuentran todos los demás correlatos culturales, sociales, históricos y humanos en general: la «comparación» con los otros géneros literarios, no se diga con las otras «formas» del arte, del arte plástico; la atención a la vida material, económica, social, política, pues, por ejemplo, las formas de vida y convivencia de los filósofos están en relación, por una parte, con el filosofar mismo, por otra, [19] con las formas de vida y convivencia de los prójimos menos filosóficos, punto hasta donde tiene razón el materialismo histórico -pero la *sociología del saber* es la invención reciente bien conocida⁽²⁹⁾. Para encontrar estos otros correlatos, es menester acudir a las monografías, a lo sumo trozos de Historia, nunca *la* Historia. Ello es así hasta en un Nietzsche. *La filosofía en la edad trágica de los griegos* es puramente doxográfica. Un incidente como la relación entre Heráclito y el agonismo, un final como la relación entre Pericles y el nous anaxagórico, aun siendo tan sugestivo el uno, tan decisivo el otro, no pueden *aceptarse* por cumplimiento satisfactorio de las promesas del prólogo y primer par de capítulos. Lo que Nietzsche vio más y mejor ya poco después, se quedó en las notas de *Ciencia y Sabiduría en lucha* -definitivamente sugestivas, esto sí. Ello es, no como queda dicho, sino sin las restricciones insinuadas al principio de este aparte, en las obras de Historia de la Filosofía del género didáctico.

La manifestación extrema de esta Historia doxográfica de la Filosofía es esta en que se independizan los filosofemas de toda realidad distinta y circundante, hasta el punto de hacerlos independientes de la articulación que en sus sistemas les dan los filósofos. El caso típico contemporáneo es Windelband⁽³⁰⁾. El término consecuente de este camino es la negación de la historia de la filosofía. El orden histórico de los filosofemas, indiferente. Todos ellos, constitutivos de un reino cuyo orden, de tener alguno, no puede ser sino de otra índole: ideal, doctrinal, dialéctico... Figuradamente: la filosofía, un diálogo entre todos los filósofos, igualmente coeternos. Es notable que hacia este [20] término empuja también la idea historicista de la igual verdad de todas las filosofías... En todo caso, se trata de una concepción de la filosofía latente en el fondo del pensamiento de historiadores de la filosofía y filósofos, incluso que ha apuntado expresamente acá y allá.

Pero a la luz de la filosofía actual se ve siendo la filosofía y debiendo ser la Historia de la Filosofía y la enseñanza histórica de la filosofía muy diferentes.

Los filosofemas son, si no los productos, cuando menos los correlatos de la actividad del filosofar. Actividad informante de la vida toda, la vida teórica o contemplativa, actividad y vida características de la personalidad de unos humanos, los filósofos, que tradicionalmente se han considerado a sí mismos y han sido considerados por los demás como muy diferentes de estos demás. Actividad y vida características de la personalidad de estos humanos en cuanto determinadas precisamente por esta personalidad. Actividad ejercida y vida vivida en formas de convivencia y con formas de expresión *sui generis*, como las formas de expresión que se encuentran en los textos de que partieron las presentes consideraciones, pero unas y otras formas en relaciones con las formas de vida y de expresión de la cultura en torno. Personalidad actuada por las situaciones y movimientos de esta cultura... Textos y filosofemas abstractos de toda esta actividad y vida personal e histórica son exactamente esto: realidades abstractas; en cuanto tales, relativamente irreales. Y relativamente sin sentido -o sin explicación; relativamente incomprensibles. La redacción, y publicación de los textos expresivos de pensamientos fueron actos de vidas partícipes en la vida colectiva contemporánea -aun el retiro a la soledad es una forma de convivencia: el eremita convive en la imaginación y en el temor, la aversión o el odio, con aquellos de [21] quienes quiere vivir aparte. Pleno sentido da a actos tales lo mismo solo que a todo acto: las vidas cuyos son, la convivencia cuyas son estas vidas. Porque plena realidad la tiene lo abstracto sólo concreto con el resto de la realidad en la totalidad no mutilada de ésta. La primera consecuencia es que la Historia de la Filosofía -y como ella la enseñanza histórica de la filosofía- no debe hacer omisión violenta de la unidad orgánica de los sistemas, expresa en la de las obras literarias que los exponen, una y otra como efecto, en modo alguno inesencial, de la organización personal y colectiva creadora de obras y sistemas, los autores y su medio histórico. Windelband procede en oposición a su reconocimiento inicial de los que llama factores histórico-cultural e individual de la historia de la filosofía⁽³¹⁾. Pero mucho más importante es esta otra consecuencia: la explicación histórica de la filosofía necesita rebasar el curso abstracto de los filosofemas para extenderse hasta la totalidad de la historia. Porque por esta vía no puede esquivarse el arribar a esta conclusión: Historia no hay más que *la* universal; *las* Historias, de la literatura o del arte, de la religión, o de la ciencia, o de la filosofía, o de la política -incluso de la política- no pueden ser sino la Historia universal con la literatura, el arte, etc., la filosofía, la política, en primer término o primer plano, y en los otros planos o términos todo lo demás de la cultura, «explicando» así hasta la política por todo lo demás, incluso la filosofía, pero también la filosofía por todo lo demás, sin excluir -¡y con razón!- la política.

Pongamos un ejemplo. Los orígenes de la filosofía. He aquí que en torno al 600 antes de Cristo y en Jonia aparece [22] por primera vez en la vida de la Humanidad esta cosa enorme que poco después va a quedar designada para siempre con el nombre de filosofía. ¿Qué dicen las habituales Historias de la Filosofía, particularmente las didácticas, repito, de tal parto? Dicen el filosofema-vagido -todas las cosas son agua- con que la filosofía salió a la luz, del seno del mito, tomado éste como una especie de prefilosofema... Nada dicen de las señales previas, los dolores inherentes, los júbilos y orgullos inmediatos al parto mismo, esto es, de todo lo siguiente. El formulador -que sería poco más que accidental, que casual, con arreglo riguroso a la habitual Historia de la Filosofía-, el formulador del filosofema es uno de los siete sabios. Esto de los siete sabios es una

leyenda de formación posterior a la época en que ella misma sitúa a los siete -aunque no muy posterior, pues estaba formada en tiempos del historiador de la edad. Pero la leyenda no deja forzosamente de tener valor histórico: aun en el caso extremo de carecer de toda verdad histórica en relación con los hechos legendarios, muy bien puede ser fehaciente documento histórico de lo que pensaban o se imaginaban de un pasado sus forjadores. La leyenda de los siete sabios es la representación que generaciones inmediatas se hicieron de hechos y rasgos tan importantes y característicos como auténticos de su próximo pasado. Pero de este próximo pasado queda algo más que la leyenda referente a una, aunque eminente, mera parte de él: queda el gran friso histórico de Herodoto. Y este friso nos pone de relieve una edad de engrandecimientos y declinaciones de ciudades que culmina en la gigantomaquia del imperio persa y el mundo griego. Cada uno de estos dos gigantescos antagonistas es figurado en el friso formándose a lo largo del tiempo en creciente conciencia y unidad. Para atenernos al que particularmente nos interesa [23] aquí y ahora, a Grecia, sus ciudades-estados atraviesan a lo largo de la edad el trayecto que las lleva en general de la *basileia*, de la realeza, pasando por la tiranía, secularización personalista de la realeza, a la democracia, sustitución teórica del poder personal por la potencia impersonal del *nomos*, de la ley, y a la demagogia, sustitución efectiva del poder *personal* por el poder de la *palabra* hábil del orador en el consejo o la asamblea, y también por el poder de la *habilidad* para la intriga del agitador en público y en privado. El fondo de esta trayectoria es nada menos que una transformación del sentido del mundo y de la vida, más aún, de la sensibilidad básica para uno y otra, de que las pruebas y señales particulares emergen aquí y allá a la superficie de la obra del historiador, pero que, por encima de todo particular síntoma y fundamento, constituyen su espiritual atmósfera. Como la de la literatura en general de la edad. Porque ésta es asimismo la de la lírica -y la del nacimiento de la Historia. En ella pasa la poesía de la arcaica objetividad máximamente impersonal de la epopeya, no sin el antecedente intermediario, aunque lejano, de la poesía didáctico-autobiográfica de los *Trabajos y Días*, a la subjetividad más que personal, personalista, de la lírica. El antecedente de un Arquíloco, el concomitante de un Alceo, los consiguientes de un Teognis y un Anacreonte, tienen un centro de plenitud en Safo. Los fragmentos de la poetisa de las poetisas están hoy aún trémulos de expresar los juegos pueriles y gozosos y los reposos lánguidos y ardientes, los amores y los celos, la vida toda externa e íntima, de la pequeña maestra morena y de sus compañeras de nombres eufónicos y llenos de gracia. La Historia declara nacer de una grave voluntad de rememoración y conmemoración de lo memorable, que acaso fuera incompatible con todo desembocar en una obra [24] en estilo de primera persona y carácter subjetivo -y sin embargo es un hecho que Herodoto circula él mismo por toda su obra, se hace presente él mismo constantemente en ella. Porque ella es la exposición de sus averiguaciones y éstas son el resultado de sus viajes. El historiador «padre de la Historia» es el viajero, ya no del viaje fatal, azaroso y fabuloso, de la odisea, al par origen y creación de la leyenda y del poema, sino genial inventor y libre protagonista del viaje histórico, precisamente, esto es, del que queda la Historia en las memorias que de los resultados de sus viajes, traspareciéndose estos mismos, el viajero redacta y publica, y al que es empujado por el afán curioso y simpático, personal y efusivo, y en todo ello placentero, de ver cosas maravillosas y averiguar cosas notables, de esta auténtica *teoría*, la *historia*, y de admirar a los demás con el relato de ellas, tan auténticamente al menos como empujado pueda ser por la grave voluntad de re y conmemoración de lo

memorable. Herodoto es, a buen seguro, mucho más que el narrador de historietas *ad usum discentis*; pero su grandioso y dinámico friso de la edad es la obra de aquel afán, que no está forzado a quedarse disperso en las pequeñas curiosidades y anécdotas sueltas, sino que es capaz de elevarse hasta el *thauma* total y unitario de una edad histórica, superlativo portento y pasmo. Pues bien, en el ingente trance histórico-político de la edad nos presenta la leyenda a aquellos hombres de buen consejo y legisladores, sus siete sabios, y como versificadores, cuando no verdaderos poetas, y viajeros. Y algo más que la leyenda, la biografía histórica y la Historia, ésta ya la del historiador de la edad, nos presenta al que sería sin rival el más egregio de los siete, si «el auge de la filosofía ulterior no le hubiera sobrepuesto el considerado por ella como su fundador, nos presenta a Solón de Atenas como [25] quien, usando de la elegía para la apología de su obra y vida políticas, hace entrar a éstas en la poesía, y como quien viaja impulsado del mismo afán de saber, de la misma *filosofía*, que el historiador que hace referencia a estos viajes y quizá no otra cosa que atribuir a este viajero sus propios móviles, para él, el historiador, sólo patentes en semejante objetivación en figura anterior -atribución y patencia fundadas y comprensibles, si los móviles, invención de la edad, típicos en ella. Figuras las de los siete, pues, en notorio ajuste con la estructura y el movimiento de la edad. Mas he aquí que la sabiduría de *uno de ellos*, el milesio Tales, se distingue, por la «física», de la sabiduría «política» de todos. Esta «física» prolífera atención y apelación a la *physis*, a la naturaleza -de las cosas, en sus continuadores, ¿es que no tendrá que ver con la aparición de la potencia impersonal del *nomos*, en paradójica pero comprensible correlación con el desencadenamiento de la subjetividad individual en la lírica -y en la democracia y la demagogia? Tanto más cuanto que en las primeras reliquias relativamente suficientes que de ella nos quedan -vea el lector los fragmentos de Heráclito-, el físico, *él*, piensa y profiere la razón según la cual sucede todo, a diferencia de los demás, almas de bárbaros para ella, a quienes conmina a adherirse a ella, en una significativa comparación doble: de esta adhesión con la de la ciudad a la ley y de la ley con los muros de la ciudad -tema éste de los muros que se puede seguir desde los orígenes de la lírica, a través de ella, hasta la filosofía, desde ser el guerrero valiente el muro de su ciudad hasta ser esta muralla la potencia impersonal de la ley. La filosofía nace bajo el mismo signo de subjetividad que lírica e Historia, en el mismo mundo y edad, en la misma coyuntura política que ambas. Este orto de la «física», [26] no en el horizonte, sino en el centro mismo del mundo de la política, de la lírica y de la Historia, es lo que hay que comprender, lo que tiene que explicar la Historia UNIVERSAL *de la filosofía*.

Pongamos otro ejemplo -pero no, no lo pongamos. Contentémonos con indicar que para «comprender» la filosofía griega en su plenitud en Platón y en Aristóteles, es necesario «explicarla» acudiendo a Tucídides y a los oradores como a la literatura teatral y a las obras de las artes plásticas. Para comprender la mismísima metafísica aristotélica, no meramente el significado de los teoremas acerca de la sustancia, hasta los culminantes acerca de la eterna, inmóvil y no sensible, sino el sentido del buscar hombres esta *sophía*, doblemente divina, principalísima, propia del sabio del que no está bien que sea mandado, sino que mande -es menester llegar a la solución al problema que se plantea desde *Ética*, 1, 2; es menester, no ya la *Ética* y la *Política* del filósofo, sino hasta su *Retórica*; y tampoco meramente para explicar y comprender unos textos del autor por otros, al modo de los comentarios «auténticos» e «históricos» tradicionales, sino porque

es menester la consideración del mundo mismo que es objeto de los tratados mencionados y obtiene expresión en ellos.

Bien entendido siempre que no se trata de la mera comprensión y explicación histórica, sino histórico-*filosófica* de la filosofía, ya que la Historia de la Filosofía debe ser siempre Historia y *filosofía*. Pero la comprensión y explicación filosófica más profunda, última, que de la filosofía puede intentarse y preverse, es decir, que de sí misma puede intentar y prever la propia filosofía, la de su ser en el ámbito del ser de la vida humana, requiere la consideración de los demás fenómenos, no filosóficos, de esta vida. Así, el presentarse la filosofía como afán de un saber de los [27] principios de las cosas y de vida que se articula en un pensar y un habla peculiares, fuerza a considerar los fenómenos generales humanos del afán, el saber, el «principiar», el pensar, el habla, que figuran en los dominios de la política y la retórica, entre otros.

Historiador, profesor, aprendiz, aficionado, curioso, tienen, pues, que acudir y recurrir a lo que no es la filosofía para historiar, enseñar, aprender, cultivar la filosofía, enterarse de lo que es. Éste es el fundamento del consejo al vocado de la filosofía: practicar otra disciplina⁽³²⁾, que puede ensancharse a: vivir algo más que la filosofía. Si el juvenil y ávido principiante es incapaz de placeres y de pasiones, de virtudes o de vicios, si su vida es anodina, si no «sabe nada» de la vida ¿qué diablos podrá, llegará a entender de la filosofía? A pesar de toda su abstracción de lo demás, la filosofía no funciona en el vacío, ni en el circundante, ni en el de su interior, sino que es sólo prole de la fecundación del pensamiento humano por la ciencia o por la experiencia de la vida.

Hay, en suma, varios planos de comprensión y explicación de la filosofía en su realidad histórica. Desde la comprensión y explicación del estricto significado de las expresiones textuales, o de éstas en su primaria referencia a los objetos ideales o reales mentados y en la ilación lógica de las ideas así significadas por ellas, hasta el de la comprensión y explicación de las relaciones de estas ideas con toda la realidad ideal, psíquica, social, material, circundante. Y si el primero es aquel por el que hay que empezar para empezar a comprender, este último es el único que explica acabadamente, hasta donde es posible.

Éste es el lugar de decir algo acerca de las traducciones. [28] Porque la traducción se encuentra en una posición peculiar entre la narración determinativa o constitutiva de los hechos y la explicación de éstos. La traducción afecta a la autenticidad de los textos y es interpretación de ellos y hasta inicio del comentario. Establece el texto que lee quien no lee el original y esta operación no es posible sin alteraciones más o menos importantes de éste, salvo quizá en algún caso de traducción a lengua próxima absolutamente excepcional. Estas alteraciones proceden del hecho de que traducir es persecución de un ideal imposible, como fundado en un supuesto sin realidad. El traducir supone la equivalencia expresiva de las distintas lenguas, lo que es sólo un ideal. Ya dentro de una lengua puede advertirse la falta de expresiones para determinadas realidades. El lector de esta antología puede ver cómo Aristóteles echa de menos en su lengua griega nombres para muchos de los excesos, defectos y posiciones intermedias en que consisten vicios y virtudes. Tales faltas en una lengua son particularmente sensibles desde otra. Porque las distintas lenguas no tienen, todas, expresiones para las mismas cosas. Ello se debe a algo

más profundo. Las lenguas responden a culturas y quizá hasta a mentes, colectivas, distintas. Y estas culturas no tienen los mismos ingredientes materiales y espirituales, estas mentes no perciben ni piensan lo mismo. Muchos norteamericanismos del español de México son la prueba de la falta original de los objetos designados por ellos en la cultura mexicana. Análogamente sucede con lo que no son cosas materiales. En unas lenguas faltan términos para denominar, por ejemplo, sentimientos que tienen nombre en otras, o las unas tienen un solo término para denominar los que las otras distinguen con sendos. Indicio de que las mentes correspondientes a las primeras no distinguen lo que estas últimas, acaso por no percibir, [29] o incluso no experimentar, algo de lo que experimentan y perciben las otras. El francés con su *orgueil* y el alemán con su *Stolz* no distinguen como nuestro español entre orgullo y soberbia. En la mayoría de los casos, lo que pasa es que los términos tienen significaciones plurales y las significaciones de los términos de una lengua no se corresponden exactamente con las significaciones de los términos de otra. Esto hace que un mismo término de una lengua figure en distintos contextos de ella con otras tantas de sus significaciones, y que al traducir no sea posible emplear un mismo término, sino que sea necesario hacer uso de distintos, consecuencia de todo punto perturbadora cuando el término original es un término cuya unidad es esencial, como sucede en los casos en que es un término técnico filosófico. El lector encontrará en esta antología un ejemplo con el término griego *areté* traducido por virtud. Todo esto y otro tanto que no es posible ni interesa detallar, se debe en última instancia a la irre realidad del supuesto más profundo de toda actividad de traducción: la independencia de lo significado, o más en general aún de lo expresado por las expresiones, respecto de éstas mismas. Para que en las distintas lenguas pudiera haber expresiones perfectamente equivalentes desde el punto de vista semántico, fuera menester que lo expresado pudiera expresarse indiferentemente con unas expresiones u otras, es decir, resultara indiferente a la diferencia entre las expresiones, independiente, pues, de ellas. Pero mucho dista de ser así. No hay solas las clásicas suposiciones real o formal, lógica y material, en que el mismo término significa el objeto, o la idea de este objeto, o a sí mismo, el término; hay vinculaciones recíprocas entre lo expresado y las expresiones, lo uno y las otras en cuanto tales, que se ven muy bien, por ejemplo, en los refranes: las equivalencias [30] entre los de distintas lenguas son en muchos casos meramente aproximadas. Estas dificultades tienen su potenciación máxima en la traducción del estilo. Aquí no cabe proceder sino artística, genialmente -y cómo no se sentirá el traductor que se advierte lejano a toda genialidad y aun al talento propiamente artístico. El estilo no puede traducirse más que «reproduciéndolo» libremente con la intención de producir un «efecto» «análogo» al que produce el original -en rigor, un efecto sobre el lector actual análogo al que produjera el original sobre el contemporáneo del autor- para qué indicar los problemas historiográficos, históricos, de «composición de lugar» de unas personas en el de otras, de comprensión de unas por otras, a través de culturas y tiempos, que esta intención plantea. Traducción es recreación en todos los casos; en los más arduos, empeño con alto componente de creación. Por todo esto es por lo que la traducción es, muy propiamente, interpretación, y a través de la paráfrasis, indispensable o conveniente en muchos casos, por ejemplo, para hacer inteligible lo que sin ella no lo sería en absoluto o evitar una nota, es conato e inicio de la explicación del texto, del comentario. El traductor, en suma, padece así cogido, por las efectivas discrepancias de las lenguas, entre su doble necesaria fidelidad: al original y a la lengua a que traduce, al pensamiento

filosófico o poético y a su expresión técnica y literaria, y a la propiedad de la lengua a que traduce, a la legibilidad en el sentido de la inteligibilidad y de la facilidad y fluidez - contrarios entre los cuales es demasiado frecuente no poder hallar ningún heraclitiano acople. Se debe concluir, sin duda, que el ideal es la lectura de los originales, y hasta se podría concluir que acaso fuera mejor dedicar a la difusión de las lenguas los esfuerzos ofrendados a la actividad de traducir. Pero la verdad es que no hay [31] que exagerar. El ideal de la comprensión lo más perfectamente auténtica posible de los textos, no del pasado, ni de un pasado remoto, sino simplemente ajenos, no es más que esto, un ideal, a la realización del que son otros tantos límites cuantos nos confinan en nuestras individualidades a los humanos. La lectura de originales es también traducción, interpretación, explicación, recreación, no ya cuando es un principiante quien los deletrea, sino, y sin duda más, cuando es un grande hombre cargado de saber quien los hace revivir con esta su sabiduría y humanidad toda. Y dado así que todo traducir es recreación, y puestos a escoger entre recreaciones, las que más lo sean pueden ser las más sugestivas, cuando menos -si este «cuando menos» es lícito... La traducción es la mejor de las introducciones a la lectura de los originales y como tal debe ser utilizada por los principiantes y puede serlo por los doctos. Los hechos históricos hablan a favor de esta amplitud de criterio. Hay casi, casi culturas de traducciones y traducciones de ingente repercusión en las culturas. Pero si se quiere un caso muy agudo y muy ejemplar de lo que se puede hacer a base de traducciones, y para que la mención del caso sea de todo punto pertinente en este libro, de traducciones de filosofía griega, bastará citar a Santo Tomás y su Aristóteles de Moerbeke -que no resulta excesivamente atenuado porque el Angélico Doctor pudiera «consultar» el texto griego y las traducciones de su hermano de religión sean un «calco».

Mas si por parte de su función explicativa es la Historia integración, por parte de la narrativa es selección. Esta función selectiva empieza por ser obra de la misma historia: la historia es pérdida [32] y destrucción material, base y medio de la función amnésica, pérdida y destrucción psíquica, que juntamente con la función mnémica, re y conmemorativa, concurre a la selectiva. Forzosa selección, de los hechos del pasado, porque es forzosa abreviatura de éste: la Historia no puede ser la historia por segunda vez. Esta selección es el término subjetivo que tiene por correlato objetivo la estructura, el relieve con que la realidad histórica se presenta ya a la primera mirada a ella -por lo que no hay más remedio que representarse la historia de la filosofía, como en general la de la cultura, orográficamente. La historia de la filosofía no se presenta integrada igualmente por todas las filosofías -en otro sentido que el dilucidado de la verdad y falsedad. Hay las filosofías de los «grandes pensadores» y las de los que no son tan grandes, sino menores y hasta minúsculos. De este relieve son elemento articulador las edades y culturas -antigua, moderna. La filosofía no culmina en una más alta cumbre, sino en las más altas cumbres de la antigua y de la moderna: un Platón y un Aristóteles y un Descartes, un Kant, un Hegel. (Es una cuestión en lo que no voy a entrar aquí la del lugar y concepto de la filosofía medieval: prolongación de la antigua, distinguiéndose de ambas la moderna, según una interpretación generalizada hasta la interpretación más reciente, según la cual la del medievo, origen de la moderna, distinguiéndose ambas de la antigua)⁽³³⁾. Y él, el objetivo relieve, es la traducción figurada de una jerarquía de valor. Conformémonos con reconocer todo esto como otros tantos hechos, sin intentar

desarrollar, ni siquiera enunciar íntegramente, los formidables problemas que estos hechos plantean: en qué consista la «grandeza» de los pensadores, [33] cómo y por qué la articulación por las edades y culturas... A excepción de tocar el punto siguiente.

Las ideas evolucionistas del siglo pasado dieron una importancia singular a los orígenes de las cosas en general. Los orígenes de las cosas contendrían los elementos esenciales de ellas, sin las adherencias y complicaciones en que consistiría el desarrollo. Por consiguiente, en sus orígenes se podría conocer y dar a conocer con distinción única la naturaleza de las cosas. Y por resumirse la evolución de la especie en el desarrollo de cada individuo de ella, los orígenes del individuo y de la especie serían hasta cierto punto intercambiables desde estos puntos ónticos, gnoseológicos y didácticos. En aplicación más o menos consciente y expresa de estas ideas, se ha atribuido a los orígenes de la filosofía un singular valor de iniciación en ella. El hombre entraría de la mejor manera en la filosofía por donde entró de hecho en ella la Humanidad. Los primeros filósofos habrían planteado los problemas, eternos, de la filosofía y formulado soluciones, también eternas, a ellos, en términos de una lapidaria simplicidad y grandiosidad, como no cargados todavía por el lastre de los ulteriores datos y conceptos históricos⁽³⁴⁾. Mas las ideas evolucionistas del siglo pasado se han vuelto de entonces acá problemáticas, cuando menos. Es posible que la naturaleza de las cosas sólo sea auténticamente aprehensible en la madurez de su desarrollo, en las formas adultas y perfectas. Que no quepa juzgar de las cosas por sus orígenes, sino de los orígenes por la plenitud, como formas, los orígenes, deficientes aún de ésta última. Que la evolución y desarrollo no consistan en la mera adhesión sucesiva de elementos accidentales [34] y periféricos al mero despliegue y patentización de miembros íntegramente preformados, sino incorporación reiterada de ingredientes tan esenciales como nuevos, verdadera continua creación. Que, en fin, el presunto resumen de la evolución de la especie en el desarrollo del individuo sea muy diferente de lo resumido. Pero como quiera que sea de las ideas generales, en el caso particular de la filosofía son de hecho los orígenes singularmente instructivos, relevantes. La filosofía empieza con alturas, acantilada sobre las ondas de la cultura prefilosófica, al elevado nivel que en general se arroga dentro de lo humano. Simples por originarias o no, las primeras filosofías son paradigmas cimeros y perennes de la filosofía.

En suma, la Historia resulta organizada por dos principios antitéticos que han de conciliarse en ella. Ha de extenderse desde los orígenes hasta la actualidad y a toda la anchura de la vida -y dentro de esta doble dimensión ha de entresacar los hechos más o únicos relevantes, valiosos.

De su parte, la enseñanza implica también una selección forzosa. Por ser también abreviatura, de lo que enseña, forzada por la temporalidad del hombre. La enseñanza de una disciplina no puede ser la disciplina misma. Más en general, no es posible aprender todo, sino parte; ni sino «ir aprendiendo», «por partes». El criterio de esta selección didáctica es doble: la importancia objetiva de la materia, en el cuerpo mismo de la disciplina correspondiente, y, su adecuación didáctica, su asequibilidad⁽³⁵⁾ al principiante, su «facilidad». Así, una enseñanza histórica implica, en definitiva, una selección en segunda potencia: la historiográfica y la didáctica.

El doble criterio de la selección didáctica, al ser aplicado en la enseñanza de la filosofía, plantea cuestiones, promueve [35] conflictos específicos de esta enseñanza, como originadas por su objeto, *sui generis*.

La concepción historicista de la inherencia de las filosofías de todas las edades y culturas a la filosofía, fomenta la tendencia a iniciar ya en la filosofía por medio de la Historia de la filosofía en su totalidad universal. Pero, sobre que ya la Historia implica selección en esta totalidad, también en filosofía hay que principiar, principiar por alguna parte, por algo: ni todo el que se interesa por la filosofía puede pasar de principiante, ni pueden menos de empezar por ser principiantes quienes hayan de ser más. La naturaleza misma de la Historia y de la enseñanza fuerza, pues, a reducir la historia enseñada a las cumbres de su totalidad. Pero, ya así, a las cumbres eminentes a lo largo de toda su totalidad. Dialéctica histórico-filosófica y didáctica. Mas como se trata de enseñar la filosofía en su autenticidad misma, partiendo de sus textos, todo se reduce a discernir los más importantes histórico-filosóficamente -cosa juzgada. Pero no son precisamente los más fáciles. Hay textos filosóficos más fáciles. No suelen ser los más importantes, ni mucho menos. ¿Qué compromiso procurar? ¿Es alguno posible? A fondo: ¿tendría un compromiso tal, sentido en filosofía? También el desarrollo y resolución de estas cuestiones excede de los límites de esta introducción. Han de bastar las conclusiones a que se ha ajustado esta antología. A la filosofía y a su presunto valor formativo -principal fundamento justificable de su enseñanza y en general difusión- es inherente cuando menos una buena dosis de dificultad. En materia de enseñanza de la filosofía, la facilidad no debe buscarse en los textos mismos, sino por medio del comentario: no textos fáciles, sino facilitarlos, he aquí el lema. Por ende, primado del criterio de la importancia [36] en la elección de los textos, sin compromiso con la facilidad -y satisfacción de que no resulten en conjunto precisamente los más difíciles de toda la historia de la filosofía- y esfuerzo por facilitarlos ya con la traducción misma, y con la introducción, por parte del autor, y por parte del lector, con los materiales que aportan las publicaciones citadas en la bibliografía, si a tanto como a moverle a ensanchar su aplicación hasta ellas llega su afición o vocación por la filosofía.

Otro conflicto en apretado nudo con el anterior, porque la dificultad o facilidad de los textos está en relación con sus dimensiones, es el que se promueve entre la esencial unidad orgánica de las obras y la selección forzosa a la Historia y a la enseñanza. Las pérdidas materiales de la historia arrojan hasta el presente sólo fragmentos de las obras más antiguas: la unidad de las obras impone el esfuerzo de reconstrucción, sobre la base del conocimiento de la totalidad de las reliquias y de las noticias sobre ellas. Pero, en sentido contrario, siendo la unidad de las obras refractaria, si no francamente adversa, a las «páginas escogidas» y por ende el ideal el conocimiento de las obras en su integridad, la forzosa selección, la necesidad de ir por partes, se opone a este ideal. Por ventura hay obras de menor extensión, partes de obras con unidad de sentido relativamente autónoma, documentos insertos. La tendencia, siquiera, debe ser a preferir estas obras, partes y documentos sobre las meras páginas escogidas⁽³⁶⁾.

Ya la Historia implica una actividad antológica. Una antología como ésta se remite, a la inversa, a una serie de operaciones historiográficas -aparte las didácticas y filosóficas: ya el escoger los textos y traducirlos, no sólo [37] el comentarlos históricamente, son

actos de saber histórico. Mas todas las funciones de la Historia, y de la enseñanza histórica, se efectúan desde la actualidad, en la actualidad. No haya engaño sobre este punto. No es posible reducirse exhaustivamente a lo histórico. El más extremado historicismo tiene un límite actual, actualista. Los hechos que se selecciona para narrarlos y los que se aduce para explicar los que se narra, son iluminados por las ideas actuales: las ideas actuales son un haz de rayos sobre lo pretérito que ilumina sólo partes, dejando en penumbras y sombras el ancho resto, y el panorama de lo pasado varía así con el presente -pero es porque hay, en incesante renovación, ideas actuales, porque las tienen incluso quienes piensan no tenerlas sino arcaicas. El historicismo es comprensión del presente por el pasado. Después de haber sido la historia; la vida humana, origen de la filosofía, y siendo siempre lo único que puede dar a la filosofía un sentido, ha venido a ser tema de la filosofía, y a ser órgano de ésta la Historia. El filósofo de hoy, más que el de ninguna otra edad anterior, para exponer su pensar, habla por boca de clásico. La contrapartida es la comprensión, recíproca, del pasado por el presente; la realización misma de aquél por este último. Hasta quien piensa limitarse a adherir a una filosofía de otros tiempos y a profesarla, lo hace por motivos que no figuraban en aquella filosofía, sino que son personales suyos, actuales. Y estos motivos serían su auténtica filosofía, si a tanto llegasen como a ser en general una filosofía. Y todo esto es así, porque tal es la naturaleza humana -y nada menos. El hombre es, a cada actual instante de su ser, que es un ser en instantes, de instantes, lo que ha sido hasta el instante actual. Pero el instante actual es el ser en que es lo que ha sido hasta él y en que lo que ha sido hasta él es. Es el cuerpo, [38] la realidad infranqueable, de que no puede salir, más allá de la cual no puede saltar.

Esta antología histórica es un producto del historicismo *actual*. [39]

Las objeciones más fuertes que pueden hacerse a la iniciación histórica en la filosofía son sin duda la de Baudin, *Ob. cit.*, que no da una formación filosófica, sino una seudocompetencia en Historia de la Filosofía; y la de que esta seudocompetencia, como en general el historicismo, engendra el escepticismo. Es fácil ver que la primera está influida por la idea de que la filosofía no es toda la historia de la filosofía por igual, pues si es por igual toda esta historia, no cabe más iniciación, ya, en la filosofía que la iniciación en su historia toda. Además, se refiere a la iniciación en la filosofía y no a la ulterior formación en ésta; pero a mí me parece inválida para la iniciación misma. El que la iniciación histórica no dé, es decir, no haya dado en general hasta aquí una formación filosófica, no acarrea forzosamente que no la haya dado en ningún caso, ni, en todo caso, que no pueda darla. A mí me parece que esto depende de que el método histórico se emplee peor o mejor, no se complete o se complete adecuadamente con el de la lectura y comentario de textos: enseñar meramente un manual de Historia de la Filosofía, en lugar de leer y explicar los clásicos -como un manual de Historia literaria, en lugar de leer y explicar los clásicos de la literatura- no es, ciertamente, para formar en la filosofía. Mas hasta qué punto la formación filosófica es concebida en la actualidad forzosamente como histórica ya desde la iniciación, incluso por los partidarios de la misma escuela o dirección filosófica que Baudin -neoescolasticismo más o menos estricto- se ve bien por la reciente *Introduction à la philosophie* de L. de Raeymaeker. En cuanto a la segunda objeción, es -todo el problema, de vida o muerte, de la filosofía en la actualidad. Me limitaré a sostener, pues, que la solución no puede consistir en pretender ignorar la historia, para evitar el escepticismo, porque la historia está ahí, viene sobre nosotros, y la pretensión se reduciría a pretensión y a conducta de avestruz en filosofía, sino que sólo puede consistir en superar el escepticismo historicista por medio de una concepción verdadera, esto es, histórica, de la historia y de la verdad -que la Historia filosófica de la filosofía y ella sola puede enseñar al pensador y al principiante.

II

La presente antología ha nacido de un ejercicio de la enseñanza inspirado por las ideas expuestas en lo anterior. Los textos que figuran en ella habían sido, en su gran mayor parte, traducidos para los cursos del autor en Zaragoza y Madrid, desde 1930, y explicados en estos cursos, algunos de ellos repetidas veces. La publicación responde al deseo de proporcionar a los profesores y estudiantes de filosofía, y en general al público culto y curioso, de los países de lengua española, materiales y medios que hube de preparar y reunir para mis alumnos y oyentes. A este deseo me han movido la personal experiencia y las ajenas noticias del creciente interés por las conferencias y hasta por los cursos académicos de filosofía, por las publicaciones filosóficas de toda índole, en suma, por la filosofía, en estos países. Es cierto que en el momento de escribir estas líneas los tremebundos acontecimientos mundiales pueden hacer dudar de la tranquilidad de los espíritus para seguir fijando su atención en temas tales y no dejársela arrastrar por azorantes inminencias. Pero la Historia puede efundir serenidad aquí. Pues ella enseña cómo a través de las más arremolinadas vicisitudes del pasado, en mitad mismo del torbellino -fin del mundo antiguo, guerras de religión, revolución francesa y guerras napoleónicas, guerra del 14- filosofía, ciencia, arte... han proseguido su curso secular, milenario, y hasta han prodigado sus flores [40] más escogidas y frutos de más sazónada madurez. No está decidida aún la competición entre las duras armas obstinadas y las impalpables y no menos infatigables creaciones del espíritu por el triunfo postrero en la historia. Me permito confiar, por tanto, en que los nuevos destinatarios del presente producto de mi trabajo profesional tengan aún ocasiones de encontrar mi deseo de ponerlo a su disposición plausible y merecedor de su agradecimiento.

La obra puede ser utilizada como libro de iniciación en la filosofía tanto como de estudio más avanzado de la disciplina, con arreglo al método en el auge expuesto y fundado a lo largo de las páginas precedentes. Por el público aludido, y por profesores y estudiantes en cursos de introducción a la filosofía, filosofía general, historia de la filosofía, teoría del conocimiento, ontología y metafísica, ética y hasta pedagogía -que para todo esto dan la variedad, amplitud e importancia de los textos incluidos en la obra.

Pues, en efecto, son estos textos los más importantes de toda la filosofía griega, matriz arquetípica de toda la filosofía occidental.

Por filosofía griega se entiende, ya toda la filosofía antigua, considerando que la filosofía del mundo helenístico-romano se reduce a la de escuelas griegas que tienen, además, sus orígenes en la filosofía de Jonia, Magna Grecia y Ática hasta Aristóteles ⁽³⁷⁾, ya esta filosofía a distinción de la del mundo helenístico-romano ⁽³⁸⁾. Éste es el sentido en que la entiendo aquí.

Esta filosofía se considera tradicionalmente, con tradición [41] que remonta ya a la Antigüedad, dividida en tres períodos: presocrático; socrático -de los sofistas y Sócrates; postsocrático -de los socráticos, eminentemente de los grandes sistemáticos y fundadores de escuelas Platón y Aristóteles ⁽³⁹⁾.

En el primer período, constituyen un centro culminante en torno al cual gravita la filosofía del período entero Heráclito y Parménides. Son estos dos pensadores, además, los primeros de cuyas obras se han conservado fragmentos suficientes para hacerse una idea directa de ellas -si se excluye de los filósofos a Jenófanes, manteniéndolo exclusivamente entre los poetas, como parece no deja de haber razones para hacerlo. La presente antología contiene todos los fragmentos conservados de la única obra, en prosa, de Heráclito, y todos los conservados de la introducción y de la primera parte del poema de Parménides, obra única también del autor. Esta primera parte del poema de Parménides es la que ha dado a este pensador su rango en la historia de la filosofía, formulado tradicionalmente como el de creador de la ontología. Los fragmentos conservados de la introducción y de esta primera parte contrastan por la extensión e integridad con los breves todos y muchos muy dudosos conservados de la segunda parte, en número igual al de los conservados de la primera y muy escaso con relación a la longitud y contenido presumibles de la segunda parte. Los textos de la filosofía presocrática dados por la antología son prácticamente, pues, los más importantes de toda esta filosofía en su mutilada integridad actual.

No ya sobre Sócrates, que no fue escritor, sino también [42] sobre los sofistas, las fuentes más importantes son las obras de los filósofos del tercer período, principalmente la de Platón⁽⁴⁰⁾. La obra de Platón debe tomarse, pues, como fuente de conocimiento triple: de la sofística, de Sócrates, de la filosofía -y personalidad- de su autor. La antología comprende el texto más importante de toda la obra platónica relativo a cada uno de estos tres temas de la Historia de la Filosofía. -Platón presenta a los principales sofistas en sus *Protágoras*, *Gorgias* y dos *Hippias*, cuadros escénicos de consumado realismo y deliciosa comicidad e ironía- aunque no sólo de esto; con descarada befa, a los personajes en quienes la sofística degeneraba hasta la bufonería de plaza pública, en el *Eutidemo*; y en el *Teetetes* y el *Sofista* hace una crítica y una definición definitivas de la sofística, en su posición y significación centrales, desde la suya «platónica». De todo esto he escogido el mito y discurso con que Protágoras, el más importante de los sofistas desde el punto de vista filosófico-histórico, hace, en el diálogo que lleva su nombre, una exposición y defensa de la obra y naturaleza misma de la sofística a la que puede reconocerse un grado pleno de autenticidad: Platón retrata con fidelidad todavía, mucho más que critica, en estas obras, como el *Protágoras*, de su primer período de creación literaria⁽⁴¹⁾. -Sócrates es orador único en la *Apología*, e interlocutor en todos los diálogos de Platón, con excepción de las *Leyes*. Pero como reproducción de la actividad y personalidad del maestro, y no mera utilización de su nombre para un ficticio expositor [43] del punto de vista platónico, no pueden tomarse sino las obras del aludido primer período de la obra literaria de Platón y el discurso de Alcibiades en el *Banquete*. Los documentos capitales de este conjunto son la *Apología* y este discurso. Entre ambos he preferido la *Apología* por contener más datos biográficos y por parecer que puede disputarse más auténtico aún, en su seguramente mayor cercanía temporal a la convivencia con el maestro, pero también por ser de una interpretación menos compleja para el principiante, sobre todo entregado a sus solas fuerzas. Figura íntegra la primera parte, el discurso autobiográfico, prescindiendo de la segunda, las palabras sobre la pena, y la tercera, la alocución de despedida a los jueces-. En cuanto a la filosofía de Platón mismo, aun reduciendo el empeño de dar una muestra de ella al de dar una muestra meramente de

la teoría de las ideas en la forma clásica en que la exponen las obras centrales y maestras de la actividad toda filosófica y literaria de Platón, *Fedón*, *Banquete*, *Fedro*, *República*, para que esta muestra tuviese una cierta plenitud de sentido, fuera menester que abarcase por lo menos los principales pasajes de los diálogos acabados de citar en que aparecen las «ideas». He tenido que conformarme con entresacar la página culminante de la obra maestra de Platón, la archifamosa alegoría de la caverna, y con ilustrarla a base del *Fedón*. En una publicación reciente ⁽⁴²⁾ hube de escribir un capítulo que es un resumen de la teoría de las ideas en el *Fedón*, hecho a base de la traducción de las frases del texto, sin más que la omisión de las intercaladas menos importantes o ininteresantes, entre ellas desde luego las de los interlocutores de Sócrates: este capítulo es reproducido aquí y seguramente ilustrará con autenticidad al lector acerca [44] del mundo inteligible que le muestra componiendo con el sensible el universo todo la alegoría de la caverna. En cuanto a ésta misma, da idea de la idea o visión del mundo de Platón, de la filosofía de éste como *Weltanschauung*; en general, de lo que es como *Weltanschauung* una filosofía. Para saber lo que la filosofía puede ser como algo más, como discurso riguroso de la razón, partiendo de la observación aguda de los fenómenos de la experiencia, entra el libro L ⁽⁴³⁾ de la *Metafísica* de Aristóteles íntegro en esta antología. Así es como puede servir ésta a dar a conocer la filosofía y a ejercitar en ella con la variedad que a ella misma es propia. -De todas maneras es el vasto mundo de la obra platónica el que resulta reflejado con mayor, singular penuria en esta antología: si la fortuna del libro alcanzase un día la segunda edición, sería aumentado en esta parte platónica con sendos documentos nuevos y tan importantes acerca de la sofística, de Sócrates y de la filosofía platónica- el discurso de Calicles en el *Gorgias*, el de Alcibiades en el *Banquete* y algunos, siquiera, de los aludidos pasajes sobre la teoría de las ideas en su íntegro tenor literal.

La filosofía de Aristóteles culmina en su *Metafísica* y *Ética*.

La *Metafísica* es una obra en que los primeros editores de las de Aristóteles articularon escritos del filósofo -y quizá alguno no de él mismo, sino de su escuela inmediata- de distintas etapas de su desarrollo filosófico -que también Aristóteles lo tuvo- y de su actividad literaria, y distinto grado y forma de redacción. El libro L por sí solo representaría una primera redacción del sistema metafísico [45] de Aristóteles, sumaria pero completa; un verdadero, pues, «sistema de metafísica *in nuce*» (Jaeger-Stenzel) ⁽⁴⁴⁾. La mayoría de los demás libros, principalmente los centrales, una segunda redacción, más amplia, pero incompleta: falta nada menos que la doctrina con que culmina la teoría de la sustancia a que se reduce el sistema (véase el comienzo del libro L en esta antología), la doctrina de la sustancia eterna, inmóvil, no sensible, la doctrina de Dios. El sistema no puede completarse sino mediante el libro L. Así es como lo completaron aquellos editores, situando el libro, a pesar de su primera mitad, a continuación de los centrales. Esta antología reproduce el libro L íntegro, pues no es menoscabo de su integridad la omisión del capítulo 8, texto interpolado, de una etapa posterior, que contradice y rectifica la doctrina del libro, la suma, clásica e históricamente influyente de Aristóteles. Esta antología da con este libro, por tanto, el texto en que culmina la filosofía griega y toda la antigua, una de las cumbres más altas de la universal entera; el texto de una doctrina filosófica de incomparable repercusión a lo largo de todas las edades

subsiguientes en la historia de la cultura occidental y a lo ancho de toda esta cultura, no dentro de la filosofía sola. Ciertamente, el texto es difícil, sobre todo la primera mitad, los capítulos 1 a 5. El estudiante necesitará particularmente del profesor, el lector neófito de la ayuda de los medios que ponen a su disposición obras como las citadas en la *Bibliografía* al final de esta *Introducción*. Pero el esfuerzo se experimentará recompensado.

Al libro I preceden los dos primeros capítulos de toda la *Metafísica* y el principio del tercero. En los dos primeros, prólogo a la obra, con unidad literaria y de sentido, [46] expone Aristóteles su idea de la filosofía -es decir, tiene su expresión la conciencia que la filosofía griega llegó a tener de sí misma definitivamente y ha sido decisiva para toda la occidental. El principio del capítulo tercero completa los datos e interpretación de los orígenes de la filosofía de los dos primeros con datos más precisos y muy interesantes.

De toda la *Ética* de Aristóteles me parece el trozo más importante el que cierra la antología, los capítulos del libro II que exponen la clásica teoría de la virtud como una posición intermedia entre dos extremos, uno por exceso y otro por defecto, la llamada doctrina del término medio. Esta teoría no sólo da el plan de la parte central y más amplia de toda la *Ética*, como teoría ética fundamental; suministra un antecedente clásico de la significación que ha venido a tener la ética con arreglo a la filosofía más reciente^[45]. Sobre la base de una doctrina del hombre en que ética y antropología se identifican, es una ontología y metafísica esta filosofía. La teoría aristotélica de la virtud como posición intermedia no es la doctrina concerniente a un concepto moral, todo lo importante que se quiera, el de virtud; es toda una doctrina de la naturaleza humana. La *areté* griega no es nuestra «virtud». Es la perfección y plenitud de las potencias constitutivas de una naturaleza, como la de los ojos o la del caballo, en un sentido afín al de la *virtus* latina, que se conserva parcialmente -sólo- en expresiones españolas como «en virtud de». Y es eminentemente la perfección y plenitud de la naturaleza humana. Que esta perfección y plenitud consista [47] en un complejo de posiciones intermedias entre una pluralidad de parejas de extremos opuestos, quiere decir que el hombre es el ente a quien es privativa esta naturaleza constituida intrínsecamente por extremos y contrarios, tensión y oscilación entre ellos, descentración y concentración en torno a las posiciones intermedias: naturaleza extremosa e intermediaria... -En la traducción del discurso de Protágoras he indicado entre paréntesis la progresión bien perceptible de los sentidos del término *areté*, al que no se puede menos de dar la traducción tradicional de virtud. Véase también la *Apología*, en esta antología.

A los textos de que he tratado hasta aquí he antepuesto cuatro concernientes o pertenecientes a los orígenes de la filosofía, de acuerdo con las ideas acerca de la importancia de estos orígenes apuntadas en pasaje anterior.

El primero de estos textos es uno en que Cicerón hace un elocuente resumen de la historia de la filosofía desde sus orígenes y los de su nombre hasta las escuelas socráticas -orígenes de las postaristotélicas y con ellas del resto de la filosofía antigua. El núcleo del texto es la tradición más famosa acerca del origen del término «filosofía», una tradición que se remontaba por lo menos al platónico Heráclides del Ponto y que el lector debe confrontar con los primeros capítulos de la *Metafísica* aristotélica.

El texto de Herodoto inserto a continuación del ciceroniano encierra el pasaje en que se encuentra por primera vez, dentro de la literatura universal conservada hasta nosotros, un término de la familia del término «filosofía», una forma del verbo «filosofar». El contexto sugiere bien la significación de la sabiduría en que tuvo su origen la [48] filosofía con arreglo a la interpretación que los griegos hicieron de ambas y es tradicional desde ellos. Texto a confrontar también con los primeros capítulos de la *Metafísica*. En la traducción he procurado que el lector pueda hacerse cargo por sí mismo de los pertinentes matices semánticos.

Siguen los dos primeros fragmentos conservados de la filosofía occidental. Como puede ver el lector en el principio del capítulo 3 del libro A de la *Metafísica* de Aristóteles, los antiguos tenían por el primer filósofo a Tales de Mileto. Pero éste no escribió nada -es con mucho lo más probable- o de sus escritos no conocía nada ya Aristóteles. Su conciudadano y discípulo Anaximandro fue el primero que escribió una obra de filosofía. Y escritor fue asimismo el discípulo de Anaximandro y también ciudadano de Mileto, Anaxímenes. Pero de las obras de ambos no nos han conservado los antiguos más que un solo y breve fragmento de cada uno, bien que expresivos ambos del núcleo mismo de la correspondiente doctrina. He incluido en la antología estas dos venerables reliquias de los orígenes de la filosofía, rodeadas del contexto que las cita y que contribuye a explicarlas.

Los textos están reproducidos en general sin cortes internos. En el de Cicerón y en el de la *Ética* de Aristóteles he suprimido las frases, pocas y breves, que remiten a otros lugares de la obra y alguna análoga. Al de la alegoría de la caverna he añadido dos trozos poco posteriores que iluminan sobremanera el contorno político de la *Weltanschauung* platónica.

La totalidad compone un conjunto considerable de textos filosóficos de primer orden, suficiente para dar [49] idea de la filosofía y formar en ella con autenticidad y seriedad tales, que quien los aborde como principiante, al llegar al cabo de su estudio, habrá dejado de serlo en buena medida. [51]

Bibliografía

Quien quiera un libro en español para iniciarse en la historia de la filosofía griega, debe preferir:

1. L. Robin: *El pensamiento griego* (Trad. de J. Xirau).

Quien quiera orientarse en la bibliografía, con arreglo al estado de la investigación histórico- filosófica:

2. W. Windelband-H. Heimsoeth: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (13ª ed., 1935). (Trad. española en preparación para la Editorial Losada, Buenos Aires, Argentina.)

Las exposiciones más importantes de la filosofía griega, desde un punto de vista más reciente, son:

3. J. Stenzel: *Metaphysik des Altertums*

y en conexión con toda la cultura griega:

4. W. Jaeger: *Paideia* (Un primer tomo solamente hasta ahora).

5. (Trad. inglesa de Gilbert Highet. Oxford, 1939. Y española en preparación para el *Fondo de Cultura Económica* de México, por J. Xirau.)

Amplia selección de los textos originales de los filósofos, biógrafos y doxógrafos antiguos, con notas, única hasta ahora:

6. H. Ritter-L. Preller: *Historia philosophiae graecae* (10ª ed., 1934).

Los fragmentos de los presocráticos y los textos de los [52] biógrafos y doxógrafos antiguos referentes a ellos están editados con traducción de los primeros, en:

7. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker* (última ed., por W. Kranz, 1934).

La obra más importante sobre los presocráticos, conteniendo la traducción de sus fragmentos y de los principales textos doxográficos referentes a ellos y escrita en un estilo que la hace asequible al neófito:

8. J. Burnet: *Early greek philosophy*.

9. (Trad. francesa por A. Reymond con el título *L'aurore de la philosophie grecque*.)

Como edición de Platón puede utilizarse:

10. La de la *Collection des Universités de France (Collection Budé)*, (Con traducción, introducción y notas.)

11. La traducción de la *Nueva Biblioteca Filosófica* (Espasa-Calpe) es la española más reciente, aunque, por ahora, no se puede dejar de preferir en general las hechas en otras lenguas.

El libro de conjunto sobre Platón, desde un punto de vista más reciente, es:

12. J. Stenzel: *Platon der Erzieher*

La *Metafísica* de Aristóteles está editada por:

13. W. D. Ross (con introducción y comentario).

14. La *Biblioteca Teubneriana*.

La *Ética*, por:

15. La *Biblioteca Teubneriana*.

16. La *Biblioteca Oxoniense*.

Traducciones de la *Metafísica* por:

17. J. Tricot (francesa, con notas).

18. A. Carlini (italiana, con notas).

19. F. Gallach Palés (*Nueva Biblioteca Filosófica*, española). [53]

De la *Ética*, por:

20. J. Souilhé y G. Gruchon (Francesa, Libros I y II, con comentario, en los *Archives de Philosophie*, Vol. VII, cuaderno I, 1929.)

21. F. Gallach Palés (*Nueva Biblioteca Filosófica*, española)

Sobre Aristóteles:

22. W. D. Ross: *Aristotle*

23. (Trad. francesa)

Pero sobre todo:

24. W. Jaeger: *Aristoteles*

25. (Trad. italiana)

La presente antología estaba en preparación en España al estallar la guerra civil. Estaban hechas ya las traducciones de los fragmentos de Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito y Parménides, la *Apología* y los capítulos 1, 2 y 3 del libro A y el libro L de la *Metafísica*, pero con excepción de la de este libro quedaron en Madrid. Para revisar la de este libro, rehacer las otras y concluir la obra tal como se da a luz, he podido utilizar sólo las publicaciones señaladas con los números 2, 6, 9, 10, 14, 16, 17 y 20 -esta última gracias a la amistad del Prof. D. Antonio Gómez Robledo, a quien quiero expresar aquí mi agradecimiento- más las ediciones del libro I de Herodoto y de las *Cuestiones Tusculanas* en la *Collection Budé*: por sus sugerencias acerca de la traducción del texto tomado a estas últimas, debo expresar mi agradecimiento también a mi compañero de Madrid el Prof. D. Agustín Millares.

Como Ritter-Preller (6) no trae todos los fragmentos de Heráclito y Parménides, de los pocos, y menos importantes, que no trae -y son los señalados con asterisco- he traducido la versión que se encuentra en Burnet (9), dirigiéndome, en puntos, por mi traducción directa de la mayoría de ellos. Los números de los fragmentos de Heráclito que se encontrarán seguidos de puntos suspensivos solamente, corresponden a vacíos de ambas obras. [55]

Apéndice

Como una orientación al propio tiempo acerca de las explicaciones que buscar o dar en la de la filosofía griega por toda la cultura griega, o en la historia de la cultura griega con la filosofía en primer plano, y acerca de las fuentes a que recurrir para estas

explicaciones, reproduzco a continuación el programa del curso a que alude la dedicatoria de esta antología, con algunas indicaciones bibliográficas, complementarias de las dadas en la *Bibliografía* anterior.

LA FILOSOFÍA GRIEGA

LOS ORÍGENES DE LOS GÉNEROS LITERARIOS Y DE LAS CIENCIAS EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA

El mundo de Herodoto. (Herodoto. Traducción en los *Classiques Garnier*. Española en la *Biblioteca Clásica* de Hernando, Madrid.)

La poesía en el mundo de Herodoto. (Los líricos griegos. Traducción de los más interesantes en relación con la filosofía, en el volumen *Poètes moralistes de la Grèce* de los *Classiques Garnier*. Hay que añadir Homero.)

Historia y Filosofía. (Sobre el sentido de este apareamiento cf. los artículos y el volumen míos citados en las notas a la *Introducción*.)

Los predecesores de Heráclito.

Los fragmentos de Heráclito.

La filosofía en Heráclito.

El poema de Parménides. [56]

La filosofía en Parménides.

La sucesión de Parménides.

Pitágoras y la liga pitagórica.

Matemática y acusmática. (Para la matemática griega, F. Enriques, *Gli Elementi d'Euclide e la critica antica e moderna*.)

La vida teorética.

LA FILOSOFÍA EN PLATÓN Y EN ARISTÓTELES

El mundo de Tucídides. (Tucídides. Traducción en las mismas colecciones que Herodoto.)

Retórica y Política. (Tucídides. Los oradores áticos, traducciones en la *Collection Budé*. Aristóteles, *Retórica*, traducción en la *Collection Budé* de los dos primeros libros

solamente hasta ahora; *Política*, traducción en los *Classiques Garnier*; española clásica de Simón Abril.)

La Historia en Tucídides.

La sofística en Platón. (*Protágoras, Gorgias, Hippias Menor y Mayor, Eutidemo, Teetetes, Sofista.*)

Calicles, la filosofía y la sofística (*Gorgias*).

La significación de la sofística.

Sócrates según Alcibiades (*Banquete*. Cf. Plutarco, *Vidas paralelas*, trad. en la *Colección Universal Calpe* y en *Las Cien Obras Maestras de la Literatura y del Pensamiento Universal* de la Editorial Losada, *Alcibiades*.)

Sócrates según su apología (*Apología*).

Sócrates según su muerte (*Fedón*).

Platón: la reminiscencia de la geometría (*Menón*);

las ideas y el alma; las ideas y el eros (*Fedón, Fedro, Banquete*);

la caverna;

las ideas y la *polis* (*República*);

Syracusana: Platón y los Dionisios (Platón, *Carta 7ª*. Cf. Plutarco, *Vidas paralelas, Dión*);

la forma de expresión de la filosofía (*Fedro, Carta 7ª*).

Aristóteles. *Metafísica*. Libro L. Capítulo I.

Capítulos II a VI; [57]

Capítulo VII: el amor;

la vida y la contemplación: la beatitud.

Capítulos IX y X.

Libro A. Capítulos 1 a 3, principio.

La doctrina del término medio.

El teatro y la filosofía: Anaxágoras, la sofística y Eurípides. (Trad. de Eurípides en la *Collection Budé* y en *Las Obras Maestras de la Literatura Universal* de la Editorial Prometeo de Valencia);

Sócrates y Aristófanes. (Trad. de Aristófanes en las mismas colecciones que Eurípides);

comedia, tragedia y filosofía en el *Banquete*;

la tragedia según Aristóteles. (Aristóteles. *Poética*. Trad. en la *Collection Budé*.)

La idea y el arte griego. (Sobre el arte griego, A. von Salis, *El arte de los griegos*, trad. de M. Manzanares, *Biblioteca de la Revista de Occidente*.) [59]

LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA

[61]

Textos

[63]

Cicerón

¿Quién negará que la sabiduría no sólo en realidad es antigua, sino también por su nombre? Que por el conocimiento de las cosas divinas y humanas, y por el de los principios y las causas de todas las cosas, conseguía este bellissimo nombre entre los antiguos. Y así, los siete considerados y llamados por los griegos *sophói*, sabios por nosotros, y muchos siglos antes Licurgo, de cuyo contemporáneo, Homero, se dice incluso que fue anterior a la fundación de esta ciudad de Roma, y ya en los tiempos heroicos Ulises y Néstor, hemos oído que fueron sabios y que fueron considerados tales. Y ni se diría de Atlas que sostiene el cielo, ni de Prometeo que está encadenado al Cáucaso, ni que está convertido en estrella, de Cefeo, con su mujer, yerno e hija, si un divino conocimiento de las cosas celestes no hubiera transmitido sus nombres al extravío de la fábula. Pues bien, a imitación y continuación de éstos, todos los que ponían sus afanes en la contemplación de las cosas eran considerados y llamados sabios, y este su nombre duró hasta el tiempo de Pitágoras, quien, como escribe un oyente de Platón, el pónico Heráclides, varón docto entre los que más, refieren que estuvo en Fliunte y con León, príncipe de los fliasios, trató docta y disertamente algunas cuestiones; y como León se hubiera quedado admirado de su talento y elocuencia, le preguntó de qué arte hacía principalmente profesión, a lo que Pitágoras respondió que, arte, él no sabía ninguno, sino que era filósofo. Admirado León de la novedad del nombre, le preguntó [64] quiénes eran, pues, los filósofos y qué diferencia había entre ellos y los demás; y Pitágoras respondió que le parecían cosa semejante la vida del hombre y la feria que se celebraba con toda la pompa de los juegos ante el concurso de la Grecia entera; pues igual que allí unos aspiraban con la destreza de sus cuerpos a la gloria y nombre de una corona, otros eran atraídos por el lucro y el deseo de comprar y vender, pero había una clase, y precisamente la formada en mayor proporción de hombres libres, que no buscaba ni el aplauso, ni el lucro, sino que acudían por ver y observaban con afán lo que se hacía y de qué modo, también nosotros, como para concurrir a una feria desde una ciudad, así

habríamos partido para esta vida desde otra vida y naturaleza, les vinos para servir a la gloria, los otros al dinero, habiendo unos pocos que, teniendo todo lo demás por nada, consideraban con afán la naturaleza de las cosas, los cuales se llamaban afanosos de sabiduría, esto es, filósofos; e igual que allí lo más propio del hombre libre era ser espectador sin adquirir nada para sí, del mismo modo en la vida supera con mucho a todos los demás afanes la contemplación y el conocimiento de las cosas.

Pero Pitágoras no fue mero inventor del nombre, sino engrandecedor también de las cosas mismas. Pues como después de aquella conversación de Fliunte hubiera venido a Italia, embelleció a la Grecia llamada Magna con instituciones y artes eminentes en lo privado y en lo público... Ahora bien, desde la filosofía antigua hasta Sócrates, que había oído a Arquelao, discípulo de Anaxágoras, los números y los movimientos eran los temas tratados, y de dónde nacían todas las cosas y a dónde tornaban, y con afán eran investigados por aquellos filósofos los tamaños, intervalos y cursos de los astros y todas las cosas celestes. Sócrates fue el primero que hizo bajar a la filosofía del cielo, [65] y la hizo residir en las ciudades, y la introdujo hasta en las casas, y la forzó a preguntar por la vida y las costumbres y por las cosas buenas y malas. Y su variada manera de discutir, la diversidad de sus temas y la grandeza de su talento, conmemorados por el recuerdo y las obras de Platón, produjeron numerosas clases de filósofos discrepantes.

Cicerón, *Cuestiones Tusculanas*,

libro V, capítulos 7 a 11. [67]

Herodoto

A la muerte de Aylattes, heredó el poder real Creso, su hijo, de treinta y cinco años de edad, que empezó a atacar a los griegos por los efesios... Pasó el tiempo y quedaron sometidos casi todos los pueblos que habitaban más acá del río Halys... Sometidos estos pueblos y agregándolos Creso a los lidios, llegan a Sardes, floreciente por su riqueza, todos los sabios (sofistas) de Grecia que acertaron a vivir en aquel tiempo, cada uno a su hora, y, naturalmente, entre ellos Solón de Atenas, que después de haber dado leyes a los atenienses, que le habían requerido a ello, había dejado su pueblo por diez años y se había puesto a navegar so pretexto de ver cosas (*teoría*), pero en realidad para no encontrarse forzado a abolir ninguna de las leyes que había establecido. Por sí mismos no podían hacerlo los atenienses, porque estaban obligados por solemnes juramentos a usar durante diez años de las leyes que Solón pudiera darles. Habiendo, pues, salido de su pueblo por estas razones que digo y por ver cosas (*teoría*), llegó Solón a Egipto, a la corte del rey Amasis, y, naturalmente, también a Sardes, a la corte de Creso. Al llegar, fue hospedado por Creso en el palacio real. Al cabo de dos o tres días, por orden de Creso, sus servidores hicieron recorrer a Solón los tesoros y ver cómo todo era rico y notable. Una vez que todo lo hubo visto (*theesámenos*, de la misma raíz que *teoría*) y examinado, como siendo ya ocasión, Creso le dijo estas palabras: «Huésped ateniense, hasta nosotros han llegado [68] muchos dichos acerca de ti, a causa de tu sabiduría (*sofía*)

y de tu andar de un lado para otro, ya que afanándote por saber (*filosofando*) has recorrido tantas tierras por ver cosas (*teoría*).

Herodoto, libro I, capítulos 26 a 30. [69]

El fragmento de Anaximandro

[71]

Anaximandro... proclama principio y elemento de los seres lo infinito, habiendo sido el primero en introducir este nombre del principio. Dice, en efecto, que el principio no es ni el agua, ni ningún otro de los llamados elementos, sino otra cierta naturaleza, infinita, de la que se generan todos los cielos y los mundos que hay en ellos; pues

«en aquello en que los seres tienen su origen, en eso mismo viene a parar su destrucción, según lo que es necesario; porque se hacen justicia y dan reparación unos a otros de su injusticia, en el orden del tiempo»,

como dice en estos términos un tanto poéticos.

Teofrasto, *Opiniones de los físicos*,

fragmento 2, en Simplicio,

Comentario a la Física de Aristóteles, 24, 13. [73]

El fragmento de Anaxímenes

[75]

Anaxímenes de Mileto declaró principio de los seres el aire, por generarse de él todo y disolverse en él de nuevo.

«Como nuestra alma, afirma, que es aire, nos domina y une, así un aliento y un aire circunda y sujeta el mundo entero».

Pseudo-Plutarco, *Sentencias de los filósofos*, 3, 4. [77]

Los fragmentos de Heráclito

Sobre el universo

Introducción Lógica

1

Sabio es que quienes oyen, no a mí, sino a la razón, coincidan en que todo es uno.

2

Siendo esta razón eternamente verdadera, nacen los hombres incapaces de comprenderla antes de oírla y después de haberla oído. Pues sucediendo todo según esta razón, se asemejan a los carentes de experiencia, al hacer la experiencia de palabras y obras tales cuales yo voy desarrollándolas, analizando cada cosa según su naturaleza y explicando cómo es en realidad. Pero a los demás hombres se les esconde cuanto hacen despiertos, como olvidan cuanto hacen dormidos.

3

Escuchando incapaces de comprender se asemejan a los sordos: de éstos atestigua el proverbio que estando presentes, están ausentes.

4

Malos testigos los ojos y los oídos para los hombres que tienen almas de bárbaros. [\[80\]](#)

5*

La masa no se fija en aquello con que se encuentra, ni lo nota cuando se le llama la atención sobre ello, aunque se imagine hacerlo.

6*

No sabiendo ni oír, ni hablar.

7*

Si no esperas lo inesperado, no lo encontrarás, pues es

penoso y difícil de encontrar.

8

Los buscadores de oro cavan mucha tierra y encuentran poco.

9

10

La naturaleza ama el ocultarse.

11

El Señor cuyo oráculo está en Delfos ni dice, ni oculta, sino hace señales.

12

Profiriendo con su convulsa boca graves palabras sin ornato ni perfume, años miles traspasa con su voz la sibila, porque así el dios lo quiere. [81]

13

De cuanto hay vista, oído, ciencia, aquello honro yo ante todo.

14*

... aportando testimonios indignos de confianza sobre puntos discutidos.

15

Los ojos son testigos más exactos que los oídos.

16

La mucha ciencia no instruye la mente, pues hubiera instruido a Hesiodo y a Pitágoras, como a Jenófanes y a Hecateo.

17

Pitágoras de Mnesarco practicó la investigación más que todos los demás hombres, y escogiendo entre estas obras, reivindicó para sí una sabiduría, mera mucha ciencia de mala arte.

18

De cuantos he oído las razones, nadie llega a tanto como a descubrir que lo sabio está apartado de todo.

19

Una sola cosa es lo sabio: conocer la verdad que lo pilota todo a través de todo. [82]

Cosmología

20

Este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido eternamente y es y será un fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas.

21

Vicisitudes del fuego: primeramente, la mar; de la mar, la mitad tierra, la mitad borrasca.

22

Cambio del fuego todo y de todo el fuego, como del oro las mercancías y de las mercancías el oro.

23

Se funde en la mar en la misma medida y razón en que existía antes de hacerse tierra.

24

El fuego eterno es indigencia y hartura.

25

El fuego vive la muerte del aire y el aire vive la muerte [83] del fuego; el agua vive la muerte de la tierra, la tierra la del agua.

26

Avanzando, el fuego lo juzgará y condenará todo.

27*

¿Cómo ocultarse de lo que jamás se acuesta?

28

Todo lo gobierna el rayo.

29

El sol no rebasará sus medidas; si no, las Erinnias, ministras de la justicia, sabrán encontrarle.

30*

El límite del oriente y del occidente es la Osa, y en el

extremo opuesto a la Osa está el término de Zeus azul.

31*

Si no hubiera sol sería de noche, por más que hiciesen todos los demás astros.

32

El sol es nuevo cada día.

33

..... [84]

34*

... las estaciones, portadoras de todo.

35

El maestro de la masa es Hesiodo: creen que sabía más que nadie -él, que no descubrió que el día y la benévola son una cosa.

36

El dios es día y benévola, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre; muda como el fuego cuando se mezcla con aromas, que recibe nombre según el grato olor de cada uno.

37*

Si todas las cosas se hiciesen humo, las distinguirían las narices.

38

Las almas huelen al bajar al Hades.

39*

Lo frío se calienta y lo caliente se enfría, lo húmedo se seca y lo seco se hace húmedo.

40*

Se esparce y se recoge, avanza y retrocede.

41-42

No puedes embarcar dos veces en el mismo río, pues nuevas aguas corren tras las aguas. [85]

43

Homero hace votos porque «de los dioses y hombres la rivalidad se aleje». Se le esconde que maldice de la generación de todas las cosas

a) que tienen su generación en la lucha y la antipatía

b) que desaparecerían.

44

La guerra es la madre de todo, la reina de todo, y a los unos los ha revelado dioses, a los otros hombres; a los unos los ha hecho esclavos, a los otros libres.

45

No comprenden cómo divergiendo coincide consigo mismo: acople de tensiones, como en el arco y la lira.

46

Lo contrario, conveniente.

47

El acople invisible es más fuerte que el visible.

48*

No hagamos al buen tuntún conjeturas sobre las más grandes cosas.

49*

Los hombres afanosos de la sabiduría han de estar, en verdad, al corriente de una multitud de cosas. [86]

50*

El camino directo y el camino inverso que recorre la carda del cardador es uno y el mismo.

51

Los asnos preferirían la paja al oro.

51 a

Los bueyes son felices cuando encuentran arvejas que comer.

52

La mar es el agua más pura y más impura, para los peces potable y saludable, para los hombres impotable y mortal.

53

Los cerdos se bañan en el cieno, las aves de corral en el polvo y la ceniza.

54*

... encontrar sus delicias en el cieno.

55*

Las bestias son llevadas a pastar a golpes.

56

Acople de tensiones, el del mundo, como el del arco y la lira.

57

Bien y mal son una cosa. [87]

58

Los médicos, al menos, cortando y quemando por todas partes, torturando de mala manera a los enfermos, piden encima, de nada dignos, recibir honorarios.

59

Que aparees lo entero y lo no entero, lo convergente y lo divergente, lo concordante y lo discordante, y de todo uno y de uno todo.

60*

Los hombres no habrían conocido el nombre de la justicia si no hubiese estas cosas.

61

Para el dios, bello todo y bueno y justo; los hombres juzgan lo uno injusto, lo otro justo.

62*

Hemos de saber que la guerra es común a todos, y que la lucha es justicia, y que todo nace y muere por obra de la lucha.

63

64

Muerte es cuanto despiertos vemos; cuanto dormidos, sueño. [88]

65

Algo único, lo sabio quiere y no quiere recibir el nombre de Zeus.

66

El nombre del arco, *biós*, es vida, *bíos*; la obra, muerte. [89]

67

Inmortales los mortales, mortales los inmortales,
viviendo su muerte, muriendo su vida.

68

Para las almas, muerte hacerse agua; para el agua,
muerte hacerse tierra. Pero de la tierra se hace el agua, del
agua el alma.

69

El camino hacia arriba y hacia abajo, uno y el mismo.

70*

En la circunferencia de un círculo se confunden el
principio y el fin.

71

Los límites del alma no lograrías encontrarlos, aun
recorriendo en tu marcha todos los caminos: tan honda es
su razón.

72

Para las almas, fruición y muerte hacerse húmedas.
[90]

73

Cuando un varón se ha embriagado, es conducido por
un chiquillo, vacilante, sin entender adónde va, por tener
húmeda el alma.

74-76

El alma seca es la más sabia y la mejor.

La luz seca es el alma más sabia y mejor.

Donde la tierra es seca, es el alma más sabia y mejor.

77*

El hombre se enciende y apaga como una luz de noche.

78

Una misma cosa en nosotros lo vivo y lo muerto, lo
despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo: lo uno, movido
de su lugar, es lo otro, y lo otro, a su lugar devuelto, lo
uno.

79

La eternidad es un niño que juega a las tablas: de un niño es el poder real.

80

Yo me he consultado a mí mismo.

81

Nos embarcamos y no nos embarcamos en los mismos ríos, somos y no somos.

82

Fatiga es penar y ser mandado por los mismos. [91]

83

Cambiando, reposa.

84*

Los brebajes se descomponen, si no se revuelven.

85*

Vale más arrojar cadáveres que estiércol.

86

Cuando nacen, desean vivir y sufrir su destino -o más bien gozar del reposo- y dejan tras ellos hijos para que sufran a su vez su destino.

87-89

El hombre puede ser abuelo a los treinta años.

90*

Los que duermen son compañeros de trabajo. [92]

Política

91a

Común es a todos el pensar.

91b

Menester es que quienes hablan *con mente* se hagan fuertes en lo común a todos, como la ciudad en la ley, y mucho más fuertemente aún. Pues todas las leyes humanas son alimentadas por la divina única, que impera tanto cuanto quiere, y basta a todo, y de todo redunda.

92

Por esto hay que adherirse a lo común. Siendo la razón común, viven los más como si tuviesen un pensamiento propio.

93

a) De aquello que más continuamente tratan, se separan.

b) Aquello con que tropiezan a diario les parece extraño.

94

No hay que obrar ni hablar como durmientes. [93]

95*

Los que están despiertos tienen un mundo común, pero los que duermen se vuelven cada uno a su mundo particular.

96

La naturaleza humana no posee la verdad, la divina es quien la posee.

97

El hombre oye del dios que es un rorro, como el niño lo oye del hombre. [94]

Teología

Ética y Crítica de la Religión

98

El más sabio de los hombres resulta el mono de Dios;

99

el más bello de los monos, feo, comparado con el hombre.

100

Menester es que el pueblo luche por la ley como por sus muros.

101

Las suertes mayores obtienen las mayores suertes.

102

Dioses y hombres honran a los muertos por Ares.

103

Menester es apagar la demasía más que un incendio.

104

Para los hombres no es mejor que se haga cuanto [95]
quieren: la enfermedad ha hecho grata la salud, el mal el
bien, el hambre la hartura, el trabajo el descanso.

105

Difícil luchar contra el deseo:

106

lo que quiere, lo compra con el alma.

107

El pensar es la virtud máxima, y sabiduría decir la
verdad y obrar como los que comprenden la naturaleza de
las cosas.

108 y 109*

Lo mejor es disimular la locura, pero es difícil al
entregarse a las copas.

110

Ley también, obedecer al consejo de uno.

111

¿Cuál es su mente o su pensamiento? Creen a los
cantores y toman por maestra a la masa, no viendo que los
más son malos, que pocos son buenos. Los mejores lo dan
todo por una cosa, la fama eterna entre los mortales; los
más se contentan con atiborrarse como bestias.

112*

En Priene vivía Bías de Teutamas, que merece más
consideración que los demás. [96]

113

Uno para mí diez mil, si es el mejor.

114

Bien merecido les estaría a los efesios en edad adulta
ahorcarse y abandonar a los niños la ciudad, a ellos que
han expulsado a Hermodoro, el varón más eficaz de los

suyos, diciendo: «no haya entre nosotros ninguno más eficaz; si lo hay, que sea en otra parte y entre otros».

115

Los perros ladran al que no conocen.

116*

... (lo sabio) no es reconocido porque los hombres carecen de fe.

117

El hombre blando ama el ser zarandeado a cada razón.

118

Lo que anda en lenguas sabe el que más anda en lenguas. Bien entendido, la justicia prenderá a los autores y testigos de mentiras.

119

Bien merecido estaría que Homero fuera expulsado de los certámenes y apaleado, y Arquíloco lo mismo. [97]

120

Hesiodo hace unos días buenos, otros malos, ignorando que la naturaleza de todos los días es una.

121

El carácter es para el hombre su genio.

122

A los hombres les aguarda después de la muerte lo que no esperan ni presumen.

123

Contra el que allí está se levantan y se hacen vigilantes guardianes de vivientes y difuntos.

124*

Noctámbulos, magos, sacerdotes de Baco y sacerdotisas de los lagares - traficantes de misterios.

125

Los misterios admitidos entre los hombres inician en cosas profanas.

126

Ruegan a estas imágenes, que es como dirigir la palabra a las mansiones, ignorando lo que son los dioses y los héroes.

127

Si no fuese que hacen la procesión y cantan el himno [98] fálico en honor de Dionysos, obrarían las mayores desvergüenzas. Ahora bien, el mismo son Hades y Dionysos, en honor del cual caen en trance y hacen fiesta en los lagares.

128

129 y 130

Se purifican, paradójicamente⁽⁴⁶⁾, mancillándose de sangre, que es como si quien se hubiese metido en el barro, quisiera limpiarse con barro. Loco le parecería al hombre que le mirase hacerlo.

131

132

La presunción, una enfermedad sagrada, y la vista, un mentir. [99]

El poema de Parménides

[101]

Introducción

1

Las yeguas que me llevan me condujeron hasta la meta de mi corazón, pues que en su carrera me trasportaron hasta el famoso camino de la deidad que, solo, lleva a través de todo al hombre iniciado en el saber. Hasta allí fui llevado, pues hasta allí me llevaron las muy inteligentes yeguas que tiran de mi carro, mientras que unas doncellas me enseñaban el camino.

El eje, inflamándose en los cubos, impelido de ambos lados por las dos redondas ruedas, lanzaba un grito de siringa, en tanto se apresuraban por conducirme hasta la luz las doncellas del Sol, dejando atrás las moradas de la Noche, quitándose con las manos de las cabezas los velos.

Allí están las puertas de los caminos de la Noche y del Día, sujetas entre un dintel y un umbral de piedra, altas hasta el éter, cerradas con ingentes hojas, de las que la Justicia fecunda en penas guarda las llaves maestras.

Induciéndola con blandas razones, las doncellas la convencieron [102] inteligentemente de que sin tardanza les quitase de las puertas la barra sujeta con un cerrojo. Y las puertas abrieron una boca inmensa al desplegar las alas y hacer girar sucesivamente en los quicios sus ejes de fuerte bronce, sujetos con clavijas y pernos. Allá, pues, a través de las puertas, guiaron en línea recta las doncellas por la calzada carro y yeguas.

Y la diosa me acogió benévolamente. Tomó mi mano derecha en la suya y me habló dirigiéndome estas palabras:

Oh, joven, que en compañía de inmortales conductores y traído por esas yeguas arribas a nuestra morada, salud, pues que no es un destino aciago quien te impulsó a recorrer este camino, que está, en efecto, fuera del trillado por los hombres, sino la ley y la justicia. Mas necesidad es que te informes de todo, tanto del intrépido corazón de la Verdad bien redonda, cuanto de las opiniones de los mortales, en las que no hay una fe verdadera. Pero en todo caso aprenderás también esto, cómo necesitaban haber puesto a prueba cómo es lo aparente, recorriéndolo enteramente todo.

Mas tú, de este camino de busca aparta el pensamiento que pienses, no te fuerce el hábito preñado de experiencia a entrar por este camino, moviendo ciegos ojos y zumbantes oídos y lengua, antes juzga con la razón la muy debatida argumentación por mí expuesta. Una sola posibilidad aún de hablar de un camino queda. [103]

Primera parte

2

Sin embargo, considera firmemente con el pensamiento lo ausente como presente. Porque no cortarás a lo que es de su contacto con lo que es, ni esparcido por todas las partes del mundo, ni recogido.

3*

Igual me es todo punto de partida, pues he de volver a él.

4

Pero ven, y te diré, y tú retén las palabras oídas, qué únicos caminos de busca son pensables. El uno, que es y que no es posible que no sea, es la vía de la Persuasión, pues

sigue a la Verdad. El otro, que no es y que necesario es que no sea, éste, te digo, es un sendero ignorante de todo. Porque ni puedes conocer lo que no es, pues no es factible, ni expresarlo.

5

Pues una misma cosa es la que puede ser pensada y puede ser.

6

Necesario es que aquello que es posible decir y pensar, [104] sea. Porque puede ser, mientras que lo que nada es, no lo puede. Esto te pido consideres. De este primer camino de busca, pues, te aparto, pero también de aquel por el que mortales que nada saben yerran bicéfalos, porque la inhabilidad dirige en sus pechos el errante pensamiento, y así van y vienen, como sordos y ciegos, estupidizados, raleas sin juicio, para quienes es cosa admitida que sea y no sea, y lo mismo y no lo mismo, y de todas las cosas hay una vía de ida y vuelta.

7

Pues jamás domarás a ser a lo que no es. Pero tú, de este camino de busca aparta el pensamiento que pienses.

8

Una sola posibilidad aún de hablar de un camino queda: que es. En este hay muchísimos signos de que lo que es no se ha generado y es imperecedero, pues es de intactos miembros, intrépido y sin fin. Ni nunca fue, ni será, puesto que es, ahora, junto todo, uno, continuo. Porque ¿qué origen le buscarás? ¿cómo, de dónde habría tomado auge? De lo que no es, no te dejaré decirlo ni pensarlo, pues no es posible decir ni pensar que no es. Y ¿qué necesidad le habría hecho nacer después más bien que antes, tomando principio de lo que nada es? Así, necesario es que sea totalmente, o que no sea.

Ni nunca la fuerza de la fe permitirá que de lo que no es se genere algo a su lado. Por lo cual ni generarse ni perecer le consiente la Justicia, soltando sus cadenas, sino que lo tiene sujeto. Mas el juicio acerca de estos caminos [105] se funda en esta pregunta: ¿es o no es? Pues bien, cosa juzgada es, según es necesidad, dejar el uno como imposible de pensar y nombrar, por no ser un camino verdadero, mientras que el otro es y es veraz. ¿Cómo podría ser más adelante lo que es? ¿Cómo podría haberse generado? Porque si se generó, no es, ni si está a punto de llegar a ser un día. Así, la generación se ha extinguido y es ignorado el perecer.

Tampoco es divisible, puesto que es todo igual, ni hay más en ninguna parte, lo que le impediría ser continuo, ni menos, sino que todo está lleno de lo que es. Por esto es todo continuo: porque lo que es toca a lo que es.

Y, además, está inmóvil entre los cabos de grandes cadenas, sin principio ni cese, puesto que la generación y el perecer han sido arrojados muy lejos, ya que los rechazó la fe verdadera. Es lo mismo, permanece en lo mismo, yace en sí mismo, y, así, permanece, trabados los pies, en el mismo sitio, pues una poderosa necesidad le tiene sujeto en las cadenas del límite que lo detiene por ambos lados. Por lo cual no es lícito que lo que es sea infinito, pues no es carente de nada, mientras que siéndolo carecería de todo.

Lo mismo es aquello que se puede pensar y aquello por lo que existe el pensamiento que se piensa, pues sin aquello que es, y en punto a lo cual es expresado, no encontrarás el pensar. Porque nada distinto ni es, ni será, al lado de lo que es; al menos el Destino lo ató para que fuese entero e inmóvil. [106] Por esto son nombres todo cuanto los mortales han establecido, persuadidos de que son verdaderos: generarse y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar, mudar de color brillante.

Y, además, puesto que tiene un límite extremo, está terminado por todas partes, semejante a la masa de una esfera bien redonda, desde el medio igualmente fuerte por todas partes, pues necesario es que no sea ni más fuerte, ni más débil en una parte que en otra. Porque no hay nada que pudiera hacerle dejar de extenderse por igual, ni hay manera de que lo que es pueda ser aquí más y allí menos que lo que es, ya que es todo inexpoliable. Pues aquello desde lo que por todas partes es igual, impera del mismo modo entre los límites. [107]

Platón

[109]

La Sofística

El Mito y Discurso de Protágoras

Sócrates cuenta a un amigo anónimo todo lo que sigue:

El joven Hipócrates se entera a última hora de la tarde de que está Protágoras en Atenas, en casa de Callias. Conmovido por la noticia, anhelante de ser presentado al sofista, para oír sus lecciones, viene a buscar a Sócrates antes de amanecer. Para hacer tiempo hasta la hora de ir a casa de Callias, Sócrates propone a Hipócrates pasear por el patio y plantea a su amigo esta cuestión: «¿cómo a ver a quién y para llegar a ser qué?» (311 b) quiere ir a ver

a Protágoras. Cuestión que Hipócrates no sabe en definitiva resolver. Entonces Sócrates le hace ver su importancia y le convence de la necesidad de examinarla, en compañía de otras personas de más edad -los hechos ocurrirían, con arreglo a la obra platónica, en la juventud del propio Sócrates-, antes de que se confíe a Protágoras.

Ya en el patio de la casa de Callias, después de un gracioso incidente con el portero, quedan admirados un momento por el espectáculo de los sofistas, Protágoras yendo y viniendo por el patio, Hippias sentado sobre una especie de trono en el fondo, Pródico en el interior de una recámara, los tres acompañados de sendos grupos. Al cabo de este momento, Sócrates se dirige a Protágoras, y a sugestión de Sócrates y proposición de Callias, se decide llamar a Hippias y a Pródico con los acompañantes respectivos, para oír la conversación entre Protágoras y Sócrates.

Reunidos y acomodados todos, Sócrates plantea a Protágoras, simplemente en términos distintos, la misma cuestión que había planteado a Hipócrates. Protágoras viene a [110] concluir que su «enseñanza es el buen consejo en las cosas domésticas... y en cuanto a las de la ciudad, la capacidad de obrar y hablar lo mejor posible en relación a ellas» (318 e-319 a). Sócrates replica que semejante «arte política» y «hacer buenos ciudadanos» (319 a) no le parece «enseñable» (319 ab), y argumenta con el ejemplo de los atenienses y de los más capaces y mejores ciudadanos: los atenienses escuchan exclusivamente el consejo de los competentes en todas aquellas materias que pueden aprenderse y enseñarse, mientras que escuchan el de todos cuando se trata de la gobernación y administración de la ciudad; los más capaces y mejores ciudadanos no logran transmitir la «virtud» (319 e) que tienen a otros, ni siquiera a sus hijos. Es a esta réplica y a la cuestión planteada en definitiva en los términos reproducidos, a lo que replica a su vez Protágoras, primero con el mito -que le parece será más agradable- y luego con el discurso siguientes.

Era el tiempo en que existían los dioses, pero no las razas mortales. Mas cuando también a éstas les llegó la hora del nacimiento fijado por el destino, las modelan los dioses en el interior de la tierra, con una mezcla de tierra y fuego y de cuanto se combina con el fuego y con la tierra. A punto de hacerlas salir a la luz, encargaron a Prometeo y a Epimeteo de adornarlas y distribuir entre ellas las potencias convenientes. Epimeteo pidió a Prometeo ser él quien hiciese la distribución. «Una vez que la haya hecho, dijo, pasarás revista». Y habiéndolo persuadido así, procede a hacerla. A las unas les concedía la fuerza sin la velocidad, a las más débiles las adornaba con ésta; a las unas las armaba, a las que daba una naturaleza inerme se ingeniaba para darles alguna otra capaz de salvarlas. A aquellas que revestía de pequeñez, les distribuía alas para huir o habitaciones bajo tierra; a aquellas que hacía de mayor tamaño, las salvaba con esto mismo. Y así iba distribuyendo equitativamente las demás. E iba ingeniándose las con cuidado [111] de que ninguna raza resultase aniquilada. Después de haberlas dotado de lo necesario para escapar de destruirse unas a otras, se ingeniaba para protegerlas contra las estaciones de Zeus, recubriéndolas de espesos pelos y duras pieles, capaces de rechazar el frío, poderosos también contra los calores, y que al ir a acostarse les sirviesen de cobertura propia y natural a cada uno; y calzando a unas con cascos, a otras con pieles duras y sin sangre. A continuación, procuraba distintos sustentos a las distintas razas, a las unas la hierba de la tierra, a las otras los frutos de los árboles, a unas terceras las raíces; y hay algunas a las que dio por sustento y pasto otros animales, y a las primeras les concedió

sólo una fecundidad escasa, a las que perecen por obra de las primeras una gran fecundidad destinada a ser su salvación. Pero como Epimeteo no era precisamente demasiado sabio, se le ocultó que había agotado las potencias entre los irracionales, en tanto le quedaba aún sin adornar con ninguna la raza humana, y estaba perplejo sin saber cómo arreglárselas.

Así perplejo, se le acerca Prometeo para pasar revista a la distribución, y ve a los demás animales adecuadamente poseedores de todo, pero al hombre desnudo, descalzo, sin cobertura y sin armas. Y ya había llegado el día fijado por el destino en que era menester que también el hombre saliese de la tierra a la luz. Estando, pues, Prometeo en esta perplejidad, qué salvación encontraría al hombre, roba la sabiduría de Hefaiostos y de Atenea en las artes, con el fuego -porque imposible era sin el fuego que resultara asequible a nadie o útil-, y hace don de todo ello al hombre. De esta manera obtuvo el hombre la sabiduría indispensable para vivir, simplemente, pero no la política, pues ésta se hallaba en poder de Zeus. A Prometeo ya no le era posible penetrar en la acrópolis habitación de Zeus, pero [112] además había la temible guardia del dios; por el contrario, en la común morada de Atenea y Hefaiostos, en que ambos cultivaban sus artes, entra a escondidas, y después de robar el arte ígneo de Hefaiostos y el otro de Atenea, los regala al hombre y gracias a ello se le facilita a éste el vivir, mientras que a Prometeo acto seguido, y de la manera bien sabida, le persiguió la acusación de robo.

En cuanto el hombre participó de la fortuna divina, se puso, único entre los animales, a rendir culto a los dioses y a construir altares e imágenes de ellos. En seguida, articuló rápidamente, gracias a su arte, su voz y las palabras, y encontró las casas, los vestidos, el calzado, los lechos y los alimentos sacados de la tierra. Así apercebidos, vivían los hombres en sus principios dispersos, sin haber ciudades; perecían, pues, por obra de las fieras, ya que eran de todo punto más débiles que ellas, y las artes que poseían les eran ayuda bastante en lo concerniente al sustento, pero en lo concerniente a la guerra que les movían las fieras, insuficientes, pues no poseían aún el arte política, de que es una parte la bélica. Trataban, por tanto, de congregarse y salvarse erigiendo ciudades; pero cuando estaban congregados, cometían crímenes unos contra otros, como quienes no poseían el arte política, por modo que volvían a diseminarse y fenecían. Entonces Zeus, temeroso por nuestra raza, no pereziese toda, envía a Hermes a aportar a los hombres el respeto y la justicia, a fin de que fuesen ornatos de las ciudades y lazos de amor. Hermes pregunta a Zeus de qué modo debe dar a los hombres la justicia y el respeto. «Como han sido distribuidas las artes ¿así también los distribuyo? Las artes han sido distribuidas en esta forma: uno, en posesión de la médica, basta a muchos legos en ella, y así los demás en posesión de alguna. ¿También la justicia y el respeto debo instituir así [113] entre los hombres, o los distribuyo entre todos?» «Entre todos, respondió Zeus, y que todos participen. Porque no podría haber ciudades, si pocos participasen de ellos, como de las otras artes. Y por ley instituye en mi nombre que al incapaz de participar del respeto y la justicia se le mate, como peste de la ciudad».

Así, Sócrates, y por estas razones, los atenienses y los demás pueblos, cuando es cuestión de virtud (capacidad) en materia de arquitectura o cualquier otra análoga, a pocos piensan que incumbe el dar su opinión, y si quiere darla alguno no perteneciente a estos pocos, no lo soportan, como tú dices: con motivo, añadido yo. Pero cuando pasan a la

opinión propia de la virtud política, que debe ser toda obra de la justicia y el buen sentido, con motivo soportan absolutamente a todos, como dado a todos el participar de esta virtud, o no existirían las ciudades. Ésta es, Sócrates, la causa.

Mas a fin de que no pienses que te engañas en este punto, de que todos los hombres tienen en realidad a todos los hombres por partícipes de la justicia y del resto de la virtud política, toma esta otra prueba. En las demás virtudes, como tú dices, si alguien declara ser un buen flautista, o virtuoso en cualquier otra arte en que no lo es, o se ríen de él, o se enojan contra él, y las personas de la familia se le acercan para hacerle darse cuenta, como a un loco; pero en la justicia y en el resto de la virtud política, aun cuando vean a alguien ser injusto, si de suyo dice acerca de sí mismo la verdad frente a la multitud, lo que allí tenían por buen sentido, decir la verdad, aquí lo tienen por locura, y afirman que todos deben declarar que son justos, séanlo o no, o que está loco quien no hace gala de justicia: como siendo imposible que nadie, quienquiera [114] que sea, deje de participar de ella en algún modo, o no figuraría entre los hombres.

Afirmo, pues, que con motivo admiten que todo hombre puede dar su opinión en materia de esta virtud, por tenerlos a todos por partícipes de ella. Que, a pesar de ello, no la tienen por efecto de la naturaleza, ni por obra de la casualidad, sino por cosa enseñable y que es don de la solicitud por ella en aquel en quien se da, es lo que voy a tratar de demostrarte a continuación. Tratándose de todas aquellas malas cualidades que los hombres consideran que tienen los demás por naturaleza o por azar, nadie se irrita contra los que las tienen, ni trata de que se den cuenta, ni les enseña, ni los castiga, a fin de que no sean así, sino que los compadecen. Así, con los feos, los pequeños, los débiles ¿quién tan insensato como para querer hacer nada de esto con ellos? Porque se sabe, pienso, que en este caso por naturaleza y por azar poseen los hombres las bellas cualidades y sus contrarias. Pero tratándose de todas aquellas buenas cualidades que se piensa que los hombres poseen por obra de la solicitud, del ejercicio y de la enseñanza, si alguno no las tiene, sino las malas contrarias, surgen de alguna manera en contra de éstas las irritaciones, los castigos y los esfuerzos porque se dé cuenta de ellas.

De ellas es una la injusticia, y la irreligión, y en general todo lo contrario a la virtud (buena conducta) política. Aquí, en efecto, todos se irritan contra cualquiera y tratan de que se dé cuenta, patentemente por considerarla asequible con la solicitud y la instrucción. Pues si quieres detenerte a pensar qué signifique el castigar a los autores de injusticia, ello te enseñará que los hombres tienen la virtud por algo susceptible de apercibimiento. Nadie, en efecto, castiga a los autores de injusticias fijándose ni fundándose en que han cometido injusticia, a no ser [115] quien se venga irracionalmente como una fiera. El que trata de castigar con razón no procura la vindicta a causa de la injusticia pasada -pues lo ya hecho no puede dejar de haber sido-, sino en vista de lo futuro, a fin de que no vuelva a cometer injusticia ni el mismo, ni otro que lo vea castigado -y el que piensa de tal manera, piensa que la virtud es posible objeto de la educación, puesto que castiga para desviar del mal. Esta manera de pensar tienen todos cuantos procuran la vindicta en la vida privada y en la pública: hacen objeto de vindicta y castigan los hombres en general a los que piensan que han cometido injusticia- y no los que menos los atenienses, tus conciudadanos: de suerte que por esta razón también los atenienses son de los que tienen la virtud por susceptible de apercibimiento y enseñable.

Que, pues, con motivo admiten tus conciudadanos que el calderero y el guarnicionero den su opinión en política, y que tienen la virtud por enseñable y susceptible de aperebimiento, te lo he demostrado, Sócrates, suficientemente, al menos a mi parecer.

Queda aún, ciertamente, una dificultad, la que encuentras en los hombres dotados de buenas cualidades: por qué, en fin, estos hombres enseñan a sus hijos todas las demás cosas que son del dominio de los que enseñan, y los hacen sabios en ellas, mientras que en aquella virtud (excelencia, perfección) en que son los mejores, no los hacen mejores que nadie. Pero acerca de este punto, Sócrates, ya no te diré un mito, sino un discurso.

Reflexiona sobre esto. ¿Hay una cosa, o no la hay, de que es necesario participen todos los ciudadanos, si la ciudad ha de subsistir? En esto está la solución de la dificultad que tú encuentras, o en ninguna otra parte. Pues bien, si la hay, y esta cosa única no es la arquitectura, ni la calderería, ni la cerámica, sino la justicia, y el buen sentido, y [116] el ser religioso, y en general aquella cosa única que proclamo es la virtud viril (la perfección de la naturaleza del varón); si hay esta cosa, siendo menester que de ella participen todos, y con ella obre todo hombre, cualquier otra que quiera aprender o hacer, pero sin ella no, o que a quien no participa de ella, se le enseñe y castigue, sea niño, varón o mujer, hasta que, a fuerza de castigos, se haga mejor, y a quien no escuche castigos ni enseñanzas, como incurable, se le expulse de las ciudades y condene a muerte; si es así, y, si siendo así por la naturaleza de las cosas, los hombres de buenas cualidades, mientras que enseñan a sus hijos lo demás, esto no, considera qué notables resultan estos hombres. Que la tienen por enseñable en la vida privada y en la pública, lo he demostrado; ahora bien, siendo enseñable y posible objeto de adiestramiento ¿enseñarán a sus hijos las demás cosas, en las que no hay peligro de muerte, aun cuando no las conozcan, mientras que ésta, en que hay peligro de muerte, o de destierro, para sus hijos no instruidos ni adiestrados en la virtud, y encima de la muerte, de confiscación de las riquezas y, por decirlo así, general derrumbamiento de sus casas, no la enseñarán, ni se cuidarán de ella con toda solicitud? Es de pensar, al menos, Sócrates.

Empezando desde que son niños pequeños y hasta el término mismo de sus vidas, les enseñan y procuran que se den cuenta. En cuanto comprende lo que le dicen, nodriza, madre, ayo y el padre mismo pugnan por que el niño llegue a ser lo mejor posible, enseñándole y explicándole a cada cosa que hace o dice que lo uno es justo, lo otro injusto, esto está bien, aquello es feo, esto es lo que quiere la religión, aquello propio del hombre irreligioso, haz unas cosas, no hagas otras. Y si obedece de grado... si no, como a un tallo torcido y encorvado, lo enderezan con amenazas [117] y zurras. Más tarde, al mandarlo a casa de los maestros, mucho más encargan a éstos que se preocupen del buen porte de los niños que de las letras y de la cítara; y los maestros se preocupan de ello, en efecto, y en cuanto han aprendido las letras y son capaces de comprender la escritura, como antes el habla, les hacen recitar y les obligan a aprender, sentados en los bancos, las obras de los grandes poetas, en las cuales están contenidas tantas exhortaciones, tantas enseñanzas y elogios y encomios de los grandes hombres de otros tiempos, a fin de que el niño, presa de emulación, los imite y anhele llegar a ser como ellos. Los citaristas, a su vez y análogamente, se preocupan del buen juicio de los muchachitos y de que no hagan nada malo; pero además, en cuanto aprenden a tocar la cítara, les enseñan las obras de otros grandes poetas, los líricos, haciéndoles cantarlas con la cítara, y obligan a

familiarizarse con los ritmos y los acordes a las almas de los niños, a fin de que sean más mansos, e influídos por el ritmo y por la armonía, sean hábiles en la palabra y en la acción: porque toda la vida del hombre necesita de la euritmia y de la armonía. Pues todavía además de esto, los mandan a casa del profesor de educación física, a fin de que el cuerpo, bien desarrollado, se someta al espíritu bien formado, y no se encuentren obligados a desistir de la acción, por la mala condición del cuerpo, ni en la guerra, ni en las demás empresas de la vida. Y esto hacen los que más pueden, más; pero más, pueden los más ricos, y sus hijos, empezando a ir a casa de los maestros desde la edad más temprana, son sacados de ella lo mayores posible. Mas en cuanto salen de casa de los maestros, la ciudad, a su vez, los obliga a aprender las leyes y a vivir con arreglo a ellas, a fin de que no obren a su antojo, sino que exactamente así como los maestros de primeras letras a los niños que todavía no saben [118] escribir les escriben con su estilo unas letras, les dan este modelo y les obligan a copiarlo, así también la ciudad, dando por modelo las leyes, creaciones de los grandes legisladores de otros tiempos, obliga a mandar y a obedecer con arreglo a ellas; y a quien se sale de ellas lo castiga, y este castigo se llama, entre vosotros y en muchas otras partes, como enderezamiento llevado a cabo por la justicia, precisamente así, «enderezamiento». Siendo, pues, tanta la solicitud por la virtud en la vida privada y en la pública ¿te admiras, Sócrates, y estás perplejo acerca de si la virtud es enseñable? Pero no es cosa de admirarse, antes mucho más si no fuese enseñable.

¿Por qué, pues, de los padres dotados de buenas cualidades nacen tantos hijos mediocres? Apréndelo a su vez. No es nada para admirar, si es que decía verdad en las consideraciones anteriores, al afirmar que de este asunto de la virtud, si ha de subsistir la ciudad, nadie debe desentenderse. Si, pues, es así como digo -y así es más que ninguna otra cosa-, fijate en cualquier otra de las actividades que pueden aprenderse, a tu elección. Si no fuese posible que subsistiera la ciudad, a no ser todos nosotros flautistas, en la medida en que fuese capaz cada cual, y tanto en la vida privada cuanto en la pública todos se dedicasen a enseñar esta arte a todos, castigasen al que no tocara bien, nadie sintiese celos de ella, como ahora no los siente de la conducta justa y de la obediencia a las leyes, ni las oculta, según se hace en las demás actividades objeto de un arte -pues provechosa, pienso, para nosotros la recíproca justicia y virtud, por lo que todos se enardecen por decir y enseñar a todos en qué consisten la conducta justa y la obediencia a las leyes- si, pues, así, también en el arte de tocar la flauta sintiésemos toda suerte de enardecimiento y de falta de celos por enseñarnos los unos a los otros ¿piensas, [119] Sócrates, que los hijos de los buenos flautistas serían mejores flautistas que los hijos de los malos? Por mi parte, no lo pienso, sino que el hijo que resultase más apto para esta arte crecería en fama, mientras que el inepto permanecería oscuro; y en muchos casos de un buen flautista descendería uno malo, en otros muchos de uno malo uno bueno; sin embargo, flautistas en algún grado, al menos, serían todos, comparados con las gentes corrientes y que no entienden nada de esta arte.

Así, piensa también ahora que quien te parezca el hombre más criminal de los criados entre hombres que tienen leyes, es honrado y competente en esta materia, si fuese cosa de juzgarle por comparación con los hombres que no tienen ni educación, ni tribunales, ni leyes, ni absolutamente nada que les obligue a preocuparse de la virtud, sino que fuesen

unos salvajes como aquellos que el año pasado nos presentó el poeta Ferécrates en las fiestas de Dionysos. Sin duda alguna que caído entre semejantes hombres, como los misántropos entre aquel coro, estarías encantado si te encontrases con Euribates y Frinondas, y te lamentarías con nostalgia de la maldad de los hombres de estas tierras. Mas ahora alegas escrúpulos, Sócrates, porque todos son maestros de virtud, en la medida de sus fuerzas cada uno, y, claro, nadie te lo parece; pues bien, así como si buscases el maestro de hablar en griego, no aparecería nadie, ni, pienso, si buscases quién pueda haber enseñado a los hijos de nuestros artesanos el mismo oficio que en realidad han aprendido con su padre, en la medida de la capacidad del padre y de los amigos de éste del mismo oficio, si buscases quién además pueda haberles enseñado, no sería, pienso, fácil, Sócrates, que apareciese el maestro, mientras que el de los ignorantes de todo oficio, fácil, así también el de la virtud y de todo lo demás; pero incluso [120] si es en poco en lo que hay alguien que difiere de nosotros en el arte de hacernos avanzar por el camino de la virtud, es para estar encantado.

De éstos pienso yo ser uno, y a diferencia de los demás hombres ser útil a cualquiera para hacerse perfecto, y de una manera merecedora de los honorarios que pido, y aun de más, como suele parecerle a mi propio discípulo. Por esto he introducido la siguiente forma de percibir los honorarios: una vez que alguien ha aprendido conmigo, si está conforme, entrega el dinero que pido, pero si no, yendo al templo y jurando de cuánto declara ser merecedoras las enseñanzas, esta cantidad deposita.

Tales son, Sócrates, el mito y el discurso demostrativos de que la virtud es enseñable y los atenienses por tal la tienen, y que no es nada para admirar el nacer de los padres de buenas cualidades hijos mediocres y de los padres mediocres hijos de buenas cualidades, puesto que también los hijos de Policeto, de la misma edad que estos Paralo y Jantipo, nada son comparados con su padre, y así los de otros artistas. Pero a éstos no está justificado todavía acusarlos, porque hay aún esperanzas en ellos, ya que son jóvenes.

Protágoras, 320 c/ 328 d. [121]

Sócrates

Apología

La impresión que a vosotros, atenienses, os hayan causado mis acusadores, no la sé; a mí me hicieron olvidarme un poco de mí mismo, tan persuasivamente hablaban; y sin embargo, verdad, lo que se dice verdad, no han dicho una. Principalmente una me ha admirado de sus muchas falsedades, aquella en que decían cómo es menester que os pongáis en guardia, no seáis trabucados por mí, que sería un orador de peligro. Pues el no haber tenido vergüenza de ir a ser en el acto refutados de hecho por mí, en cuanto me muestre como no siendo en absoluto tal orador, me ha parecido lo más desvergonzado de ellos, a menos que no llamen orador de peligro al que dice la verdad: porque si esto es lo que quieren decir, estaría de acuerdo yo mismo en que, si bien no a su manera, soy elocuente.

Mis acusadores, repito, no han dicho una verdad, o poco menos; de mí la vais a oír, por el contrario, entera. No ciertamente, por Zeus, un discurso bien dicho y adornado de términos y expresiones, como los suyos, sino que vais a oír palabras dichas a la buena ventura en los términos que primero se me ocurran -confío en lo justo de lo que voy a decir- y ninguno de vosotros debe esperar otra cosa. No me parece, atenienses, que estuviera demasiado bien que a esta edad me dirigiese a vosotros como [122] un muchacho que se preocupa de modelar sus discursos. Por esto sobre todo, atenienses, una cosa pido y solicito de vosotros: que si me oís defenderme con las mismas palabras con que tengo costumbre de hablar en la plaza pública junto a los puestos, donde muchos de vosotros me habéis oído, y en los demás sitios, ni os admiréis, ni alborotéis por ello. Pues así es: que ahora por vez primera comparezco ante el tribunal, a la edad de setenta años, y soy absolutamente extraño al lenguaje de este lugar. Así, pues, como, si en realidad resultara ser extranjero, me consentirías ciertamente que hablase con aquel acento y con aquella manera con que me hubiera criado, así también ahora pido de vosotros como cosa justa -al menos, tal me parece- que dejéis pasar mi manera de hablar, unas veces mejor, otras peor, mirando y dirigiendo la atención simplemente a si hablo justo o no: porque esto es lo que hace al buen juez, como al buen orador decir la verdad.

Pues bien, primeramente, estaré en lo justo defendiéndome, atenienses, de las primeras acusaciones falsas hechas contra mí y de los primeros acusadores; luego, de las últimas y de los últimos. Porque contra mí hay muchos acusadores ante vosotros, desde hace ya muchos años y que no dicen una verdad; a los cuales temo más que a los que rodean a Anyto, aun siendo también éstos de peligro. Pero de más peligro son aquellos, atenienses, que sorprendiendo a la mayoría de vosotros desde niños, trataban de convencerlos y me acusaban de puras falsedades, como que hay un tal Sócrates, sabio que se dedica a estudiar las cosas celestes y a escudriñar todas las subterráneas, y hacer buena la peor causa. Éstos, atenienses, los que han esparcido estos rumores, son entre mis acusadores los de peligro, pues los que los oyen piensan que quienes se dedican a averiguar estas cosas no creen en los dioses. En segundo lugar, estos acusadores [123] son muchos y llevan mucho tiempo ya acusando, y además se han dirigido a vosotros en esa edad en que con más facilidad podíais convencerlos, siendo niños algunos de vosotros y muchachos, al acusar en causa abandonada absolutamente, por no defenderla nadie. Pero lo más desconcertante de todo es que no es posible saber ni decir sus nombres, excepto el de uno que resulta ser autor de comedias. Cuantos por la envidia y sirviéndose de la calumnia han logrado convencerlos, y los que después de convencidos ellos mismos han procurado convencer a los demás, éstos son los más difíciles de todos; porque no es posible hacer comparecer aquí ni refutar a ninguno de ellos, sino que es fuerza absolutamente que me defienda como luchando contra sombras y argumentando sin que nadie responda. Dignaos admitir, pues, también vosotros, que dobles son, repito, mis acusadores, los unos los que me han acusado ahora, los otros los antiguos que digo. Y conceded que es menester que me defienda primero de éstos, ya que también vosotros habéis oído a estos acusadores antes y mucho más que a los últimos.

Adelante, pues. Ciertamente, es forzoso que me defienda, atenienses, y que acometa la empresa de expulsar de vosotros la calumnia que habéis venido absorbiendo durante tanto tiempo, en este tan poco. Bien quisiera, pues, que el resultado fuera éste, si lo mejor

para vosotros y para mí, y hacerlo a la perfección al defenderme; mas sé que ello es difícil y no se me oculta en absoluto lo que pasa. Pero sea lo que el dios quiera, que con arreglo a la ley es menester que trate de convencerlos y me defiendan.

Consideremos, pues, desde el principio cuál es la acusación de la que ha salido la calumnia contra mí, haciendo caso a la cual Meleto me ha hecho objeto de este escrito. Adelante. ¿Qué decían al calumniarme los calumniadores? [124] Como si fuese la de unos acusadores formales, hace falta tomar conocimiento de las palabras juradas por ellos «Sócrates es culpable de dedicarse a averiguar las cosas subterráneas y celestes y hacer buena la peor causa, y de enseñar a otros estas mismas cosas». De algo por el estilo se trata, y tal habéis visto vosotros mismos en la comedia de Aristófanes, un cierto Sócrates al que hacían dar allí vueltas y decía andar por los aires y hablaba de otros muchos temas de habladurías de los que yo no entiendo ni poco ni mucho. Y no en plan de desdeñarla me refiero a esta ciencia, si es que hay alguien sabio en estas materias -que Meleto no me acuse en modo alguno de tan gran crimen-, sino porque a mí de estas cosas, atenienses, nada me afecta. Por testigos pongo a la mayoría de vosotros mismos, y os ruego que os informéis y digáis unos a otros, cuantos jamás me habéis oído conversar; muchos de vosotros estáis en este caso. Decíos, pues, unos a otros si jamás uno de vosotros me ha oído poco ni mucho conversar sobre cosas semejantes; y por esto conoceréis que así es también lo demás que acerca de mí dicen las gentes.

Pero ni hay nada de esto, ni si habéis oído a alguno que yo me dedico a la educación de los demás para procurarme riquezas, es tampoco verdad. Cierto que me parece bella cosa el que alguien sea capaz de educar a los demás, como Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos, Hippias de Elis. Que cualquiera de éstos es capaz, atenienses, yendo de ciudad en ciudad, de convencer a los jóvenes, a quienes es dado tratar a sus conciudadanos gratis y a su voluntad, de que dejen el trato de éstos y cultiven el suyo, dándoles riquezas y mostrándoles agradecimiento encima. Así es como está ahora aquí otro, un sabio de Paros; he sabido, que está residiendo aquí al ir por casualidad a visitar al hombre que ha entregado a los sofistas más riquezas que [125] todos los demás juntos, Callias de Hippónico. Pregunté a éste -que tiene dos hijos: «Callias, si tus dos hijos fuesen potros o terneros, sabríamos tomarles a salario, para que los cuidase, alguien capaz de hacerlos perfectos en la virtud (perfección) correspondiente; sería alguien entendido en la cría caballar o en el cultivo de la tierra; pero puesto que son hombres ¿a quién tienes pensado tomarles para que los cuide? ¿Quién es el entendido en esta materia de la virtud (perfección) humana y cívica? Porque me figuro que lo habrás meditado, puesto que tienes hijos. ¿Es alguien, concluí, o no? -En absoluto, respondió,- ¿Quién, volví a preguntar, y de dónde es, y cuánto cobra por enseñar?-Sócrates, me respondió, es Eveno de Paros, y cobra cinco minas». Y yo envidié a Eveno, si en verdad tenía esta arte y enseñaba por un precio tan módico. Yo, al menos, me gloriaría y enorgullecería de entender de tanto. Pero no entiendo de tanto, atenienses.

Mas supongamos que uno de vosotros preguntase: «Pero, Sócrates, ¿cuál es tu ocupación? ¿De dónde salen estas calumnias contra ti? La verdad es que no existirían, si no te ocupases en nada extraordinario, pero puesto que se ha producido tan gran rumor y fama, es que haces algo distinto de lo que hace la mayoría. Dínos, pues, qué es, para que no obremos contigo a la ligera». El que así hablara me parecería que hablaba justo, por lo

que voy a tratar de poner de manifiesto ante vosotros qué es, en fin, lo que me ha creado el renombre y la calumnia. Oíd, pues. Presumo que pareceré a algunos de vosotros bromear: sabed bien que os diré toda la verdad.

Yo, atenienses, por nada sino por cierta sabiduría he venido a tener este renombre. ¿Cuál es esta sabiduría? La única, presumo, sabiduría propia del hombre. En realidad temo ser en ésta sabio. Esos, en cambio, a quienes me refería [126] hace un momento, es bien posible que sean sabios en una mayor que la sabiduría asequible al hombre, o no sé lo que digo; pues yo no entiendo de ella, sino que quien tal dice, miente y habla movido por la calumnia contra mí. Contra mí, atenienses, no alborotéis, ni aun cuando parezca deciros algo excesivo; pues no afirmaré que sean más las palabras que voy a decir, sino que las atribuiré al que las profirió, venerable para vosotros. De mi sabiduría, si tengo alguna, y de cuál, os pondré por testigo al dios de Delfos. Conocíais a Querefonte, me parece. Era camarada mío desde joven, y amigo vuestro, del pueblo, compartió el consabido destierro y volvió con vosotros. Y sabéis cómo era Querefonte, qué arrebatado en todo lo que emprendía. Pues bien, llegando un día a Delfos, se atrevió a consultar al oráculo esto -y de nuevo os lo ruego, no alborotéis, atenienses; preguntó si había alguien más sabio que yo, y la Pythia le respondió que no había nadie más sabio que yo. Y de esto, su hermano aquí presente os será testigo, pues que Querefonte ha muerto.

Reflexionad por qué digo esto: porque tengo que descubriros de dónde ha salido la calumnia contra mí. Pues bien, cuando oí aquella declaración, pensé para mí de esta manera. «¿Qué puede querer decir el dios y qué puede querer dar a entender? Porque yo, en verdad, no me reconozco ni poco ni mucho como siendo sabio. ¿Qué, pues, puede querer decir, declarando que yo soy el más sabio de todos? Pues por otra parte no puede mentir, no sería justo en él». Y durante mucho tiempo anduve perplejo acerca de qué podría querer decir. Hasta que, no sin mucho trabajo, me decidí a averiguarlo de una cierta manera. Me dirigí a uno de los que son tenidos por sabios, en la esperanza de refutar allí, si es que era sencillamente posible, al oráculo, y de poder mostrarle, en contra de sus palabras: «éste [127] es más sabio que yo, mientras que tú me lo has llamado a mí». Fijándome, pues, en aquel -no necesito llamarle por su nombre, era uno de nuestros políticos- en que tenía puesta la mira, y conversando con él, me pasó, atenienses, lo siguiente. Me pareció que aquel hombre le parecía sabio a la mayoría de los demás hombres y se lo parecía principalmente a él mismo, pero que no lo era. Y entonces me propuse mostrarle que creía ser sabio, pero que no lo era. Mas con ello me hice odioso a él y a muchos de los presentes.

Volviendo, pues, a mi casa, razonaba así. «Yo soy más sabio que este hombre; pues los dos corremos el riesgo de no saber nada que valga la pena; pero él cree saber, no sabiendo, mientras que yo, si bien no sé, tampoco creo saber. Parezco, pues, más sabio que él al menos en este pequeño detalle, en esto mismo de que lo que no sé, tampoco creo saberlo». Después de este primer caso, me dirigí a otro de los que son tenidos por más sabios todavía que aquél, y me pareció exactamente lo mismo; y con ello me hice odioso también a este último y a otros muchos.

En adelante, pues, procedí ya sin interrupción, viendo, no sin pesar ni temor, que me hacía odioso, pero sin embargo pareciéndome que era necesario que hiciese lo más

posible por confirmar el oráculo del dios. Me era menester, a mí, preocupado por saber qué podía querer decir el oráculo, dirigirme absolutamente a todos los que tenían fama de saber algo. Y por el Perro, atenienses, -pues hace falta deciros la verdad- lo cierto es que me pasó aproximadamente esto: los que más fama tenían me parecieron, a mí, preocupado por la averiguación, fiel al dios, que carecían por completo, o poco menos, de lo que se la daba, mientras que otros, tenidos por menos, eran hombres mucho más estimables, por ser mucho más inteligentes. [128] Hace falta que os relate las andanzas no poco pesadas que necesité para que a mí mismo me resultase irrefutable el oráculo.

Después de los políticos, me dirigí a los poetas, a los autores de tragedias, a los de ditirambos y a los demás, pensando cogerme allí infraganti en ser menos sabio que ellos. Tomando, pues, aquellos de sus poemas que me parecían más acabados por ellos, les preguntaba qué habían querido decir, con la intención, al mismo tiempo, de aprender de ellos algo. Vergüenza me da deciros, atenienses, la verdad: sin embargo, es menester que la revele. Para decirlo en una palabra, poco menos que todos los presentes se habrían expresado mejor que ellos acerca de lo que ellos mismos habían compuesto.

Así llegué también a mí vez respecto de los poetas en poco tiempo a la convicción de que no hacen por obra de sabiduría lo que hacen, sino por obra de una fuerza natural y en estado de inspiración como los adivinos y los iniciados; pues también éstos dicen muchas cosas, incluso bellas, sin que sepan nada de lo que dicen. Una cosa semejante me resultó evidente que les pasaba también a los poetas. Y al mismo tiempo les vi que por ser poetas se consideraban los más sabios de los hombres en las demás cosas, en que no lo eran. Me alejé, pues, también de ellos, convencido de que tenía sobre ellos la misma superioridad que sobre los políticos.

Por último me dirigí a los que practican las artes manuales, pues a mí mismo me reconocía no entendido en nada, bien puedo decirlo, mientras que de ellos sabía seguro que los encontraría entendidos en muchas y bellas cosas. Y en este punto no fui desmentido, sino que entendían de lo que yo no entendía y en aquello eran más sabios que yo. Pero, atenienses, me parecieron incurrir en el mismo [129] yerro en que los poetas, también los buenos artífices. Por practicar bien su arte, todos estimaban ser los más sabios en las mayores cosas ajenas, y esta su pretensión oscurecía aquel otro saber. Hasta llegar así a preguntarme a mí mismo, en el deseo de confirmar el oráculo, si aceptar ser tal como soy, ni sabio en su sabiduría, ni ignorante con su ignorancia, o ser las dos cosas que son ellos. Y me respondía a mí mismo y al oráculo, que para mí era ventajoso ser como soy.

De resultas de esta exploración, atenienses, surgieron muchas odiosidades contra mí, y las odiosidades más fuertes y más encarnizadas, de suerte que a su vez surgieron de ellas muchas calumnias, entre ellas esta fama de que soy un sabio. No hay vez, en efecto, que los presentes no me crean a mí mismo sabio en aquello en que convenzo a los demás de no serlo. Mas en ello, atenienses, el dios es quien corre en realidad el riesgo de ser sabio y de haber querido decir con el oráculo que la sabiduría propia del hombre es cosa que vale poco o nada. Y parece mencionar a Sócrates y servirse de mi nombre para ponerme por ejemplo, como si dijese: «Aquel de vosotros, hombres, es el más sabio, que, como Sócrates, reconoce que nada merece en verdad por su sabiduría».

Esto, pues, aun ahora, yendo por todas partes, sigo buscando, y exploro, fiel al dios, de los conciudadanos y de los extranjeros a todo el que creo que es sabio. Y cuando no me lo parece, viniendo en ayuda del dios, muestro que no es sabio. Y a causa de esta ocupación, ni me ha quedado tiempo digno de mención para cuidarme de ninguno de los intereses de la ciudad, ni de los míos particulares, sino que estoy en gran pobreza por servir al dios.

Pero además, los jóvenes que me siguen espontáneamente, que son los que disponen de más tiempo libre, los [130] hijos de los más ricos, se regocijan al ver sometidos a este examen a mis interlocutores, y ellos mismos me imitan muchas veces, es decir, se dedican a someter a un examen semejante a los demás; y la consecuencia es, tengo entendido, que encuentran una gran abundancia de hombres que creen saber algo, pero que saben poco o nada. De aquí el que los sometidos así a examen por ellos se irritan contra mí, pero no contra ellos, y dicen que hay un tal Sócrates, la mayor de las pestes y que corrompe a los jóvenes. Pero cuando alguien les pregunta por hacer qué o por enseñar qué, no saben nada que decir, sino que lo ignoran; mas para no parecer cortados, dicen lo primero que está a mano, por decirse de todos los que filosofan, a saber, que «las cosas celestes y las subterráneas» y el «no creer en los dioses», y el «hacer buena la peor causa». Porque la verdad me figuro que no querrían decirla: que quedan en evidencia como sujetos que presumen de saber, sin saber nada. Con estas cosas, pues, siendo como son, ambiciosos, audaces, muchos, y hablando concertada y persuasivamente de mí, os han llenado los oídos y antes y ahora me han calumniado audazmente. Y por estos motivos me ha denunciado Meleto con Anyto y Lycón; Meleto exacerbado por los poetas, Anyto por los artífices y los políticos, Lycón por los oradores. De esta suerte, como al principiar decía, me admiraría si fuese capaz de hacer salir de vosotros en tan poco tiempo esta calumnia tan arraigada. Ésta es, atenienses, la verdad, y no os he ocultado ni velado poco ni mucho en lo que voy diciendo. Y bien sé hasta qué punto me estoy haciendo odioso por las mismas causas: prueba también de que digo la verdad, de que ésta es una calumnia contra mí, y las causas son éstas. Que si, ya ahora, ya mas tarde, las buscáis, éstas encontraréis.

Acerca, pues, de las acusaciones de mis primeros acusadores, [131] la hecha será suficiente defensa ante vosotros. Por lo que se refiere a Meleto, el hombre honrado y el amigo de la ciudad, como él mismo dice, y a los acusadores últimos, voy, después de lo expuesto, a tratar de defenderme. De nuevo y puesto que estos acusadores son otros, tomemos sus palabras. Son aproximadamente éstas: Sócrates, dicen, es culpable de corromper a los jóvenes y de no creer en los dioses en que cree la ciudad, sino en otros demonios nuevos. Tal es la inculpación: de esta inculpación examinemos cada punto.

Dice que soy culpable de corromper a los jóvenes. Pero yo, atenienses, digo que es culpable Meleto, porque hace gracias con cosas serias, demandando ligeramente a las gentes ante el tribunal, presumiendo de ocuparse en serio y cuidarse de cosas de las que nada se le dio a éste jamás. Cómo es así, voy a tratar de ponérselo de manifiesto también a vosotros.

Dime aquí, Meleto: lo que tanto te importa ¿no es el que los jóvenes lleguen a ser lo mejores posible? -Eso es. -Vamos, pues ahora di a éstos quién hace a los jóvenes

mejores. Porque no puedes menos de saberlo, dándosete tanto de ello. Habiendo descubierto al que los corrompe, según dices, me consignas a éstos y me acusas; señala, pues, vamos, al que los hace mejores y diles a éstos quién es.

¿Ves, Meleto, cómo callas y no sabes qué decir? ¿Y no te parece una vergüenza y prueba bastante de lo que digo, que nunca se te ha dado nada de ello? Si no, di, hombre más que honrado, ¿quién los hace mejores? -Las leyes. -Pero no pregunto eso, hombre más que honrado, sino qué hombre, que sepa primero eso mismo, las leyes. -Éstos, Sócrates, los jueces. -¿Cómo dices, Meleto? ¿Éstos son los capaces de educar a los jóvenes y los que los hacen mejores? -Más que nadie. -¿Y absolutamente todos, [132] o unos sí y otros no? -Absolutamente todos. -Buena nueva, por Hera, y gran abundancia de gentes útiles. Pero ¿qué? ¿también los que nos escuchan hacen mejores o no? -También éstos. -¿Y los miembros del Consejo? -También los miembros del Consejo. -Pero entonces, Meleto, ¿no serán los miembros de la Asamblea los que corrompen a los jóvenes? ¿o también ellos hacen mejores, absolutamente todos ellos? -También ellos. - Todos los atenienses, pues, a lo que parece, hacen perfectos, menos yo, yo solo corrompo. ¿es esto lo que dices? -Eso es lo que con todo rigor digo. -Y no poca mala suerte me achacas. Pero respóndeme. ¿También tratándose de caballos te parece que es así? ¿Que los que los hacen mejores son todos los hombres y uno solo el que los echa a perder? ¿O todo lo contrario, uno solo el que es capaz de hacerlos mejores, o unos muy pocos, los que entienden de caballos, mientras que los más, cuando andan con caballos y los usan, los echan a perder? ¿No es así, Meleto, también tratándose de caballos y de todos los demás seres vivos? Con toda seguridad, lo confeséis o no tú y Anyto. Mucha ventura sería, en efecto, que tratándose de los jóvenes, uno solo los corrompiese, mientras que los demás les fuesen de provecho. Pero bastante muestras, Meleto, que nunca jamás te has preocupado de los jóvenes y claramente revelas tu indiferencia y el no habérsete dado nada de aquello por que me consignas.

Pero todavía dínos, por Zeus, Meleto, ¿qué es mejor, vivir entre conciudadanos buenos o malos? Querido, responde, que no te pregunto nada difícil. ¿No hacen los malos mal a los que están siempre en estrecho contacto con ellos, y los buenos bien? -Así es. - ¿Hay, pues, quien quiera ser perjudicado por los que andan con él, mejor que ser favorecido? Responde, hombre honrado, que [133] la ley manda responder. ¿Hay quien quiera ser perjudicado? -No, por cierto. - Vamos, ¿y porqué me consignas aquí, por corromper a los jóvenes y hacerlos peores voluntaria o involuntariamente? - Voluntariamente, estoy seguro. -¿Sí, por cierto, Meleto? ¿Tanto más sabio eres tú a tu edad que yo a la mía, como para que tú hayas descubierto que los malos hacen siempre mal a los más cercanos a ellos y los buenos bien, mientras que yo he venido a tal punto de ignorancia como para desconocer incluso que si hago perverso a alguno de los que andan conmigo, corro el peligro de recibir un mal de parte suya? ¿como para hacer voluntariamente nada menos que este absurdo, según dices tú? No puedo creértelo, Meleto, y pienso que tampoco ningún otro hombre; sino que, o no corrompo, o si corrompo, es involuntariamente; de suerte que tú mientes por ambas partes. Por lo demás, si corrompo involuntariamente, por semejantes e involuntarios errores no es justo consignar aquí, sino tomándole a uno en privado hacerle caer en la cuenta y corregirle; pues es evidente que, una vez advertido, cesaré de hacer lo que hago involuntariamente.

Pero tú has evitado y no has querido venir a buscarme y hacerme caer en la cuenta, sino que me consignas aquí, donde es justo consignar a los faltos de castigo, pero no de advertencia.

Pero, atenienses, evidente es ya lo que decía, que a Meleto de estas cosas jamás se le ha dado poco ni mucho. Sin embargo, dinos: ¿Cómo sostienes que corrompo, Meleto, a los jóvenes? ¿No es evidente que, conforme al escrito que has redactado, enseñándoles a no creer en los dioses en que cree la ciudad, sino en otros demonios nuevos? ¿No dices que es enseñándoles esto como los corrompo? -Eso es, en efecto, lo que con todo rigor digo. -Pues bien, Meleto, en nombre de estos dioses mismos de que ahora [134] es cuestión, habla aún más claramente a mí y a los aquí presentes; porque yo no soy capaz de averiguar si dices que enseño a creer que existen algunos dioses, y yo mismo entonces creo que existen dioses y no soy totalmente ateo, ni culpable de serlo, aun cuando no los mismos precisamente que la ciudad, sino otros, y esto es lo que me echas en cara, que sean otros; o de todo punto afirmas que yo no creo en dioses y enseño a los demás esto mismo. -Eso es lo que digo, que en absoluto no crees en dioses. -Portentoso Meleto ¿para qué dices eso? ¿Es que no creo ni siquiera que el sol y la luna son dioses, como los demás hombres? -Por Zeus, jueces, si afirma que el sol es una piedra y la luna una tierra. -A Anaxágoras te figuras estar acusando, amigo Meleto; y tan despectivamente piensas de éstos y te figuras que están desprovistos de letras, como para no saber que son los libros de Anaxágoras de Clazomenas los que están llenos de esas declaraciones. Y, naturalmente, también los jóvenes aprenden de mí estas cosas que hacen posible a veces, y cuando más, por una dracma a los compradores de la orquesta reírse de Sócrates, si presumiese de ser suyas, tanto más siendo tan insólitas. Pero, por Zeus, ¿esto es lo que te parezco? ¿No creo que exista ningún dios? -No ciertamente, por Zeus, absolutamente ninguno. -Incrédulo eres tú, Meleto, hasta el punto de serlo, tal me lo pareces, respecto de lo que tú mismo dices. Porque a mí me parece que éste, atenienses, es totalmente excesivo y desenfrenado, y que ha redactado este escrito impelido sencillamente por su exceso, desenfreno y juventud. Pues semeja al que compone un acertijo y hace una prueba. «¿Es que descubrirá Sócrates, el sabio, que hago gracias y que digo lo contrario de lo que digo, o conseguiré engañar a él y a los demás oyentes?» Porque éste me resulta claro que dice en su escrito lo contrario de lo que dice él [135] mismo, como si dijese: «Sócrates es culpable de no creer en los dioses, pero creyendo en los dioses». Y sin duda esto es propio de quien juguetea.

Daos cuenta, atenienses, de por qué me resulta claro que dice así, y tú respóndenlos, Meleto. Vosotros, lo que desde el principio os rogué, acordaos de no alborotar contra mí, si pregunto de la manera acostumbrada.

¿Hay entre los hombres, Meleto, quien crea que existen las cosas humanas, sin creer en los dioses? Que responda, atenienses, y que no se alborote, ya de una manera, ya de otra. ¿Hay quien no crea en los caballos, pero sí en las cosas de los caballos? ¿O no crea en la existencia de los flautistas, pero sí en las cosas del arte de tocar la flauta? No lo hay, tú, el más honrado de los hombres. Si no quieres responder, yo lo digo a ti y a los otros aquí presentes. Pero responde al menos a esto: ¿hay quien crea que existen las cosas demoníacas, sin creer en los demonios? -No lo hay. -Cuánto me alegro de que hayas respondido, aunque sea con trabajo y obligado por éstos. Así pues, declaras que creo en

cosas demoníacas y las enseño, sean nuevas, sean viejas, pero que al menos creo en cosas demoníacas, según tus propias palabras, y esto mismo has jurado en tu escrito. Pero si creo en cosas demoníacas, es evidente, absoluta necesidad, que yo crea también en los demonios. ¿No es así? Di. Veo que estás de acuerdo, puesto que no respondes. Pero los demonios ¿no los consideramos dioses, o hijos de dioses? ¿es así o no? -Es así. - Entonces, si admito demonios, según tú confiesas, y si los demonios son dioses en algún sentido, he aquí lo que yo llamaba tu acertijo y tu hacer gracias, el declarar que yo que no admito dioses, admito por otra parte dioses, puesto que al menos admito demonios. O de otra manera: Si los demonios son unos hijos bastardos de los dioses y de las ninfas, [136] o de aquellas otras madres de quienes también se habla, ¿quién de los hombres admitiría la existencia de hijos de los dioses, pero la de los dioses no? Sería tan absurdo como si alguien admitiese la existencia de hijos de las yeguas y los asnos, los mulos, pero no admitiese la existencia de las yeguas ni de los asnos. No, Meleto, no hay manera de que no habiendo intentado ponernos a prueba con esto, hayas redactado este escrito, o no sabiendo qué verdadera culpa echarme en cara. Para convencer a ninguno, ni siquiera el menos inteligente de los hombres, de que no es del mismo admitir cosas demoníacas y cosas divinas, o que, a la inversa, no sea del mismo no admitir ni los demonios, ni los dioses, ni los héroes, no hay procedimiento. En conclusión, atenienses, que no soy culpable en el sentido del escrito de Meleto, no me parece cosa de más defensa, sino bastante la hecha.

En cuanto a lo que anteriormente decía, que se habían producido contra mí muchas odiosidades y muy difundidas, sabed bien que es verdad. Y esto es lo que me alcanzará, si soy alcanzado, no Meleto, ni Anyto, sino la calumnia y el rencor de las gentes. Lo que ha alcanzado a tantos otros hombres honrados, creo que alcanzará a otros aún; y no es nada para asustar que no se detenga en mí.

Pero acaso diga alguien: «¿Es que no te avergüenzas, Sócrates, de haberte dedicado a esa vida por la que estás en peligro de ser condenado a muerte?» A un tal yo le opondría como palabras justas, éstas. «No dices bien, amigo, si crees que debe tener en cuenta el riesgo de vivir o morir un hombre que puede prestar un servicio, por pequeño que sea, y no poner su mira al obrar en esto solo, si obra justa o injustamente y lleva a cabo hechos propios de un hombre valiente o cobarde. Viles, en efecto, [137] serían, al menos con arreglo a tu manera de pensar, cuantos semidioses murieron en Troya, entre otros el hijo de tos Tetis, que despreció tanto el peligro, en comparación del soportar nada vergonzoso, que, al decirle su madre, que era diosa, viéndole anhelante por matar a Héctor, estas palabras aproximadamente, si no recuerdo mal: «Hijo mío, si vengas la muerte de tu camarada Patroclo, y matas a Héctor, morirás tú, pues inmediata a la de Héctor será tu suerte», él, después de oírlas, estimó en tan poco la muerte y el peligro, por temer mucho más el vivir siendo un cobarde y no vengar a los amigos, que le respondió: «Muera en el acto, después de haber hecho justicia del culpable, pero que no permanezca aquí, motivo de irrisión, junto a las naves encorvadas, carga de la tierra.» No creerás que él se preocupó de la muerte y el peligro...» Porque así es, atenienses, en verdad: allí donde alguien se haya puesto a sí mismo, creyendo ser el mejor, o donde haya sido puesto por el jefe, allí hay que, a mi parecer, sostenerse arrostrando los peligros y no teniendo en cuenta ni la muerte, ni ninguna otra cosa más que la vergüenza.

También yo, pues, habría hecho mal, atenienses, si, mientras que cuando los jefes que vosotros elegisteis para mandarme, me señalaron un puesto en Potidea, en Anfípolis y en Delión, permanecí donde ellos me señalaron, como el que más, y corrí el riesgo de morir, al señalarme un puesto el dios y haber tenido que creer y admitir que me hace falta vivir filosofando y sometiendo a examen a mí mismo y a los demás, por temor de morir, o de cualquier otra cosa, abandonase la línea. Mal hecho estaría, y en verdad que entonces podría cualquiera consignarme justamente al tribunal por no creer en la existencia de los dioses, al desobedecer al oráculo, temer a la muerte y creer ser sabio no siéndolo. [138]

Porque el tener miedo a la muerte, atenienses, no es nada más que el figurarse ser sabio quien no lo es; porque es figurarse saber lo que no se sabe. Nadie sabe de la muerte, en efecto, si no resulta ser para el hombre el mayor de todos los bienes, y sin embargo la temen como si supiesen perfectamente que es el mayor de los males. Y esto ¿cómo no va a ser ignorancia, y la más reprochable, la de creer que se sabe lo que no se sabe? Pero yo, atenienses, en esto acaso difiero de la mayoría de los hombres, y si en algo diría que soy más sabio que cualquier otro, sería en esto, en que no sabiendo bastante acerca del Hades, en efecto pienso no saberlo. Por el contrario, del ser injusto y desobedecer a alguien mejor, dios u hombre, que es malo y vergonzoso, sí que lo sé. Así, por los males de los que sé que son males, los que no sé si resultan ser bienes, jamás los temeré ni huiré.

De suerte que ni siquiera si ahora me absolvéis, no dando fe a Anyto, que ha dicho que, o en principio no tenía que haber comparecido aquí, o, puesto que he comparecido, no es posible no hacerme morir, sosteniendo ante vosotros que, si soy puesto en libertad, en adelante vuestros hijos, dedicándose a hacer lo que Sócrates enseña, se echarán todos absolutamente a perder; si después de todo esto me dijeseis: «Sócrates, esta vez no haremos caso a Anyto, sino que te absolvemos, con la condición, ciertamente, de que en adelante no te dediques a esas averiguaciones ni filosofes; y si eres sorprendido una vez más haciéndolo, sufrirás la muerte»; si, como he dicho, quisierais absolverme con estas condiciones, os diría que: «A vosotros, atenienses, os quiero y tengo cariño, pero prefiero obedecer al dios que a vosotros, y mientras respire y sea capaz, no cesaré de filosofar ni de exhortaros y enseñar a quien quiera que encuentre de vosotros, diciendo aquello que [139] tengo por costumbre: «Ateniense, el mejor de los hombres, miembro de la ciudad más grande y más famosa por su sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte, tratándose de las riquezas, de cómo llegues a más y tratándose de la fama y el honor, mientras que tratándose de la razón, de la verdad y del alma, no te preocupas ni te haces cuestión de cómo te irá mejor?»Y si alguno de vosotros no estuviese conforme y sostuviese que se preocupa, no le dejaré marcharse en el acto, ni yo me iré, sino que le preguntaré y someteré a examen y argumentaré, y si no me parece poseer la virtud, sino sólo sostenerlo, le reprocharé que da lo que vale mucho por poco y adquiere lo que vale poco por mucho. Esto es lo que haré, sea joven o viejo el que encuentre, extranjero o de la ciudad, pero más con los de la ciudad, ya que tanto más cercanos me sois por la raza. Porque esto es lo que manda el dios, sabedlo bien. Y yo creo que ningún bien mayor aún os ha acontecido en la ciudad que este servicio que yo rindo al dios. Sin hacer, en efecto, ninguna otra cosa, ando de un lado para otro, tratando de persuadiros, a jóvenes y viejos, de que no os preocupéis de los cuerpos ni de las riquezas antes ni con más ardor que del alma, de cómo llegue a ser la mejor; diciendo que no es de las riquezas de donde viene la

virtud, sino de la virtud las riquezas y todos los demás bienes absolutamente a los hombres en lo privado y en lo público. Si por decir esto corrompo a los jóvenes, ello sería funesto; pero si alguien afirma que digo algo distinto de esto, no dice verdad. Después de todo esto, atenienses, concluiría yo, haced caso a Anyto o a mí, absolvedme o no me absolváis; yo no podría hacer otra cosa, ni aún cuando tuviese que morir mil veces».

No alborotéis, atenienses, sino seguid haciendo lo que os pedí, que no alborotéis por lo que pueda decir, sino que [140] oigáis; que, según creo, os aprovechará el oír. Tengo, en efecto, otras cosas que deciros aún por las cuales puede que gritéis, pero de ninguna manera lo hagáis. Pues sabed bien que si me hacéis morir, siendo como digo, no me perjudicaréis a mí más que a vosotros mismos. A mí, en efecto, en nada pueden perjudicarme ni Meleto, ni Anyto. En nada pueden hacerlo, pues no creo que sea cosa permitida por la justicia que el hombre bueno sea perjudicado por el malo. Podría, es cierto, hacerme morir, o desterrar, o perder los derechos ciudadanos. Y acaso éste crea, y con él cualquier otro, que son grandes males; yo, no lo creo, sino mucho mayor el hacer lo que éste hace ahora, procurar injustamente la muerte de un hombre. En realidad ahora, atenienses, estoy muy lejos de abogar por mí mismo, como se podría creer, sino que abogo por vosotros, porque no erréis en punto al don que el dios os hizo, condenándome. Pues si me hacéis morir, no es fácil que encontréis otro semejante; sencillamente, aunque la expresión os haga reír, puesto en la ciudad por el dios, como en un caballo grande y generoso, pero por su grandor pesado y necesitado de ser excitado por un aguijón: así me parece que el dios me ha colocado en la ciudad, como un aguijón que excitándoos, persuadiendoos y reprendiendoos a cada uno en particular, no cesa en todo el día de posarse por todas partes. Otro semejante no es fácil que os sobrevenga, atenienses, por lo que si me hacéis caso, me conservaréis. Vosotros podéis sentir irritación, como los que cuando van a dormirse son despertados, darme un golpe y, prestando oído a Anyto, fácilmente hacerme morir, con lo que podríais pasar el resto de la vida durmiendo, si no os enviase algún otro el dios, solícito de vosotros. Pero que yo resulto ser tal como un don hecho por el dios a la ciudad, por esto podréis conocerlo: que no parece cosa [141] propia del hombre mi no cuidarme absolutamente de nada de lo que me concierne, y el haber resistido sin cuidarme de las cosas domésticas ya tantos años, por hacer lo que interesa a vosotros, yendo siempre a buscar en privado a cada uno, como un padre o un hermano mayor, para persuadiros de que os preocupéis de la virtud. Y si, ciertamente, sacase algo de ello, y por recibir un pago me dedicase a hacer estas exhortaciones, tendría algún motivo; pero ya veis irrefragablemente también vosotros que los acusadores, que me han acusado tan desvergonzadamente de todo lo demás, en esto al menos no han resultado capaces de perder la vergüenza, trayendo un testigo de que yo haya alguna vez obtenido o pedido pago. Pues bastante testigo, creo, de que digo verdad es el que yo traigo, la pobreza.

Quizá parezca absurdo que en privado ande atrafagado por aconsejar así, mientras que en público no me atrevo a comparecer ante vuestra multitud para aconsejar a la ciudad. La causa es la que vosotros me habéis oído muchas veces decir en otros tantos sitios, que yo tengo algo divino y demoníaco, una voz, que es lo que en su escrito ha insertado en son de burla Meleto. Desde niño empezó a pasarme: una voz que sobreviene, y que cuando lo hace, siempre me desvía de aquello que voy a hacer, pero no me impulsa

jamás. Esto es lo que se opone a que me dedique a la política. Y con todo acierto, al menos a mi parecer, se opone. Porque sabedlo bien, atenienses: si de antiguo me hubiera dedicado a la actividad política, de antiguo habría muerto, y ni a vosotros habría podido seros útil en nada, ni a mí mismo. Y no os irritéis contra mí por decir la verdad. Porque no hay quien de los hombres se salvase, oponiéndose generosamente ni a vosotros, ni a ninguna otra multitud, y siendo obstáculo a que se cometan en la ciudad muchas injusticias y trasgresiones de la ley, sino [142] que es necesario que el que lucha en realidad por la justicia, si quiere salvarse por un poco de tiempo, actúe en privado, pero no en público.

Por mi parte, os aduciré grandes testimonios de esto, no palabras, sino lo que vosotros estimáis, hechos. Oídme, en efecto, las cosas que me han acaecido, para que veáis que no cedería a nadie, tratándose de la justicia, por temor a la muerte, y que no cediendo, tendría que morir. Os hablaré en el estilo corriente de los tribunales, pero con verdad.

Yo, atenienses, ninguna otra autoridad he ejercido nunca en la ciudad que la de miembro del Consejo una vez. Y acaeció que nuestra tribu de Antiochis ejercía la pritanía cuando vosotros a los diez estrategas que no habían recogido a los combatientes de la batalla naval queríais juzgarlos juntos, saliéndoo de la ley, como posteriormente todos vosotros habéis reconocido. Entonces yo solo entre los pritanes me opuse a que vosotros hicierais nada saliéndoo de las leyes y voté en contra; y estando dispuestos a denunciarme y procesarme los oradores y vosotros con excitaciones y gritos, con la ley y la justicia creí que más me hacía falta correr el peligro que no irme con vosotros, que queríais lo que no era justo, por temor a la prisión o a la muerte.

Y esto era siendo aún democrático el régimen de la ciudad. Porque después de sobrevenir la oligarquía, los Treinta, llamándome con otros cuatro a la Tholo, nos ordenaron traer de la isla a León de Salamina, para darle muerte. Muchas cosas semejantes, ciertamente, también a otros muchos aquéllos ordenaban, queriendo complicar en su causa a los más posibles. Entonces yo, no de palabra, sino de obra, mostré una vez más que de la muerte no se me da nada, si no es rústica esta manera de hablar, sino de [143] hacer algo injusto ni impío, mas que de esto se me da todo. A mí, en efecto, aquel poder no me espantó, con ser tan duro, hasta el punto de hacerme cometer una injusticia, sino que después de salir de la Tholo, los otros cuatro se fueron a Salamina y trajeron a León, mientras que yo me volví a casa. Y quizá hubiera muerto por ello, si el poder no hubiera sido derribado en breve. Y de esto no os faltarán los testigos. Pues bien ¿es que creéis que habría durado tantos años, si me hubiese dedicado a la actividad pública, y obrando de una manera digna de un hombre honrado, a socorrer a los inocentes, y como hubiera sido menester, a hacerlo así por encima de todo? Muy lejos de ello, atenienses, porque tampoco ningún otro hombre. Pero yo, durante toda la vida, en público, si alguna vez he actuado, tal apareceré, y en privado el mismo; a nadie jamás he concedido nada saliéndome de la justicia, ni a otro, ni a ninguno de éstos que mis calumniadores dicen que son mis discípulos.

Yo no he sido maestro de nadie jamás. Si alguien ha deseado oírme hablar y hacer lo que me incumbía, joven o viejo, de nadie jamás tuve celos. Ni por obtener riquezas converso, ni por no obtenerlas no lo hago, sino que lo mismo frente al rico que al pobre

estoy dispuesto a ser preguntado y a preguntar, si alguien quiere responderme para oír lo que pueda decirle. Y por lo que respecta a éstos, resulte alguno mejor o no, no sería justo me atribuyesen la causa de aquello de que no prometí a nadie jamás aprendizaje alguno, ni he enseñado. Si alguien afirma que de mí jamás algo ha aprendido u oído en privado que no también todos los demás, sabed bien que no dice la verdad.

Pero ¿porqué entonces se complacen algunos en mi compañía hasta pasar tanto tiempo? Lo habéis oído, atenienses; toda la verdad os dije: que oyéndome se complacen [144] en ver sometidos a examen a los que creen ser sabios, no siéndolo; lo que, en efecto, no deja de ser grato. A mí ello, repito, me ha sido ordenado por el dios hacerlo, con oráculos, con sueños y de todas las maneras por las cuales un destino divino ha podido ordenar a un hombre hacer una cosa. Esto, atenienses, es la verdad y es bien fácil de probar. Porque si, en efecto, yo, de los jóvenes, a unos los estoy corrompiendo, a otros los he corrompido, por fuerza, ciertamente, si algunos de ellos al hacerse mayores hubieran descubierto que cuando eran jóvenes yo les había aconsejado alguna vez algo malo, ahora, compareciendo, debían acusarme y vindicarse; y si ellos no querían, algunos de sus familiares, padres, hermanos, y demás próximos, si por causa mía algún mal hubieran experimentado sus familiares, ahora debían recordarlo y vindicarse. Pero en gran número están presentes aquí muchos de ellos que estoy viendo, el primero Critón, mi compañero de edad y de lugar, padre de Critóbulo aquí presente; y Lysanias de Sphettia, padre de Esquines aquí presente; y Antifón de Cefisa, padre de Epigenes; y otros cuyos hermanos han cultivado mi trato, Nicostrato de Teosotides, hermano de Teodoto -Teodoto está muerto, de suerte que él al menos no podría ser influido por éste- y Paralo aquí de Demódoco, del que era hermano Teages; y aquí Adimanto de Aristón con su hermano Platón; y Ayantodoro y su hermano Apolodoro. Y otros muchos puedo nombraros, de los cuales a alguno era muy necesario que en su discurso hubiera citado Meleto por testigo; pero si entonces lo olvidó, que lo cite ahora, yo lo autorizo, y que lo nombre si tiene alguno. Pero encontraréis todo lo contrario de esto, atenienses, todos dispuestos a ayudar al corruptor, al autor de un mal a sus familiares, como dicen Meleto y Anyto. Ellos, los corrompidos, quizá tendrían razón para querer [145] ayudarme; pero los no corrompidos, hombres ya maduros, sus tutores naturales, ¿qué otra razón tienen para querer ayudarme sino la recta y justa de que piensan que Meleto miente y yo digo la verdad?

Así es, atenienses. Lo que yo tendría que decir en mi defensa es sobre poco más o menos esto u otras cosas por el estilo. Es posible que alguno de vosotros se indigne, acordándose de sí mismo, si defendiéndose en una causa, aun siendo menos grave que ésta, rogó y suplicó a los jueces con las lágrimas en los ojos y haciendo comparecer a sus hijos, a fin de inspirar la mayor compasión posible, y a otros muchos de su familia y amigos, mientras que yo no haré nada de esto, aun corriendo, como bien veo, el mayor de los peligros. Es posible que alguno, al considerar esto, se ensoberbezca contra mí, e irritado por lo mismo, emita con irritación el voto. Pues bien, si alguno de vosotros hace así -no lo estimo seguro por mi parte-, si hace así, me creería autorizado para hablarle en esta forma. «Yo, amigo, tengo, por cierto, también familia. Pues lo que dice Homero: no he nacido de una encina ni de una piedra, sino de seres humanos, de suerte que tengo familia e hijos», atenienses, tres, uno mayorcito ya, los otros dos pequeños. Sin embargo,

no he hecho comparecer aquí a ninguno de ellos para suplicaros que me absolváis. ¿Por qué no haré nada de esto? No porque yo sea soberbio, atenienses, ni porque os desprecie. Si bravamente hago frente a la muerte o no, es otra cuestión; mas por lo que se refiere a la buena fama, ni para mí, ni para vosotros, ni para la ciudad entera me parece que estaría bien que yo hiciese nada de ello, a mi edad y teniendo este nombre -verdadero o falso, pero, en fin, se ha generalizado la opinión de que Sócrates se distingue en algo de la mayoría de los hombres. Si aquellos [146] de vosotros que tienen fama de distinguirse por su saber, por su valor o por cualquier otra virtud, resultasen tales, sería vergonzoso, - y tales he visto muchas veces a algunos, cuando son juzgados: teniendo fama de ser algo, hacer sin embargo cosas pasmosas, convencidos de ir a padecer algo terrible al sufrir la muerte, como si hubiesen de ser inmortales, caso que vosotros no los hicieseis morir. Éstos me parecen rodear de vergüenza a la ciudad: hasta el punto de que un extranjero pueda suponer que los atenienses que se distinguen por su virtud, los que los demás eligen para las magistraturas y demás honores, no se distinguen en nada de las mujeres. Esto, atenienses, ni nosotros debemos hacerlo, los que tenemos en cualquier grado que sea fama de ser algo, ni de hacerlo nosotros, vosotros consentirlo, sino mostrar que mucho más condenaréis al que introduce estos espectáculos para excitar la compasión y pone en ridículo a la ciudad que al que se está tranquilo.

Pero aparte la buena fama, atenienses, no me parece justo suplicar al juez, ni por suplicar salir libre, sino informarle y persuadirle. Porque el juez no da audiencia para hacer favor de la justicia, sino para discernir ésta; y ha jurado no favorecer a quien pueda parecerle, sino juzgar con arreglo a las leyes. No debemos, pues, ni nosotros acostumbraros a vosotros a jurar en falso, ni vosotros acostumbraros por vosotros mismos, pues ningunos de nosotros obraríamos religiosamente. No estiméis, pues, atenienses, que yo deba hacer ante vosotros semejantes cosas, que ni tengo por dignas, ni por justas, ni por religiosas, pero sobre todo, por Zeus, acusado de irreligiosidad por el Meleto este. Claramente, si os persuadiese y por suplicaros os hiciese violencia en contra del juramento que habéis prestado, os enseñaría a no admitir que hay dioses, y sencillamente, [147] tratando de defenderme, me acusaría yo mismo de no creer en ellos. Pero muy lejos está de ser así: creo en ellos, atenienses, como ninguno de mis acusadores, y a vosotros entrego y al dios el juzgar acerca de mí como para mí haya de ser mejor y para vosotros.

Apología. Primera Parte, 17 a/ 35 d. [148]

La alegoría de la caverna

Sócrates reproduce el diálogo sostenido en casa del anciano Céfalo. Iniciado entre éste y Sócrates sobre el tema de la vejez, pronto pasa de este tema al de la justicia, entre Sócrates y Polemarco, hijo de Céfalo. Pero pronto la impetuosa intervención del sofista Trasímaco convierte a éste en el principal interlocutor de Sócrates, hasta la derrota del sofista y final del libro I. A partir

del comienzo del libro II, los presentes que van a continuar el diálogo con Sócrates son los dos hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto. Pero hacia el primer tercio del libro II, Sócrates propone pasar del tema de la justicia al de la república o del Estado, para leer aquélla en éste como letras mayores escritas en algo mayor (368 d). El tema del Estado toma inmediatamente un sentido y desarrollo genético: origen en las necesidades humanas y formación creciente del Estado hasta la plenitud de la cultura en la clase social de los guardianes del Estado perfecto. Con la aparición de esta clase el desarrollo del tema se hace pedagógico: se trata de determinar la debida educación de estos guardianes. Este desarrollo pedagógico toma en cuenta toda suerte de implicaciones y asociaciones y es como consecuencia muy amplio: ocupa en realidad toda la parte central y mayor del diálogo. Primero, la educación musical -en el sentido lato dado por los griegos a este término⁽⁴⁷⁾- y gímnica: resto del libro II y hasta el principio del IV. Después de una vuelta al tema de la justicia, dentro del más amplio de las cuatro virtudes cardinales en el [149] Estado y en el individuo, en éste en particular en el alma -hasta el final del libro IV-, y de la exposición de la famosa doctrina de la comunidad de las mujeres e hijos entre los guardianes -tres cuartas partes del libro V-, se introduce en la última de este libro, con la tesis de que la realización del Estado perfecto tiene por condición la de que los filósofos reinen o los reyes sean genuinos y competentes filósofos (473 cd), el tema de la filosofía. Se trata de definir y caracterizar al filósofo; de su situación dentro del Estado: la que tiene tradicionalmente y la que debiera tener; de su formación. Y es este retorno al primer plano del tema pedagógico, la superposición a la educación musical y gímnica de la filosófica, lo que trae a Sócrates a dar de la idea filosófica del mundo implicada por la formación filosófica la visión alegórica con que se abre el libro VII. El interlocutor de Sócrates en este momento del diálogo es Glaucón.

Ahora, continué diciendo, imagínate de la siguiente manera nuestra naturaleza, según que recibe o no la debida educación. Figúrate unos hombres en una habitación subterránea al modo de una caverna, que tenga la entrada vuelta hacia la luz y larga como toda ella. En ella se encuentran desde niños, con las piernas y el cuello atados, teniendo que permanecer en el mismo sitio y no pudiendo ver más que lo que tienen delante, imposibilitados como están por las ataduras de mover la cabeza en torno. La luz de un fuego colocado en lo alto y a lo lejos brilla detrás de ellos. Entre este fuego y los presos hay un camino alto. A lo largo de este camino figúrate levantada una tapia, algo así como las mamparas que ponen delante los titiriteros, frente al público, y por encima de las cuales exhiben los títeres.

Me lo figuro, dijo.

Figúrate, pues, a lo largo de esta tapia hombres llevando cosas de todas clases que sobresalgan de la tapia, y figuras [150] humanas y de animales de piedra y de madera, hechas de todas formas -como es natural, unos hablando, otros callados, los que las llevan y pasan.

Cuadro extravagante pintas, dijo, y extravagantes presos.

Iguals a nosotros, repuse yo. Pues bien, y en primer término, ¿crees que unos presos semejantes pueden haber visto de sí mismos y de los demás otra cosa que sus sombras proyectadas por el fuego sobre la pared de la caverna que tienen enfrente?

¿Cómo, dijo, si están forzados a tener la cabeza inmóvil toda su vida?

Y de las cosas que llevan los que pasan ¿no es lo mismo?

¿Qué, si no?

Si, pues, pudiesen conversar unos con otros ¿no piensas que estarían convencidos de hablar de las cosas mismas, al hablar de las sombras que ven?

Forzosamente.

¿Y si la prisión tuviese un eco que saliese de la pared de enfrente de ellos? Cada vez que uno de los que pasan hablase ¿crees que podrían pensar que quien hablaba era otra cosa que la sombra que pasase por la pared?

Por Zeus, no, dijo.

Unos presos semejantes, seguí yo, no podrían en absoluto convencerse de que la verdad fuese nada distinto de las sombras de las cosas.

Con toda necesidad, dijo.

Pues considera, proseguí yo, cuáles serían los efectos de soltarles y librarles de sus ataduras y de la imbecilidad en que se encuentran sumidos, si por obra de naturaleza les acaeciese lo siguiente. Cuando se soltase a uno y se le obligase a ponerse de repente en pie, a mover el cuello, a andar y a levantar la vista hacia la luz, al hacer todo [151] esto sentiría dolores y se sentiría imposibilitado por las vibraciones de la luz para ver las cosas de que veía las sombras un momento antes. ¿Qué crees que diría, si alguien le dijese que un momento antes veía naderías, pero que ahora algo más cerca de la realidad y vuelto hacia las cosas más reales, veía más exactamente? ¿Y si, enseñándole cada una de las cosas que pasan, se le obligase, preguntándole, a responder lo que era? ¿No crees que se encontraría en un callejón sin salida y que estaría convencido de que las cosas que veía un momento antes eran más verdaderas que las que le enseñan ahora?

Mucho más, dijo.

Y si le forzasen a mirar a la luz misma ¿no crees que le dolerían los ojos, y que dando la vuelta huiría hacia aquellas cosas que podía ver, y que estaría convencido de que éstas eran en realidad más claras que las que le enseñaban?

Así es, dijo.

Y si, proseguí, le arrastrasen de allí a la fuerza por la subida ruda y escarpada, y no le soltasen hasta haberle sacado a rastras a la luz del sol, ¿es que no crees que padecería, y que se exasperaría de que le arrastrasen, y que desde que hubiese llegado a la luz tendría

los ojos llenos de su resplandor, y no podría ver ni una sola de las cosas que llamamos ahora las verdaderas cosas?

No podría, dijo, al menos en seguida.

Tendría falta, en efecto, de la costumbre, creo yo, si quería ver las cosas de la parte alta. Primero vería con más facilidad las sombras, después las imágenes de los hombres y las de las demás cosas en las aguas, más tarde las cosas mismas, y a partir de aquí contemplaría las cosas del cielo y el cielo mismo de noche, levantando la vista a la [152] luz de las estrellas y de la luna, más fácilmente que de día el sol y su luz.

¿Cómo no?

Por fin, creo yo, sería el sol, no su reflejo en las aguas ni en ninguna otra superficie, sino él mismo, en sí mismo y en su lugar mismo, lo que podría mirar y contemplar como es.

Necesariamente, dijo.

Y después de esto podría ya inferir acerca de él que él era quien traía consigo las estaciones y los años, quien regía todas las cosas del espacio visible y quien era causa en alguna manera de todas aquellas cosas que veían en la caverna.

Evidente, dijo, que vendría a parar en esto después de lo otro.

¿Qué, entonces? ¿No crees que, acordándose de su primera habitación, de la sabiduría que allí reinaba y de los presos con él, se sentiría feliz del cambio y los compadecería?

Y tanto.

En cuanto a los honores y a los elogios, si algunos se tributaban mutuamente, y a las recompensas concedidas al que viese con una vista más aguda las cosas que se pasaban, y al que recordase mejor las que acostumbrasen a desfilar primero, después o a la vez, y por esto fuese más capaz de predecir lo que fuese a suceder, ¿te parece que sentiría afán de ellos y qué tendría celos de los que recibiesen honores y poseyesen el poder entre ellos? ¿O no experimentaría lo que dice Homero, y no querría ciertamente «ser un jornalero y trabajar para otro pobre», y sufrir cualquier cosa, mejor que tener aquellas opiniones y vivir de aquella manera? [153]

Así creo yo, dijo; mejor aceptaría sufrirlo todo que vivir de aquella manera.

Pues piensa todavía esto, proseguí. Si este hombre, bajando de nuevo, se sentase en el mismo asiento, ¿es que no tendría los ojos completamente oscurecidos, volviendo de pronto del sol?

Y tanto, dijo.

Y si tuviese falta de rivalizar en juzgar de nuevo las sombras con los que hubiesen estado presos siempre; en tanto tuviese la vista débil, antes de que los ojos hubiesen recuperado su fuerza -tiempo de acostumbrarse que no sería pequeño- ¿es que no daría

risa y no dirían de él que por haber subido arriba volvía habiendo echado a perder los ojos, y que no merece la pena ni siquiera el intentar subir? Y al que se pusiera a soltarlos y a llevarlos arriba, si pudiesen cogerlo en sus manos y matarlo, ¿no lo matarían?

Ciertamente, dijo.

Pues bien, proseguí, esta alegoría, querido Glaucón, debe aplicarse íntegramente a lo dicho antes, comparando el mundo que se percibe por la vista a la prisión y la luz del fuego encendido en ella a la fuerza del sol. Y si tomas la subida y la contemplación de las cosas de la parte alta por la ascensión del alma al espacio inteligible, no te apartarás de lo que yo creo, supuesto que es lo que sientes afán por oír de mí. Dios sabe si será verdad. Mas si he de atenerme a mi parecer, lo que me parece es que en los confines de lo cognoscible está y se ve, con dificultad, la idea del Bien; pero que, vista, hay que concluir que ella es para todos la causa de todas las cosas rectas y bellas; que en lo visible ha engendrado la luz y el señor de ella, y en lo inteligible, ella misma señora, dispensa la verdad y la inteligencia; [154] y que le hace falta verla al que quiere obrar cuerdamente en lo privado y en lo público.

Yo también creo como tú, dijo, al menos hasta donde puedo.

Adelante, pues, proseguí, y cree como yo también esto, es decir, no te admires que los que han llegado allá no quieran ocuparse en las cosas humanas, sino que sus almas se esfuercen por permanecer siempre arriba. Natural, si es una vez más según la alegoría desarrollada.

Y tan natural, dijo.

Pero ¿qué? ¿Crees que es cosa de admiración, proseguí, que viniendo de las divinas visiones a las míseras humanas, se haga mala figura y se parezca ciertamente ridículo, al ser forzado, teniendo aún la vista débil y antes de haberse acostumbrado suficientemente a la presente oscuridad, a litigar en los tribunales o en otra parte, acerca de las sombras de lo justo, o de las imágenes cuyas son las sombras, y a rivalizar acerca de estos temas, en la forma en que puedan ser comprendidos por los que no han visto jamás la justicia misma?

No, no es cosa de admiración, dijo.

Entonces, si los hombres fuesen inteligentes, proseguí, recordarían que es de dos maneras y por dos causas como resultan turbados los ojos, pasando de la luz a la oscuridad y de la oscuridad a la luz. Considerando, pues, que esto mismo le sucede también al alma, al ver a una desconcertada e imposibilitada de divisar algo, no se reirían sin razón, sino que tratarían de averiguar si es que, al volver de una vida más luminosa estaba oscurecida por la falta de costumbre, o por pasar de una mayor ignorancia a la vida más luminosa resultaba llena de vibraciones de la luz más relumbrantes; y entonces, a una la tendrían por feliz de su accidente y de su vida; a la otra, la compadecerían, [155] y si querían reír a costa de ella, la risa sería menos ridícula que el reírse de la que desciende de la luz.

Hablas muy exactamente, dijo.

Y la verdad es, proseguí, que si a la facultad que tiene esta naturaleza se le amputasen desde la misma niñez esas como masas de plomo que entran en el género de lo mudable, que los festines y las voluptuosidades y los placeres de esta índole adhieren a la naturaleza y que hacen al alma dirigir la vista hacia abajo; si despojada de ellas, se la dirigiese hacia la verdad, la misma facultad, en los mismos hombres, vería con toda agudeza aquellas otras cosas, como estas a que se halla vuelta ahora.

Es natural, por lo menos, dijo.

Pero ¿qué? ¿No es natural también, proseguí y necesario por todo lo dicho, que ni los que no han recibido la debida educación y los que no han hecho la experiencia de la verdad gobiernen bien la ciudad, ni aquellos a quienes se ha dejado dedicarse a su educación hasta el fin, los unos porque no tienen en la vida ninguna mira por la que hacer todo cuanto puedan hacer en lo privado y en lo público, los otros porque, a ser voluntariamente, no obrarían, persuadidos de habitar, vivientes aún, en las islas de los Bienaventurados?

Verdad es, dijo.

Obra nuestra, pues, proseguí, de los fundadores, forzar a las mejores naturalezas a dedicarse a la ciencia que hemos dicho antes que es la mejor de todas, a ver el Bien, a hacer aquella subida, y cuando, después de haber subido, hayan visto bastante, no permitirles lo que se les permite ahora.

¿Qué?

El quedarse allá, proseguí, y no querer bajar de nuevo [156] con los presos, ni participar de sus fatigas y sus honores, más mezquinos o más valiosos.

Les diremos, en efecto, que los así formados en las otras ciudades no participan, fundadamente, en las fatigas de ellas, porque se forman por sí mismos, a pesar del régimen de cada una, y el que se ha hecho a sí mismo, y a nadie debe su sustento, tiene derecho a no querer pagar a nadie lo que le ha sustentado. Pero a vosotros os hemos formado nosotros, para vosotros mismos y para el resto de la ciudad, como a los jefes y reyes de las colmenas, mejor y más acabadamente educados que aquellos y más capaces de participar de ambas cosas. Es menester, pues, bajar, cada cual a su vez, a la común habitación de los demás, y es menester acostumbrarse a contemplar las cosas oscuras; porque, acostumbrados, veréis mil veces mejor que los de allí, y conoceréis cada una de las imágenes, qué sea y de qué, por haber visto la verdad acerca de las cosas bellas, justas y buenas. Y así la ciudad habitará, para nosotros y para vosotros, un suelo y no un sueño, como ahora habitan las más, porque luchan por una sombra unos contra otros y se sublevan por el mando, como si fuese un gran bien. Pero la verdad es que la ciudad en que menos ávidos del gobierno sean los llamados a gobernar será la mejor administrada y

con menos sublevaciones, por necesidad; y la que tenga los gobernantes contrarios, al contrario.

República, Libro VII, 514 a/ 520 d. [157]

Apéndice

La Teoría de las ideas según el *Fedón*

A la actividad que informa característicamente la vida del tipo humano conocido por el nombre de filósofo, en cuanto efecto y expresión de la personalidad de los sujetos pertenecientes a este tipo, le acaeció lo que Platón en su *Fedón* pone en boca de Sócrates.

Siendo éste joven, era admirable su apetencia del saber que llamaban entonces historia, esto es, estudio o investigación, de la naturaleza. Le parecía, en efecto, soberbio ver las causas de cada cosa, por qué se genera cada una y por qué perece, y por qué existe. Pero el final fue parecerle a él mismo no haber nacido en absoluto para aquel género de consideraciones. Éstas le cegaban hasta tal punto, que desaprendía lo que antes creía ver. Pero un día oye a alguien que lee en un libro de Anaxágoras. El libro dice que el Pensamiento es el ordenador y la causa de todas las cosas. Sócrates piensa haber encontrado quien le enseñe la causa de lo existente. Pero avanzando en la lectura, ve un hombre que no se sirve para nada del Pensamiento, ni le atribuye ninguna acción causal en la ordenación de las cosas, sino que aduce los aires, los éteres, las aguas y otras muchas causas igualmente fuera de lugar. Le parece pues, que le pasa exactamente lo mismo que si alguien, diciendo que Sócrates hace por obra de su pensamiento lo que hace, [158] luego, al tratar de decir las causas de cada una de las cosas que hace, dijese que está sentado allí entonces porque su cuerpo se compone de huesos y nervios, y oscilando los huesos en sus coyunturas, los nervios en distensión y en tensión le hacen capaz de, digamos, doblar entonces los miembros -sin preocuparse de decir las verdaderas causas: que puesto que a los atenienses les pareció mejor condenarle, por lo mismo precisamente le parece mejor a él estar sentado allí, o más justo permanecer en el lugar y sufrir la pena que le impusieron. Renegando, pues, de mirar a lo existente, le parece menester precaverse de que no le pase lo que a quienes contemplan el sol cuando se eclipsa. Algunos pierden los ojos, si no miran su imagen en el agua o algo semejante. Análogamente, teme no cegar por completo del alma, dirigiendo los ojos a las cosas y tratando de alcanzarlas con cada uno de sus sentidos. Le parece necesario refugiarse en los conceptos, para mirar en ellos la verdad de lo existente.

Pero ¿qué son éstos que Sócrates llama aquí los conceptos? Él mismo también lo ha expuesto en pasajes anteriores del diálogo platónico.

Existe la justicia en sí, la Belleza, el Bien. Y jamás vemos con los ojos ninguna de estas cosas. Las aprehendemos con una percepción distinta de las corporales. Es decir, aprehendemos así en todas las cosas, en la magnitud, la salud, la fuerza y absolutamente todas las demás, la esencia, lo que cada una resulta ser. No es por medio del cuerpo como se ve lo más verdadero de ellas, sino que aquel que en mayor grado y con más alto rigor se apresta a penetrar con el pensamiento cada una de las cosas en sí en que pone la mira, es quien más cerca anda de conocerlas. Y aquel lo hace así con mayor pureza que más se dirige a cada una [159] con el pensamiento en sí, sin servirse en el pensar de la vista ni de ninguna otra percepción sensible, ni arrastrar tras de sí ninguna en compañía del raciocinio, sino que sale a caza de cada una de las cosas existentes en sí y por sí y separadamente, usando del pensamiento en sí y por sí y separado, prescindiendo lo más posible de los ojos y oídos y del cuerpo entero, como perturbador e impedimento a que el alma posea la verdad y la inteligencia, cuando comunica con él.

Existe lo Igual, no un leño a otro, ni una piedra a otra, ni ninguna de estas cosas, sino, además de todas ellas, otra distinta, lo Igual en sí. Y es algo y no nada. Y conocemos lo que es en sí. Este conocimiento lo tomamos de los leños, las piedras y las demás cosas. Viéndolas iguales, pensamos por obra suya en aquello, que es distinto de ellas. A veces, piedras o leños iguales, siendo los mismos, parecen en un respecto iguales, en otro no. Pero las cosas iguales en sí no hay vez que parezcan desiguales, ni la Igualdad desigualdad. Luego no son lo mismo las cosas iguales y mismas y lo Igual en sí. Sin embargo, es por obra de estas cosas iguales, que son distintas de lo Igual, como se llega a pensar en esto y a adquirir el conocimiento de ello.

Los leños no nos parecen ser iguales tal como lo que es Igual en sí. Les falta mucho de lo Igual para ser tal como esto. Ahora bien, cuando alguien, viendo algo, piensa que aquello que está viendo quiere ser como otra cosa existente, pero que le falta algo y no puede ser tal cual ésta, sino que es de peor condición, es necesario que quien piensa así resulte haber visto antes la cosa a que dice que aquello se parece, aunque le falta para lograrlo. Exactamente esto nos pasa con las cosas iguales y lo Igual en sí. Luego es necesario que hayamos visto lo Igual antes de aquel tiempo en que, viendo por primera vez las cosas iguales, [160] pensamos que tienden todas ellas a ser como lo Igual, aunque les falta para lograrlo. Pues bien, no se llega a pensar en lo Igual, ni es posible llegar a pensar en ello, partiendo sino del ver, del tocar o de cualquier otra de las percepciones sensibles. Partiendo de las percepciones sensibles, forzosamente, es como se llega a pensar que todas las cosas sensibles iguales tienden hacia lo que es Igual, pero que quedan en falta por respecto a ello. Por consiguiente, antes de empezar a ver, oír y sentir con los demás sentidos, era menester que resultásemos haber adquirido el conocimiento de lo Igual en sí, que es algo, si hablamos de poder referir a esto las cosas sensibles iguales, porque ansían todas ellas ser como esto, aunque son de peor condición que esto.

Mas como, en cuanto nacemos, vemos, oímos y tenemos las demás percepciones, es menester haber adquirido antes que ellas el conocimiento de lo Igual, en suma, antes de nacer.

Adquiriéndolo, pues, antes de nacer y naciendo en posesión de él, conocemos antes de nacer y desde que nacemos, no sólo lo Igual, y lo Mayor y lo Menor, sino también absolutamente todas las cosas semejantes. El razonamiento hecho no se refiere más a lo Igual que a la Belleza en sí, al Bien, la justicia, lo Sacro en sí, ni a todas aquellas cosas absolutamente a las que sellamos con el «que es en sí».

Es a lo compuesto por naturaleza a lo que puede afectar el descomponerse de la misma manera de que se compuso. Por el contrario, si resulta haber algo simple, será lo único a que no puede afectar la descomposición. Natural, pues, que las cosas que permanecen siempre las mismas y de igual manera, sean en primer término las simples; y que aquellas que son cada vez de distinta manera y jamás permanecen las mismas, sean compuestas. La esencia en [161] sí permanece siempre la misma y de igual manera, no es cada vez de distinta. Lo Igual en sí, la Belleza en sí, cada una de las cosas que son en sí, el ser, no admite jamás cambio alguno. Cada una de estas cosas que son, es siempre de una forma en sí y por sí, permanece de igual manera y la misma, y en ningún momento, ni en ninguna parte, ni de ninguna manera, admite alteración ninguna. En cambio, las muchas cosas bellas, seres humanos, caballos, vestiduras, cualesquiera otras semejantes, iguales, bellas, todas las homónimas de aquéllas, no permanecen las Mismas, sino que, todo lo contrario de aquéllas, ni por respecto a sí mismas, ni respecto unas de otras, son jamás ni de ninguna manera las mismas. Las unas las tocamos, vemos y percibimos con las demás percepciones sensibles; en punto a las que permanecen las mismas, no hay ninguna otra cosa con que aprehenderlas sino con el ejercicio racional del pensamiento, pues no son cosas visibles. Hay, pues, dos especies de cosas existentes: la visible y la invisible. Y la invisible permanece siempre la misma; la visible, jamás.

El hombre que no sabe de filosofías, sabe sólo de las cosas perceptibles por los sentidos que forman el mundo exterior, de aquellas de que tiene conciencia en su interior como constitutivas de su alma, y de aquellas en cuya existencia en otra vida u otro mundo cree. Los párrafos anteriores documentan el descubrimiento, por la actividad filosófica, de que los «conceptos» que el hombre que no sabe de filosofías cuenta entre aquellas cosas de que tiene conciencia en su interior como constitutivas de su alma, son una nueva especie y mundo de cosas, de atributos absolutamente opuestos a los de las cosas sensibles y por consiguiente distintas de éstas. En los pasajes platónicos [162] transcritos se encuentran ejemplos de dos de los grupos de esta especie de cosas y la enumeración de sus fundamentales atributos. Salud, Fuerza, Belleza, Justicia, Bien, lo Sacro, son lo que se llama hoy «valores». Y los ejemplos abarcan las principales variedades de valores admitidas en la actualidad: vitales, estéticos, éticos, religiosos. El otro grupo, conceptos de relaciones matemáticas, está representado por la Magnitud, lo Igual, lo Mayor y lo Menor. Las cosas sensibles, perceptibles por los sentidos, a las que se da el mismo nombre -bellas, iguales- son muchas distintas entre sí, compuestas y mudables. Aunque se les da el mismo nombre -bellas, iguales- que a estas otras cosas -la Belleza, lo Igual-, éstas no son perceptibles por ningún sentido; sólo pueden aprehenderse por medio del pensamiento, de la razón, y tanto mejor, cuanto más puros éstos de toda percepción sensible y aun relación con el cuerpo, bien que el pensamiento racional de ellas se produce por obra de la

percepción de las cosas sensibles que llevan el mismo nombre. Por otra parte, si la percepción produce el pensamiento racional de ellas, es porque entre unas y otras hay una cierta relación que expresa el mismo nombre y porque una cierta posesión de ellas es anterior a toda percepción sensible. Se expresa en esto el particular descubrimiento del fenómeno de la «aprioridad», de los «conceptos» a la percepción sensible. En los pasajes transcritos el fenómeno es interpretado como una anterioridad cronológica y real-metafísica. Los modernos lo interpretan como una anterioridad lógica: la primera percepción en el tiempo entraña ya conceptos, porque éstos son elementos integrantes esenciales, fundamentales, de la estructura o constitución de toda percepción. Por lo [163] demás, el mismo nombre -Belleza, Igual- se da a una sola de estas cosas no perceptibles; rigurosamente, pues, única e idéntica consigo misma; simple e inmutable. En fin, estas cosas son consideradas expresamente, no ya como siendo algo, sino como siendo la verdad y la esencia de las cosas, lo existente en sí y por sí, lo existente por excelencia, en suma, el verdadero ser o realidad de las cosas, en comparación con el cual las cosas sensibles resultan en falta o de peor condición. Tal es la expresión de su aprioridad, no ya a la percepción de las cosas sensibles, sino a la existencia o realidad misma de éstas; anterioridad no en el orden del conocer, como la anterior, sino en el orden del ser, que los pasajes transcritos conciben también como cronológica y real o metafísica, los modernos como lógica sin dejar de ser real: la primera cosa perceptible entraña ya conceptos, porque éstos son elementos integrantes esenciales, fundamentales de la estructura o constitución de toda cosa perceptible. [165]

Aristóteles

[167]

Metafísica

Libro A

1

Todos los hombres tienden por naturaleza al conocer. Señal, el gusto de las percepciones sensibles: también aparte de su utilidad son gustadas por ellas mismas, y más que las otras la percepción por los ojos. No sólo, en efecto, para obrar, sino también cuando nada vamos a hacer, preferimos el ver a todo lo demás, por decirlo así. La causa es que ésta es de las percepciones sensibles la que más conocimientos nos proporciona y que pone de manifiesto muchas diferencias.

Pues bien, los animales tienen por naturaleza la percepción sensible, pero de ésta no nace en unos la memoria, en otros sí; y por esto los últimos son más inteligentes y más capaces de aprender que los que no pueden recordar. Inteligentes sin aprender son cuantos no pueden oír los sonidos, como la abeja y cualquier otra especie semejante de animales que pueda haber. Por el contrario, aprende el que, además de la memoria, posee también esta percepción.

Así pues, las demás especies viven sirviéndose de la imaginación y de la memoria, pero carecen propiamente de experiencia; el género humano vive sirviéndose del arte y de la razón. De la memoria nace, en efecto, la experiencia [168] para los hombres: los muchos recuerdos de la misma cosa acaban por alcanzar la fuerza de una experiencia. Y ésta parece ser aproximadamente lo mismo que la ciencia y el arte, mas la ciencia y el arte vienen por la experiencia a los hombres: «la experiencia hizo el arte; la inexperiencia, la suerte», dice Polo, y dice bien. Nace el arte, en efecto, cuando de muchas nociones de la experiencia surge un juicio universal acerca de las cosas semejantes. El juzgar que a Callias, aquejado de una determinada enfermedad, le alivió tal cosa, y a Sócrates, y así a muchos individualmente, es cosa propia de la experiencia. El juzgar que alivió a todos los comprendidos bajo una especie, aquejados de una determinada enfermedad, como a los que sufren una inflamación, o a los que padecen de bilis, o a los que tienen una fiebre ardiente, propia del arte.

Pues bien, por lo que se refiere al obrar, la experiencia no parece diferir en nada del arte, antes incluso vemos a los que tienen experiencia acertar más veces que los que, sin experiencia, poseen el concepto. La causa es que la experiencia es un conocimiento de lo individual y el arte de lo universal, y los actos y los hechos se refieren todos a lo individual: el médico no cura al hombre, salvo por accidente, sino a Callias, o a Sócrates, o a algún otro de los que llevan un nombre propio, al que le acaece ser hombre. Si, pues, careciendo de experiencia, se posee el concepto y se conoce lo universal, pero se ignora lo individual comprendido en lo universal, se errará muchas veces el tratamiento, ya que lo que hay que tratar es lo individual.

Por el contrario, el conocer y el comprender pensamos que corresponden más al arte que a la experiencia, y juzgamos más sabios a los que poseen un arte que a los que [169] tienen solamente experiencia como quiera que la sabiduría sigue en todos preferentemente al conocimiento, y es así, porque los unos conocen la causa y los otros no: los que tienen experiencia conocen lo que pasa, pero no conoce, por qué pasa; los otros descubren el por qué y la causa. Por lo mismo, también tenemos a los maestros en cada arte por más dignos de honores, más conocedores y más sabios que los obreros manuales, porque conocen las causas de lo que se hace, y como quiera que no se es más sabio en razón de la habilidad práctica, sino de la posesión del concepto y del descubrimiento de las causas. Los obreros manuales actúan igual que algunas de las cosas inanimadas, que no conocen que hacen lo que hacen, como quema el fuego; si bien las cosas inanimadas producen por obra de una naturaleza cada uno de sus efectos, mientras que los obreros manuales trabajan dirigidos por la costumbre.

En general, un signo distintivo del que conoce es el poder enseñar, y por esto estimamos que el arte es más ciencia que la experiencia: los que poseen un arte pueden y los que tienen solamente experiencia no pueden enseñar.

Por otra parte, no estimamos que ninguna de las percepciones sensibles sea sabiduría, y ciertamente son ellas las principales fuentes de conocimiento de las cosas individuales, pero no dicen el por qué de nada, por ejemplo, por qué es caliente el fuego, sino sólo que es caliente.

Natural, pues, que el que por primera vez encontró cualquier arte distinto de las percepciones comunes fuese admirado por los hombres, no sólo por ser útil algo de lo encontrado, sino como sabio y distinguido entre los demás; pero que encontradas más artes, unas que son para las necesidades de la vida y otras para el entretenimiento, [170] siempre hayan sido juzgados más sabios los descubridores de éstas que los de aquéllas, por no ser utilitarias las ciencias descubiertas por los primeros. De aquí el que fuera ya organizadas todas las de esta índole, cuando se encontraron aquellas de las ciencias que no son para el placer ni para las necesidades, y por primera vez en aquellos lugares donde precisamente empezaron a tener ocio. Por esto fue en Egipto donde las artes matemáticas empezaron a constituirse: porque allí fue dado tener ocio a la casta de los sacerdotes.

En suma, y según queda dicho, el que tiene experiencia parece ser más sabio que los dotados simplemente de cualquier percepción; el que posee un arte, más que quienes tienen solamente experiencia; el maestro en un arte, más que el obrero manual; y las ciencias teóricas más que las poéticas. Es manifiesto, pues, que la sabiduría es la ciencia de algunas causas y principios.

En la Ética está dicho qué diferencia existe entre el arte y la ciencia y las demás cosas del mismo género; la razón por la que ahora hacemos estas consideraciones es ésta: que todos juzgan que la llamada sabiduría se refiere a las primeras causas y a los principios. [171]

2

Puesto que tratamos de adquirir esta ciencia, debemos esforzarnos por averiguar qué ciencia, es decir, la ciencia de qué causas y de qué principios, es sabiduría. Pues bien, si tomamos los juicios que hacemos corrientemente acerca del sabio, es posible que por esta vía resulte más patente que por ninguna otra.

Juzgamos, en primer término, que el sabio posee hasta donde cabe la ciencia de todas las cosas, sin poseer la ciencia de cada una.

Luego, que quien puede conocer las cosas arduas y no fáciles de conocer para el hombre, es sabio. La percepción sensible es común a todos y por ende cosa fácil y nada sabia.

También, que el más riguroso y el más capaz de enseñar es, en toda ciencia, más sabio.

Y que, de las ciencias, la preferible por ella misma y en gracia al conocimiento es sabiduría en mayor grado que la preferible por sus consecuencias.

Y que la principal es sabiduría con mayor propiedad que la subordinada: porque no está bien que el sabio sea mandado, sino que mande ni que él obedezca a otro, sino a él el menos sabio.

Todos estos juicios hacemos corrientemente acerca de la sabiduría y de los sabios.

Pues bien, el poseer la ciencia de todas las cosas es necesariamente [172] propio del que posee en la mayor medida posible la ciencia de lo universal, pues éste conoce de cierto modo todas las cosas subyacentes.

Sobre poco más o menos, también las cosas más arduas de conocer para los hombres son las más universales, ya que son las más alejadas de las percepciones sensibles.

Las más rigurosas de las ciencias son las que más exclusivamente son ciencias de las cosas primeras; pues las que parten de menos cosas son más rigurosas que las que admiten adicionales, así la aritmética es más rigurosa que la geometría.

Pero, ciertamente, capaz de enseñar lo es también con preferencia la ciencia teórica de las causas, porque enseñan aquellos que dicen las causas de cada cosa.

El preferir el conocimiento y la ciencia por ellos mismos conducen en primer término a la ciencia de lo científico por excelencia. Quien prefiere la ciencia por ella misma preferirá a todas la ciencia que sea más ciencia y ésta es la de lo científico por excelencia; ahora bien, científicas por excelencia son las cosas primeras y las causas, pues por ellas y partiendo de ellas se obtiene el conocimiento de las demás, pero no el de ellas por las subyacentes.

En fin, principalísima entre las ciencias y principal por respecto a la subordinada es la que da a conocer el fin por que se ha de hacer cada cosa; mas este fin es el bien en las cosas en particular y, en general, el Sumo Bien en la naturaleza toda.

De todo lo dicho se infiere que el nombre cuya significación buscamos viene a caer sobre una misma ciencia, que es necesariamente la ciencia teórica de los primeros principios y causas, ya que asimismo el bien o el fin es una de las causas. [173]

Que no es una ciencia poética, resulta claro también por el caso de los primeros que se pusieron a filosofar. Los hombres empiezan en la actualidad y empezaron la primera vez a filosofar por obra de la admiración. Desde un principio se admiraron de las cosas al alcance de la mano en que no hallaban salida. Luego fueron progresando poco a poco en el mismo sentido y viendo que no hallaban salida en cosas mayores, como en las fases de la luna y las cosas referentes al sol, y en las estrellas y en el origen del universo. Ahora bien, el que no halla salida y se admira, se siente ignorante (es por lo que filómito es en cierto modo filósofo, ya que el mito se compone de cosas que causan admiración); de suerte que si precisamente por huir de la ignorancia se pusieron a filosofar, es evidente que perseguían la ciencia por el conocimiento y no por ninguna utilidad.

Lo atestigua también el curso mismo de los acontecimientos. Fue existiendo ya aproximadamente todo lo necesario para la vida y lo enderezado a la comodidad y el entretenimiento, cuando se empezó a buscar esta peculiar inteligencia de las cosas. Está, pues, claro que no la buscamos por ninguna utilidad distinta de ella misma, sino que así como llamamos hombre libre al que existe para sí y no para otro, de igual manera decimos que ésta es la única libre de las ciencias, pues que ella es la única que existe para sí propia.

Por lo mismo también, con justicia podría tenerse por no propia del hombre su posesión. La naturaleza humana es de muchas maneras esclava, de suerte que, como dice Simónides, Dios solo podría tener este privilegio, bien que no sería digno el no tratar de adquirir el hombre la ciencia que corresponde a su naturaleza. Si, pues, los poetas [174] dicen bien y la Divinidad es por su naturaleza capaz de tener celos, natural es que recaigan principalmente sobre el hombre que trata de adquirir esta ciencia y que sean desgraciados todos los que se destaquen en ella. Pero ni cabe que la divinidad sea celosa, sino que «mentiras de poetas» es una expresión proverbial, ni se debe tener a ninguna otra ciencia por de más alto rango que la de esta índole. La más divina es también la de más alto rango y la de esta índole la única que puede serlo de dos maneras. Aquella que puede tener más que nadie Dios es la divina entre las ciencias, y la que pudiera haber de las cosas divinas; ahora bien, ésta, pero ella sola, resulta ser ambas cosas: todos consideran a Dios una de las causas y un cierto principio y Dios solo, o más que nadie, puede tener una ciencia de esta índole. Más necesarias, pues, todas que ella; pero más excelente, ninguna.

En todo caso, es menester que su posesión revierta para nosotros en cierto modo a lo contrario de las primitivas búsquedas. Como dijimos, todos empiezan por admirarse de que las cosas sean como son, a la manera en que los mecanismos automáticos admiran a los que todavía no ven la causa, en que todos se admiran ante las revoluciones del sol o la inconmensurabilidad de la diagonal, pues todos consideran digno de admiración el que algo no sea medido por la unidad menor posible. Es menester, pues, venir a parar en lo contrario y acabar bien, según la expresión proverbial, a la manera de lo que sucede a los aludidos en cuanto aprenden: nada podría admirar tanto el geómetra como que resultase la diagonal mensurable.

Queda dicho cuál es la naturaleza de la ciencia que tratamos de adquirir y cuál la mira con que es necesario emprender su adquisición y el estudio entero. [175]

3

Evidentemente, lo que tratamos de adquirir es la ciencia de las primeras causas: decimos que conocemos una cosa cuando pensamos haber descubierto su primera causa. Pues bien, el término de causa se entiende en cuatro sentidos. Llamamos causa, primero, a la esencia o lo que hace que algo sea lo que es: el porqué de las cosas lleva a su concepto extremo y el porqué primero es una causa y un principio. Llamamos causa, segundo, a la materia o el sustrato. Tercero, a aquello de donde recibe su principio el movimiento. Y cuarto, a la causa opuesta a esta última, a saber, el fin o el bien, que es la meta de toda generación y de todo movimiento. Hemos hecho suficientemente la teoría de estos cuatro géneros de causas en la *Física*; sin embargo, vamos a consultar a los que procedieron antes que nosotros a la investigación de la realidad y se pusieron a filosofar sobre la verdad. Es notorio que también ellos hablan de principios y causas; el consultarles será, pues, de provecho para el curso ulterior de nuestras consideraciones: o encontraremos algún otro género de causa, o prestaremos más crédito a las que acabamos de enumerar.

De los que primero se pusieron a filosofar, la mayoría han pensado que los principios de la índole de la materia son los únicos principios de todos los seres. Aquello de que están hechos todos los seres, el principio de que se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia, bien que cambiando de accidentes, es lo [176] que constituye, según ellos, el elemento y el principio de los seres. Por eso piensan que nada nace ni muere, pues que esta naturaleza subsiste eternamente. Así, no decimos que Sócrates nazca, pura y simplemente, por volverse bello o músico, ni que muera, por perder estas cualidades, puesto que permanece el sustrato, a saber, el propio Sócrates. Asimismo, nada de lo demás nace ni muere tampoco. Necesariamente existe una naturaleza, única o múltiple, de la que nacen las demás cosas subsistiendo ella. Tan sólo el número y la índole de este principio no son los mismos según todos.

Tales, el iniciador de esta filosofía, afirma que es el agua, por lo que también declaraba que la Tierra flota sobre el agua. Probablemente, juzgaba así viendo que lo que nutre a todas las cosas es húmedo, hasta el punto de que el calor mismo nace de esta humedad y vive de ella, y que aquello de que todas las cosas nacen es el principio de todas las cosas. Juzgaba, pues, así, por esta razón y porque los gérmenes de todos los seres tienen la naturaleza húmeda y el agua es el principio de la naturaleza de las cosas húmedas.

Hay quienes opinan que así juzgaban acerca de la naturaleza también los primeros y más antiguos que trataron de los dioses mucho antes de la generación actual. En efecto, hicieron del Océano y de Tetis los padres de toda generación y a los dioses jurar por agua, a saber, por lo que ellos, los poetas, llamaron Estigia; ahora bien, lo más antiguo es lo más venerable y lo más venerable aquello por lo que se jura. Es posible, en suma, que sea oscuro si esta opinión acerca de la naturaleza resulta una opinión primitiva y antigua; en todo caso, así se dice que se pronunció Tales sobre la causa primera. [177]

A Hippón nadie se dignaría colocarle con éstos, por la insignificancia de su pensamiento. Pero Anaxímenes y Diógenes consideran el aire anterior al agua y principio con preferencia a todos los demás cuerpos simples. Hípaso Metapontino y Heráclito Efesio, el fuego. Empédocles, los cuatro, añadiendo como cuarto la tierra a los mencionados; pues que todos ellos perduran eternamente y no cambian sino aumentando o disminuyendo, congregándose en la Unidad y disgregándose a partir de ella. Anaxágoras Clazomenio, anterior por la edad a Empédocles, pero posterior por las obras, afirma que los principios son infinitos; en efecto, afirma que casi todas absolutamente las cosas compuestas de partes de la misma índole, al modo del agua y del fuego, nacen y mueren sólo en el sentido de que se congregan y se disgregan, pero en otro ni nacen ni mueren, sino que perduran eternas.

Teoría de la sustancia

1

De las sustancias, en efecto, son los principios y las causas que se buscan. Porque si el universo es un todo, la sustancia es su primera parte; y si es una sucesión, también en este caso la sustancia es lo primero, viniendo después la cualidad y la cantidad. Al mismo tiempo, estas últimas no son seres, para decirlo en una palabra, sino cualidades o movimientos, o también serían seres lo no-blanco y lo no-recto: al menos decimos que también éstos existen, por ejemplo, que existe lo no-blanco. Además, ninguna de estas otras cosas es un ser separado. Lo atestiguan, en fin, también los antiguos con su proceder: en efecto, lo que hacían era buscar los principios, los elementos y las causas de la sustancia. Ahora bien, mientras que los de hoy consideran preferentemente a los universales como sustancias, ya que universales son los géneros, que afirman que son preferentemente principios y sustancias, por su manera lógica de investigar, los de antaño consideraban sustancias las cosas individuales, como el fuego y la tierra, pero no lo común a ambas, el cuerpo.

Pues bien, las sustancias son de tres clases: una, sensible, que se subdivide en eterna y corruptible (en esta [179] última todos están acordes y de ella son ejemplos las plantas y los animales) y cuyos elementos es de necesidad descubrir, sean uno o muchos; y otra inmóvil y de la cual algunos afirman que es una sustancia separada, los unos subdividiéndola en dos, los otros considerando de una misma naturaleza las formas y las cosas matemáticas, y unos terceros admitiendo de estas dos clases y únicamente las cosas matemáticas. Aquellas sustancias son propias de la física, ya que son sustancias con movimiento; pero, esta última será propia de otra ciencia, si ningún principio les es común a ella y a las otras. [180]

2

La sustancia sensible es cambiante. Ahora bien, el cambio consiste en pasar de algo a algo opuesto, o de algo intermedio a otro algo intermedio, aunque no de algo a un algo opuesto cualquiera (incluso el sonido es no-blanco), sino de algo a lo contrario exactamente. Por consiguiente, es necesario que haya por debajo algo, lo que cambia en la pareja de contrarios, pues los contrarios no cambian ellos mismos. Además, lo uno permanece, mientras que los contrarios no permanecen. Hay, pues, algo tercero, además de los contrarios, a saber, la materia. Ahora bien, los cambios son de cuatro clases: de sustancia, de cualidad, de cantidad, de lugar. El de sustancia es la generación y la corrupción puras y simples. El de cantidad, el aumento y la disminución. El de cualidad, la alteración. El de lugar, la traslación. Por consiguiente, estos cambios serían cambios en las parejas de contrarios propias de cada caso.

Es necesario asimismo que cambie una materia en potencia de ambos.

Supuesto, pues, que el ser es doble, todo cambia pasando del ser en potencia al ser en acto, por ejemplo, del blanco en potencia al blanco en acto. E igualmente sucede con el

aumento y la disminución. De esta suerte, no sólo por accidente es posible el generarse del no-ser, sino que, también, del ser se generan todas las cosas, bien que [181] del ser en potencia, del no-ser en acto. Lo que se podría es dudar de qué no-ser viene la generación, ya que el no-ser es de tres clases.

Esto es lo que es la «unidad» de Anaxágoras (mejor, en efecto, que decir: «todas las cosas estaban en el mismo sitio») y la «mezcla» de Empédocles y Anaximandro, y lo que afirma Demócrito: todas las cosas estaban en el mismo sitio, pero en potencia, no en acto. De suerte que estos filósofos habrían vislumbrado la materia.

Por otra parte, todas cuantas cosas cambian tienen materia, pero cada una la suya. Incluso la tienen entre las cosas eternas cuantas no son generadas, pero si móviles con movimiento de traslación: no la materia de la generación, pero si la del movimiento de un lugar a otro.

Y ciertamente, si algo existe en potencia, pero sin embargo no en potencia de lo primero que venga, sino que cada cosa sale de su cosa determinada, tampoco es bastante decir que todas estaban en el mismo sitio. En efecto, se diferencian por la materia, pues si no ¿porqué se generaron infinitas y no una sola? El «Pensamiento» es uno, de suerte que si también la materia fuese una, se habría generado en acto aquello que la materia era en potencia.

En conclusión, tres son las causas y tres los principios: dos, la pareja de contrarios, a saber, la razón de ser o la forma y la privación, el tercero la materia. [182]

3

Dicho esto, afirmo que no se genera ni la materia ni la forma, a saber, las extremas. Todo lo que cambia, en efecto, es algo que cambia, por obra de algo y en la dirección de algo. Aquello por obra de lo cual cambia, es el primer motor. Aquello que cambia, es la materia. Aquello en la dirección de lo cual cambia, es la forma. Pues bien, estas cosas irán hasta lo infinito, si no sólo se genera el bronce redondo, sino también la redondez y el bronce. Por lo tanto, es necesario detenerse.

Dicho esto, afirmo que cada sustancia se genera de algo sinónimo -un hombre engendra un hombre-: las cosas que son sustancias por naturaleza y las demás. Porque la generación es, o por arte, o por naturaleza, o por fortuna, o por azar. El arte es el principio de otra cosa; la naturaleza el principio de la cosa misma; y las restantes causas son las privaciones de éstas.

A su vez, las sustancias son de tres clases: la materia, que es sustancia en apariencia, pues cuanto es lo que es por contacto, y no por conexión natural, es materia y sustrato, como el fuego, la carne, la cabeza -todas las cuales cosas, en efecto, son materia, y la última materia, de la sustancia más sustancia; la naturaleza también sustancia, un cierto modo de ser en la dirección del cual se cambia; y la tercera, la compuesta de estas dos e individual, como Sócrates o Callias. [183]

En alguna clase de cosas, la forma no existe aparte de la sustancia compuesta; así, la forma de una casa; a menos que no se admita que es el arte. (De éstas, además, no existe generación ni corrupción, sino que la casa, la inmaterial, la salud y todo lo que existe por arte, son y no son de otro modo). Si, en general, existiese aparte, sería en las cosas que existen por naturaleza. Por lo cual no hablaba mal Platón cuando decía que, formas, existen cuantas existen por naturaleza, si es que existen formas distintas de estas cosas mismas.

Las causas motrices son seres anteriores, mas las como el concepto existen simultáneamente. En efecto, cuando sana el hombre, entonces es cuando existe la salud, y simultáneamente la forma de la esfera de bronce y la esfera de bronce.

Si, por otra parte, queda algo último, es dudoso. En alguna clase de cosas, nada se opone, por ejemplo, el alma, aunque no toda, sino el pensamiento: toda, es imposible probablemente.

En conclusión, es manifiesto que en nada hace falta, por razón al menos de estas cosas, que existan las ideas. Un hombre engendra un hombre; el individuo, otro que tal; e igualmente en las artes: el arte médica es la razón de ser de la salud. [184]

4

Las causas y los principios son distintos para las distintas cosas, en cierto sentido; mas en otro sentido, a saber, hablando en general y por analogía, son los mismos para todas las cosas.

En efecto, podría dudarse si son distintos o los mismos los principios y elementos de las sustancias y de las relaciones, e igualmente en cada una de las categorías.

Pero sería un absurdo que fuesen los mismos para todas. En efecto, las relaciones y la sustancia procederían de los mismos, mas ¿cuál sería éste? Más allá de la sustancia y de los demás predicamentos no hay nada común, y sin embargo el elemento es anterior a aquellas cosas de las que es elemento. Por su parte, ni la sustancia puede ser elemento de las relaciones, ni ninguna de éstas de la sustancia. -En segundo lugar ¿cómo admitir que los elementos de todas las cosas sean los mismos? Es imposible, en efecto, que ninguno de los elementos sea lo mismo que lo compuesto de ellos, por ejemplo, lo mismo que A B, bien A o B. Ninguno de ellos, pues, sería ni sustancia ni relación, y sin embargo es necesario que lo sean. -Ni siquiera existe un elemento de las cosas pensables, como la unidad o el ser; pues éstos convienen a cada una también de las cosas compuestas-. No son, pues, los mismos los elementos de todas las cosas.

O, como decimos, lo son en cierto sentido, no lo [185] son en otro. Así, v. gr., los elementos de los cuerpos sensibles son: como forma, el calor, y en otro aspecto, el frío, la privación; como materia, aquello que primero y por sí está en potencia de ambos. Por su parte son sustancias: estos elementos; aquellas cosas que están compuestas de ellos, aquellas de que ellos son los principios; y cualquier unidad que se genere del calor y del

frío, como la carne o el hueso -porque es necesario que lo generado sea distinto del calor y el frío. De estas cosas, pues, éstos son los elementos y principios; pero de otras son otros; y de todas, en suma, no los mismos, hablando propiamente, sino hablando por analogía, como si se dijese que los principios son tres, la forma, la privación y la materia: cada una de éstas es distinta para cada género, como en el color, que son el blanco, el negro y la aparición, o la luz, la oscuridad y el aire, que son los del día y la noche.

Mas pues que no sólo las intrínsecas son causas, sino que también hay causas de las cosas extrínsecas, como el motor, está claro que son cosa distinta el principio y el elemento, aunque causas ambos, y en ellos se divide el principio, siendo por su parte la causa en el sentido de lo que mueve y que detiene un cierto principio y una sustancia. De suerte que los elementos son por analogía tres; las causas y los principios, cuatro: pero distintos en las distintas cosas, también la causa primera en el sentido de motor. Ejemplos: la salud, la enfermedad, el cuerpo, y el motor la medicina; la forma, un cierto desorden, los ladrillos, y el motor la arquitectura. -Mas puesto que el motor en las cosas naturales es el hombre, en las cosas que dependen del pensamiento la forma o su contrario, de cierto [186] modo las causas serían tres, de otro cuatro: en efecto la medicina es en cierto sentido la salud, la arquitectura la forma de la casa, y el hombre engendra otro hombre. Así, la causa del hombre son: sus elementos, el fuego y la tierra, como materia; la forma propia -añadamos que estas causas serán, v. gr., el alma y el cuerpo, o el pensamiento, el apetito y el cuerpo-; y si hay alguna otra, externa, también ésta, como el padre; y además, el Sol y la Eclíptica, que no son ni materia, ni forma, ni privación, ni de la misma especie, sino motores; y más allá de estas causas, la que, como primera de todas, las mueve a todas. [187]

5

Supuesto que hay cosas separadas y cosas no separadas, sustancias son las primeras. Y por esta razón las causas de todas las cosas son las mismas: porque sin las sustancias no existen las cualidades ni los movimientos.

De otro modo aún son por analogía principios los mismos. Por ejemplo, el acto y la potencia. Pero también éstos son en las distintas cosas distintos y de distinta manera. En efecto, en algunas clases de cosas, una misma es unas veces en acto, otras veces en potencia, como el vino, la carne, el hombre. Mas también éstas caen dentro de las causas expuestas. En efecto, en acto es la forma, en el caso de que exista separada, y el compuesto de ambas, y la privación, como la oscuridad o la enfermedad. En potencia es la materia, que, en efecto, es lo que puede ser por generación ambas. -De distinta manera difieren el ser en acto y el ser en potencia en aquellas cosas que no tienen la misma materia y aquellas que no tienen la misma forma, sino una distinta. Los primeros principios de todas las cosas son aquello que es primero en acto esta cosa determinada, y otro, aquello que lo es en potencia.

Es menester ver, además, que los unos pueden decirse universales, los otros no. Mas aquellos, los universales, no existen. El principio de las cosas individuales es lo

individual. El hombre universalmente considerado lo es del hombre universalmente considerado, que no existe. Por el contrario, [188] Peleo lo es de Aquiles, de ti tu padre, y esta B de este $B A$. La B en general es principio de $A B$ en general.

Añadamos que, aunque los de las sustancias sean los de todas las demás cosas, son distintas, como se ha dicho, las causas y los elementos de las distintas cosas, a saber, de las que no pertenecen al mismo género, como los colores, los sonidos, las sustancias, la cantidad -salvo por analogía; y los de las pertenecientes a la misma especie también son distintos, no en la especie, sino porque son distintos los de las cosas individuales, como tu materia, y la forma, y el motor, y la mía, mientras que con arreglo a la razón de ser universal son los mismos.

Por lo que respecta, en suma, al buscar qué principios y elementos son los de las sustancias, relaciones y cualidades, si los mismos o distintos, es claro que en sentido equívoco son los mismos para cada cosa, pero en sentido unívoco no son los mismos, sino distintos, salvo en los sentidos siguientes, en que lo son también para todas. Son los mismos por analogía en este sentido: que lo son la materia, la forma, la privación y el motor. Y también en este sentido: que las causas de las sustancias son causas de todas las cosas, puesto que éstas desaparecen desapareciendo aquéllas. Y en fin, es el mismo lo primero en perfección. Mas en otro sentido son principios primeros distintos: todos los contrarios que no se dicen en general ni en sentido equívoco. Y además, las materias.

Queda dicho, pues, cuáles son los principios de las cosas sensibles, y cuántos, y en qué sentido son los mismos, y en qué sentido distintos. [189]

6

Puesto que eran tres las clases de sustancias, dos las físicas y una la inmóvil, de ésta hay que decir que es necesario que exista una sustancia eterna inmóvil.

En efecto, las sustancias son los primeros de los seres, y si todas fuesen corruptibles, todos los seres serían corruptibles. Pero es imposible que el movimiento se genere ni se corrompa: eternamente, en efecto, ha existido. Ni el tiempo: no es factible, en efecto, que exista lo anterior ni lo posterior, no existiendo el tiempo. Pues bien, el movimiento es tan continuo como el tiempo: en efecto, éste, o es lo mismo que el movimiento, o es una cualidad de él.

Ahora bien, no hay más movimiento continuo que el de lugar, y de éste el circular.

Pero la verdad es que si hay un motor o un hacedor, mas no está actuando, no habrá movimiento: cabe, en efecto, que lo que tiene la potencia no actúe. De nada sirve, por tanto, ni aunque hagamos eternas las sustancias, como los que tales hacen las formas, si no hay en ellas un principio potente para producir el cambio. No es, pues, suficiente, ni esta sustancia, ni ninguna otra distinta de las formas: en efecto, como no actúe, no habrá movimiento. Ni siquiera en el caso de que actúe, pero su esencia sea la potencia: en

efecto, no habrá movimiento eterno: en efecto, cabe que lo que es en potencia no sea. Hace falta, pues, que haya un principio tal, que su esencia sea el acto. [190]

Y hace falta, además, que estas sustancias sean inmateriales. En efecto, hace falta que sean eternas, con sólo que también alguna otra cosa sea eterna. Así pues, son en acto.

Sin embargo, hay una dificultad. En efecto, parece que todo lo que está en acto tiene la potencia, pero que no todo lo que es potencia pasa al acto, de suerte que primero sería la potencia. Mas es cierto que si esto fuese, no existiría uno solo de los seres: cabe, en efecto, «poder ser» al par con «no ser aún».

Y ciertamente que si fuese como dicen los teólogos, los que engendran el mundo de la noche, o como afirman los físicos, que todas las cosas estaban en el mismo sitio, se tendría el mismo imposible. En efecto, ¿cómo se movería nada, si no hubiese en acto ninguna causa? La madera no se moverá a sí misma, sino que la moverá el arte de la carpintería; ni los óvulos ni la tierra se moverán a sí mismos, sino que los moverán los gérmenes y la fecundación. Por esto algunos hacen existir eternamente el acto, como Leucipo y Platón: eternamente existe el movimiento, afirman. Pero por obra de qué, ni cuál, no lo dicen; ni cómo, ni la causa. En efecto, nada se mueve al buen tuntún, sino que hace falta siempre una causa, como ahora se mueve algo por naturaleza de esta manera; o por fuerza, o por la acción del pensamiento, o de otra cosa, de esta otra manera. Y en segundo lugar ¿cuál es el primero? Porque no es indiferente ni mucho menos. Antes la verdad es que ni siquiera a Platón le fue dado invocar en este punto el que piensa a veces que es el principio, aquello que se mueve a sí mismo: en efecto, el alma del mundo es posterior al movimiento y simultánea a la bóveda celeste, según él mismo afirma. [191]

El pensar que la potencia es primero que el acto está bien en cierto sentido, no lo está en otro: queda dicho en cuáles.

Que el acto es primero lo atestigua Anaxágoras (el Pensamiento es en acto), y Empédocles admitiendo la Amistad y la Discordia, y los que dicen que el movimiento existe eternamente, como Leucipo.

Así pues, no existieron durante un tiempo infinito el caos o la noche, sino que las mismas cosas existen eternamente, o en ciclo, o de otra manera, si es que es primero el acto que la potencia.

Y si lo mismo existe eternamente en ciclo, hace falta que algo permanezca eternamente actuante de la misma manera. Mas si ha de haber generación y corrupción, hace falta que otra cosa exista eternamente actuante de distinta manera según los casos. Es, pues, necesario que de cierta manera actúe por sí, de otra manera por obra de otra cosa, de una tercera cosa o de la primera. En rigor, es necesario que sea por obra de ésta, pues en caso contrario ésta sería causa de la segunda y de la tercera. Así pues, mejor es que sea por obra de la primera. Ella es, pues, causa de lo que es eternamente de la misma manera, mientras que de lo que es de distinta manera es causa la segunda, y de lo que es eternamente de distinta manera son causas ambas, como es manifiesto. Y así es como se portan, de hecho, los movimientos. ¿Para qué hará falta, pues, buscar otros principios? [192]

Mas pues cabe que sea así, y si no fuese así el mundo saldría de la noche, y de todas las cosas en el mismo sitio, y del no ser, las dificultades anteriores pueden considerarse como resueltas, y existe algo eternamente movido con movimiento incesante, el cual movimiento es el circular: y esto es patente no solamente por razón, sino de hecho. En conclusión: la primera bóveda celeste seria eterna.

Pero además hay algo que mueve. Puesto que lo movido y motor a la vez es un término medio, existe algo que no movido mueve, eterno y sustancia y acto.

Pues bien: de esta manera mueven lo apetecible y lo pensable: mueven sin moverse. Lo primero apetecible y lo primero pensable son lo mismo. Apetecible sensiblemente es lo que parece bueno; lo primero apetecible volitivamente, lo que es bueno. Ahora bien, apetecemos algo porque semeja bueno, lejos de que semeje bueno porque lo apetezcamos: el acto de pensar es el principio. Mas el pensamiento es movido por lo pensable, y pensable es por sí la primera serie de contrarios; y de esta serie la sustancia es la primera, y de la sustancia la simple y en acto. -Porque lo uno y lo simple no es lo mismo: lo uno significa una medida; lo simple, cómo es la cosa. -Pues bien, también lo bueno y lo preferido por ello mismo figura en la misma serie, siendo lo mejor siempre, o análogo a lo mejor, lo primero. -Esto de que el fin figure entre las cosas [193] inmóviles, lo muestra la distinción de sus sentidos. En efecto, hay el que es fin y lo que es fin; y este último figura entre aquellas cosas; el primero no figura entre ellas. El fin en el segundo sentido mueve, pues, como amado y lo movido por él mueve las demás cosas.

Ahora bien, si algo se mueve, es que cabe que sea de otra manera; por consiguiente, si la primera traslación es el acto de la cosa, en cuanto que se mueve, es que a esta cosa le cabe el ser de otra manera en cuanto al lugar, aun cuando no le quepa en cuanto a la sustancia. Mas pues existe un motor, siendo inmóvil él, y siendo en acto, no cabe que este motor sea en absoluto de otra manera. La traslación es el primero de los cambios, y de la traslación la circular; pues bien, a esta traslación mueve este motor. Así pues, por necesidad es un ser. Y en cuanto que es por necesidad, es bueno, y en cuanto tal, principio. -Lo necesario es de todas estas maneras: lo necesario por obra de la fuerza, que contraría al impulso: la *sine qua non* del bien; y lo que no admite ser de otra manera, sino de una sola.

Pues bien, de semejante principio pende la bóveda celeste y la naturaleza.

Su ocupación es tal como la mejor que por corto tiempo nos es dada. En efecto: así está ocupado eternamente él, mientras que a nosotros nos es imposible, pues que su acto es también su goce -que es por lo que la vigilia, la percepción y el acto de pensar son el colmo del goce, mientras que las esperanzas y los recuerdos lo son por obra de aquéllas.

Ahora bien, el acto de pensar que es por sí es el acto de pensar lo mejor que es por sí; y el que más por sí, lo que más por sí. Por eso el pensamiento se piensa a sí mismo [194] en la participación de lo pensable: en efecto, se genera pensable tocándole y pensándolo,

de suerte que el pensamiento y lo pensable son lo mismo. Lo receptivo para lo pensable y para la esencia es el pensamiento. Éste actúa, pues, habiéndolo. -De esta suerte, más que aquella receptividad este acto es lo que el pensamiento parece tener de divino, y la teoría es el colmo del goce y lo mejor que existe.

Si, pues, como nosotros alguna vez, así es feliz el dios eternamente, es cosa admirable; pero si lo es más, es cosa todavía más admirable. Pues bien, así es como lo es.

También la vida es propia de él. En efecto, el acto del pensamiento es vida y este acto es él: acto que es por sí es su vida óptima y eterna. Por esto proclamamos que el dios es un viviente eterno y óptimo, de suerte que una vida y un evo continuo y eterno es propio del dios: pues esto es el dios.

Cuantos admiten, como los pitagóricos y Espeusipo, que lo más bello y óptimo no reside en el principio, por ser los principios de las plantas y de los animales causas, y residir lo bello y perfecto en las cosas que proceden de estas causas, no piensan rectamente. El germen procede de otras cosas perfectas anteriores, y lo primero no es el germen, sino lo perfecto: así, un hombre es primero que el germen, podría decirse; no el generado de este germen, sino aquel otro del cual procede el germen.

Que existe una sustancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, es patente por todo lo expuesto.

Se ha mostrado también que no cabe que esta sustancia tenga ninguna extensión, sino que carece de partes [195] y es indivisible. En efecto, mueve durante el tiempo infinito, y nada tiene una potencia infinita siendo finito. Mas pues que toda extensión sería o infinita o finita, una extensión finita no podría tenerla por lo acabado de decir, y una infinita porque en general no existe ninguna extensión infinita.

En cambio, se ha mostrado también que es imposible e inmutable: en efecto, todos los demás movimientos son posteriores al de lugar.

Éstas son las cosas patentes por las que es de este modo. [196]

Lo referente al pensamiento plantea algunos problemas. El pensamiento parece ser la más divina entre las cosas que se revelan divinas, pero cómo sea, siendo tal, presenta algunas dificultades.

Si no piensa nada ¿cuál sería su venerabilidad? Sería como el que duerme.

Si piensa y de este pensar es otra cosa señora (no siendo lo que es su esencia el acto de pensar, sino una potencia), no sería la sustancia óptima: en efecto, del pensar le viene la dignidad.

Mas ya sea su esencia el pensamiento, ya el acto de pensar ¿qué piensa? O a sí mismo, u otra cosa. Si otra cosa, o la misma eternamente, o cosas distintas.

¿Es que es indiferente o no el pensar el bien o lo que venga? ¿O será absurdo el discurrir sobre ciertas cosas? Es patente, pues, que piensa lo más divino y más digno, y que no cambia: en efecto, el cambio sería para empeorar, y un movimiento ya todo esto.

Así pues, y en primer término, si no es acto de pensar, sino una potencia, bien puede decirse que la continuidad del acto de pensar será para él una fatiga. En segundo término, es patente que otra cosa sería lo más digno que el pensamiento, a saber, lo pensado: en efecto, tanto el pensar como el acto de pensar convendrá también a quien piense lo peor. De suerte que si esto es algo de lo que se [197] debe huir (Pues también no ver algunas cosas es mejor, que verlas), no sería lo óptimo el acto de pensar. A sí mismo, pues, piensa, si es que es lo más poderoso que existe, siendo este acto de pensar acto de pensar el acto de pensar. Aun cuando parecen serlo constantemente de otra cosa la ciencia, la percepción, la opinión y el discurso, y de sí mismas accesoriamente.

Por otra parte, si son cosas distintas el pensar y el ser pensado ¿por cuál de las dos le viene la excelencia? No es lo mismo ser en cuanto acto de pensar y en cuanto cosa pensada.

¿O es que en algunos dominios la ciencia es la cosa? En las poéticas, y prescindiendo de la materia, la esencia y lo que hace que algo sea lo que es; en las teóricas, la razón de ser y el acto de pensar. No siendo, pues, distinto lo pensado y el pensamiento en todo lo que no tiene materia, serán lo mismo y el acto de pensar una cosa con lo pensado.

Queda un problema: si es compuesto lo pensado. En efecto, el pensamiento cambiaría transmigrando entre las partes del todo. ¿O será indivisible todo lo que no tiene materia?

Como se encuentra el pensamiento humano, o al menos el que tiene por objeto los compuestos, durante un tiempo limitado (no poseyendo el bien en este momento y en el otro, sino en uno entero el bien supremo, que es algo distinto de él), así se encuentra este acto de pensar, que lo es de sí mismo, durante toda la eternidad. [198]

Hay que examinar también de cuál de las dos maneras siguientes posee la naturaleza del universo el bien y el bien supremo: si como algo separado y en sí y por sí, o como su orden, o de ambas maneras, como en un ejército. Pues el bien de un ejército está en el orden y lo es el general, y más éste: en efecto, no existe éste por el orden, sino el orden por él. Todo, pues, está coordinado de alguna manera, pero no de igual, los peces, las aves, las plantas. Ni existe de tal suerte que no haya ninguna relación de una cosa a otra, sino que la hay. En efecto, todas las cosas están coordinadas en relación a una. Es como en una casa. Para sus miembros libres resulta lo menos lo que se hace accidentalmente, sino que todas o las más de las cosas están ordenadas. Mas para los esclavos y las bestias es poco lo que contribuye al orden común; lo más es lo accidental. Tal principio de cada

uno es su naturaleza. Quiero decir, por ejemplo, que es necesario a todas las cosas marchar al menos hacia la disolución, y que hay otras análogas por las cuales todas coinciden en el conjunto.

Por último, no hay que ocultar los muchos imposibles o absurdos con que tropiezan los que hablan de otra manera, ni lo que dicen los que hablan con más fortuna, ni las doctrinas en que las dificultades son menos.

Todos originan de los contrarios todas las cosas. Pero ninguno toma rectamente ni «todas las cosas» ni «de los [199] contrarios». Ninguno dice cómo las cosas en que se dan los contrarios se originan de éstos, ya que los contrarios son recíprocamente inafectables. A nosotros se nos resuelve esta dificultad perfectamente, por la existencia de un tercer término.

Unos hacen de la materia el segundo de los contrarios, así los que oponen la desigualdad a la igualdad o la pluralidad a la unidad, Pero también esta dificultad se resuelve del mismo modo: la materia una no es contraria a nada. Además, todas las cosas participarían del mal, a excepción de la unidad, ya que el mal mismo es el segundo de los elementos.

Otros no consideran como principios el bien y el mal, y sin embargo el bien es el principio por excelencia de todas las cosas.

Otros consideran rectamente el bien como principio, pero no dicen cómo: si como fin, o como motor, o como forma.

Absurda también es la doctrina de Empédocles, que identifica la Amistad con el bien, siendo así que la Amistad es principio en cuanto motor, ya que congrega, y en cuanto materia, ya que forma parte de la mezcla universal. Mas aun cuando aconteciese a una misma cosa ser principio en cuanto materia y en cuanto motor, ser materia y ser motor no sería la misma cosa. ¿Cuál de las dos es, pues, la Amistad? Absurdo es también afirmar que la Discordia es incorruptible, siendo la naturaleza del mal la Discordia misma.

Anaxágoras enseña que el bien es principio en cuanto motor: el Pensamiento mueve. Pero mueve con un fin, de suerte que éste es distinto de él, salvo que se diga con nosotros que la medicina es en cierta manera [200] la salud. Absurdo es también no oponer contrario al bien y al Pensamiento.

Cuantos hablan de los contrarios no se sirven, pues, de ellos, a menos que no se rectifique su pensamiento. Y nadie dice por qué unos seres son corruptibles y otros incorruptibles, antes bien originan de los mismos principios todos los seres.

Encima, algunos originan los seres del no ser. Y otros, para no verse forzados a esto, hacen todas las cosas una.

Tampoco dice nadie por qué habrá eternamente generación ni cuál es su causa.

Por otra parte, a los que admiten dos principios les es necesario admitir otro principio superior. E igual a los que admiten las ideas, pues ¿por qué ha habido y sigue habiendo participación?

A los otros les es necesario admitir la existencia de un contrario de la sabiduría y de la ciencia más digna, mientras que a nosotros no, ya que no hay nada contrario al primer ser, pues que todos los contrarios tienen una misma materia y en potencia son la misma cosa. La ignorancia como contrario de la ciencia requiere un contrario del objeto de la ciencia, pero al primer ser no hay nada contrario.

Si no hay además de las cosas sensibles otras, no habrá principio, ni orden, ni generación, ni fenómenos celestes, sino eternamente un principio del principio, como les pasa a los teólogos y a los físicos todos.

Si existen las ideas o números, no serán causa de nada, y si no esto, al menos no lo serán del movimiento. Además, ¿cómo saldrán de números inextensos la extensión y lo continuo? El número no dará continuidad ni como motor, ni como forma. [201]

Pero la verdad es que no habrá ninguno de los contrarios que sea precisamente un hacedor y un motor, ya que eternos cabría que no fuese. Aunque la verdad es que su ser en acto sería posterior a un ser en potencia. Y no serían eternos los seres, siendo así que lo son. Hay, pues, que rechazar una de estas posiciones. Ya se ha dicho cómo.

Tampoco nadie dice nada sobre cómo tienen unidad los números, y el alma y el cuerpo, y en general la forma y la cosa. Ni cabe decirlo, a menos que no se diga, como nosotros, que lo hace el motor.

Los que hablan del número matemático como primer ser, y, como consecuencia, de una sustancia que se convierte en otra eternamente y de principios distintos de cada una, hacen una sucesión episódica de la sustancia del universo (en efecto, nada le afecta a una sustancia que otra sea o no sea) y multiplican los principios. Pero los seres no quieren ser gobernados de mala manera:

No es un bien la muchedumbre de jefes; que haya, pues, un jefe único. [202]

Ética

La doctrina del término medio

Libro II

4

Vamos a ver qué sea la virtud. Los hechos del alma son de tres clases: pasiones, potencias, hábitos. Vamos a ver qué cosa de éstas pueda ser la virtud. Llamo pasiones al deseo, la ira, el miedo, la audacia, la envidia, la alegría, la amistad, el odio, la nostalgia,

el celo, la compasión, en general a aquello a que acompaña placer o pesar. Potencias, a aquellas cosas por las cuales se dice de nosotros que podemos padecer estas pasiones: así aquellas por las cuales podemos airarnos, apesarnos, compadecernos. Y hábitos, a aquellas por las cuales, al padecer las pasiones, hacemos bien o mal: así, si nos airamos vehemente o desenfrenadamente, hacemos mal; si medianamente, bien; y lo mismo al padecer las demás.

Pues bien, pasiones no son ni las virtudes, ni los vicios, por que no se dice de nosotros por las pasiones que seamos buenos o malos, y así se dice de nosotros por las virtudes y los vicios; y porque por las pasiones no somos alabados ni censurados (no se alaba al que tiene miedo ni al airado, ni se censura al airado simplemente, sino al airado de cierta manera), y somos alabados y censurados por las virtudes y por los vicios. Además, nos airamos y tenemos [203] miedo sin predeterminación, mientras que las virtudes son ciertas predeterminaciones o no se dan sin predeterminación. En fin, se dice de nosotros que por las pasiones somos movidos, mientras que por las virtudes y los vicios no somos movidos, sino que nos encontramos de cierta manera.

Por lo mismo, tampoco son potencias. No se dice de nosotros que seamos buenos ni malos por el poder padecer simplemente, ni somos alabados ni censurados por ello. Luego, podemos por naturaleza, pero no venimos a ser buenos o malos por naturaleza.

Si, pues, las virtudes no son ni pasiones, ni potencias, queda que sean hábitos. Y dicho lo que es la virtud en cuanto a su género. [204]

5

Pero no basta decir que es un hábito. Es menester decir cuál.

Pues bien, empezaremos por decir que toda virtud hace perfecto aquello de que es la virtud y lo que hace esto a su vez; así, la virtud de los ojos los hace perfectos, con lo que hacen ellos mismos: por la virtud de los ojos, vemos bien. Igualmente, la virtud del caballo hace al caballo perfecto para correr, llevar al conductor y esperar a los enemigos. Pero si es así en todos los casos, también la virtud del hombre será aquel hábito por el cual se hace perfecto el hombre y por el cual éste hará perfectamente lo que haga. Cómo así, se pondrá de manifiesto, si consideramos cuál es la naturaleza de la virtud.

En todo lo que es al par continuo y divisible, es menester tomar más, menos o igual, y esto ya según la cosa misma, ya para nosotros. Ahora bien, lo igual es un término medio entre un exceso y un defecto. Llamo término medio de la cosa lo que dista igual de cada uno de los extremos, que es uno y lo mismo para todos; y para nosotros, lo que ni sobra, ni falta, pero esto no es uno ni lo mismo para todos. Así, si diez es mucho y dos es poco, tomamos seis como el término medio de la cosa, puesto que rebasa y es rebasado por igual, y es el término medio desde el punto de vista de la proporción aritmética. Mas el término medio para nosotros no puede tomarse así. Si para [205] alguien comer por valor de diez minas es mucho, por dos poco, el profesor de educación física no prescribirá comer por seis, pues también esto puede ser mucho o poco para el que lo tome: poco para

Milón; para el principiante de educación física, mucho. Y lo mismo en la carrera y en la lucha. Así, todo conocedor rehuye el exceso y el defecto, buscando y prefiriendo el término medio, pero el término medio no de la cosa, sino para nosotros.

Todo conocimiento de las cosas lleva a cabo así de un modo perfecto lo que se hace, mirando al término medio y dirigiendo lo que se hace hacia él. De aquí la costumbre de decir de lo que está hecho perfectamente que no hay que quitarle ni añadirle nada, puesto que el exceso y el defecto destruyen la perfección, mientras que la posición intermedia la salva. Y por esto los buenos artífices, como decimos, obran mirando al término medio. Pero la virtud es más rigurosa y más poderosa que todo arte, como también la naturaleza, pudiendo acertar con el término medio. Me refiero a la virtud moral. Ésta se refiere a las pasiones y a las acciones, y en éstas hay exceso y defecto y término medio. Así, en el tener miedo, el portarse con audacia, el desear, el airarse, el compadecerse, y en general en el complacerse y el apesarse, hay su más y su menos, y ninguna de las dos cosas está bien. En punto al cuándo hace falta, en qué, para qué, por qué y cómo hace falta, hay un término medio y mejor, que es propio de la virtud. Igualmente hay también en las acciones exceso y defecto y término medio. La virtud se refiere a las pasiones y a las acciones, en las cuales yerran el exceso y el defecto, mientras que el término medio es alabado y va derecho: dos cosas propias de la virtud. Una posición [206] intermedia es, pues, la virtud, siendo algo que acierta con el término medio.

Pero, además, se yerra de muchas maneras (el mal pertenece a lo infinito, como se lo representaban los pitagóricos, el bien a lo finito), mientras que se va derecho de una sola -por lo que también lo uno es fácil, lo otro difícil, fácil el fallar la mira, difícil el dar en ella. Y por esto, en fin, es propio del vicio el exceso y el defecto, de la virtud la posición intermedia.

Los buenos son de una manera, de todas clases los malos. [207]

6

Es, pues, la virtud un hábito de predeterminación, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y por lo que determinaría en cada caso el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios, el del exceso y el del defecto. Y de esta suerte unos vicios pecan por defecto, otros se exceden de lo debido, en las pasiones y las acciones, mientras que la virtud encuentra y prefiere el término medio. Por esto, conforme a la esencia y a la razón llamada esencial, la virtud es posición intermedia, y desde el punto de vista del mayor bien, extrema.

Mas no toda acción ni toda pasión admite la posición intermedia. Algunas llevan justamente el nombre que corresponde a su maldad, como la alegría del mal ajeno, la impudencia, la envidia, y entre las acciones el adulterio, el robo, el homicidio. De todas éstas y las semejantes se da a entender así que son malas ellas mismas, y no sus excesos ni defectos. En ellas no cabe ir derecho jamás, sino que siempre se yerra. Ni hay un hacer bien y un no hacer bien en cosas semejantes, como en punto a con qué mujer, y cuándo, y

cómo cometer adulterio, sino que sencillamente el hacer cualquiera de estas cosas es errar.

Lo mismo, el estimar que en el cometer injusticia, el ser cobarde, el entregarse a la licencia, haya posición intermedia y exceso y defecto. Porque habría posición intermedia [208] del exceso y del defecto, exceso del exceso y defecto del defecto. Así como de la prudente templanza y de la fortaleza viril no hay exceso ni defecto, por ser el término medio en cierto modo extremo, tampoco de las cosas dichas hay posición intermedia, ni exceso, ni defecto, sino que como quiera que se obre, se yerra. En general, no hay posición intermedia del exceso ni del defecto, ni exceso ni defecto de la posición intermedia. [209]

7

Mas no basta decir todo esto en general, sino que es menester además aplicarlo a los casos particulares. En lo que se dice acerca de las acciones, las ideas generales son más comunes, pero los detalles particulares son más verdaderos: las acciones se refieren a las cosas particulares, mas es menester que armonicen con ellas. Procedamos, pues, al detalle.

En el miedo y la audacia, la fortaleza viril es la posición intermedia. De los que se exceden, el que lo hace por carecer de miedo no tiene nombre -muchas cosas no lo tienen. El que se excede en portarse con audacia es el audaz. El que se excede en tener miedo y peca por defecto en portarse con audacia es el cobarde.

En los placeres y pesares -no todos; menos, en los pesares- la posición intermedia es la prudente templanza, el exceso el desenfreno. Quienes pequen por defecto en los placeres no hay precisamente, por lo que ni siquiera nombre han encontrado los que así pecasen, llamémosles los insensibles.

En el dar y tomar bienes, la posición intermedia es la liberalidad, el exceso y el defecto la prodigalidad y la iliberalidad. En ellas hacen lo contrario los que se exceden y los que pecan por defecto. El pródigo se excede en el gastar, peca por defecto en el tomar. El iliberal se excede en el tomar, peca por defecto en el gastar. [210]

En los bienes, hay también otras disposiciones. La posición intermedia es la magnificencia. El magnifico difiere del liberal: el magnifico lo es en las cosas grandes, el liberal lo es en las pequeñas. El exceso es la ostentación sin medida ni gusto, el defecto la mezquindad. Estas disposiciones difieren de las referentes a la liberalidad.

En la dignidad, la posición intermedia es la grandeza de alma, el exceso una sediciante vanidad, el defecto la pequeñez de alma. Decíamos que cerca de la magnificencia estaba la liberalidad, pero que era diferente por serlo en las cosas pequeñas; pues igualmente hay algo cercano a la grandeza de alma, que se refiere a la dignidad en lo grande, mientras que esta otra cosa se refiere a la dignidad en lo pequeño. Hay casos en que hace falta desear la dignidad más y en que hace falta desearla menos. El que se excede en sus

deseos se llama amigo de las dignidades; el que peca por defecto, no amigo de las dignidades; el intermedio no tiene nombre. Tampoco tienen nombre las disposiciones, excepto la del amigo de las dignidades, el amor de las dignidades. De aquí el que los extremos reivindiquen el terreno intermedio. Hay veces que llamamos al intermedio amigo de las dignidades, veces que lo llamamos no amigo de ellas, y hay veces que alabamos al primero, veces que alabamos al segundo.

Hay también en la ira exceso, defecto y posición intermedia, mas casi todas estas cosas carecen de nombre. Del intermedio se dice que es afable, por lo que llamaremos a la posición intermedia afabilidad. De los extremos, el que se excede será el irascible, el vicio la irascibilidad; el que peca por defecto, un incapaz de ira, el defecto la incapacidad para la ira.

Hay también otras tres posiciones intermedias, que tienen alguna semejanza unas con otras, pero que sin embargo [211] difieren entre sí. Todas se refieren a las palabras y a las acciones en el aspecto social, pero difieren porque la una se refiere a lo verdadero en ellas, las otras a lo placentero, y de ello, en un caso a lo placentero cuando se está de broma, en otro caso a lo placentero en todas las cosas de la vida. Hay que hablar, pues, también de estas cosas, a fin de ver mejor que en todas la posición intermedia es loable, mientras que los extremos no son loables ni rectos, sino censurables. También las más de ellas carecen de nombre, pero es menester intentar dárselo, como en los demás casos, en beneficio de la claridad y de la comprensión.

En lo verdadero, el intermedio es un hombre verdadero y la posición intermedia debe llamarse la verdad; el presumir de más, fanfarronería, y el que tiene esta presunción, fanfarrón; el presumir de menos, ironía, e irónico el que presume de menos.

En lo placentero cuando se está de broma, el intermedio es el eutrapélico y la disposición la eutrapelia, el exceso es bufonería y el que lo comete bufón, el que peca por defecto un rústico y el hábito rusticidad.

En el resto de lo placentero, lo placentero en la vida, el uno debe llamarse, siendo placentero, el amigo, y la posición intermedia la amistad; el que se excede, si no es por nada, obsequioso; si por la utilidad para él, adulador; el que peca por defecto y en todas las cosas es displicente, es un malhumorado y un antipático.

Hay también en las emociones y en torno a las pasiones posiciones intermedias. La vergüenza no es una virtud, y sin embargo se alaba al vergonzoso. También en estas cosas se dice del uno intermedio, del otro que se excede, como tímido del que se avergüenza de todo; del que peca por defecto o no se avergüenza de nada, impudente; del intermedio, vergonzoso. [212]

La vindicta es la posición intermedia entre la envidia y la alegría del mal ajeno, las cuales se refieren al pesar y al placer que se experimenta por lo que acontece a los demás. El vindicativo se apesara de que les vaya bien a los que no lo merecen. El envidioso, excediéndose en esto, se apesara de todo. El que se alegra del mal ajeno, hasta tal punto peca por defecto en el apesarse, que se alegra.

La justicia no se entiende en un sentido. Hay que tomar cada uno en particular, para decir de qué modo son posiciones intermedias. Lo mismo, por lo que se refiere a las virtudes lógicas. [213]

8

Tres disposiciones hay, dos vicios, el por exceso y el por defecto, y una virtud, la posición intermedia, todas contrarias a todas de alguna manera.

Las extremas son opuestas a la media y entre sí, la media a las extremas. Lo igual, comparado con lo menor, es mayor; comparado con lo mayor, es menor: así también los hábitos medios, comparados con los defectos son excesos, comparados con los excesos son defectos, en las pasiones y las acciones. El virilmente fuerte, comparado con el cobarde, parece audaz; comparado con el audaz, cobarde. Igualmente, el prudente temperante, comparado con el insensible, desenfrenado; comparado con el desenfrenado, insensible. El liberal, comparado con el iliberal, pródigo; comparado con el pródigo, iliberal. Por eso rechazan el término medio los extremos, cada uno hacia el otro, y llama al virilmente fuerte, el cobarde, audaz; el audaz, cobarde; y en los demás casos análogamente. Así contrarios unos a otros, la mayor oposición es la que tienen los extremos entre sí, no con el término medio. Los extremos distan más entre sí que del término medio, como lo mayor de lo menor, y lo menor de lo mayor, más que ambos de lo igual.

Por otra parte, algunos extremos parecen tener cierta semejanza con el término medio, como la audacia con la fortaleza viril y la prodigalidad con la liberalidad, mientras [214] que los extremos parecen tener entre sí la mayor desemejanza. Las cosas más distantes entre sí se definen como opuestas, de suerte que también las relativamente más distantes son más opuestas. En unos casos es más contrario al término medio el defecto, en otros el exceso: así, para la fortaleza viril no es la audacia exceso, pero sí la cobardía defecto; para la prudente templanza no es la insensibilidad falta, pero sí el desenfreno exceso.

Por dos causas ocurre así. Una, la que procede de la cosa misma. Por estar más cerca y ser más semejante un extremo al término medio, no consideramos de preferencia como opuesto éste, sino lo opuesto a él. Así, por parecer más semejante y más cercana la audacia a la fortaleza viril, más desemejante la cobardía, consideramos de preferencia como opuesta ésta. Las cosas más distantes del término medio parecen ser las opuestas. Una causa es, pues, ésta, la que procede de la cosa misma.

La otra procede de nosotros mismos. Las cosas a las que tendemos más por naturaleza, parecen más opuestas al término medio. Tendemos más por naturaleza a los placeres: por ello somos mucho más inclinados al desenfreno que al orden. De preferencia llamamos, pues, opuestas aquellas cosas hacia las cuales es mayor la propensión. Por esto el desenfreno, que es el exceso, es más opuesto a la prudente templanza. [215]

La virtud moral es una posición intermedia, de cierto modo, posición intermedia entre dos vicios, el por exceso y el por defecto, y es tal, porque acierta con el término medio en las pasiones y en las acciones: queda suficientemente expuesto.

Por eso el ser bueno es toda una obra. Tomar el término medio en cada caso es toda una obra. Tomar el centro del círculo no es cosa de todos, sino del que sabe. Airarse es cosa de todos y fácil, como el dar dinero y gastar; pero en qué, cuánto, cuándo, por qué y cómo, no es también cosa de todos ni fácil. Por eso el hacerlo bien es raro, loable y bello. Y por eso hace falta que quien quiere acertar con el término medio, empiece por alejarse de lo más opuesto, que ya Calipso aconseja.

*de esta humeante espuma saca
la nave.*

De los extremos, el uno es más errado, el otro menos. Por lo tanto, y puesto que dar en el término medio es extremadamente difícil, en la segunda navegación, como se dice vulgarmente, hay que tomar los menores de los males. Esto será sobre todo de esta manera que decimos.

Hay que mirar a aquellas cosas a que cada uno de nosotros somos más inclinados, ya que unos tendemos más por [216] naturaleza a unas cosas que otros. Se reconocerá en el placer y el pesar que nos produzcan. Y hay que esforzarse por dirigirse hacia lo opuesto de estas cosas. Apartándonos lo más posible de errar, llegaremos al término medio, como hacen los que enderezan palos torcidos.

En todo hay que guardarse más que nada de lo placentero y del placer, ya que no lo juzgamos como jueces incorruptibles. Lo que los ancianos del pueblo llegaron a sentir por Helena, es menester que lleguemos a sentirlo nosotros por el placer, y que repitamos en todo la opinión de aquéllos: apartándonos así de él, erraremos menos. Haciéndolo así, para decirlo en dos palabras, seremos más capaces de dar en el término medio. Difícil ciertamente esto, y más que nada en las cosas particulares. No es fácil determinar cómo, contra qué, por qué, ni cuánto tiempo, hay que airarse. Unas veces alabamos a los que pecan por defecto y los llamamos afables, otras veces decimos de los que tienen un carácter difícil que son muy hombres.

No se censura al que se desvía poco de lo que está bien, por cuestión de poco más o menos, sino al que se desvía mucho -pues éste no se oculta. Pero hasta dónde y en cuánto éste censurable, no es fácil de determinar racionalmente. Ni ninguna otra de las cosas sensibles. Éstas son particulares y el juicio acerca de ellas está en la percepción sensible.

Hasta este punto es patente que el hábito intermedio, es loable en todas las cosas, pero es menester inclinarse unas veces al exceso, otras al defecto, porque así acertamos más fácilmente con el término medio y lo que está bien. [217]

Notas

[219]

Explicación

Una antología es obra de un género suficientemente bien limitado para que no le sea menester justificarse de no convertirse en una Historia de la materia. La índole misma del libro reducía, pues, la finalidad de estas notas a la de prestar al lector primerizo y solo una ayuda para sacar una primera enseñanza de los textos escogidos, sin necesidad de recurrir a una biblioteca desde el primer momento. Aun tal lector se pecará en seguida de que estas notas distan de ser un comentario completo en el sentido expuesto en la *Introducción*. En efecto, con deliberación y consecuencia se ha prescindido en ellas, no sólo de aquello que entra en la cultura general que la iniciación en la filosofía no puede menos de dar por supuesta, y de los detalles cronológicos, biográficos, histórico-literarios, que se encuentran con el mero hojear un libro didáctico de Historia de la Filosofía, sino también de cuanto hubiera rebasado una explicación del sentido literal y de la significación histórica inmediatos de los términos, pasajes, textos enteros -limitación que, dada la naturaleza de la filosofía, no puede significar que la inteligencia de las notas no requiera una lectura atenta, lenta.

Si las notas a los distintos textos resultan de un contenido y hasta de una forma diversos, se trata de la consecuencia justa de la diversidad de los textos mismos y de aquello, filosofías, personalidades, a que dan o de que son expresión. Algunos se quedan en el plano de la enunciación de los filosofemas puros; otros contienen alusiones histórico filosóficas; alguno hace referencia a hechos de la historia universal contemporánea y a detalles de la cultura circundante -y en este texto, la platónica *Apología* de Sócrates, éste es ejemplo singular de filosofemas, filosofar, vida y personalidad filosóficas y medio social de esta vida y personalidad, todo inseparable. Las notas a aquellos primeros textos pudieron, pues, quedarse en el plano filosófico-doxográfico de la Historia de la Filosofía (v. la *Introducción*); las notas a los restantes han tenido que tocar puntos de otros planos más vastos o profundos. A cambio de las renunciadas indicadas, de las notas a los primeros textos a las notas a los últimos, en la sucesión en que forman en la antología, se ha cedido a una cierta gradación didáctica de dificultad ascendente, hasta donde gradación semejante era dable, y se querría que las notas fuesen capaces de proporcionar una primera idea de algunas de las operaciones en que consiste el estudio científico de textos como los insertos en este libro y aun de iniciar en ellas -así, por ejemplo, se ha procurado que el lector saque de los textos incluidos en el libro todo lo posible para ilustrar unos por otros, mediante referencias de unos a otros que no han temido la repetición insistente. De esta recurrencia sacará además el lector atento caer en la cuenta de la existencia de grandes temas que corren y podrá perseguir, ya a lo largo de todos los textos -de toda la filosofía griega-, como el de la sabiduría humana y divina, que es el tema de la filosofía misma, ya entre algunos de los textos -algunos de los «sistemas»-, como el del pensamiento y la realidad, o el de las ideas. [220]

Pero el propósito principal de todas las notas ha sido el de poner de manifiesto el orden de las ideas, las articulaciones del discurso, base de toda inteligencia de los textos. Y este propósito fue lo principal también que condujo a redactarlas en la forma en que lo están y que permitirá al lector, ya consultarlas al curso de la lectura de los textos, ya consultar éstos al curso de la lectura de las notas, ya leer éstas seguidas antes de la lectura de los textos o partes de ellos -novedad que espera ser recibida como grata. En definitiva y en unión con los textos, la serie de las notas, por una parte, se acerca bastante a una exposición, de la corriente naturaleza simple o preferentemente doxográfica, de la historia de la filosofía griega desde sus orígenes hasta Aristóteles inclusive; por otra parte, excede lo que en las obras elementales es habitual acerca de los temas objeto de los textos acogidos. Lo que, para llegar a ser una exposición de la naturaleza dicha, falta, no son sólo trechos de la historia, como los presocráticos posteriores a Parménides, o partes de los «sistemas», como en el platónico y el aristotélico, sino las relaciones históricas entre los filosofemas en

el contenido de las notas, insuficientemente representadas por las referencias de unos textos a otros mencionadas con anterioridad. En opuesto sentido, la amplitud y minuciosidad ya de los textos mismos, consiguientemente de las notas, en lo que les es propio, suministran un conocimiento de las doctrinas capitales y, con ellas, de lo que bien se puede llamar la esencia de la filosofía griega y de sus principales etapas, incomparablemente más auténtico y más histórico, más preciso y más a fondo que el que son poderosos para dar los resúmenes completos, pero someros, de los libros didácticos usuales. El lector no tiene sino que comparar lo que obtenga del estudio de los capítulos de un manual correspondientes a los textos de esta antología y lo que logre de estos textos y de las notas bien leídos al hilo los unos de las otras y viceversa.

Este libro no es para los competentes, que, además, no han menester se les indiquen las fuentes bibliográficas ni se les subraye lo personal. Al principiante no le dicen nada las novedades ni más bibliografías que las elegidas y anotadas con la orientación didáctica de la que se ha agregado a la *Introducción* y si las sigue, va descubriendo por sí mismo las fuentes y aportaciones. Por todo lo cual se ha considerado superfluo el poner a las notas siguientes otras bibliográficas y análogas. Las únicas notas, entre las que siguen, de una intención distinta de la exclusivamente didáctica, son aquellas en que pareció necesario justificar determinados puntos de la traducción.

En las notas referentes a los fragmentos de Heráclito y Parménides, los números entre paréntesis sin otra indicación remiten a los fragmentos correspondientes. En todas las notas, los números precedidos de p. o ps., y no de la indicación de otra obra, remiten a las páginas de esta antología; las letras ap. o aps, a los párrafos aparte de estas páginas o de aquellos fragmentos; los números precedidos de [221] n, a continuación de una indicación de página, a las notas a pie de las páginas indicadas; los números precedidos de n, o ns., sin indicación anterior de página o separados de ella por punto y coma, a las notas que siguen, según sus números.

Notas sobre Cicerón

1. El texto de CICERÓN que inicia la antología recoge una tradición acerca de los orígenes de la filosofía y de su nombre que el propio texto hace remontar a un discípulo de Platón, esto es, a la escuela platónica. La filosofía no sería más que un nombre nuevo, inventado por Pitágoras, para lo llamado hasta entonces sabiduría, lo cual se remontaría a una antigüedad tan remota como para que se pudiese incluir entre los sabios a figuras míticas y legendarias. La mención que Cicerón hace de Atlas, Prometeo, Cefeo, Proserpina («su mujer»), Andrómeda (su «hija») y Perseo (su «yerno»), da a entender que estos personajes fueron unos humanos de tal sabiduría en las cosas celestes, que se había llegado, por una explicable confusión, a considerarles falsamente como seres míticos y en particular celestes.

2. La comparación de la vida humana con los juegos olímpicos, hecha por Pitágoras para explicar el sentido del término *filósofo*, expone concisamente una doctrina pitagórica, la de las tres vidas, y alude a otra, la de la transmigración de las almas.

3. La última parte del texto apunta la división de la filosofía griega: en un primer período, de la física, desde la «filosofía antigua» -los más antiguos presocráticos- hasta Sócrates; un segundo período, de la ética, desde Sócrates -puesto en una relación directa con los últimos presocráticos; y un período de las «numerosas clases de filósofos discrepantes»- las escuelas socráticas y las posteriores a éstas.

4. En cuanto a la sabiduría-filosofía, las definiciones de ella que se encuentran, la universalidad del objeto que estas definiciones le asignan, la denominación de «arte» que le aplican, y la valoración que se hace de ella con particular referencia al hombre libre, deben confrontarse con el contenido de los capítulos iniciales de la *Metafísica* de Aristóteles. [222]

Notas sobre Herodoto

5. El texto de HERODOTO reproduce un par de los rasgos principales de la leyenda de los siete sabios: la relación de éstos con Creso, presentado como el gran monarca y mecenas griego del momento, y la preeminencia de Solón entre sus congéneres y cofrades de número.

6. En este texto, la filosofía es el afán de saber, motivo de la actividad viajera de Solón, al menos parcial: si un primer pasaje opone al pretexto del ver cosas la realidad del no encontrarse forzado a abolir ninguna de las leyes, otro pasaje próximo coordina ambos motivos. El saber mismo, la sabiduría o *sofia*, se encuentra referida al ver cosas propio de un viajero, el sentido originario de la *teoría*.

7. El texto muestra también cómo el sentido originario del término *sofista* era simplemente el de sabio, sin el peyorativo que debe a la ulterior polémica de los socráticos contra los sofistas.

8. La final frase de Creso es la más antigua de la literatura universal conservada hasta nosotros en que figura un término de la familia del término *filosofía*: el participio de presente del verbo *filosofar*, traducido por el gerundio del verbo en español.

Notas sobre Anaximandro

9. En el pasaje de Teofrasto -el preeminente discípulo de Aristóteles- que cita EL FRAGMENTO DE ANAXIMANDRO y que es citado a su vez por el platónico Simplicio, comentarista de Aristóteles de fines del siglo V y principios del VI, hay que distinguir lo propio de Anaximandro de aquello que es interpretación posterior.

10. La filosofía había empezado con la doctrina de Tales de Mileto, de que todos los seres son en el fondo agua, o manifestaciones y transformaciones diferentes de éstas: v. el comienzo del capítulo 3 del libro A de la *Metafísica* de Aristóteles. Anaximandro rectifica a su maestro. Aquello de que todos los seres son manifestaciones o transformaciones diferentes de ésta: v. el comienzo del capítulo 3 del «a parar su destrucción», aquello de que se generan todos los cielos y los mundos que hay en ellos, no puede ser ni el agua, ni ningún otro ser semejante al agua, esto es, un ser determinado, sino tan sólo algo [223] diferente de todo semejante ser determinado, algo indeterminado,

pues, y, además, infinito cuantitativamente; algo muy bien llamado «naturaleza», en cuanto que este término, como el griego traducido por él, *physis*, tiene relación etimológica con el «nacer»: naturaleza es aquello de que nacen todos los seres, todos los cielos.

11. Las transformaciones de esta naturaleza infinita se las representa Anaximandro como una sucesión cronológica de una necesidad que interpreta a base de la experiencia y las ideas humanas de la injusticia y la justicia, en los términos que Teofrasto califica de un tanto poéticos y que relacionan el estilo de la primera obra griega de filosofía, escrita en prosa, con el de la literatura mítica y la poesía lírica de la misma edad. La injusticia es la de los seres manifestaciones de lo infinito en que anteriores se transforman; la justicia, la transformación ulterior de estos seres o manifestaciones a su vez en lo que habían sido anteriormente.

12. Términos como el de «principio» para designar la «naturaleza» de las cosas, agua, infinito..., como el de «elemento» para designar determinados principios, agua, aire, fuego, tierra, son de introducción posterior a los presocráticos, proceden de las escuelas salidas de Sócrates, singularmente de la platónico- aristotélica. Su empleo en la exposición de las doctrinas de los presocráticos por los filósofos e historiadores de la filosofía posteriores se debe a una práctica general a los filósofos e historiadores de la filosofía a lo largo de la historia de ésta: cuando los objetos o conceptos de una filosofía anterior parecen al filósofo posterior o al historiador los mismos que los suyos propios, el filósofo o el historiador designan aquellos objetos, o conceptos con los términos con que designan los suyos que les parecen los mismos.

Notas sobre Anaxímenes

13. El pasaje de la obra falsamente atribuida a Plutarco que cita EL FRAGMENTO DE ANAXÍMENES, indica no sólo la rectificación hecha de nuevo al maestro por el discípulo dentro de la escuela milesia, la sustitución de lo infinito por el aire, sino también las razones de estas [224] rectificación y sustitución, razones que implican una interpretación del mundo, del macrocosmos, por el microcosmos humano, y la primitiva concepción del alma como el aliento, como aire. Dentro de la *Weltanschauung* de Anaxímenes, en el seno del aire, infinito, se genera del mismo aire, y se disuelve en él, todo, el mundo, como en el seno del aire que en nuestro mundo inmediatamente nos circunda, inspirándolo, inspiramos el alma que nos da vida, y expirándolo, devolvemos a él nuestra alma y, con nuestro cuerpo, nos disolvemos.

Notas sobre Heráclito

14. Los FRAGMENTOS DE HERÁCLITO conservados en citas hechas por obras de la Antigüedad que han llegado hasta nosotros, y en un caso por una obra medieval (n. 47, final), figuran en esta antología traducidos en el orden en que los editó Bywater, tratando de reconstruir el del libro originario, a base de los fragmentos mismos y de las noticias de los autores antiguos acerca del contenido y división de este libro y del lugar de algún fragmento en él.

La división en las tres partes, *Sobre el universo, Política y Teología*, procede de estas noticias. La subdivisión de la primera en *Introducción lógica, Cosmología y Antropología* ha sido añadida con arreglo al sentido de los fragmentos incluidos en la parte. Igualmente ha sido añadido el subtítulo *Ética y Crítica de la Religión*, para especificar mejor el contenido de la tercera.

15. La *Introducción lógica* representa un prólogo de Heráclito acerca de su obra, y en cuanto esta obra incorpora la filosofía, tal como Heráclito la concibe y realiza, acerca de la filosofía misma.

La sabiduría -«Sabio es (1), «Una sola cosa es lo sabio...» (19)- o la filosofía (n. 1), consiste en ir «analizando cada cosa según su naturaleza y explicando cómo es en realidad» (2), no en la «muchacha ciencia» de Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes, Hecateo (16 y 17), aunque un fragmento posterior no pueda menos de reconocer que «los hombres afanosos de la sabiduría -los filósofos- han de estar en verdad, al corriente de una multitud de cosas» (49). Con esta crítica [225] de autores anteriores, que otros fragmentos reiteran sobre Hesíodo (35 y 120) y extienden a Homero y Arquíloco (43, 119) y en general a los poetas (111) y a los autores y sabios anteriores (18, 45, 118), -salvo la excepción hecha a favor de uno de los siete, Bías (112)- y con la correlativa reivindicación de originalidad y superioridad por respecto a ellos, da ya Heráclito expresión a dos rasgos característicos de la filosofía, esenciales a ella, desde estos sus orígenes, a lo largo de su historia: la conciencia histórica, el saber histórico de sí misma, y la relación crítico-polémica de las posteriores con las anteriores entre las filosofías que la integran en su historicidad.

16. Órganos de constitución de la sabiduría son la vista, el oído, la ciencia (13). Quedan rastros de una crítica de estos órganos como fuentes de conocimiento: algunos, o en algunos casos, no deben merecer mucho o entero crédito (14), «los ojos son testigos más exactos que los oídos» (15), afirmación que debe interpretarse en el sentido de una primacía científica, filosófica, de la experiencia propia sobre la tradición, en perfecta congruencia con la repulsa de la «muchacha ciencia», si se tiene en cuenta la importancia de la transmisión oral y de la audición de lecturas en aquella edad, como todavía en muy posteriores. En todo caso, admonición crítica general: no hay que hacer «al buen tontún conjeturas sobre las más grandes cosas» (48).

17. Pero órgano principal, de constitución y de expresión de la sabiduría, la razón. Con este término se ha traducido el griego *logos*, porque tiene o ha tenido acepciones cuyo conjunto responde muy bien al de las acepciones de este término griego en los fragmentos de Heráclito -y en los demás textos incluidos en esta antología, a lo largo de

lo cual se ha mantenido tal traducción en todos los casos posibles, traduciendo con otros aquellos que hubieran podido traducirse también con el mismo de razón.

Este término tiene en el refrán «obras son amores y no buenas razones» la acepción de palabras o frases, de lo que se dice -y piensa- en general. En el título de la primitiva literatura española, *Razón de amor*, la acepción de obra de la palabra, de obra literaria. En la teoría matemática de las razones y proporciones, esta acepción cuantitativa. [226] Y tiene, en fin, las acepciones más generalizadas en el lenguaje actual, exclusivas en el filosófico, de razones o fundamentos o explicaciones racionales y de facultad o potencia de la razón, razón y razones que se conciben ya como facultad y actos o contenidos subjetivos, ya como potencia y razones de ser, principios o causas objetivos, más o menos reales, espirituales, o ideales.

El término *logos* tiene el sentido de «palabra» en el fragmento 117, y el de «palabras», de lo que se dice y piensa, en el 18. Un sentido cuantitativo en 23 y 17. En 1 y 2 el de lo que dice y piensa Heráclito y juntamente el de la facultad subjetiva 3, la potencia objetiva, sin consciente distinción entre ellos. Los dos últimos, de la misma manera indistinta, en 92.

18. «Sabio es que... coincidan en que todo es uno» «quienes oyen... a la razón», no a Heráclito (1), a pesar de lo cual y sin duda ninguna, «la razón» es «esta razón» constituida por las razones o palabras que Heráclito piensa y emite, escribe, su obra misma (2). Pero no es posible dejar de ver al mismo tiempo en «esta razón eternamente verdadera», por encontrarse «sucediendo todo según» ella misma piensa y dice (2), la indistinta representación de una facultad humana y una potencia cósmica en relación. Tres razones o proposiciones de «esta razón», pensamiento, palabra y obra de Heráclito, se enuncian en esta *Introducción lógica*, prueba de ser principales a que pueden reducirse las demás, en el sentir del filósofo fundadamente «reconstruido» por el editor. «todo es uno» (1); «lo sabio está apartado de todo» (18); «una sola cosa es lo sabio: conocer la verdad que lo pilota todo a través de todo» (19). La primera proposición no parece rebasar a los milesios. La segunda, parece dar a «lo sabio» el sentido, ya no de la sabiduría humana, ni del hombre sabio, sino de una entidad cósmica. En la tercera, «lo sabio» no parece poder referirse, por el contrario, a otra cosa que a la sabiduría humana, pero ésta consiste en conocer una verdad que se presenta, esta vez ella, como una potencia cósmica. Al mismo tiempo, el pilotarlo «todo a través de todo» hace ya una primera sugestión de que el «todo es uno» pudiera tener un sentido más complejo que el de la milesia reducción de todos los seres al agua, lo [227] infinito, o el aire. En suma, la complexión de los dos primeros fragmentos de la *Introducción lógica* con los dos últimos, sustentada por la comunidad de los términos «sabio» y «razón», sugiere este doble sentido de la razón y de la sabiduría: una facultad, la razón, y una virtud (cf. 107), una conducta y una perfección, la sabiduría, humanas, y una potencia cósmica, lo sabio, razón, de que participarían la facultad y virtud humanas, el hombre que practica aquella conducta y alcanza aquella perfección; y por esta participación, porque la verdad que lo pilota todo a través de todo es conocida por la sabiduría y razón humana, y expresada, además, por esta última, sucedería todo -el ser todo uno, en el sentido del navegar y cruzar todo a través de todo- según esta razón y ésta sería eternamente verdadera. Los

fragmentos de las subdivisiones y partes mencionadas al comienzo (n. 14) no hacen sino sugerir también o confirmar toda esta interpretación.

19. En todo caso, la sabiduría -la filosofía- es algo excepcional entre los hombres y supremo. «Nacen los hombres incapaces de comprenderla -la razón de la sabiduría- antes de oírla y después de haberla oído». «Se asemejan a los carentes de experiencia, al hacer la experiencia de palabras y obras tales cuales» los de Heráclito (2), esto es, como las de la sabiduría. Por eso Heráclito puede compararlos con los sordos (3), con los bárbaros (4), los extranjeros, aquellos hombres que no comprendían y balbuceaban el griego; porque, en suma, viven «no sabiendo ni oír, ni hablar» (6). La filosofía afirma así, ya desde sus orígenes, porque se trata de lo más esencial a ella, su excepcionalidad entre los humanos -que es su superioridad a todo lo propio de la generalidad de éstos, como declarará expresamente un fragmento situado no sin fundamento entre los de ética que figuran en la parte de *Teología* (107).

20. De esta excepcionalidad de la filosofía cabe reconocer en los fragmentos de la *Introducción lógica* una explicación doble. Por la conducta y la constitución misma del sujeto de la sabiduría humana, de la generalidad de los humanos: lo que hacen dormidos, lo olvidan; lo que hacen despiertos, se les oculta; son, pues, despiertos como durmientes (2) -fragmentos posteriores revelan la plenitud de sentido de esta [228] aparición del tema de la vigilia y el sueño. Por el objeto de la misma sabiduría: «penoso y difícil de encontrar», «inesperado» (7), por lo que quienes lo buscan son como «los buscadores de oro», que «cavan mucha tierra y encuentran poco» (8); y esto así, porque, más profunda y decisivamente aún, este objeto, «la naturaleza», «ama el ocultarse» (10). Esta «naturaleza»... de las cosas, no puede ser considerada como nada distinto de la verdad que lo pilota todo a través de todo, de lo sabio que está apartado de todo, apartamiento que bien le era dado a Heráclito expresar asimismo mediante el giro figurado, prosopopéyico, del amor por la ocultación.

21. Mas esta ocultación no es absoluta, la dificultad no insuperable -la sabiduría humana no imposible. Por eso puede Heráclito también comparar a la naturaleza que ama el ocultarse, empero, con el dios de Delfos, que «ni dice, ni oculta, sino hace señales» (11) y con la sibila de sus oráculos (12). Y en este par de fragmentos, habida cuenta de la relación descubierta entre la razón y la sabiduría humanas y las cósmicas, puede reconocerse una definición o caracterización de la forma de expresión propia de la filosofía, una autodefinition o autocaracterización del estilo de Heráclito mismo, cuya certera exactitud confirma patentemente la lectura de los fragmentos -aun en traducción.

22. El tronco cosmológico y antropológico del libro de Heráclito comunicaba la grandiosa *Weltanschauung* en que se desplegaba para él la sabiduría cósmica, «principio» del universo y objeto y principio también de la sabiduría humana.

Como en los milesios todos los seres eran manifestaciones y transformaciones del agua, de lo infinito o del aire, también para Heráclito «de todo uno y de uno todo» (59), pero lo uno es aquí el fuego: «cambio de fuego todo y de todo el fuego» (22); «este mundo... no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido eternamente y es y será un fuego eternamente viviente» (20). La imagen célebre del río

en el que no se puede embarcar dos veces (41 - 42), da expresión a lo incesante, lo continuo y sin término, de este cambio. [229]

23. El fuego se transforma en borrasca o aire, la borrasca o el aire en agua del mar, ésta en tierra -y la tierra en agua del mar, ésta en aire y el aire en fuego (21, 25): porque el camino de ida y el camino de vuelta que recorre la carda del cardador es uno y el mismo (50).

24. Estas «vicisitudes del fuego» (21) se producen según medidas: el «fuego eternamente viviente... se enciende según medidas y se apaga según medidas» (20). Así, la tierra «se funde en la mar en la misma medida y razón en que existía antes de hacerse tierra» (23): «de la mar, la mitad tierra -la que se está transformando en tierra-, la mitad borrasca» -aquella en que está transformándose la borrasca (21).

25. Mas hay en estas medidas una periódica oscilación dentro de ciertos límites. «El fuego eterno es indigencia y hartura» (24): hay momentos en que «se esparce» y «avanza», momentos en que «se recoge» y «retrocede» (40); y «avanzando, el fuego lo juzgará y condenará todo» (26) -pero no en absoluto: «el Sol no rebasará sus medidas» (29); si no el Sol, el fuego «jamás se acuesta» (27) -porque la conflagración universal o su contrario, la extinción total del fuego, serían el fin del mundo, mas éste es eterno.

26. En el fuego y sus vicisitudes hay que ver los fenómenos astronómicos, meteorológicos y físicos más aparentes. Los cielos no envuelven esféricamente a la Tierra, sino que la bóveda celeste la cubre simplemente desde el horizonte en redor: «el límite del oriente y del occidente es la Osa -en lo alto de la bóveda-, y en el extremo opuesto a la Osa -en el horizonte bajo en redor- está el término de Zeus azul» -de la bóveda azul (30). El Sol no puede por ende dar la vuelta a la Tierra y por eso «es nuevo cada día» (32). Pero sus avances y retrocesos engendran, los diurnos, el día y la benévola -como tan expresiva y bellamente los griegos llamaban a la noche: «si no hubiera Sol sería de noche, por más que hiciesen todos los demás astros» (31); los anuales, las estaciones, portadoras de todo» (34)... La idea que Heráclito se hacía, en suma, del universo era la de que los movimientos diurnos y anuales del Sol y de su luz, y los correlativamente opuestos [230] de la oscuridad y la noche, puestos en relación e incluso identificados por él con fenómenos como las borrascas y la evaporación, son la manifestación de un proceso periódico y, eterno de conversión parcial del fuego solar en el agua del mar y en tierra y de éstas en aquél, y, a la inversa, de alimentación parcial del fuego solar por el agua y la tierra y de éstas por aquél.

27. La reversibilidad cíclica de todos estos procesos astronómicos, y de los meteorológicos y físicos de las «vicisitudes del fuego» registradas anteriormente, es interpretada por Heráclito como la unidad de los contrarios que se lee en una porción de fragmentos. Formulada ya en términos más concretos y particularmente referentes a las vicisitudes del fuego, aire, agua y tierra -«lo frío se calienta y lo caliente se enfría...» (39)-, o a los fenómenos del tiempo -«el dios es día y benévola, invierno y verano» (36), - «el día y la benévola son una cosa» (35), a saber, el movimiento de avance y retroceso del Sol, del fuego, y como consecuencia, también, «la naturaleza de todos los días es una», contra lo que Hesiodo cree (*Teogonía*, 124), no hay «unos días buenos, otros

malos» (120), es decir, días fastos y nefastos, contra lo que enseña el final de los *Trabajos y Días*: crítica de una concepción religiosa que ha hecho llevar este fragmento a la última parte. Ya en términos más generales o universales y abstractos -como la necesidad de aparear «lo entero y lo no entero, lo convergente y lo divergente, lo concordante y lo discordante» (59). Todos estos fragmentos deben entenderse desde el punto de vista de la idea del universo de Heráclito: fuego solar, aire, agua del mar, tierra, son contrarios en cuanto que la expansión del uno se hace a expensas de los otros, pero contrarios que *por lo mismo* se necesitan mutuamente.

28. Esta visión y concepción de los universales contrarios y, su unidad se extiende al mundo de lo humano, que aparece aquí y así en relación con el de lo natural, como no podía menos de ser, no ya por la universalidad de aquella visión y concepción, sino porque el mundo de lo humano es mundo de contrarios mucho más, y más propia y originariamente, que el mundo de lo natural: véase lo que se dice más adelante acerca de la relación entre la cosmología y la antropología [231] de Heráclito (n. 34). Y en efecto, algunos de los fragmentos relativos a los contrarios en el mundo de lo humano resultan de un sentido hasta tal punto más explícito, que deben utilizarse como clave para la interpretación de los relativos a los contrarios en el mundo de lo natural y de la precisa significación toda de esta doctrina en Heráclito. «Bien y mal son una cosa» (57), en el sentido que declara sin necesidad de explicaciones el ejemplo de los médicos en el fragmento siguiente (58), ejemplo que, probablemente, otro fragmento (46) subsume bajo el principio general médico de la curación por lo contrario, y que corrobora con la misma claridad la segunda parte de un tercero (104). Y en análogo sentido son también una cosa hasta la justicia y la injusticia, porque «los hombres no habrían conocido el nombre de la justicia si no hubiese estas cosas» (60), a saber, injusticias, como en general «para el dios, bello todo y bueno y justo», es decir, todo uno, mientras que los hombres juzgan lo uno injusto, lo otro justo» (61). Y hasta la vida y la muerte, como muestran el nombre y la obra del arco (66), dando el particular paso a la antropología que se verá (n. 37).

29. Una manifestación, objetivamente, y una expresión, subjetivamente, cabe decir, de esta doctrina de los contrarios y su unidad, es la relatividad de las cosas que se encuentra ejemplificada en los fragmentos referentes al agua del mar (52), los asnos (51), los bueyes (51 a), los cerdos y aves de corral (53 y 54), las bestias en general (55).

30. La contrariedad de los contrarios es figurada y enunciada por Heráclito, muy naturalmente, como guerra (44, 62), lucha (43, 62), rivalidad, la rivalidad homérica (43) y helénica en general, antipatía (43); la unidad de los contrarios, como potencia generatriz propia a la guerra (44), lucha (43, 62), rivalidad, antipatía (43), que hace a cada ser, no sólo ser y subsistir (43 b), sino el ser que es, empezando por los dioses y los hombres (44), nuevo paso por el mismo camino hacia la antropología, y como acople de los contrarios mismos, a la manera del que es núcleo de la dinamicidad del arco y de la lira (45, 46). En este acople hay que ver la «razón» [232] definitiva que «sobre el universo» tenía para proferir Heráclito, porque el fragmento 56 revela que el que «divergiendo coincide consigo mismo» en el 45 es el mundo o su «principio», el fuego que avanza y retrocede y del que el fragmento 59, identificándolo mediante el «de todo uno y de uno todo», predica la convergencia y la divergencia; y porque cómo no descubrir en el «acople invisible» del 47, en la unidad de los contrarios que, contra las

apariencias, se necesitan mutuamente, la naturaleza amante de ocultarse, de la *Introducción lógica*.

31. Todo ello le permite a Heráclito enfrentarse con Anaximandro. Era para éste injusticia la destrucción de unas cosas por aquellas que habían sido destruidas por ellas: es ésta que así resulta lucha de cosas contrarias, para Heráclito, justicia (62), y puede añadirse sin escrúpulo que suma.

32. Todo ello le permite también a Heráclito poner en el fuego, animando a este su «principio» del universo, y convirtiéndolo en la potencia cósmica de que participa el hombre que practica la conducta y alcanza la perfección correspondientes (n. 18), lo sabio, y llamarle dios, Zeus -el dios para quien no hay los contrarios que para el hombre (relaciónense las ns. 18, 28, 30 y ésta)-, lo que viene a parar en una deificación del fuego solar, como es sólita en las religiones primitivas, pero esta vez filosófica. Es lo que revela o prueba la relación entre los fragmentos 24, 28, 36 y 65. «El fuego eterno es indigencia y hartura», que es lo que como «hartura y hambre», juntamente con «día y benévola, invierno y verano -que se deben al sol y el fuego, según se vio-, guerra y paz» -ápice de la doctrina de los contrarios: hasta la guerra tiene el suyo y con él es una en «el dios»- viene a ser este «dios». Y «algo único, lo sabio quiere y no quiere -nueva expresión de la doctrina en sus ápices mismos- recibir el nombre de Zeus», cuyo atributo es «el rayo» fuego celeste y símbolo del fuego en general, que «todo lo gobierna». El «nombre de Zeus», además, era derivado entonces del verbo vivir, de suerte que significaría el Viviente, con lo que se comprende mejor aún el «fuego eternamente viviente» que es «este mundo» (20). [233]

33. Es lógico, en fin, que la unidad de los contrarios del mundo visible todo en el acople invisible (47) -del movimiento del fuego, fuese considerada por Heráclito en relación con el conocimiento reservado a la sabiduría. Así como «si todas las cosas se hiciesen humo las distinguirían las narices» (37), y como «muda el fuego -de nuestros humanos pebeteros- cuando se mezcla con aromas que recibe nombre según el grato olor de cada uno» (36), los seres, a los que se dan nombres distintos, a los que se concibe como distintos, de este mundo visible, no son sino como distintos aromas del mismo fuego cósmico, lo que percibiría tan solo el fino olfato cognoscitivo de la sabiduría humana y -acaso-, de las almas que han bajado a la mansión de Hades (38), para quienes las cosas, se revelarían humo, fuego, verdad -si es que el fragmento no significa que ellas misma son almas de fuego y humo, perceptible para las demás que han descendido a la mansión, como parece menos posible.

34. La antropología de Heráclito no está encerrada toda en los fragmentos colocados por Bywater al final de la parte *Sobre el universo*, por existir entre la antropología y la teología del oscuro de Efeso la relación que se va a ver (n. 37), y la relación que en general existe, entre antropología, ética y política.

El fuego es «principio» cuánto, del mundo, tanto del hombre: las principales formas rítmicas y los límites de la vida humana, vigilia y sueño, juventud y vejez, vida y muerte de las generaciones humanas, no son sino sendas vicisitudes también del fuego, no menos contrarias entre sí e incesantes, ni periódicas o cíclicas y unidas, que las del mundo. «Una

misma cosa -el fuego y su movimiento de transformaciones- en nosotros lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo», (78). Movimiento comparable al de las fichas sobre el tablero de juego de un niño -que es aquí la eternidad del movimiento del mundo y del fuego, y de éstos mismos, personificada como potencia activa... y pueril y lúbrica (79). «Nos embarcamos y no nos embarcamos en los mismos ríos, somos y no somos» (81): a la fluencia del río se superpone la nuestra: el río no es el mismo nunca (n. 22), pero aun cuando lo fuese, nunca en [234] el mismo nos embarcaríamos, porque no nos embarcamos siendo los mismos jamás. Y el sentimiento de la propia fluencia mueve a renovada exaltación, en nuevas fórmulas abstractas y concretas imágenes (82 a 84), de los temas culminantes de la cosmología -si no es que ésta entera surgió de la antropología. Es posible, en efecto, que la explicación del mundo sea una extensión de la explicación del hombre, en lugar de ser ésta una aplicación de aquélla: cosa semejante se encontró en el fragmento de Anaxímenes; en todo caso, ambas explicaciones son perfectamente congruentes, como se vendrá advirtiendo. Y es, pues, posible también que éste sea el significado del enigmático y soberbio «yo me consulté a mí mismo» (80).

35. El tema de la vigilia y del sueño se encontró ya desde el fragmento 2 (n. 19). Confrontando todos los referentes y alusivos a él (2, 20, 64, 77, 78, 90, 94, 95), se encuentra que el mundo de los sueños, mundo destinado al olvido, es un mundo en el que no hay más comunidad que la de este trabajo de soñar para olvidarse de lo soñado, porque en él la verdad es que cada uno se vuelve a un mundo suyo particular: entre los durmientes no hay comunicación, cerrados los sentidos, con el mundo real, el que es el fuego eternamente viviente, ni hay por tanto comunicación con éste - «el hombre se enciende y apaga como una luz de noche»; por el contrario, el mundo de la vigilia es el mismo para todos, el mundo de la comunicación y comunidad de todos entre sí, porque es comunicación y comunidad con y en lo común a todos, el fuego... y la razón, según se dirá más explícitamente aún (n. 41), si no fuese que la mayoría viven despiertos como si siguiesen dormidos, viendo muerte, escondiéndoseles lo que hacen, obrando y hablando como no debieran. En todo caso, lo despierto y lo dormido en nosotros es una misma cosa, la ya bien conocida de la cosmología toda.

36. La transformación del fuego animante del hombre en agua y tierra es la muerte -por el camino «hacia abajo» (69): de donde la fenomenología metafísica de la embriaguez, la muerte por el vino que humedece el alma, trazada en unos cuantos fragmentos, que conducen más directamente que otros algunos a la ética. El ebrio vacila [235] y no entiende (73), hasta el punto de no poder disimular la locura (108 y 109) generalizada entre los hombres, «por tener húmeda el alma» (73). Pero «difícil luchar contra el deseo» (105), aun cuando éste «lo que quiere, lo compra con el alma» (106): sí, «para las almas, fruición y muerte hacerse húmedas» (7), porque «para las almas, muerte hacerse agua; para el agua, muerte hacerse tierra» (68). Y como lo valioso en el hombre es el fuego -dirá aún explícitamente (n. 37)-, el hombre reducido a mera agua y tierra, cadáver, lo que queda del hombre cuando ha exhalado el fuego, vale tan poco, que vale menos que el estiércol y más «arrojar cadáveres» que éste (85). «Pero de la tierra se hace el agua, del agua el alma» (68), porque aquí también (n. 23) «el camino hacia arriba y hacia abajo, uno y el mismo» (69).

37. En efecto, el hombre en quien prevalece el fuego, «el alma seca», «es la más sabia y la mejor» (74), participación conjeturada desde la *Introducción lógica*, de la sabiduría humana en lo sabio cósmico, identificado con el fuego por fragmentos ya revisados (n. 32). El desprendimiento de esta alma ígnea es la muerte -por «el camino hacia arriba». «Las suertes mayores» (101), así, morir heroicamente en la guerra, figurar entre los muertos por Ares» (102), «obtienen las mayores suertes» (101): «dioses y hombres honran» a estos muertos (102); y tanto: como que los dioses no son sino las ígneas almas humanas desprendidas en la muerte por el camino hacia arriba, como los hombres no son sino las ígneas almas divinas en trance de decadencia al agua y la tierra con la muerte por el camino hacia abajo: «inmortales los mortales -cuando éstos se alzan así a dioses-, mortales los inmortales -cuando éstos bajan así a hombres-, viviendo su muerte, muriendo su vida», pues, recíprocamente los unos las de los otros (67). En este trasiego, las almas que han bajado al Hades (38) «contra el que allí está -el dios del infierno- se levantan y se hacen vigilantes guardianes de vivientes y difuntos» (123). A toda esta unidad de los mortales y los inmortales apunta la escala o graduación comparativa de los fragmentos 97 a 99: es al dios el hombre como al hombre el niño o el mono. [236]

38. Y esta identidad de hombres y dioses en el «principio», divino (n. 32) del universo da la explicación definitiva de la relación entre la sabiduría humana y la divina y cierra el círculo que es propio a la filosofía desde estos sus orígenes: la filosofía es una explicación del mundo y del hombre dentro de la cual queda explicada ella misma.

39. Así es como se suceden las generaciones. humanas (86), con un ritmo treintenal, (87-89). Pero la ignara, la loca mayoría de los mortales «no esperan ni presumen» «lo que» «les aguarda después de la muerte» (122). Ni en general penetran que el alma anda en trasiego sobre la trayectoria entera del universo; que «tan honda es su razón» o medida, que no se lograría encontrar los límites del alma ni aun recorriendo todos los caminos -el hacia arriba y el hacia abajo- (71), como «en la circunferencia de un círculo se confunden el principio y el fin» y no se les encuentra (70). Porque en definitiva la verdad no es posesión plena de la naturaleza humana, sino de la divina sola (96).

40. Heráclito interpreta, en conclusión, la vida humana en perfecta congruencia con su idea del universo. El hombre está compuesto de fuego, agua, tierra, que forman parte de los del universo y la toman en su proceso. Como éste es doble, vida y muerte-supervivencia se «relativizan»: mortales e inmortales entran en el trasiego que se precisó (n. 37).

41. Tampoco la política de Heráclito está contenida toda en los fragmentos insertos por Bywater en la parte así rotulada, los fragmentos políticamente quizá más significativos se encuentran entre los de ética y crítica de la religión asignados a la parte teológica.

Como principio político de Heráclito, en perfecta consonancia, con toda su filosofía lógica, cosmológica y antropológica, se encuentra la necesidad de «adherirse a lo común» (92), de que «quienes hablan *con mente* se hagan fuertes, en lo *común* a todos» (91). Lo común a todos es el pensar (91 a), es la razón (92), en la que hay que reconocer a la «ley divina única» de que «todas las... humanas son alimentadas», «que impera tanto cuanto

quiere, y basta a todo, [237] y de todo redundante» (91 b), como que es el principio mismo del universo.

42. Aplicación particular del principio político: hacerse fuerte «la ciudad en la ley» (91 b), la necesidad de que «el pueblo luche por la ley como por sus muros» (100). Sin embargo, puede suceder que sea «ley también, obedecer al consejo de uno» (110), «si es el mejor», el que para Heráclito vale o es «diez mil» (113).

43. Pero «los más» hacen justo todo lo contrario.

En lugar de adherirse a lo común, la razón y el pensar, viven «como si tuviesen un pensamiento propio» (92); «de aquello que más continuamente tratan -lo común- se separan» (93); «aquello con que tropiezan a diario -lo común- les parece extraño» (93 b): ya en la *Introducción lógica* se había advertido que «la masa no se fija en aquello con que se encuentra...» (5). En suma, hablan, y obran como durmientes (94, 95), según ya se sabe (n. 35).

44. Ni tampoco obedecen al consejo del mejor. «Su mente o su pensamiento» consiste en que «creen a los cantores -Homero, Hesíodo...- y toman por maestra a la masa, no viendo que los más son malos, que pocos son buenos». Aun «los mejores» de los más, de los peores, se contentan con darlo «todo por una cosa, la fama...» «Los más se contentan con atiborrarse como bestias». En este fragmento (111) se sugiere algo superior aún a la fama, sin duda «el pensar», que «es la virtud máxima», y la «sabiduría», que consiste, en vez de obrar y hablar como durmientes, en «decir la verdad y obrar como los que comprenden la naturaleza de las cosas» (107), corroborándose definitivamente la doctrina conjeturada desde la *Introducción lógica* (n. 18). Y con tal sugestión se completa la alusión, ética ya, del fragmento a la doctrina de las tres vidas: la de los afanosos de sabiduría, la de los aspirantes a la gloria, la de los atraídos por el lucro (n. 2). No obedecen al consejo del mejor, antes cuando se encuentran efectivamente con uno que lo es, sin duda porque «lo sabio» reside particularmente en él, como los efesios se encuentran con Hermodoro, lo sabio, «no es reconocido» en él «porque los hombres carecen de fe» en lo sabio y en quienes lo sabio [238] reside (116), y, como «los perros ladran al que no conocen» (115), lo expulsan de la ciudad (114)⁽⁴⁸⁾. Fragmento importante éste, porque detrás de toda la filosofía política de Heráclito, enlazada como se ha visto (n. 41) con su filosofía física toda, descubre la realidad política de su circunstancia...

45. Desde luego de la antropología, y de la teología, que se halla con la antropología en la relación que se expuso (n. 37), se desprende el principio moral a que se reduce la ética *stricto sensu* de Heráclito en sus fragmentos; pero esta ética no deja de hallarse también en relación con la política, por lo que se ha dejado para este lugar el poner de relieve el principio moral heraclítico, que va a sonar a tan clásicamente griego. Tránsito de la antropología y teología a la ética lo significaría también el fragmento 121. El término original, *daimon*, de donde ha derivado *demonio*, significaba un ente intermedio entre los dioses y los hombres: véanse en esta antología las ps. 135 y sg., o la explicación de la naturaleza de demonio propia del Amor, en el *Banquete* de Platón. Un *daimon* era, pues, algo así como un genio -y el buen o mal genio de cada individuo humano, de que

depende su destino -el cual ya se conoce: ascender a inmortal dios o morir a través del agua y la tierra con lo que se hace patente la congruencia del fragmento con la teología y su inserción en esta parte. Su significación ética estaría en que hace depender del carácter del individuo humano su destino. Pues bien, si se quiere que este destino sea «mayor suerte» la norma o regla es paladina: ceda voluntad a la naturaleza de las cosas -«para los hombres no es mejor que se haga cuanto quieren...» (104) -, y a la sabiduría -que la comprende (107), lo que supone precisamente energía de la voluntad para sobreponerse a sí propia, entereza de carácter, no ser hombre blando cuyas razones ceden a las ajenas (117); luchar contra el deseo (105); y sobre todo «apagar la demasía más que un incendio» (103).

46. Por último, muestran la actitud hostil de Heráclito frente a las prácticas religiosas de su pueblo y de su tiempo los fragmentos de crítica de la religión: 125, 124, 126, 129 y 130, 127, respectivamente [239] contra los misterios y sus traficantes, las purificaciones, el culto de las imágenes de los dioses y héroes -los cuales no son éstas ni ningunas otras cosas materiales, como las casas, sino lo que han enseñado fragmentos anteriores (n. 37)-, y en particular las prácticas del culto de Dionysos- que sólo se salvarían de ser desvergüenzas por hacerse en honor de Hades el muy venerable.

47. Hay casos en que ha parecido a los editores fundado reconstruir una frase con varias citas o fragmentos, lo que se indica juntando los números de éstos, ej.: 41-42. Pero hay también algún caso en que se encuentra lo contrario, la división de una frase o cita en dos fragmentos: 91a y 91b, donde la división se indica por medio de las letras.

En el pasaje de Marco Aurelio que cita la frase a) del fr. 93, a la cual reduce éste Burnet (v. *Bibliografía*, 9 y nota final a ella), y el 94, se encuentra citada del mismo modo que la primera y entre las dos la traducida como variante b) del 93.

El fr. 43 termina en el texto de Plutarco dado por Ritter-Preller (*Bibliografía*, 6 y nota final) de una manera. Burnet da otra terminación, que se encuentra en Simplicio. Son las dos distinguidas con a) y b) respectivamente.

En los frs. 92, 120 y 123 no recoge Burnet las palabras «la razón siendo común», «Hesiodo... que» «contra el que allí está», respectivamente, considerando las del primero una interpelación de origen estoico, las del segundo el contexto citativo, las del tercero de un sentido demasiado impreciso.

En el 196 el sujeto figura entre paréntesis como conjetural. Los frs. 71 y 76 son meramente corrupciones del 74, buen ejemplo de las que afectan a los textos procedentes de la Antigüedad. En el 74 «seca» se expresa con un término anticuado, que motivó como glosa otro. Como suelen las glosas, ésta pasó al texto. No resultando admisibles dos términos expresivos del mismo concepto y habiendo un término muy parecido al anticuado, pero que significaba «luz» apareció ésta, haciendo que se leyese «alma» en el predicado, lo que hacía posible la construcción griega, y la frase como el 75. El término que significaba «luz» podía confundirse con una expresión cuya significación es «donde la tierra» y habiéndose consumado la confusión, se formó el tenor del 76. Cf. Burnet, o.c., p. 154, n. 4.

El fragmento dado como 132 de Bywater por Ritter-Preller no es tenido en cuenta por Burnet. Por ello tampoco en las notas anteriores. El término traducido en él por «presunción» tiene en griego los dos sentidos de lo conjetural y lo presuntuoso.

Como, es sabido, el término griego *harmonía* no significa etimológica ni propiamente «armonía», sino «estructura» estática o dinámica, coyuntura» o [240] «acoplamiento», se ha arbitrado para traducirlo en los frs. 45, 47 y 56 el por un lado más fiel y por otro más ligero de «acople».

Un par de términos de la traducción han sido sugeridos especialmente el de «verdad» para *gnómé* en el fr 19, por Ritter-Preller, 45a; «consulté» en el 80, por Nietzsche, *La filosofía en la edad trágica de los griegos*. Cf. F. Nietzsche, *Werke*. Herausgegeben von A. Baeumler. A. Kröner. Verlag. Leipzig. Erster Band. P. 296.

En el texto original de tres fragmentos hay sendos juegos de palabras que la traducción ha tratado de reproducir. En el 91, con el de las palabras subrayadas, no mucho más falso ni violento que el del original. En el 101, mediante los dos sentidos del término «suertes»: fortunas, destinos; lotes, premios. El del 118 significa que aun el más famoso no sabe sino habladurías.

El fr. 51 fue hallado en una obra de Alberto Magno: de esta cita en latín se ha traducido. Citado por autor latino de la Antigüedad, Columela, y traducido análogamente, el 53.

Notas sobre Parménides

48. La *Introducción* del POEMA DE PARMÉNIDES presenta la filosofía de éste como revelación que le hiciera de joven una diosa a cuya morada le conduce un carro guiado por unas hijas del Sol: alegoría del saber filosófico como una vocación juvenil y una iniciación religiosa, sobre el fondo de la transición, tradicional a la mística, desde la oscuridad hasta la luz; con el carácter de lo excepcional: «este camino que está, en efecto, fuera del trillado por los hombres» (p. 102, ap. tercero); y con aparición de la justicia, el central concepto de Anaximandro, recogido por Heráclito (n. 31). Figuración alegórica de una efectiva experiencia juvenil y religiosa de la filosofía, acaso.

Para comprender la revelación de la diosa, o la filosofía de Parménides, quizá lo mejor sea partir de su centro, o núcleo más importante, que puede exponerse en un orden y con unos términos más rigurosos que los poéticos y parcialmente parafrasearse como sigue:

Por lo pronto, se trata de un silogismo.

A) Mayor: El mundo *es*, existe. [241]

B) Menor:

49. I) Pero lo que *es*, no puede no haber sido. Si hubiera no sido, habría tenido que generarse, y generarse de lo que no era, de nada. Mas esta generación es imposible. Desde luego, lo que es nada, no puede ser: «jamás domarás a ser a lo que no es» (7). Pero, además, lo que es nada, lo que no es, es inconcebible e inarticulable. El pensamiento no puede concebir, ni el lenguaje puede expresar sino lo que es: porque por el mero hecho de ser pensado o dicho, de ser objeto del pensamiento o de expresión por medio del lenguaje, es ya esto, objeto tal, algo, *es*. El pensamiento y el lenguaje no pueden producirse sin referirse a algo que *sea*. «Necesario es que aquello que es posible decir y pensar, sea» (6). «Una misma cosa es la que puede ser pensada y puede ser» (5). «Lo mismo es aquello que se puede pensar y aquello por lo que existe el pensamiento que se piensa, pues sin aquello, que es, y en punto a lo cual es expresado, no encontrarás el pensar» (8, p. 105, ap. cuarto). Encima, de nada, nada puede generarse distinto, además, «a su lado» (8, ap. segundo). La generación hubiera tenido que producirse antes o

después. Mas una generación desde nada ¿cuándo y, sobre todo, *por qué* antes o después? En fin, «si *se generó*, no *es*» (ib.). En suma: lo que *es*, no puede haber sido engendrado, no es cosa engendrada; no puede haber habido, no hay generación de lo que *es*.

Pero lo que *es*, tampoco *será*. Si ya *es*, puesto que ya *es*, tampoco es posible que *sea más adelante*, que haya de *llegar a ser*: si ha de *llegar a ser*, es que no *es*.

Mucho menos puede llegar a dejar de ser, a perecer. Dejar de ser supone *haber sido*. Mas lo que *es*, no puede *haber sido*: si *fue*, si *era*, no *es*. Lo que *es*, es imperecedero.

Es conclusión: lo que *es*, no es cosa engendrada y es imperecedero. Ni *no fue*, ni siquiera *fue*, ni *será*, ni mucho menos *no será*. Lo que *es*, no admite pasado ni futuro, sino que sencillamente *es*, en un simple, puro presente. No va siendo por partes sucesivas, dividido, a lo largo del tiempo, sino que *es*, todo a un tiempo, todo de una. [242]

Primer gran atributo, pues, de lo que *es*: el *ser presente* simple y puro.

50. 2) Lo que *es*, es todo continuo, homogéneo, indivisible. La discontinuidad, heterogeneidad y divisibilidad implicarían que en unas partes *fuese más o menos*, *fuese más «fuerte» o más «débil»* (8, p. 106, ap. segundo) que en otras; que entre sus partes hubiese algo que no fuese ello mismo, lo que *es*, algo, pues, que no fuese. Pero no «hay manera de que lo que *es* pueda *ser* aquí *más* y allí *menos* que lo que *es*» (8. c.). El *es* no admite gradaciones, distinciones tales: «es todo igual» (8, p. 105, ap. segundo), *es*, pura y simplemente. Y menos admitiría estar dividido por intersticios de algo que *no fuese*. Lo que *no es*, es tan imposible, inconcebible e inarticulable como ya se vio (n. 49), y no siendo, no puede hacer nada, ni dividir ni nada. Lo que divide, es algo, *es* -y no dividiría a lo que *es*. «Nada distinto ni es, ni será, al lado de lo que *es*» (8, p. 105, ap. cuarto). En definitiva, «no hay nada que pudiera hacerle dejar de extenderse por igual», «desde el medio igualmente fuerte por todas partes»; «aquello desde lo que por todas partes es igual -el medio-, impera del mismo modo entre los límites» (8, p. 106, ap. segundo). Y no habiendo nada que lo divida, «lo que *es* toca a lo que *es*» y «todo está lleno de lo que *es*» (8, p. 105, ap. segundo).

Segundo gran atributo de lo que *es*: la *continuidad* homogénea, indivisible, y como consecuencia la unidad.

A esta continuidad aluden anticipadamente los fragmentos 2 y 3, que por ella han de ser comprendidos.

51. 3) Lo que *es*, es finito. Lo infinito, lo inacabado, es lo que carece de todo. Si lo que *es* fuese infinito, carecería de todo. Pero lo que *es* (que es el mundo, el universo) no carece de nada. Luego es finito. «Tiene un límite extremo, está terminado por todas partes» (8, p. 106, ap. segundo).

Tercer gran atributo de lo que *es*: la *finitud*.

52. 4) La filosofía griega entendía por movimiento, no simplemente el de lugar, sino en general el cambio, del que el movimiento de lugar es una especie, y llegó a distinguir cuatro de estas especies: v. [243] Aristóteles, *Metafísica*, libro L, capítulo 2 (p. 180).

Estas especies despuntan ya en el poema de Parménides: ser y no ser, generarse y perecer; mudar de color; cambiar de lugar (8, p. 106, ap. primero). La imposibilidad del no ser, del generarse y perecer, ha sido ya registrada. Pero lo que *es*, es inmóvil también desde los puntos de vista de la cualidad y del lugar: «es lo mismo, permanece en lo mismo» «en el mismo sitio» que es... ello mismo: «yace en sí mismo» (8, p. 105, ap. tercero).

Cuarto y último gran atributo de lo que *es*: la *inmovilidad* en todos los sentidos.

Este atributo es consecuencia, o quizá mejor, función de los anteriores. Es fácil caer en la cuenta y hacerse cargo de la congruencia entre la homogeneidad y la inmutabilidad, no sólo cualitativa, sino cuantitativa; entre la continuidad y finitud de lo que *es* y la inmovilidad de lugar: lo que es no podría trasladarse, ni a lo que *no es*, ni a lo que *es*, y una traslación *dentro* de o *en* lo mismo que *es*, un movimiento sobre sí mismo, sería un trasladarse *a* lo que *es*, incluso ella sería una trasgresión de los límites de lo que *es*; de la congruencia, en fin, entre todo cambio y el tiempo, anulado en el puro presente.

53. Ahora bien, lo que *es*, es el mundo: el mundo *es*.

C) Conclusión: Por todo lo cual, necesariamente, el mundo es puro presente, continuo, finito, inmóvil y uno y único. El *ser* del mundo acarrea todos estos atributos. Por *ser*, tiene que *ser* así. Y ¿cómo será un mundo que es así, sino «la masa de una esfera bien redonda...?» (8, p. 105, ap. tercero).

54. Mas ¿y los nacimientos y muertes, los cambios de lugar y de color y toda suerte de cualidades que se perciben a todas horas por todas partes? Convenciones que los mortales han establecido», «nombres»... (8, p. 106, ap. primero).

55. Tal es lo que se encuentra por el camino de la Verdad y de la Persuasión que es producto de la argumentación anterior, [244] debatida por medio de la razón, no de los ojos, oídos, lengua, experiencia ni hábito; lo que se encuentra por el único camino de que es posible hablar porque es el único por o en el que es posible hablar...; lo que se encuentra es: «el intrépido corazón de la Verdad bien redonda»..., (*Introducción*, p. 102 ⁽⁴⁹⁾, ap. tercero).

Un camino que parta de lo que *no es*, o que lleve a ello, o que sencillamente pase por ello, es un camino que parte de lo imposible, inconcebible, inarticulable, que lleva a ello o que pasa por ello: es un camino él mismo inarticulable, inconcebible, imposible.

El fr. 6 se refiere a un camino por el que «yerran» «mortales» «para quienes es cosa admitida que -lo que es- sea y no sea, y lo mismo y no lo mismo, y de todas las cosas hay una vía de ida y vuelta». Se comprende por qué se les llama «bicéfalos» y se reconoce «el camino hacia arriba y hacia abajo», el camino de la carda del cardador, de Heráclito (69 y 50). Con un eco de las palabras mismas de éste, Parménides no le trata mejor que él había tratado a los anteriores poetas y pensadores. El camino de Heráclito, en el cual se encuentra lo que *no es*, es camino también impracticable, imposible.

La diosa aparta a Parménides de estos caminos imposibles, le revela el único practicable (primera parte del poema), y además y por último (segunda parte) le instruye acerca de «las opiniones de los mortales», acerca de «cómo necesitaban haber puesto a prueba cómo es lo aparente» (*Introducción*, p. 102, ap. tercero), para no recorrer un camino del que también aparta al joven.

56. Los conocedores han advertido que es a Burnet a quien se ha seguido, aparte algún otro punto de menor importancia, en la interpretación, con todas sus consecuencias, del «ser» y su relación con el «pensar»: uno de los puntos más relevantes de la «*philologische Genauigkeit*» que los alemanes reconocen en el editor de Platón e historiador de la presocrática.

El término «inexpoliable» (fr. 3, p. 106, ap. segundo) se ha tomado a la traducción francesa de este fragmento inserta por Diés en la introducción a su edición del *Parménides* de Platón en la colección *Budé*.
[245]

Notas sobre Platón

Mito y discurso de Protágoras

57. EL MITO Y DISCURSO DE PROTÁGORAS están articulados así:

I) Explicación justificativa de que en materia de virtud política incumba a todos los ciudadanos dar consejo: la participación de todos los hombres en la virtud política.
Demostración de esta participación

1º) por el «mito» (ps. 110 a 113),

2º) por el hecho de que todos se declaren y deben declararse virtuosos en la virtud política, aunque no lo sean, a diferencia de la conducta que se practica y es fundado practicar en materia de cualquier otra virtud (p. 113).

La argumentación de Sócrates puede presentarse en esta forma:

en las materias que pueden ser objeto de enseñanza, los atenienses escuchan el consejo de los competentes exclusivamente;

es así que en lo referente a las cosas de la ciudad escuchan el consejo de todos;

luego lo referente a las cosas de la ciudad no puede ser objeto de enseñanza,

La réplica de Protágoras:

en las materias que pueden ser objeto de enseñanza, los atenienses escuchan el consejo de los competentes, exclusivamente;

es así que en lo referente a las cosas de la ciudad, escuchan el consejo de todos;

luego en lo referente a las cosas de la ciudad son competentes todos -y es consecuente que de todos escuchen el consejo.

Para Sócrates, la competencia sería especial en todos los casos, incluso en el de las cosas de la ciudad; para Protágoras, en éste no lo sería. La manera de pensar de Sócrates se encuentra reiterada en todas las alusiones de Protágoras a las declaraciones anteriores de Sócrates y en las manifestaciones de éste en la *Apología* que tienen alguna, relación con el tema (ps. 125 y 132). La manera de pensar de Protágoras se encuentra un tanto atenuada por la limitación de la función educativa de la convivencia a la convivencia civilizada, a que se hará referencia más adelante (n. 62). [246]

58. II) Demostración de que, a pesar de ser todos los hombres partícipes de la virtud política, no la tienen por efecto de la naturaleza ni de la casualidad, sino por cosa enseñable: la distinta conducta que se tiene respecto de las cualidades ajenas que se consideran obra de la naturaleza o del azar y respeto de las que se estiman producto de la solicitud y ejercicio, de la instrucción y educación (ps. 114 y 9 g.).

59. III) Resolución de la dificultad representada por el hecho de que, siendo la virtud política enseñable, quienes la poseen no la enseñan a sus hijos. El «discurso»: la virtud política es objeto de una educación y enseñanza universales -de todos por todos: la familia entera primero, las escuelas después, la convivencia ciudadana misma por último; ahora bien, en aquello que es objeto de una educación y enseñanza tales, los resultados en definitiva dependen de las aptitudes de los individuos, que son distintas de unos a otros y ni hereditarias, ni trasmisibles por enseñanza y educación (ps. 115 a 119).

60. IV) La virtud política, que es así objeto de semejante educación universal, puede también ser objeto de una enseñanza especial, dada por maestros especialmente capacitados para ella, como uno de los cuales acaba presentándose de nuevo Protágoras (p. 120).

61. La sofística aparece autocaracterizada por su representante más eminente con los siguientes rasgos:

1) Ser un arte de formar en la virtud, que es por excelencia la virtud política. Por ser esta arte, la sofística supone la concepción griega de la virtud y gravita sobre ella. Acerca de esta concepción, el lector de esta antología tiene en ella el capital documento que son los capítulos 4 a 9 del libro II de la *Ética* de Aristóteles. Estos capítulos exponen la concepción aristotélica de la virtud, pero esta concepción tiene por fondo y fundamento la concepción general griega de la *areté*. En las palabras de Protágoras a partir del mito, se encuentra el término empleado en acepciones que, en imperceptible transición gradual, van siendo las de «capacidad», «buena conducta», «excelencia» y «perfección» «perfección de la naturaleza del varón» en la virtud viril, que puede entenderse era arquetípica también para, no sólo el [247] niño, sino la mujer (cf. p. 116, al comienzo). El mito presenta la virtud política como término del conjunto y serie de las potencias animales y de las artes humanas -por su origen, divinas. Como partes de la virtud política se citan, en el mito, el respeto y la justicia; más adelante, la justicia, el buen sentido y la religión. La justicia hay que entenderla por su correlación con la injusticia, entendida a su

vez en el sentido del cometer crímenes y faltar a las leyes. La religión tiene también el sentido de «religiosidad».

2) Emplear el «mito» y el «discurso» seguido como géneros didácticos. Los pronunciados aquí por Protágoras responden a una intención de presentarlos como *specimina* de estos géneros.

3) Percibir honorarios por la enseñanza dada. Sobre este punto véanse las notas a la *Apología* (ns. 73 y 86).

Las palabras «... pienso... ser útil... de una manera merecedora de los honorarios que pido, y aún de más, como suele parecerle a mi propio discípulo. Por esto...» (p. 120), deben inducir a ver en la forma de percibir los honorarios introducida por Protágoras y expuesta por él a continuación, no un procedimiento de apremio contra el que los encontraría excesivos, sino un procedimiento de justa, religiosa tasación por parte del discípulo a quien la enseñanza de Protágoras le parecía merecedora de más.

Como no aparece caracterizada la sofística es como «sofística» en el sentido del uso y abuso de sofismas. En este su mito y discurso -y no en ellos solos- Protágoras representa un cierto buen sentido frente a las tesis, en casos extremadas, paradójicas y no exentas de sofistiquerías, socrático-platónicas.

62. El fondo central de ideas a que se refiere todo lo anterior es rodeado por mito y discurso de otras, biológicas, antropológicas, sociales, jurídicas, pedagógicas:

la destrucción mutua de las especies animales y su adecuación salvadora; la relación entre el ser animal de presa o presa y la fecundidad; la limitación de las potencias de la vida animal a las habidas por el número limitado de las especies animales, con la presupuesta limitación de este número (ps. 110 y sg.); [248]

el origen de la vida animal (p. 110) y del hombre; el origen de las artes humanas útiles y de la religión (ps. 111 y sg.);

la evolución social de la especie humana: dispersión primitiva, esfuerzos para congregarse y salvarse erigiendo ciudades -que apuntan en la dirección de un contrato social-, diseminación de nuevo por la comisión de crímenes recíprocos -que sugieren un estado en que *homo homini lupus*-; división del trabajo (p. 112);

la idea de que la finalidad de la vindicta y castigo no debe ser la venganza y expiación, sino la corrección e intimidación (p. 114 y sg.) -sobre la vindicta y su distinción de la venganza v. Aristóteles, *Ética*, libro II, capítulo 7 (p. 212);

a la base del compendio de la educación griega -doméstica; escolar: gramática⁽⁵⁰⁾, citarística, física; cívica- que trazan las palabras de las ps. 116 a 118, la idea de la educación como función de la convivencia, bien que de la sola convivencia en el seno de una sociedad «civilizada», (p. 119, aparte, segundo).

La sofística es considerada como un *siglo de las luces*, una *época de la ilustración griega*. La modernidad con que suenan o a que saben muchas de sus ideas se debe, tanto

como a una anticipación de los modernos por los antiguos, a la inspiración que de éstos recibieron aquéllos.

Central es la idea de fundar la existencia de las ciudades (p. 113, ap. segundo), del Estado, en la universal participación en la virtud política, que hace de ésta una condición de la naturaleza humana-, (p. 113 a 114) y la consecuente participación también universal en las cosas de la ciudad. Esta idea propicia a la democracia es congruente con los intereses de la profesión sofística.

63. Epitemo era un hermano de Prometeo.

La pieza de Ferécates debía de presentar a unos misántropos que caían entre unos salvajes, representados por el coro. [249]

Euribates y Frinondas eran unos facinerosos proverbiales.

Paralo y Jantipo, hijos de Pericles, acompañaban a Protágoras.

64. Las citas de Platón, por ejemplo, *Protágoras*, 320c-329d, se hacen con referencia a la numeración de las páginas y división de éstas en partes señaladas con las letras *a-e*, de la edición, de 1578, de Etienne (Stephanus), numeración y división que reproducen al margen las modernas ediciones y aun traducciones.

Apología de Sócrates

65. La comprensión de algunos detalles de la oración que en boca de Sócrates pone la APOLOGÍA de Platón requiere el conocimiento de los correspondientes de la constitución e historia políticas y del procedimiento judicial de Atenas en la época. Sobre la división del pueblo ateniense en tribus, la Asamblea popular, el Consejo de los Quinientos y la pritanía, el Tribunal de los Heliastas, los estrategas, las batallas de Potidea, Delión, Anfílopolis y las Arginusas -que es la aludida en la p. 142-, el gobierno de los Treinta Tiranos, mencionado nominalmente en la p. 142, pero aludido ya en la p. 126 -el destierro compartido por Querefonte es el de los demócratas al advenimiento de los Treinta, y la vuelta, la de los desterrados, que derrocaron a los tiranos-, puede el lector que lo necesite refrescar sus conocimientos en un manual de Historia Universal o en L. Laurand, *Manual de los Estudios Griegos y Latinos*, Fascículo I, *Geografía, Historia, Instituciones Griegas* (D. Jorro, editor, Madrid). Como un detalle que el lector pudiera no encontrar: la Tholos, o la Rotonda, era un edificio de bóveda redonda en que comían los pritanes y donde establecieron la sede de su gobierno los Treinta-. En cuanto al procedimiento judicial, por el contenido mismo de la *Apología* puede el lector percatarse de parte de los detalles que interesan. La acusación era presentada por escrito y bajo juramento. Podía ser presentada por cualquier ciudadano. Ante el tribunal hablaban primero los acusadores. No había fiscales ni abogados. Para defenderse, el acusado podía interrogar a los acusadores y éstos se hallaban obligados por la ley a [250] responder y podían ser compelidos a ello por los jueces. Éstos solían reaccionar a lo que escuchaban con la ruidosidad natural dado su elevado número -en el caso del proceso de Sócrates, 502. La vivacidad de la presencia y relación inmediatas entre jueces, partes y asistentes es subrayada por el empleo de los pronombres y adverbios demostrativos (ps. 131, 134,

135, 140, 1143, 144), en casos con toda su intención de desdén (ej.: p. 146 al final). Sócrates se dirige constantemente a los jueces llamándolos «atenienses»; Meleto los llama «jueces» (p. 134); Sócrates no llamará «jueces» sino a los que le han absuelto, en la alocución final (tercera parte de la *Apología*). Acusadores y acusados podían presentar testigos. Los acusados solían hacer presión afectiva sobre los jueces con llantos y exhibiendo a sus hijos y otras personas de la familia y amigos. Penas posibles en el caso de Sócrates son mencionadas por éste en la p. 140.

66. La oración misma tiene el aire del discurso no modelado y hecho en los términos y modos cotidianos peculiares de Sócrates a que éste mismo se refiere en el exordio: en realidad es la pieza construida con el rigor metódico que revela su análisis.

De los términos y modos cotidianos peculiares a Sócrates, éste mismo da excelentes ejemplos en el curso de su oración. De su manera de interrogar y dialogar (cf. p. 143, aparte segundo), tan opuesta a los discursos seguidos de los sofistas (como el de Protágoras), en el breve diálogo con Callias (p. 125) y en el interrogatorio a que somete a Meleto (ps. 131 a 136). De sus comparaciones, las que hace con potros o terneros (p. 125), con los caballos (p. 132) con éstos y con los flautistas (p. 135), con los mulos (p. 136). De su ironía, por todas las partes de la primera de la *Apología*: la segunda tiene otro tono.

67. Primera parte) Después del exordio aludido (ps. 121 y sg.), divide Sócrates a sus acusadores en primeros y últimos -antiguos y actuales- y anuncia que va a defenderse contra ellos por separado en este orden (p. 122 y sg.). [251]

68. Los primeros acusadores son de un origen ya lejano, numerosos y anónimos: representan, notoriamente, una opinión pública adversa que se había venido formando. La única excepción al general anonimato es el «que resulta ser autor de comedias» (p. 123) y poco después es mencionado por su nombre: Aristófanes (p. 124). La comedia aludida es *Las Nubes*. El comediógrafo debe ser considerado, indudablemente, como un exponente de aquella opinión adversa.

69. La misma *Apología* certifica que los acusadores últimos de Sócrates, los causantes del proceso, habían sido Meleto, Anyto y Lycón (p. 130). El mismo pasaje revela qué fuerzas sociales y políticas había detrás de cada una de estas tres individualidades (n. 76). En la *Apología* es Meleto el único que aparece personalmente. Es el que ha redactado y presentado el escrito de acusación (ps. 134 y 123). Las palabras de Sócrates (p. 134 y ya antes una alusión a las edades de ambos, p. 133) le presentan como un joven. Como tal, y encima inexperto, toda su intervención, en que resulta un cómico juguete de Sócrates. Esto y la mención de Anyto en la p. 122, como el acusador al que los demás rodean o principal, con la alusión a su discurso de acusación (p. 138, reiterada en las sgs.), bastaría para conjeturar que Anyto había sido, en efecto, el alma de la acusación y Meleto un mero instrumento suyo.

70. I) La defensa contra los primeros acusadores se extiende A) a defenderse de la identificación con las dos clases de sabios -filósofos se les llama hoy- que se habían producido en Grecia hasta entonces: a) los físicos -los filósofos desde Tales hasta Anaxágoras, los llamados presocráticos- y b) los sofistas, sus contemporáneos; y B) a

explicar el origen de las acusaciones con una explicación del origen, curso y método de su actividad.

71. a) La identificación con los físicos está representada por los términos «un tal Sócrates, sabio que se dedica a estudiar las cosas celestes y a escudriñar todas las subterráneas», de aquellos con que Sócrates formula la opinión que le es adversa (p. 122), y que se encuentran resumidos en aquellos otros con que reduce esta opinión [252] a fingido escrito de acusación (p. 124). El fondo de culpabilidad de esta identificación lo descubren las palabras: «los que oyen piensan que quienes se dedican a averiguar estas cosas no creen en los dioses» (p. 122); la acusación contra Sócrates en el proceso es, decisivamente, una acusación de irreligiosidad. Las relaciones entre la religión y el Estado en Grecia explican la posibilidad y la gravedad de esta acusación.

72. La defensa contra esta identificación con los físicos se reduce por lo pronto a oponer la mera negativa- «temas de habladurías de los que yo no entiendo ni poco ni mucho», «a mí de estas cosas... nada me afecta»-, a insinuar la imposibilidad o la inexistencia de la sabiduría o ciencia de los físicos -«si es que hay alguien sabio en estas materias»- y a apelar al testimonio de los jueces mismos (p. 124).

73. b) La identificación con los sofistas -la palabra aparece en la p. 124 al final- está representada por los términos «se dedica a... hacer buena la peor causa», en los dos contextos ya citados (ps. 124 y 126), y por las palabras «si habéis oído a alguno que yo me dedico a la educación de los demás para procurarme riquezas» (124). Aparecen los nombres de los sofistas más importantes después de Protágoras, se subraya el nomadismo de los sofistas y su percibir honorarios, se indica que los de 5 minas (en una aproximación cuya inexactitud económica no puede ser superada: 125 pesos) por toda la enseñanza dada por un sofista de menor cuantía constituyen un precio módico - Protágoras pedía por lo mismo veinte veces más-, se da noticia de la relación con los sofistas de Callias, el huésped de Protágoras, en cuya casa pronuncia éste su discurso (v.p. 109).

74. La defensa contra la identificación con los sofistas conduce, por encima de la mera negativa -«es tampoco verdad» (p. 124), «no entiendo de tanto» (p. 125)- y de la insinuación de la imposibilidad del arte de educar a los demás -«si en verdad tenía esta arte» (ib.): recuérdese la posición de Sócrates frente a Protágoras (p. 110)-, a fundar la defensa contra ambas identificaciones adelantando [253] el doble concepto de «la única sabiduría propia del hombre» y de «una mayor que la sabiduría asequible al hombre» (ps. 125 y sg.), que desarrolla la continuación del discurso.

75. Esta defensa contra la identificación con los sofistas -maestros de la juventud- tiene un esencial complemento en la posterior refutación de la acusación de corromper a los jóvenes, como mostrará la identidad de las comparaciones que Sócrates hace al hablar aquí de los sofistas y hará al proceder a la anunciada refutación (ns. 77 y 79), y del concepto que hay en el fondo de tales comparaciones: el de la virtud.

76. B) La explicación del origen de las acusaciones por el oráculo del dios de Delfos en respuesta a la consulta de Querefonte (p. 126), y por la necesidad de averiguar su sentido y confirmarlo (ps. 126 y sg.), conduce a una síntesis esquemática de un primer

costado de la actividad de Sócrates a lo largo de su vida: la exploración y examen, primero sucesivo de tres categorías de profesionales, los políticos, los poetas y los que practican las artes manuales, con fama de sabios o «entendidos en muchas y bellas cosas», luego y hasta el momento mismo del proceso -«aún ahora» (p. 129)-, de todos los conciudadanos y extranjeros a quienes cree sabios (ps. 126 a 129).

En las tres categorías se reconocen las fuerzas sociales que había detrás de los tres acusadores últimos (n. 69),

Si no lo revolucionario, lo perturbador, sobre lo molesto, de semejante exploración y examen, es harto patente, pero lo hace tal con particular efectividad un juicio como el enunciado al final de la p. 127.

La exploración de los poetas da pie para apuntar la teoría de la actividad poética que será la doctrina platónica, desarrollada en el *Íón* y el *Fedro*.

El fondo de todo este primer costado de la actividad de Sócrates lo constituye la idea correspondiente a su ironía filosófica o afectación de ignorancia -más bien que «modestia socrática»: la idea de [254] que la sabiduría es propia exclusivamente del dios y que una sabiduría humana se reduce rigurosamente al conocimiento de la ignorancia propia al hombre (ps. 125 a 126; 127, refinamiento máximo- «no hay vez...»-; fórmula recapitulativa, 129).

77. C) Antes de terminar esta parte del discurso, justamente aportando el esclarecimiento definitivo de la p. 130 a la explicación del origen de las acusaciones obra de los primeros acusadores, hace Sócrates un primer conato de defensa contra la acusación de enseñar a otros las cosas por las cuales él mismo sería culpable, acusación que había recogido ya en los términos del fingido escrito de los primeros acusadores (p. 124; n. 71). De la clase aristocrática de los jóvenes que le siguen -sospechosa para la democracia-, del motivo de que le sigan, del efecto de su magisterio sobre ellos, apunta las explicaciones más naturales, insignificantes e inocuas -ociosidad, regocijo, simple imitación-, naturalidad, insignificancia e inocuidad que contribuye a sugerir el mismo mero apuntar las explicaciones como de pasada (p. 129 a 130).

78. II) La defensa contra los acusadores últimos la lleva a cabo Sócrates refutando los dos puntos del escrito de Meleto y dejando a éste convicto de frívola afectación de graves intereses y de ligereza injusta en asuntos serios, mediante el interrogatorio a que le somete.

Sócrates, que había reducido las acusaciones de los primeros acusadores a fingido escrito de acusación formal, no lee o reproduce el tenor literal del escrito de Meleto, sino que reproduce el tenor literal de este escrito sólo «aproximadamente», con toda probabilidad para poder invertir el orden de los dos puntos del escrito, con vistas a mejor refutación. El escrito debía de acusarle de ser culpable, primero, de no creer en los dioses de la ciudad; después, de corromper a los jóvenes: el fondo de la acusación y del proceso todo era la irreligiosidad (n. 71), y ésta el fundamento de la acusación de corromper a la juventud. La refutación del escrito en el orden en que la lleva a cabo Sócrates requería la

inversión de los términos del escrito, [255] y esta inversión la reproducción sólo aproximada de los mismos (p. 131).

79. A) La refutación de la acusación de corromper a los jóvenes, o la correlativa demostración de que no corrompe, en general, a los jóvenes, se desenvuelve mostrando:

1º) lo poco verosímil de que, siendo en el caso particular de los caballos y en el general de todos los demás seres vivos, sólo unos pocos, los entendidos, los capaces de educar, de hacer mejores y perfectos, tratándose de los jóvenes sean capaces de esto los jueces, los asistentes al proceso, los miembros del Consejo, los de la Asamblea, en suma, todos los atenienses, y uno solo, Sócrates, el que los corrompe (ps. 131 y sg.);

2º) lo absurdo de corromper voluntariamente a aquellos entre los cuales se vive, sabiendo que los malos hacen mal a los que están en contacto con ellos y no queriendo, naturalmente, ser perjudicado por aquellos con quienes se anda, y lo injusto de consignar al tribunal a un corruptor involuntario, en lugar de advertirle en privado (ps. 132 y sg.).

80. Que una comparación como la hecha entre la «hípica» y la educación humana (cf. ps. 125 y 132) puede estar fundada en la latente comunidad de un concepto -aquí el de virtud- lo revelan los ejemplos puestos por Aristóteles al comienzo del capítulo 5 del libro II de su *Ética* (p. 204). Los términos en que la comparación es hecha (en ambos pasajes, ps. 125 y 132) denotan, además, el fondo intelectualista de estas ideas ético-pedagógicas de Sócrates: se trata siempre de «los que entienden». En la p. 146, mención de dos de las virtudes cardinales.

81. B) La refutación de la acusación de no creer en los dioses de la ciudad, sino en otros demonios nuevos, y de corromper a los jóvenes enseñándoles en particular a no creer en los primeros, la logra Sócrates induciendo a Meleto a convertirla en acusación de no creer absolutamente en ningunos dioses, y cogiéndole en la contradicción de esta afirmación con la de creer en demonios nuevos, que [256] implica la creencia en algunos dioses, como muestra la comparación con otras creencias: las creencias en las cosas humanas, hípicas, auléticas (del arte de tocar la flauta), demoníacas, suponen respectivamente las creencias en los hombres, los caballos, los flautistas y los demonios; las creencias en los mulos, hijos de los asnos y las yeguas, y en los demonios, hijos bastardos de los dioses y de las ninfas u otras madres (mujeres éstas) suponen las creencias en los progenitores respectivos: asnos y yeguas, dioses (ps. 135 a 136). El no recurrir directamente a la comparación de estas últimas creencias, mas anteponer la referente a las cosas humanas... y a las «cosas demoníacas», puede comprenderse por el hecho de que, como descubrirá más adelante (p. 141) el propio Sócrates, los demonios nuevos del escrito, de Meleto tienen su origen en el «demonio» socrático, al que Sócrates habrá de referirse más tarde definiéndolo propiamente, no como un demonio, sino como «algo divino y demoníaco, una voz» (ib.).

82. Un en apariencia simple incidente de esta refutación, la atribución de doctrinas de Anaxágoras a Sócrates por Meleto (p. 134), puede responder a una intención profunda. Sócrates pasaba en la Antigüedad por discípulo de Arquélao, a su vez discípulo de Anaxágoras (cf. ps. 63 y 157), la difusión de cuya obra -y consiguiente influencia- puede inferirse del aducido hecho de venderse por una dracma (20 centavos: cf. una

observación anterior acerca del valor de la mina (n. 73) y téngase en cuenta lo costoso de la reproducción manuscrita de los libros en la Antigüedad) y en la orquesta, parte del teatro entre la escena y los espectadores donde evolucionaba el coro (la venta de libros en este lugar es atestiguada únicamente por este pasaje de la *Apología*): el incidente puede responder, pues, a la intención de rematar la defensa contra la identificación con los físicos, hecho con anterioridad, impugnando esta identificación en el punto notoriamente decisivo.

83. Segunda parte) Pero la defensa contra los primeros y los últimos acusadores no es sino algo más de la mitad de la Apología. A la apología defensiva que representa añade Sócrates una apología [257] directa de su actividad y vida toda y de su comportamiento ante el tribunal mismo, de una seriedad, patetismo y elocuencia crecientes y que comprende los puntos siguientes.

84. I) La justificación de la vida por la que está en peligro de ser condenado a muerte. El principio de la justificación es el de que no «debe tener en cuenta el riesgo de vivir o morir un hombre que puede prestar un servicio», sino «poner su mira al obrar en esto solo, si obra justa o injustamente y lleva a cabo hechos propios de un hombre valiente o cobarde» (p. 136). La aplicación de este principio se confirma

1º) con el ejemplo de los semidioses que murieron en Troya, en particular de Aquiles (p. 137);

2º) con la comparación de la vida con el puesto en que alguien se ha colocado a sí mismo o que ha sido señalado al combatiente por sus jefes, en este caso el dios, comparación que permite a Sócrates recordar su participación en tres batallas (ib.);

3º) con la consideración de que el miedo a la muerte es aquella ignorancia más reprochable que consiste en creer que se sabe lo que no se sabe, consideración que relaciona directamente esta justificación de la propia vida con la idea de la sabiduría constitutiva del fondo de todo el primer costado de la actividad de Sócrates; con la afirmación complementaria de no temer ni huir por los males de los que sabe que son males los que no sabe si resultan ser bienes (p. 138).

85. II) Consecuencia: el anuncio de la decisión de perseverar en la vida llevada hasta entonces, aun en el caso de ser absuelto con la condición de abandonarla y la pena de muerte a la reincidencia (p. 138).

El anuncio de tal decisión da natural paso a Sócrates para trazar -bajo la forma de una alocución a los atenienses que los apostrofa con palabras (p. 139 al comienzo) para confrontar con las famosas de Pericles en el libro II de Tucídides- una segunda síntesis esquemática, de un segundo costado de su actividad: ya no la exploración y examen de la presunta sabiduría y patentización de la efectiva ignorancia [258] ajenas, sino la directa exhortación moral a la solicitud por la perfección del alma y a la virtud como la cosa de más valor y el origen de todos los demás bienes (p. 139). Esta su actividad es estimada por Sócrates como el mayor bien que les haya acontecido a los atenienses (ib.), como un don excepcional hecho por el dios a la ciudad (p. 140), sobre el fondo de ideas ético-religiosas como las de ser mayor mal que la muerte propia procurar injustamente la ajena

y no ser cosa permitida por la justicia que el hombre bueno sea perjudicado por el malo (p. 140); y toda su vida es resumida enérgicamente aquí en su insistencia, su acuciosidad, su encarnizamiento: «sin hacer... ninguna otra cosa, ando de un lado para otro (cf. ps. 122, 124, 141), tratando de persuadiros, a jóvenes y viejos» (ib.); hasta el punto de «que no parece cosa propia del hombre mi no cuidarme absolutamente de nada de lo que me concierne, y el haber resistido sin cuidarme de las cosas domésticas ya tantos años, por hacer lo que interesa a vosotros, yendo siempre a buscar en privado a cada uno, como un padre o un hermano mayor, para persuadiros» (p. 141); y si alguno de vosotros no estuviese conforme... no le dejaré marcharse en el acto, ni yo me iré, sino que le preguntaré y someteré a examen y argumentaré... Esto es lo que haré, sea joven o viejo el que encuentre, extranjero o de la ciudad, pero más con los de la ciudad...» (p. 139). Pobreza consecuente a esta literal «consagración» (ps. 129, 141). Todo lo cual, don divino y su sentido y encarnizamiento de Sócrates, más una indicación acerca de la forma en que probablemente habían llegado los atenienses a sentir la ética acuciosidad e insistencia de su conciudadano, se expresa en la plástica imagen del aguijón de un insecto sobre el lomo de un caballo o sobre la cabeza de los que van a dormirse, y aún más, porque «no cesa en todo el día de posarse por todas partes» (p. 140).

86. Este trecho del discurso termina con una natural reaparición de la identificación con los sofistas -profesores de virtud- y la alegación de una nueva prueba defensiva contra esta identificación: el no haber presentado los acusadores en el proceso ningún testigo [259] de que Sócrates hubiera alguna vez obtenido o pedido pago (p. 141).

87. III) La justificación de semejante actividad privada -«en privado a cada uno», «a cada uno en particular»-, con omisión de la actividad pública, política justificación por el «demonio» socrático, caracterizado como una voz demoníaca, divina, y como una voz desviadora, no impulsora (p. 141). Y justificación de la voz inhibitoria en este caso por la certidumbre de que la actividad política, practicada de la manera digna de un hombre honrado, conduce a la inutilización por la pronta muerte (ps. 141 y 143). La prueba de que su actividad pública y su destino hubieran sido éstos la suministra Sócrates recordando su actitud excepcional e invariable tanto bajo el régimen democrático (p. 142), cuanto bajo el oligárquico (p. 142 a 143), recuerdo que, tras el de su participación en las batallas, completa el esbozo biográfico de su coraje e independencia en inflexible fidelidad a la justicia (ps. 141 a 142; 142, aps. segundo y tercero; 143, ap. primero, particularmente al final; cf. p. 143, hacia el final) -máxima razón apologética.

88. IV) Un final reiterar la refutación de la acusación de corromper a la juventud (ns. 75 y 77), tránsito el más lógico a la apelación al significado de la asistencia que le presentan los jóvenes amigos suyos, pero más aún los familiares de éstos (ps. 143 a 145); la forma digna en que Sócrates no deja de deferir también él a los hábitos de defensa ante el tribunal a que va a pasar a referirse.

89. La reiteración de la refutación aporta algún detalle y matiz nuevo. La rotunda negativa del magisterio se apoya en última instancia sobre la no imputabilidad de lo no prometido (p. 143). La frase «a mí ello, repite, me ha sido ordenado por el dios hacerlo, con oráculos, con sueños y de todas las maneras...» (p. 144) sugiere que la actividad en que los jóvenes sus seguidores le imitan no está justificada en éstos, sino en él solo

excepcionalmente: decisiva negación del magisterio por la condenación decisiva de sus efectos -pero, [260] todo, también un renegar del magisterio en interés de la propia defensa.

90. Critón es el viejo amigo del filósofo cuyo nombre lleva el diálogo platónico.

Esquines es el fundador de una de las escuelas socráticas: la megárica.

Adimanto, hermano de Platón y Glaucón, es con éste uno de los dos interlocutores de Sócrates a lo largo de la *República* a partir del libro II (p. 148).

Apolodoro es el gran admirador y amigo de Sócrates que acompaña a éste al banquete en el platónico.

Los demás apenas son conocidos.

91. V) Por último, Sócrates se justifica de no recurrir a los ruegos y súplicas con llantos, ni a la comparecencia en particular de sus hijos (p. 145),

por parecerle contrario a la buena fama propia de los jueces y de la ciudad (p. 145 a 146),

y por parecerle contrario a la justicia y a la religión (p. 146), ideas morales opuestas a los hábitos generales y a las ideas implicadas por ellos: con esta reiteración final del tema del buen juez, que junto con el buen orador había aparecido en el exordio (p. 122), y esta última prueba de religiosidad, termina de la manera más congruente un discurso de defensa en un proceso por causa fundamentalmente de irreligiosidad (ns. 71 y 78).

92. Como acabado retrato de su íntegra personalidad que en conjunto es, la platónica *Apología* de Sócrates proporciona, según deja comprobado el precedente análisis, buen acervo de datos detallados y precisos acerca del filósofo y de su filosofar; edad, familia; (p. 145), amigos (ns. 77 y 90) y enemigos (ns. 68 y 69), hechos de su vida, (ns. 65, 84, 29 y 87), «demonio» (n. 87), vocación, (n. 76), relación con la filosofía anterior y contemporánea (ns. 70 a 82 y 86), método y estilo (n. 66), plan de vida y posición económica que es su consecuencia (n. 85), ideas morales (ib.), religiosidad [261] (ns. 76, 81 y 87), ideas acerca de la sabiduría y filosofía (ns. 76 y 85) -entendida en el sentido de su identificación con el vivir sometiendo a examen a sí mismo y a los demás (p. 137) y el exhortar y enseñar a todos en orden a la virtud y al alma (ps. 139 y sg.)-, concepto de sí propio: Sócrates es plenamente consciente de su fama de excepcionalidad, asiente al juicio sobre él que implica, no deja de entenderla como superioridad y obra en consecuencia -«tan gran rumor y fama», «este renombre» (p. 125); «los que tenemos en cualquier grado que sea fama de ser algo» (p. 146); «teniendo este nombre -verdadero o falso, pero, en fin, se ha generalizado la opinión de que Sócrates se distingue en algo de la mayoría de los hombres» (p. 145); «si no te ocupases en algo extraordinario», «es que haces algo distinto de lo que hace la mayoría» (p. 125); «en esto acaso difiero de la mayoría de los hombres» (p. 138; reiteración de su superioridad sobre políticos, poetas y practicantes de las artes manuales, ps. 127 y sgs.); «otro semejante no es fácil que os sobrevenga» (p. 140); «allí donde alguien se haya puesto a sí mismo, creyendo ser el

mejor» (p. 137); «contra mí, atenienses, no alborotéis, ni aun cuando parezca deciros algo excesivo» (p. 126); «no porque yo sea soberbio» (p. 145).

Alegoría de la caverna

93. La significación de LA ALEGORÍA DE LA CAVERNA (ps. 149 a 153⁽⁵¹⁾) es explicada acto seguido por su propio autor (ps. 153 y sg.), después de un par de leves indicaciones anticipadas (ps. 149, comienzo del texto; 150, ap. tercero). La referencia «a lo dicho antes», al principio de la explicación, alude a lo que procede a la alegoría en el diálogo.

La alegoría comprende tres partes: la descripción de la caverna con sus presos y de la vida de éstos en ella (ps. 149 y sg.; 152, ap. último); la liberación de un preso y su ascensión hasta el exterior (ps. 150 a 153); su regreso a la caverna (p. 153). [262]

Las tres partes resultan sólo plenamente comprensibles si se empieza por hacerse una idea lo más plásticamente exacta posible de la alegórica topografía. A ayudar al lector a hacerse esta idea puede contribuir el gráfico adjunto⁽⁵²⁾.

94. I) La vida de los presos es definida por estos puntos:

ver de sí mismos, de los demás y de las cosas que pasan por encima de la tapia las sombras solamente;

oír sus palabras y el eco de las de aquellos que pasan por detrás de la tapia;

pensar que este eco es la voz de las sombras;

estar convencidos, al hablar de las sombras, de hablar de las cosas mismas: de ser las sombras de las cosas la verdad;

tributarse elogios y honores, conceder recompensas y poseer el poder por:

ver con una vista más aguda (las sombras de) las cosas que se pasan;

recordar mejor las (sombras) que acostumbren a desfilar primero, después o a la vez; [263]

ser por ello más capaz de predecir lo que vaya a suceder (en la pared frontera).

95. II) Momentos de la ascensión:

1) Contemplación de las cosas de que veía las sombras un momento antes: imposibilidad de verlas e identificarlas; convicción de que las sombras que veía eran más reales que estas cosas que no puede ver.

2) Contemplación de la luz misma -del fuego: confirmación de la convicción anterior.

3) Contemplación de las cosas del exterior -orden:

sombras;

imágenes en las aguas y otras superficies;

las cosas mismas,

las celestes primero de noche,

por último de día.

4) Inferencia de que el Sol es rector de todas las cosas del mundo externo y causa en alguna manera de todas las que veían en la caverna.

5) Recuerdo de ésta, felicidad de haberla dejado por el exterior, compasión por los presos, desdén por la «sabiduría»-«imbecilidad» -u opiniones reinantes en la caverna, y por los honores, elogios, recompensas, poder, vida toda de ella.

96. III) Regreso: oscurecimiento de los ojos; al rivalizar en juzgar de nuevo las sombras con los presos siempre, antes de haber recuperado los ojos su fuerza, dar risa y suscitar en los siempre presos la conclusión de que la subida era la causa de la pérdida de la vista, y no merecedora siquiera del intento de llevarla a cabo,

y la resolución de matar al que emprendiera su liberación y les impeliera a la ascensión. [264]

97. La alegoría tiene por intención la de hacer comprender qué y cómo «el espacio visible», el mundo de «lo visible», «el mundo que se percibe por la vista», este mundo de las cosas perceptibles por los sentidos en general, este mundo de las cosas sensibles o mundo sensible, es lo que la «prisión», lo que el mundo de la caverna, a fin de hacer de este mundo sensible mismo una imagen adecuada para facilitar la comprensión de otro mundo descubierto por Platón. Adscrito este mundo sensible a la figuración de este otro mundo, le era menester a Platón arbitrar un tercer mundo, que asumiese la representación de este mundo sensible, y finge el de la caverna. La plena comprensión de la alegoría basa, pues, sobre la comprensión exacta de lo que sea este mundo de la caverna. Ahora bien, este mundo de la caverna es un mundo doble y una de sus dos partes es, además, ambigua. Por lo pronto, hay que hacer en él dos partes. La una es la constituida por lo vivido por los presos. Se reduce a las sombras de ellos y de las cosas que se pasan, a palabras de las sombras -las palabras ajenas-, a palabras sobre las sombras -las palabras propias, y a los honores, elogios, recompensas y poder fundados sobre el trascurso de las sombras o en definitiva sobre éstas, y que, habida cuenta de la inmovilidad que no deja, notoriamente, a los presos otras posibilidades de vida que ver, oír, pensar..., no parecen poder consistir sino en elogios, en palabras, palabras también sobre las sombras... Lo vivido por los presos se reduce, en suma, a sombras, palabras de las sombras, palabras sobre las sombras. Bien cabe llamarlo, pues, el mundo de las sombras. Más el mundo de la caverna no se reduce a este mundo de las sombras. Los presos mismos, la tapia, los que

pasan por detrás de ella, las cosas que éstos pasan, el fuego, no son sombras, no son cosas proyectadas por otras, secundarias, pues, por respeto a éstas; son cosas tan primarias como las cosas... del mundo exterior a la caverna, como «las cosas de la parte alta». Este mundo de la caverna que no es el mundo de las sombras se halla, por ende, en una posición ambigua. De un lado forma parte de la caverna; de otro, hay entre él y el mundo exterior una unidad por la que ambos [265] juntos parecen distinguirse del mundo de las sombras más que entre sí. Es que no hay que hacer caso de esta unidad. No hay que hacer caso de la índole de cosas primarias que es la propia de los presos, los que pasan, las cosas que éstos pasan, el fuego, cuando se les considera con independencia de su función en la caverna, o según no se debe. Se debe considerarles exclusivamente en su función en la caverna, y ésta se reduce, y los reduce, a meros instrumentos necesarios a la producción del mundo de las sombras, al cual quedan así totalmente supeditados, del cual así vienen a formar parte íntegramente: los presos, como los vivientes de las sombras; y no el fuego solo, sino con él la tapia, los que pasan y las cosas que éstos pasan, como lo productor de las sombras-tapia, pasantes, cosas pasadas deben ser considerados como accesorios del fuego proyector. Y el mundo de la caverna pierde su ambigüedad, reduciéndose al de las sombras: las sombras mismas con el proyector en ellas implícito y aquellos cuya vida se reduce a vivirlas.

98. Pues bien, lo que la alegoría quiere significar es que este mundo sensible es como el mundo de la caverna entendido en el sentido de su anterior reducción al mundo de las sombras -es que este mundo sensible es como el mundo de las sombras. Mas el mundo de las sombras es un mundo en una determinada relación con otro: el mundo exterior a la caverna, el mundo de «las cosas de la parte alta». La relación entre ambos mundos está resumida en la inferencia que constituye el cuarto momento de la ascensión: la de ser el Sol «quien regía todas las cosas del espacio visible -el mundo de «las cosas de la parte alta»- y quien era causa en alguna manera de todas aquellas cosas que veían en la caverna». Se comprende: el Sol es, con su fuego, luz y calor, la causa de todos los fenómenos físicos y biológicos del mundo exterior a la caverna -y de los hombres que, pasan por el camino alto de ésta y que están presos en su fondo; «en alguna manera», causa también del fuego ardiente en la caverna, y por el intermedio de este fuego, de las sombras mismas... El mundo de las sombras es, pues, el mundo de unas sombras producidas en último [266] término por el Sol de otro mundo -y este mundo sensible será, en conclusión, el mundo de unas sombras producidas en último término por el Sol de otro mundo... Queda significar cuál sea este otro mundo y su Sol.

99. Este Sol, de este otro mundo, es la idea del Bien. Este otro mundo es el mundo de las ideas, el mundo de «lo cognoscible» o «lo inteligible», el «espacio inteligible». Lo que Platón significa por medio de su alegoría es, rigurosamente, que este mundo sensible es un mundo de cosas que, aun cuando son «las que llamamos ahora -esto es, mientras nos encontramos en este mundo- las verdaderas cosas», las cosas reales y primarias, no son sino como las sombras -secundarias y relativamente irreales, pues -producidas en última instancia por la suprema de las verdaderas cosas reales y primarias, que son las ideas, y la suprema, la del Bien. Lo que Platón dice, literalmente, es que la idea del Bien es «la causa de todas las cosas rectas y bellas; que en lo visible ha engendrado la luz y el señor de ella, y en lo inteligible, ella misma señora, dispensa la verdad y la inteligencia; y

que le hace falta verla al que quiere obrar cuerdamente en lo privado y en lo público». Estas palabras adscriben a la idea del Bien una triple «causalidad» y con ella una principalidad absoluta. Una «causalidad» física, en el sentido de ser causa del Sol y, con él, de la naturaleza física. Una «causalidad» «intelectual»: la idea del Bien dispensa la verdad y la inteligencia -de las cosas; ella da a las cosas su verdad, su realidad, al ser inteligente su inteligencia; hace correlativamente al ser inteligente, esto, inteligente de las cosas y a éstas, inteligibles para él. Una «causalidad» «moral» en un lato sentido helénico que puede prestarse a este término latino: la idea del Bien da, en una correlación equiparable a la acabada de encontrar, a las cosas buenas y bellas su bondad y su belleza, al ser activo la cordura en su acción privada y pública, la bondad y belleza de su acción en correspondencia a las de los objetos o los motivos de esta acción. La absoluta principalidad que esta triple «causalidad» confiere a la idea del Bien se encuentra expresada en su situación en los confines del mundo [267] de «lo cognoscible», en los confines de la cognoscibilidad de este mundo.

100. La alegoría puede reducirse a esta «proporción» con un mismo término medio: lo que el mundo de las sombras es al mundo exterior a la caverna, que es imagen de este mundo sensible, es este mundo sensible al mundo de las ideas.

La alegoría indica o explica algo más.

101. Del mundo sensible. En los fundamentos de la tributación de elogios, concesión de recompensas, posesión del poder entre los presos de la caverna, hay que reconocer una descripción del conocimiento sensible empírico. «Ver» -con una vista más aguda (las sombras de) las cosas que se pasan- está por la percepción sensible en general. «Recordar las -cosas (sombras)- que acostumbran a desfilar primero, después o a la vez» alude a las coexistencias y sucesiones regulares, base objetiva de la experiencia. «Ser... capaz de predecir lo que vaya a suceder» es la intención y el resultado prácticos del conocimiento empírico: en la bien divulgada fórmula moderna, «saber para prever».

102. Del filósofo, del conocimiento del mundo de las ideas por él, de sus relaciones con la generalidad de los humanos. Ya lo que hay de topográfico en la alegoría expresa que el mundo de las ideas es un mundo superior al sensible, es el mundo «suprasensible». Platón lo identifica con lo divino al contraponerlo como mundo «de las divinas visiones» a este mundo sensible de «las miserables humanas». El preso que se libera y asciende es el filósofo. Esto le acaece «por obra de naturaleza», pero como la alegoría lo es de «nuestra naturaleza, según que recibe o no la debida educación», y es imposible adjudicar de otra manera los términos de esta disyuntiva que adjudicando el segundo a los presos y el primero al que se libera y asciende, hay que concluir que a la producción del filósofo han de concurrir la naturaleza y la educación. La ascensión es la del alma del filósofo al mundo de las ideas. Los momentos de la ascensión significan todo lo siguiente. En el de volverse hacia el mundo de las ideas, de encontrarse con [268] éstas, la realidad de las cosas sensibles, única realidad para el hombre que no es filósofo, parece mayor que la de las ideas. Las ideas no pueden ser contempladas de un modo a la vez inmediato y directo. Inmediatamente no pueden ser contempladas sino en trasuntos. Es lo que significa la contemplación de las sombras de las cosas de la parte alta y de sus imágenes en las aguas u otras superficies, anteriormente a la contemplación de las cosas mismas. También en el

mundo de las ideas habría, pues, sombras y reflejos -ecos. Pero ¿cuáles estas sombras y reflejos, estos trasuntos de las ideas en su propio mundo? La alegoría no lo indica, pero lo que la antecede en la *República* permite responder a la pregunta. Se trata de la mezcla de imágenes sensibles e ideas que es propia de la matemática. En geometría se dibuja, y en todo caso se imagina, para tratar, por ejemplo, de «el triángulo» que no es ninguno dibujado ni imaginado. Las ideas de los objetos matemáticos no son trasuntos de las ideas no matemáticas, pero la relación entre su idealidad concebida a base y con mixtión de imágenes sensibles y la idealidad de las ideas puras puede encontrarse comparable a la relación entre las sombras e imágenes de las cosas sensibles y estas cosas mismas. La distinción entre cosas y sombras e imágenes en el mundo sensible requeriría una distinción pareja en el mundo que lo representa. En el de la caverna hay también sombras y cosas -los presos mismos, los que pasan, las cosas que éstos pasan, el fuego. Pero la coherencia en la significación central de la alegoría no permite sino lo que se ha hecho: reducir estas cosas al mundo de sus sombras. Porque lo contrario sería comparar con las sombras de la caverna las sombras e imágenes, únicamente, de las cosas de la parte alta; ahora bien, no solamente las sombras e imágenes de las cosas sensibles son sombras e imágenes de las ideas, sino que sombras e imágenes de las ideas son las cosas sensibles mismas, todas las cosas sensibles, el mundo sensible entero. Las sombras e imágenes de las cosas sensibles son sombras e imágenes de sombras. La acabada coherencia de la alegoría requeriría sombras de las sombras en el mundo, de las sombras. Pero estas sombras de las sombras en el mundo de las [269] sombras no existen en la alegoría, ni en ésta esa coherencia acabada -no indispensable, después de todo. Lo que no resulta muy coherente es interpretar las sombras e imágenes de las cosas de la parte alta, en cuanto trasuntos de las ideas, no como se las ha interpretado hace un instante, como las ideas de los objetos matemáticos, sino como las cosas sensibles mismas. Sin duda que las cosas sensibles mismas son sombras de las ideas, pero estas sombras de las ideas en la alegoría son las sombras de la caverna, no las sombras e imágenes de las cosas de la parte alta: porque las cosas sensibles no forman parte del mundo de las ideas, y en consecuencia las sombras de la caverna tampoco la forman del mundo externo a ésta, mientras que, las sombras e imágenes de las cosas de la parte alta forman parte de este mundo, es decir, del mundo mismo de las ideas. Por lo demás, es perfectamente auténtica la anterioridad de la matemática a la contemplación de las ideas puras, la contemplación inmediata de las ideas sólo indirectamente en sus trasuntos. El momento siguiente es la contemplación de las cosas sensibles mismas celestes de noche, antes del momento final de la contemplación de estas cosas de día. Es un punto que hace forzoso decir ya aquí algo que se refiere, no obstante, a la ascensión entera. Es imposible no ver en la ascensión entera la expresión alegórica, como es tan propia a la mística, de una experiencia de la filosofía como un itinerario cimeramente místico, y es difícil ver en la transición gradual de la noche al día otra cosa que una manifestación particular de la transición de la oscuridad a la luz tradicional a la experiencia mística y a su expresión alegórica. Las ideas mismas, las ideas puras, allende hasta la matemática, habrían sido percibidas por Platón en el alto fondo de una noche oscura del alma antes que en la atmósfera de diurno fulgor emitido por ellas mismas. El momento inmediato es la influencia de la triple «causalidad» universal de la idea del Bien. Esta «causalidad» es, según se vio, el núcleo significativo de la alegoría. Quiere decirse que la alegoría misma no podría ser sino poética creación de un filósofo... La comprensión y explicación del universo, la visión de su íntima

arquitectura, es el resultado de [270] la filosofía que, insertándose en esta arquitectura, se explica y comprende a sí misma. El último momento de la ascensión es el de un sentimiento de lejanía al mundo sensible -el «recuerdo» de la vida en el mundo de las sombras de la caverna-, de fruitiva autocomplacencia en esta lejanía, pero no de fruición egoísta, sino acompañada de compasión para los presos todavía -y siempre, para los convivientes en humanidad que han vivido y han de vivir en el mundo de las sombras sin ascender al de las ideas. Entre sombras e ideas -entre oscuras, negras sombras y fulgurantes, puras ideas, dos realidades incorpóreas, y en cuanto tales, fantasmagóricas, espectrales, se tiende la comba hacia la altura de la *Weltanschauung* platónica. Este subido paradigma de la filosofía la presenta como radioscopia de la realidad. Mas hay el descenso, el regreso.

103. Habitante de las islas de los Bienaventurados, islas de las sombras que son las almas de los muertos, él mismo, pues, una especie de muerto en vida, no pero, sino por ello feliz, el filósofo se esfuerza por permanecer en el mundo de las ideas y no quiere ocuparse con las cosas humanas. Mas hay el regreso, el descenso.

104. Un regreso que ha sido impuesto en casos por la espontánea compasión del filósofo hacia sus convivientes en humanidad o por la fuerza del propio mundo sensible, así la necesidad de litigar acerca de las sombras de (la idea de) la justicia, o de las imágenes cuyas son estas sombras -sombras de imágenes, sombras de sombras... En este litigar, el filósofo no puede menos de hacer mala figura, de hacer literalmente el ridículo. Y en cuanto a aquella compasión, registrada quedó como momento postrero del regreso la resolución engendrada en los siempre presos de matar al que emprendiera su liberación y les impeliera a la ascensión. Es el caso de Sócrates según se halla perennizado en la *Apología*: en la actividad de su vida, justificada por el bien de sus prójimos, sus conciudadanos (ps. 139 y sg), en su defensa ante el tribunal, si perfecta, no desde luego en el sentido de lo adecuado al lugar de los litigios de las sombras de la Justicia, como probó el desenlace; y en este desenlace, su condenación a [271] muerte y su muerte efectiva. Sócrates había incorporado para Platón la filosofía. La alegoría de la caverna es una interpretación alegórica de la filosofía. Y es en este punto una metafísica de la existencia y personalidad de Sócrates.

105. Pero además habrá un descenso que será impuesto en todos los casos a los filósofos por los fundadores de la república ideal, la república organizada con arreglo a lo requerido por las ideas dominadas por la del Bien, la república informada específicamente por la de la justicia o incorporación de esta idea.

106. Porque la alegoría de la caverna es parte de la cumbre hasta la que asciende y desde la que desciende la *República*, y esta obra maestra de Platón el programa de un Estado perfecto cuya realización al redactarlo se presentaba a su autor tan poco utópica que su Academia funcionaba para prepararla y viajes suyos posteriores fueron emprendidos con la ilusión de su inminencia: la *República* resultó una *utopía* para su autor y la resulta para sus lectores *a posteriori*. El filosofar de Platón no es mucho más ajeno a su vida y circunstancias que el de su maestro. En todo caso, la inserción de la alegoría en un más amplio contexto político es lo que documentan los dos pasajes que a su versión han sido agregados (ps. 155 y sg.)

107. El primer aparte del primer pasaje quiere decir que si a los hombres se les educase en la «a-versión» de las cosas sensibles, verían las ideas como, sin tal educación, ven estas cosas. El resto del pasaje expone qué hombres no deben gobernar -los no educados en la ciencia del Bien, en la filosofía- y a cuáles forzarán a hacerlo los fundadores del Estado perfecto -a los filósofos- por las razones que aduce el segundo pasaje.

108. Pero, por último, la alegoría no explica en absoluto o no explica suficientemente unas cuantas de las cosas que contiene. Así: los atributos de las ideas su constituir «lo cognoscible» o lo «inteligible»; su realidad, expresada en los términos con que se enuncia la del Sol, figura de la idea suprema: «él mismo, en sí mismo y en su lugar mismo... como es» -y los opuestos atributos de las cosas sensibles- [272] como la «mutabilidad» que aparece en el primer aparte del primer pasaje agregado; y la triple «causalidad» de la idea del Bien, en relación con la «causalidad» intelectual el conocimiento de las ideas mismas y de las cosas sensibles por la idea, y en general las relaciones entre las cosas sensibles y las ideas. Al lector le ofrece algunas de estas explicaciones el apéndice sobre la teoría de las ideas en el *Fedón*.

Apéndice

En efecto, los opuestos atributos de las ideas y de las cosas sensibles y las relaciones de realidad y de conocimiento entre unas y otras constituyen el cuerpo del APÉNDICE (ps. 158 a 161). Como notas basten las que forman parte de este último. Pero el párrafo introductorio (ps. 157 y sg.) contiene estas otras cosas:

109. El sentido etimológico del término «historia» = estudio o investigación, que le viene de su raíz, que es la de «ver». Es palmaria la identidad de este sentido con el de la teoría y la filosofía que documenta el texto de Herodoto inserto en esta antología. Y esta identidad pone en originaria relación la historia, la obra del propio Herodoto, con la sabiduría oriunda de la edad de que él es el historiador.

110. La relación de Sócrates con sus predecesores, con la física, y el conato o indicio de una crítica de toda esta filosofía. Se le reprocha un tipo de explicación -causal-mecánico- a cuya insuficiencia se opone el tipo de una explicación finalista, teleológica. En este inicio o conato de crítica se puede encontrar un rudimento, no más, de explicación de la «causalidad» «física» de la idea del Bien. Esta «causalidad», «física» por referirse al Sol y a la naturaleza, no será *física* en el sentido de la presocrática, es decir, también por una determinada manera de concebirla como «causalidad», la manera causal-mecánica, sino que, por la manera de concebirla, será teleológica: Sol y naturaleza serían, porque lo requeriría, como finalidad, el Bien...

111. Una comparación de la contemplación directa de todas las cosas sensibles con la contemplación directa del Sol en los eclipses y [273] de la contemplación de los conceptos -las ideas- con la contemplación de la imagen del Sol en los eclipses en el agua o algo semejante. Se advierten las diferencias con la alegoría de la caverna. En ésta se trata de la ofuscación causada por el fulgor de las ideas. Aquí, de la ofuscación causada

por las cosas sensibles. En la alegoría, las cosas sensibles están representadas por el mundo de las sombras de la caverna; ahora bien, un mundo de sombras es un mundo de ofuscación. Aquí, la ofuscación causada por las cosas sensibles, en vez de estar representada por la oscuridad de las sombras, lo está por el destello del Sol resurgente de detrás de la Luna. Y *contrapuestas* a la ofuscación propia de las cosas sensibles, son perceptible luminosidad las ideas, *en sí* ofuscantes.

Notas sobre Aristóteles

Metafísica. Libro A

112. La célebre frase inicial de la METAFÍSICA de Aristóteles, en que la extensión y la comprensión del concepto de hombre aparecen expresas o aludidas en el «todos» y en la «naturaleza» respectivamente, y que por ende hace recordar la definición clásica del hombre, animal racional, sin embargo no tanto define la naturaleza humana por la tendencia al conocimiento, cuanto presenta esta tendencia arraigada en la naturaleza humana. Inmediatamente, Aristóteles da una prueba de la afirmación. Una prueba de la índole de la señal, del signo. Es un gusto. La señal, el signo que prueba la existencia de la tendencia hacia un acto, o hacia el objeto de un acto, es el gusto por la ejecución del acto. Se presupone toda la antropología y ontología de las relaciones entre tendencia, acto y gusto. Aquel de que se trata aquí es el de las percepciones sensibles, y principalmente de la percepción por los ojos, el gusto por el ver, aparte toda actividad distinta y utilidad: el gusto de ver por ver. En el original hay entre la afirmación y su prueba un vínculo que no ha sido posible conservar en la traducción. El verbo griego traducido por «conocer» es de la misma raíz que «ver». El gusto de ver por ver es una señal o un signo y una prueba de la tendencia al conocer, porque el conocer es en su raíz [274] un ver o en el ver está ya la raíz del conocer. Esta relación entre el ver y el conocer da por sentido más profundo a la relación entre la tendencia al conocer y el gusto de ver por ver establecida por la prueba, la extensión del gusto de ver por ver al conocer, el gusto de conocer por conocer. Y así, la penetración del sentido de este pasaje aristotélico pone al descubierto las raíces de la concepción óptica del conocimiento que precipitó en la idea griega de la *teoría* pura, apráctica e inutilitaria (repásense los textos de Cicerón y Herodoto, el fragmento 15 de Heráclito, la n. 109, repárese en lo tan fundamentalmente visual de la alegoría de la caverna y de la teoría de las ideas), idea fundamental para la concepción del conocimiento en toda la tradición ulterior de la cultura de Occidente. La *Metafísica* de Aristóteles, desde sus primeras frases, nos insinúa esta idea. En la medida en que la afirmación inicial implica la definición del hombre por la tendencia al conocimiento, la prueba de la afirmación viene a definir al hombre por el ejercicio de la percepción visual, y el pasaje a implicar una concepción o idea óptica del hombre. Acto seguido a la prueba de la afirmación inicial, la causa de la preferencia por la percepción visual. Confirma las relaciones encontradas entre el ver y el conocer y entre el gusto por el uno y por el otro, y la concepción o idea óptica del hombre. Implica un concepto del conocimiento como actividad de diferenciación; no, pues, de identificación.

La prueba de la afirmación inicial pone en relación el conocer con la percepción sensible. Lo que sigue hace pasar de la percepción sensible a la imaginación y la memoria, la capacidad de aprender y la inteligencia de los animales, la experiencia, el arte, el conocimiento, el comprender, la sabiduría, la ciencia y la razón. De la siguiente manera.

113. La percepción sensible es común con los animales al hombre.

De la percepción sensible no nace en unos animales la memoria, en otros sí. La memoria es común con algunos animales al hombre. [275]

Los recuerdos son imágenes: la imaginación, algo presupuesto por la memoria.

Los animales son capaces de aprender. La percepción auditiva y la memoria son condiciones de esta capacidad. La primera de estas condiciones cela una concepción acústica del aprender -efecto de la audición... naturalmente, de algo sonoro, que no puede ser sino lo proferido por el que enseñe- la cual lo vincula a la enseñanza oral, por modo muy significativo históricamente.

Los animales son inteligentes. Esta inteligencia de los animales, según el contexto de este pasaje exclusivamente, en cuanto a la existencia no dependería de la percepción auditiva, ni de la memoria, ni de la capacidad de aprender; sólo en cuanto al grado dependería de la memoria. En todo caso, hay que considerarla como una inteligencia animal privativamente, distinta de la humana, pues que en lo que sigue se les niega a los animales aquello todo y único con que se debe y puede poner en relación la inteligencia humana: arte, comprender y sabiduría, ciencia, razón.

114. En efecto, de la memoria nace la experiencia en los hombres, de los que es ya privativa. Hay una palmaria relación entre esta vinculación de la experiencia a la memoria y el concepto tradicional y vulgar de la experiencia.

De la experiencia nace en los hombres el arte. Una y otro son puestos en relación genética, comparados y diferenciados desde un triple punto de vista: 1º) el de los juicios y conocimientos que implican, 2º) el de la aplicación práctica de estos juicios y conocimientos, 3º) el del conocimiento, comprender, sabiduría y ciencia que estos juicios y conocimientos implican a su vez.

115. 1º) La experiencia implica una suma de juicios individuales como: Callias, enfermo de X, curó con Z; Sócrates, enfermo de X, curó con Z... El arte implica simplemente un juicio universal como: los enfermos de X curan con Z, o: el enfermo de X cura con Z. Callias, Sócrates, tanto enfermos cuanto sanos, son individuos. «El enfermo de X» es un concepto universal que corresponde a una especie de enfermedad y de enfermos. Bajo este concepto universal caen [276] los individuos Callias y Sócrates en tanto enfermos de X. La experiencia implica el conocimiento de lo individual: de Callias, de Sócrates, enfermos de X. El arte, simplemente el de lo universal: el del concepto «enfermo de X». El arte nace de la experiencia por y con el surgir de los juicios individuales de la última el juicio universal. Pero una vez nacido de la experiencia, en sí, no implica los juicios individuales ni el conocimiento de lo individual implicados por

esta última y «presupuestos» por él, sino que, «implicar», implica sólo el conocimiento de lo universal y el juicio universal.

Pero experiencia y arte no se reducen a los conocimientos y a los juicios que implican.

116. 2º) Por lo pronto, los juicios y los conocimientos que implican se aplican prácticamente, es decir, a los hechos, como el de estar Sócrates enfermo de X, en actos de aplicación, como el de curar con Z a Sócrates enfermo de X. Así, el juicio «Callias, enfermo de X, curó con Z», con el conocimiento de lo individual que implica, el de Callias enfermo de X, se aplica al hecho de estar Sócrates enfermo de X, en el acto de curar a Sócrates con Z; o el juicio «el enfermo de X cura con Z», con el conocimiento de lo universal que implica, el del concepto «enfermo de X», se aplica al mismo hecho, en el mismo acto. Hechos y actos se refieren a lo individual: a Sócrates enfermo de X. E implican el concepto de lo individual: de Sócrates enfermo de X. La aplicación práctica de los juicios y conocimientos implícitos en la experiencia y el arte implica por su lado la referencia a lo individual, el conocimiento de lo individual. Pero mientras que la experiencia implica este conocimiento, el arte no lo implica. La experiencia conoce que Callias estaba enfermo de X y juzga que curó con Z, conoce que Sócrates está enfermo de X y lo cura con Z. El arte conoce que el enfermo de X cura con Z, no conoce que Sócrates está enfermo de X y lo cura con Z... al buen tuntún. De aquí el que, comparados desde el punto de vista de los juicios y conocimientos que implican, la experiencia y el arte se diferencien por la superioridad de la primera. [277]

Ahora bien, el médico tiene que curar a *Sócrates* enfermo de X, no al hombre *enfermo de X*. Pero como al *enfermo* Sócrates *le acaece* ser hombre, lo que no acaecería al *enfermo* si fuese un animal, el médico cura *por accidente* al hombre. -El nombre propio es expresión de la individualidad.

El lector puede ver en lo que precede acerca de la experiencia y el arte un rudimento de los fundamentos lógicos del «arte» de la medicina en particular.

117. 3º) Según se viene viendo, experiencia y arte implican conocimiento. Desde el aparte tercero de la p. 168, con el conocimiento están puestos en relación inmediata el comprender, que aparece únicamente en este pasaje, y la sabiduría. El aparte segundo de la página siguiente pone en la misma relación inmediata con el conocer la ciencia. A la «razón» que aparece únicamente en el aparte tercero de la p. 167, emparejada con el arte, con el que el mismo aparte empareja poco después la ciencia, se la debe hacer entrar en este complejo del conocimiento, comprender, sabiduría y ciencia, evidentemente. Por todo lo cual cabe simplificar y operar tan sólo con los conceptos del conocimiento, la sabiduría y la ciencia, en la comparación de la experiencia y el arte desde el punto de vista del conocimiento que implican.

118. La experiencia implica el conocimiento de lo individual. El arte, el de lo universal. El conocimiento de lo individual es el de *lo que* pasa o *lo que es*. El universal, el de *el porqué* pasa o *el porqué es*, el conocimiento de la causa.

La diferencia del arte por respecto a la experiencia estaba, decisivamente, en el concepto universal (n. 116). Ahora se la pone en el conocimiento de la causa. Esta

definición de la diferencia entre la experiencia y el arte por el concepto universal y por el conocimiento, de la causa es fundamento para aproximar entre sí el concepto universal y la causa, entendiendo por ésta el concepto universal. Tal aproximación está llevada a cabo por el texto mismo de la frase «como quiera que no se es más sabio en razón... sino de la posesión del concepto y del descubrimiento de las causas» (p. 169, ap. primero). [278] El lector de la alegoría de la caverna y del apéndice sobre la teoría de las ideas según el *Fedón* puede advertir el platonismo de este concepto de causa. Pero no debe reducir a este concepto la concepción aristotélica de la causa en general, como va a enseñarle la continuación de este texto aristotélico.

El conocimiento de la causa, privativo del arte, es más conocimiento, más sabiduría y más ciencia que el conocimiento en que se queda la experiencia. Lo confirman el argumento y la comparación siguientes.

119. Al conocimiento, a la ciencia, es propia la capacidad de hacer a sujetos distintos del suyo sujetos iguales al suyo, sujetos también de ella, esto es, la capacidad de enseñar. A la experiencia no le es propia esta capacidad, al arte sí. Luego el arte es más ciencia, más conocimiento que la experiencia. Ahora bien, el arte es conocimiento de la causa. Luego el conocimiento de la causa es más conocimiento, más ciencia que el conocimiento y la ciencia en que la experiencia se queda. La congruencia profunda de este argumento está en que la ciencia consiste en el demostrar (n. 122), que es un deducir del concepto -causa el efecto- conclusión, y como revela un pasaje posterior (p. 172, ap. cuarto), la enseñanza consiste en decir la causa.

120. La comparación con la percepción sensible, que es conocimiento por excelencia de lo individual, pero no es conocimiento de la causa, ni tampoco sabiduría.

121. Desde el punto de vista del conocimiento que implican, la experiencia y el arte se diferencian por la superioridad del segundo.

Éste es el punto de confirmar al lector en su creciente convicción de que en el texto aristotélico el arte no es la mera «habilidad práctica» como dice el texto mismo, que en la actualidad se entiende corrientemente por él, sino una habilidad implicativa de ciencia, como en la actualidad se entiende también al hablar, v. gr., del arte de la medicina. Por su parte, no ya el conocimiento, sino la sabiduría y la ciencia, se presentan en el texto como un ingrediente de la experiencia misma, según presupone la comparación de ésta y el arte desde el punto de vista del conocimiento, sabiduría y ciencia, y desde luego [279] un ingrediente del arte, que puede crecer hasta constituir todo el cuerpo del arte en cierta clase de artes, más que como algo distinto del arte y aun opuesto a él, al modo de que en la actualidad es corriente concebir la ciencia y el arte en su relación. En cuanto tal ingrediente, puede decir el texto, como dice en el pasaje en que aparecen el arte y la ciencia (p. 168, ap. primero), que ambos nacen de la experiencia.

122. Como consecuencia de tal relación entre el arte y la ciencia, estos dos términos se usan el uno por el otro en el texto a partir de este punto. Sin embargo, al final del capítulo se alude a la diferencia entre el arte y la ciencia -y otras cosas del mismo género (la inteligencia, la sabiduría, el pensamiento)- que expone un pasaje de la *Ética* (libro VI, capítulo 3). Esta diferencia es múltiple y puede resumirse así: la ciencia es el hábito de

demostrar (n. 121), implica el conocimiento de los principios y un asentimiento, y su objeto es necesario y eterno, y puede ser enseñado y aprendido; el arte es el hábito de producir, siguiendo los dictados verdaderos de la razón, cosas que, por ende, pueden ser o no ser, y cuyo principio no está en ellas sino en quien las produce, hábito que implica, pues, el conocer cómo se producen las cosas. El lector puede precisar por sí mismo aquello en que esta múltiple diferencia confirma puntos anteriores y aquello en que atenúa o matiza y completa otros. El hábito aparece en esta antología desde el comienzo del capítulo 4 del libro II de la Ética (p. 202). A lo necesario -en relación con lo eterno- y al principio del arte se refieren sendos pasajes del libro L de la Metafísica, capítulos 7 y 3, respectivamente, (ps. 193 y 182). A los principios en relación con la ciencia y sabiduría se refiere el texto a partir del final de este capítulo primero. La definición de la ciencia como un hábito entraña una concepción de la ciencia según la cual ésta no es entendida en el sentido de las proposiciones científicas en cuanto independientes de los sujetos, sino en el sentido de algo en los sujetos mismos, a la manera en que se concibe el arte, como su ejercicio, como la actividad artística. [280]

123. El resto del capítulo da, esencialmente, una clasificación de las artes o ciencias; para las necesidades de la vida; para el entretenimiento o el placer; ni para lo uno, ni para lo otro. En el penúltimo aparte aparece una división en teóricas y poéticas. Las teóricas son las que no son ni para las necesidades de la vida, ni para el entretenimiento o el placer. Son aquellas en que el cuerpo del arte viene a estar constituido todo por la ciencia (n. 122). El texto menciona las matemáticas. La *póiesis* es la producción de cosas. Por tanto, hay que poner las ciencias poéticas en una relación singular con el arte entendido en el sentido en que se le ha diferenciado de la ciencia (ib.) y con las ciencias que son para las necesidades y para el entretenimiento y el placer (artes útiles y bellas artes).

124. A lo largo del capítulo, la sabiduría no pasa de ser un ingrediente de la experiencia y más del arte (n. 121). Al final del capítulo, surge «la llamada sabiduría» como una ciencia aparte, la ciencia de algunas causas y principios, la ciencia de las primeras causas y los principios. Puede verse en éste un caso parejo al de las ciencias teóricas. En éstas, el ingrediente de ciencia que hay en el arte ocupa éste totalmente, haciendo surgir de él una ciencia pura (ns. 121 y 123). En la sabiduría ciencia aparte, es el ingrediente de sabiduría que hay también en el arte el que surge de éste como ciencia pura asimismo, la ciencia que es llamada sabiduría. Tanto más puede verse el caso así, cuanto que el ingrediente de la sabiduría se presentó desde el primer momento (n. 119) como uno con el de la ciencia dentro del complejo del conocimiento en la experiencia y el arte. Por consiguiente, la sabiduría surge ya como ciencia teórica. Respecto a que ésta sea ciencia de algunas causas, puede considerarse como manifiesto, efectivamente, después de lo asentado en la comparación entre la experiencia y el arte desde el punto de vista del conocimiento (ns. 118 a 120). Pero ¿y que estas causas sean las «primeras»? ¿y los «principios»?

125. La serie: percepción sensible, experiencia, artes o ciencias para las necesidades de la vida, artes o ciencias para el entretenimiento o el placer, artes o ciencias teóricas, es en el texto la de una jerarquía. [281] Una diferencia más de rango, entre maestros y obreros manuales, es ingerida en los miembros de la serie a que corresponden las artes o ciencias poéticas -los obreros manuales son sujetos de artes de producción de cosas. Esta

jerarquía es una jerarquía de distinción y merecimiento de admiración y de honores, fundada en la estimación del conocimiento puro, práctico e in utilitario como valor preeminente: la sabiduría es tanta más sabiduría, cuanto más inutilizara, y cuanto más inutilizara y más sabiduría, tanto más digna de admiración y de honores y signo de mayor superioridad. La idea de la teoría, que se encontró en el fondo del comienzo ya del capítulo (n. 112), entraña esta valoración, que con la idea misma late todo a lo largo del capítulo hasta hacerse tan patente hacia este su final. En una relación fácil de comprender con tales ideas y valoración aparece en este lugar el ocio: éste es la forma de vida emancipada de la compulsión de las necesidades dentro del ámbito de la cual el entretenimiento y placer son asumidos por la pura teoría.

126. Polo es un discípulo del sofista Gorgias, que aparece con su maestro en el diálogo de Platón que lleva el nombre de este último y que profiere en la p. 448 c de este diálogo la sentencia que reproduce Aristóteles. Gorgias es mencionado por Sócrates en su apología (p. 124). Callias es el personaje en cuya casa Protágoras cuenta el mito y pronuncia el discurso insertos en esta antología y a quien en su apología (p. 124 a 125) menciona Sócrates. Como éste, era figura famosa hasta el punto de servir proverbialmente de ejemplos.

127. El último aparte del capítulo figura en el original antes del penúltimo. Al editor Christ (*Bibliografía*, 14 y nota final a ella) le parece interpolado. Por esto y por parecer representar un orden de ideas más coherente, se ha invertido en la traducción el de ambos apartes. [282]

128. El comienzo del CAPÍTULO 2 hace paladina su relación con el 1 y la finalidad de éste que explica su contenido. El capítulo 1 ha conducido al lector desde la percepción sensible hasta la sabiduría ciencia aparte, haciéndola surgir de aquello, arte, experiencia..., en que se halla entrañada y definiéndola como la ciencia de las primeras causas y de los principios. El comienzo del capítulo 2 anuncia va a precisar de qué causas y principios es ciencia la sabiduría, pero como ya en la definición en que desembocó el 1 (n. 124) se anticipó, por lo que respecta a las causas, que es ciencia de las «primeras» el precisar de qué causas y principios es ciencia va a ser parcialmente una justificación de la definición lanzada por delante. Tal, el contenido de la primera mitad de este capítulo 2.

Para precisar de qué causas y principios es ciencia la sabiduría y justificar la definición anticipada, se empieza proponiendo un método: tomar los juicios que se hacen corrientemente acerca del sabio. Esta proposición es enjundiosa de sentido. El método va a consistir en explicar la sabiduría por el sabio, su sujeto. En el correspondiente lugar de las notas al capítulo 1 (n. 122) se llamó la atención sobre el hecho de que la definición de la ciencia como un hábito la concibe como algo en el sujeto. El capítulo 1 en general toma y en las notas a él se han tomado desde la percepción hasta la sabiduría en sí mismas, no en su existencia en sus sujetos. Sin embargo, principalmente los pasajes del capítulo relativos a la jerarquía de la serie percepción-ciencias teóricas (n. 125), como una de las cuales se presentó la sabiduría (n. 124), se refieren a los sujetos de los miembros de la serie: los dotados simplemente de cualquier percepción, los que tienen solamente experiencia, los obreros manuales, los maestros en un arte, los descubridores de las artes o ciencias, más sabios unos que otros... El método propuesto da un paso más en esta dirección hacia la sustitución de la consideración de entidades como la

percepción, el arte, la sabiduría, por la consideración de los sujetos correspondientes. Este paso significa por respecto a la sabiduría ciencia aparte lo que por respecto a la ciencia aparte en general significa su definición como un hábito. La sabiduría ciencia aparte también es [283] primordial, fundamentalmente algo en o del sujeto, en o del sabio. En el fondo último de la sustitución se atisba un gran complejo: el del orden en la consideración de las cosas, dependiente del orden de las cosas mismas, complejo encontrado en los textos platónicos, no ya de la alegoría de la caverna y del *Fedón*, sino en el de la misma Apología -recuérdese, por caso, el recurrir de la creencia en «las cosas» humanas, hípicas, atléticas, demoníacas, a la creencia en «los hombres», «los caballos», «los flautistas», «los demonios», y repásense las notas referentes a estos textos (p. ej. ns. 81, 99).

129. La aplicación del método propuesto se lleva a cabo en una argumentación de esta forma: a) Sabio es el que tales y cuales cosas,

b) es así que estas cosas son una sola determinada,

c) luego la sabiduría es esta determinada cosa sola.

El contenido de cada una de estas tres proposiciones a) b) c) es el siguiente:

a) Sabio es el que posee:

1) la ciencia de todas las cosas sin la de cada una,

2) la capacidad de conocer las cosas más difíciles de conocer para el hombre,

3) la ciencia más rigurosa,

4) la ciencia más capaz de enseñar,

5) la ciencia preferible por ella misma,

6) la ciencia principal.

b)

1) La ciencia de todas las cosas sin la de cada una es la de lo universal.

2) Las cosas más difíciles de conocer para el hombre son las más universales.

El «sobre poco más o menos» reserva la dificultad de algo distinto de un universal. El lector puede conjeturar a qué se alude, tras la lectura del libro L.

3) Las ciencias más rigurosas son las de las cosas primeras. [284]

La aritmética supone sólo la cantidad o el número; la geometría, además de la cantidad, la especie particular de ésta que es la de la extensión.

4) La ciencia más capaz de enseñar es la ciencia teórica de las causas.

5) La ciencia preferible por ella misma es la que es más ciencia.

La ciencia más ciencia es la de lo científico por excelencia.

Lo científico por excelencia es aquello por lo que y partiendo de lo que se obtiene el conocimiento de lo demás.

Aquello por lo que y partiendo de lo que se obtiene el conocimiento de lo demás son las cosas primeras y las causas.

La ciencia preferible por ella misma es la de las cosas primeras y las causas.

6) La ciencia principal es la del fin por que se ha de hacer cada cosa.

Este fin es el bien de las cosas en particular y el Sumo Bien en la naturaleza toda.

La ciencia principal es la del bien en las cosas y el Sumo Bien en la naturaleza.

e) La sabiduría es la ciencia de: lo universal (b, 1 y 2), las cosas primeras (b, 3 y 5), las causas (b, 4), el bien y el Sumo Bien (b, 6).

130. La unidad de esta ciencia dependerá de la unidad de lo universal, las cosas primeras, las causas, el bien y el Sumo Bien. El texto se limita en este pasaje a afirmar la unidad del bien con las causas, la que confirmará en el capítulo 3 (n. 146), y a dar por supuesta la unidad de lo universal, las cosas primeras y las causas en el concepto de «los primeros principios y causas», que corresponden, notoriamente al de «las primeras causas y los principios» en la definición en que desembocó el capítulo 1 (n. 124), pero en este capítulo, en lo que resta del 2 y en lo que se inserta del 3 se encuentran declaraciones complementarias: así, en el 1 se encontró la unidad de lo universal y la causa (n. 118). Sobre el fin, el bien y el Sumo Bien debe el lector cotejar los capítulos 7 y 10 del libro L [285] (ps. 192 y 198, ns. 247, 248, 251, 253, 256, 257, 258, 261, 284), y recordar los textos de la alegoría de la caverna y del *Fedón* y las notas también (ns. 99 y 110).

131. Lo anterior presenta una vez más la sabiduría como un ingrediente cuantitativa y cualitativamente variable de toda ciencia (n. 121) y como una ciencia aparte (n. 124), pero, como novedad, caracteriza a ésta por la posesión en grado máximo de la universalidad, el rigor, la capacidad de enseñar y la dificultad, todas condiciones de superioridad y consecuentemente motivos de admiración, y por ser la ciencia más ciencia, preferible por sí y principal, y hasta principalísima, incluso en el sentido de corresponderle el mando postulante de obediencia, en cuanto que es la ciencia que da a conocer el fin por que se ha de hacer cada cosa. Esta principalidad es ante todo de la ciencia en cuanto tal por respecto a las demás ciencias, subordinadas; pero las ciencias para el placer y para las necesidades de la vida (ns. 123 y 125) cubren el área vital de ésta. Repárese ya desde ahora en la relación etimológica entre la definición de ciencia de los *principios* y este carácter de ser la ciencia *principal*, el definitivo hasta ahora.

132. La segunda mitad del capítulo está dedicada a corroborar la índole, no poética, sino teórica, de esta ciencia, de la sabiduría, con la que se presentó ya desde que surgió

(n. 124). Esta corroboración de la índole teórica de la sabiduría va a conducir a sus caracteres definitivos de todo punto.

Se trata de una corroboración⁽⁵³⁾ por medio de la historia, pero no simplemente histórica, pues que el origen histórico que se va a señalar a la filosofía (n. 134) será considerado expresamente también como el origen de toda filosofía en todo momento, el origen de toda filosofía con arreglo a su naturaleza, el origen esencial de la filosofía, y esencial será asimismo el fin que a la posesión de la sabiduría se asignará (n. 139).

133. Ante todo debe el lector fijar su atención en el hecho de que hasta aquí el texto ha hablado exclusivamente de «*sabiduría*», sólo a partir de aquí habla del «*filosofar*» y del «*filósofo*», o, como [286] resulta sin duda fundado decir también, de la *filosofía*, esto es, del amor a la sabiduría, como se traduce tradicionalmente. Pero la *philia* es amor en el sentido lato en que éste significa una inclinación o afección por cualquier cosa y tiene una acepción de particular intensidad en la cual es lo que en español se dice, más propiamente que con ningún otro término, un afán. La filosofía es el afán de sabiduría -en general, por lo pronto. Mas de la sabiduría en general es una emergencia la «*sabiduría*» (n. 124), la ciencia caracterizada en definitiva hasta ahora por ser la principal: del afán de sabiduría en general emerge el afán de «*sabiduría*», y aun de estos afanes aquello de que son afanes (n. 134). La filosofía es propiamente *el afán* de sabiduría en general o de «*sabiduría*». La sabiduría en general o la «*sabiduría*» es *el objeto* del afán de ellas: un afán tan *sui géneris* en el caso de tener por objeto la «*sabiduría*» como ésta misma -la «*sabiduría*» comunica su singularidad al afán de ella. Mas aunque la filosofía sea propiamente *el afán* de sabiduría en general o de «*sabiduría*», se vino a entender por ella *la sabiduría en general y la «sabiduría»*, el objeto del afán, por una trasfencia muy natural, y de índole muy frecuente, del nombre del afán al objeto de éste.

El movimiento de esta trasfencia se opera ya en el texto mismo. El origen esencial e histórico que señala a la filosofía es ante todo el del afán de sabiduría en general, pero en cuanto que de este afán acaba por originarse la «*sabiduría*» misma, el origen *del afán* de sabiduría en general, o de la filosofía en el sentido primitivo, viene a ser el origen *de la «sabiduría»* o de la filosofía en este sentido derivado, y en definitiva se trata del origen de la filosofía en todo sentido. Recuérdese cómo en el texto de Cicerón se trasfiere a la sabiduría el nombre supuestamente inventado por Pitágoras para designar el afán de la sabiduría (n. 1).

134. El origen del afán de sabiduría en general es colocado por el texto en la admiración, y más radicalmente, como origen de la admiración misma, en una situación de ánimo, pero no sólo de ánimo, *sui géneris*, más compleja y profunda. El hombre se encuentra rodeado de «*cosas en que no halla salida*» en griego *aporías*. El [187] que no halla salida, es que la ignora, pero la busca, y la busca a un lado y a otro, en un movimiento de doble dirección opuesta que se define muy propiamente como perplejidad de que mana la admiración. El penúltimo aparte del capítulo induce a interpretar el no hallar salida como ignorancia de la causa, las cosas sin salida como efectos de causa ignorada, y como causa radical de la admiración esta ignorancia. Las *aporías* y la ignorancia, perplejidad y admiración que ellas implican o suscitan originan el afán de huir de la ignorancia, de salir de la perplejidad, de hallar la salida -por medio del saber:

originan el afán de éste, el afán de sabiduría en general. Pero hay un curso de los acontecimientos. Primero fue todo lo necesario para la vida y lo enderezado a la comodidad y el entretenimiento -objeto de las artes o ciencias no teóricas. Después, se empezó a buscar «esta peculiar inteligencia de las cosas» que es propia de las ciencias teóricas y singularmente de la principal, de la «sabiduría», es decir, se empezó a buscar la sabiduría en general y la «sabiduría». Dentro de esta busca, en fin, primero se mostraron al alcance de la mano tales aporías, luego aporías mayores, y en éste orden se buscó la salida de ellas. En los ejemplos de estas aporías mayores aducidos por el texto se reconocen los temas de la *física* presocrática -recuérdese ya el texto de Cicerón (n. 3). El filómito, o amante de los mitos, que es filósofo (porque toda admiración engendra sentimiento de la propia ignorancia y afán de saber) puede ser el poeta de la generación a que se refiere el aparte tercero de la p. 176.

135. El origen y el curso del afán de sabiduría y de su objeto corroboran la índole teórica del objeto principal del afán, de la «sabiduría». Ésta y el afán de que es oriunda no se originaron de la compulsión de las necesidades de la vida, ni de la incitación de la comodidad y el entretenimiento (n. 123), sino que el afán de que, la «sabiduría» es oriunda se originó del afán de huir de la ignorancia como el afán correlativo, y la propia sabiduría del afán por ella misma, que es conocimiento y la ciencia principal, y no por nada distinto de ella misma, en particular ninguna utilidad. Es fácil caer [288] en la cuenta de que se presupone una concepción puramente teórica de la ignorancia misma y de las aporías: si estos callejones sin salida fuesen dificultades prácticas, vitales... De aquí la interpretación hecha del curso de los acontecimientos. Las aporías al alcance de la mano no fueron referidas a lo necesario para la vida y lo enderezado a la comodidad y entretenimiento, y artes correspondientes (ib.), sino a la teoría en sus primeros pasos.

La índole teórica de la «sabiduría» así corroborada se traduce inmediatamente en dos caracteres, que serán los últimos y definitivos.

136. El primero, la naturaleza liberal, la liberalidad en este sentido, de lo propio y privativo del hombre libre. Es el conservado en la expresión «artes liberales». Entraña cuanto el «hombre libre» en la Antigüedad. Repárese la comparación de la vida con los juegos en el texto de Cicerón (n. 2). Relaciónese la liberalidad del hombre libre y de esta ciencia con el ocio del final del capítulo 1 (n. 125). Sobre la liberalidad en el sentido derivado conservado hasta nuestros días, véase el capítulo 7 del libro II de la *Ética* de *Aristóteles* (ps. 209 y sg.)

137. Mas la naturaleza humana es de tantas maneras esclava -de las necesidades de la vista-, que privilegio de Dios parece la liberalidad y consecuentemente la ciencia liberal, cuyo carácter definitivo sería la divinidad, al que respondería el más alto rango. Y en efecto, una ciencia puede ser divina por dos razones. Por razón de su objeto, por tratar de lo divino. Y por razón de su sujeto, por poseerla Dios. La «sabiduría» es divina en ambos sentidos. Trata de lo divino, pues trata de las primeras causas y los primeros principios y Dios es una de estas causas y uno de estos principios -el lector lo comprobará leyendo el libro L de la *Metafísica* -y Dios la posee- al leer el libro L, el lector se encontrará con que Dios es un acto de pensar que se piensa a sí mismo (ns. 262 y 277)... Pero ¿y el hombre? La divinidad de la sabiduría ¿quiere decir su inasequibilidad al hombre? Se recuerdan las

ideas de Sócrates acerca de la sabiduría más que humana (*Apología*, ns. 74 y 76). Vieja creencia griega -se encuentra ya en Homero- era la de que los dioses tenían [289] de los humanos que rivalizaban con ellos por alguna eminencia, o intentaban rivalizar, celos de efectos desastrosos para estos humanos. Nada tan consecuente como que estos celos alcanzasen con toda preferencia al hombre afanoso de la «sabiduría» o eminente por ella... Aristóteles rechaza esta consecuencia, con la creencia de que lo es, como mentira de poetas y cosa imposible en la Divinidad, y considera la «sabiduría» como asequible al hombre, en una suerte de participación de la divina por el hombre -por ciertos hombres, en ciertas condiciones, con ciertas limitaciones, a saber, el filósofo que se eleva en ocasiones a la teoría (n. 267)- de todo lo cual es el libro L de la *Metafísica* el más alto monumento aristotélico.

138. La divinidad de la «sabiduría» es su principalidad definitiva. Con ella y con el problema de su asequibilidad al hombre, de su humanidad, se cierra el círculo del contenido de estos dos primeros capítulos de la *Metafísica* que inicia el comienzo mismo del primero. El contenido de ambos capítulos se revela retrospectivamente como un recorrido de los grados del conocimiento hasta el supremo, de la «sabiduría». Algunos de los grados fueron atribuidos, sin vacilación, no ya al hombre, sino a los animales (n. 113). Otros lo fueron de la misma manera sólo al hombre (ns. 114 y sgs.). El grado supremo, la «sabiduría» plantea el problema de su asequibilidad al hombre o su posesión exclusiva por Dios. La frase inicial de la *Metafísica* presenta arraigada en la naturaleza humana solamente la tendencia al conocer (n. 112). Puede interpretarse como una alusión por anticipado a la posible inasequibilidad de la «sabiduría» refiriendo el conocer específicamente a ésta. No resulta forzosa esta interpretación. Tendencias son tanto las que logran aquello a que tienden, cuanto las que no lo logran. Y lo que sigue inmediatamente pone el término «conocer» en relación con los que son notoriamente grados inferiores del conocimiento (ib., final). Sin embargo, el texto aristotélico progresa desde la afirmación de la mera tendencia del hombre por naturaleza al conocer, pasando por los grados ascendentes del conocimiento, hasta la afirmación de que no «sería digno el no tratar de adquirir el hombre la ciencia *que corresponde* [290] *a su naturaleza*». En todo caso, la primera intención de Aristóteles en estos escritos colocados tras los físicos por sus editores es afirmar la humanidad radical del afán, no ya de sabiduría en general, sino por la «sabiduría» -concebida sobre el fondo y base de la idea y valoración de la *teoría* (ns. 112 y 125).

Sobre la principalidad de la sabiduría cf. el final del Libro L (p. 201).

139. El CAPÍTULO 2, termina refiriéndose al fin de la posesión de la «sabiduría», que se contrapone naturalmente al origen, tratado en los apartes anteriores (ns. 132 a 134). Cese de la admiración ante los efectos de las causas ignoradas, por visión o teoría de estas causas, con cuanto a esta visión, a la teoría, es anejo -y el lector leerá en el libro L (ns. 156 y 171).

El ejemplo de la diagonal es, naturalmente, el de inconmensurabilidad de la del cuadrado con el lado de éste.

140. Desde la frase inicial de la *Metafísica*, se ha traducido por «conocer» el verbo que se traduce tradicionalmente por «saber»: *eidenai*. Los términos españoles de la raíz *sap* deben reservarse para los

griegos de la misma raíz. Traduciéndolo por «conocer» *eidenai* entra en concurrencia con los de la raíz *gnó*. Pero los efectos de esta concurrencia se evitan mediante las pequeñas perífrasis a que obliga el sentido de estos últimos verbos, y así resultan menores que la inconsecuencia en la traducción de *eidenai* por «saber» a que fuerza la frase «tenemos a los maestros en cada arte por más dignos de honores, más conocedores y más sabios» (p. 169). Mas sobre todo: la traducción por «conocer» es perfectamente fiel al contenido de los dos capítulos primeros y al sentido profundo y último de este contenido, como se infiere de las notas anteriores.

141. La frase inicial del CAPÍTULO 3 da una razón de ser de la definición de la «sabiduría» aportada y desarrollada por los dos primeros. La primera causa de una cosa puede ser la causa inmediata de la cosa, por ejemplo, de un hijo su padre, o una causa primera de todas las cosas, como es Dios. La ciencia que se trata de adquirir en la *Metafísica* es la de las causas primeras en este último [291] sentido -de su pluralidad trata expresamente el libro L (ns. 208, 224 y 225). Si se dice que se conoce una cosa cuando se piensa haber descubierto su causa inmediata, mucho más se conocerán todas las cosas cuando se hayan descubierto las primeras causas de todas.

142. Acto seguido, la distinción de los sentidos del término por el que se ha definido la ciencia que se trata de adquirir -la famosa clasificación de las causas en las cuatro llamadas tradicionalmente formal, material, eficiente y final. Con referencia al ejemplo de la bola de bronce puesto en el libro L, capítulo 3 (p. 182), respectivamente: la redondez, o más exactamente, la esfericidad; el bronce; el fundidor de la bola; la finalidad del fundirla, acaso el encargo hecho por Aristóteles, para sostenerla en la mano suspendida sobre una cubeta, de suerte que, si se duerme, la bola caiga y haga ruido que le despierte, según cuenta Diógenes Laercio en la vida de «el filósofo».

143. Lo que hace que la bola de bronce sea lo que es, esfera y no cubo, es la redondez o esfericidad, su forma o esencia esférica: el tener una «superficie cuyos puntos son igualmente distantes del centro» (Aristóteles, *De caelo*, II, 14, 297). Si se pregunta por qué la bola es esfera y no cubo, la respuesta no puede consistir sino en aducir la definición de la esfera, o en acudir al concepto de ésta, que es el concepto extremo o más cercano a la bola, o primero, y este porqué primero es una causa y un principio, como se acaba de ver. Repásese el apéndice sobre la teoría de las ideas según el *Fedón*.

144. La materia, el bronce, es el sustrato de las formas, esférica, cúbica, etc., que el fundidor puede darle, con que puede informarla.

145. Por movimiento entiende Aristóteles, no lo que entiende el lenguaje corriente de la actualidad, el de lugar solamente, sino todo proceso de generación o, contrariamente, de «corrupción» de algo; de aumento o disminución; de alteración cualitativa; y de lugar o traslación. Movimiento es el proceso de degeneración de la bola de bronce por fundición, en el cual el bronce, que no tiene la forma de esfera, principia a tenerla y acaba teniéndola. Aquello de donde [292] recibe su principio este movimiento es el fundidor. (ps. 180, ap. primero, 182, id., ns. 170 y 173).

146. Sobre la identificación entre el fin y el bien, además del capítulo anterior (n. 130), el 7 y el 10 del libro L (ps. 192 y 198). El fin es opuesto a la causa eficiente en cuanto que ésta se encuentra y actúa como tal principio del proceso, el fin -finalidad se realiza con y en el fin- término del proceso.

147. El lenguaje corriente en la actualidad entiende por causa exclusivamente la eficiente y al final. La materia de que es o de que está hecha una cosa, lo que una cosa es o su esencia, actualmente no se conciben en general como causas. La ciencia moderna ha pretendido excluir absolutamente de su cuerpo las causas finales.

148. Se trata de ampliar al universo la anterior concepción de la causalidad. Es lo que se lleva a cabo en el libro L. Aquí, a continuación, y todo a lo largo del resto de este capítulo y de los Siguientes del libro A, Aristóteles pasa una revista a los filósofos anteriores a él, de Tales a Platón, desde el punto de vista de las causas o principios conocidos, admitidos o propuestos por cada uno de ellos. De esta revista sólo se ha acogido en la *Antología* el comienzo, por sus noticias y datos acerca de los orígenes de la filosofía, de importancia e interés excepcional, complementarios de los textos de Cicerón y Herodoto, los fragmentos de Anaximandro y Anaxímenes y los dos capítulos anteriores de la propia *Metafísica*.

149. Este comienzo se refiere a los primeros filósofos, la mayoría de los cuales no conocieron otras causas o principios primeros de todas las cosas que principios de la clase de la materia, es decir, causas materiales. Para ellos la *física* se reducía a pensar *de qué* se hacían y eran todas las cosas, que, pasajeras, volvían a ser lo mismo de que se habían hecho y eran. Es típico del pensamiento griego este ciclismo o periodicidad de las cosas, con su supuesto: la *eternidad de la materia* de que las cosas se hacen y son y que se vuelven, y *del universo* constituido por estas cosas. El sentido de las expresiones «nada nace ni muere», «nada de lo demás nace ni muere», es rigurosa, propiamente: no nace ni muere la materia ni el universo de las [293] cosas. La razón que se da de que nada nace ni muere, es que «esta naturaleza subsiste eternamente». Y a continuación de la frase «nada de lo demás nace ni muere», viene otra en que se dice «existe una naturaleza... de la que *nacen las demás cosas*, subsistiendo ella». La sustancia, ejemplificada por Sócrates, es aquí la materia o el sustrato de los accidentes que son las cosas mismas, ejemplificadas por las cualidades de Sócrates. En el ejemplo de Sócrates y sus cualidades, el concepto de sustancia oscila entre el de Sócrates como ser o cosa individual y el de sustrato o materia. Sobre ésta y otras oscilaciones del concepto de sustancia, el libro L (n. 211). -El bronce preexiste a la bola y ésta puede fundirse en bronce. La materia de que se hace y es una cosa preexiste a ésta y ésta puede volverse la misma materia. Las causas materiales de las cosas del universo preexisten a éstas y éstas se vuelven las mismas causas. La materia tiene un sentido de material constitutivo y de cosa previa y principio en el tiempo -y de cosa póstuma, superviviente y fin en el mismo sentido temporal. Sobre estos sentidos de la materia, el libro L, capítulo 3 (en especial la p. 183 y las ns. 183 y sg.).

Los fragmentos de Anaximandro, Anaxímenes y Heráclito, son los primeros ejemplares de esta física, que Aristóteles resume e interpreta aquí. Acerca de la eternidad del universo, vuélvase sobre el poema de Parménides (ns. 49 y 53). Acerca del ciclismo y la periodicidad, véase el libro L, capítulo 6 (p. 191). Acerca de los términos «naturaleza», «principio» «elemento», la n. 12.

150. Después de lo común a todos estos primeros filósofos, lo diferencial: la unidad o multiplicidad de «esta naturaleza», el número y la índole de «este principio».

Monistas:

del agua, Tales e Hippón Samiota, médico, contemporáneo de Pericles;

del aire, Anaxímenes y Diógenes Apoloniata, filosofante en Atenas en el tiempo entre Anaxágoras y Aristófanes (no, pues, el famoso cínico!); [294]

del fuego, Heráclito e Híppaso, pitagórico de la primera generación.

Pluralistas:

de «los cuatro elementos» clásicos, Empédocles;

de una infinidad de principios, Anaxágoras.

151. El pasaje sobre Tales es el más importante acerca del iniciador de «esta filosofía», es decir, de esta física de la causa material solamente, pero, con ella, de toda la filosofía. Las razones biológicas de la tesis de Tales no son, con la mayor probabilidad, auténticas. Es posible que Tales fuese el director de una escuela de náutica de su ciudad de Mileto, y lo más probable que sus razones fuesen meteorológicas, y que las aducidas biológicas fuesen inventadas en un momento posterior de la edad, cuando el médico Hippón (n. 150) hizo suyo el principio de la humedad, y atribuidas a Tales retroactivamente. El nutrimento húmedo de todas las cosas, principalmente de los seres vivos, es el exterior del agua, el interior de la savia, de la sangre. El calor naciente de humedad puede ser el del fuego solar alimentado por las evaporaciones de las aguas (como en Heráclito, n. 26), también el de los seres vivos, materias orgánicas y corrupción de éstas, como el de fermentación del estiércol. Con los gérmenes de naturaleza húmeda de los seres se piensa en los licores seminales. -Emergen del agua, sobre ésta queda flotando la Tierra.

152. En el juicio acerca de la naturaleza atribuido por los opinantes -Platón, *Cratilo*, 402b, *Teetetes*, 180d, 181b- «a los primeros y más antiguos que trataron de los dioses (*teólogos*) mucho antes de la generación actual», «los poetas», hay alusión a Homero, Hesiodo y Orfeo, como precursores de los filósofos. -Los dioses juran por la laguna Estigia, o el río que la forma, por agua, pues; ahora bien, aquello por lo que se jura es lo más venerable; lo más venerable es lo más antiguo; lo más antiguo es el principio de las cosas; luego el agua es el principio de las cosas (cf. *Iliada*, II 755, XIV 201, 246, 271, XV 37). -«La naturaleza» es la de las cosas, este principio de las cosas. Del significado de naturaleza originaria e [295] íntima de las cosas se formó el de conjunto de las cosas que tienen esta naturaleza, el universo.

153. Empédocles y Anaxágoras reaparecerán en el libro L, capítulos 2, 6, 10 (ps. 181, 191, 199), mas para informarse acerca de sus «sistemas» no podrá el lector dejar de acudir a un manual de Historia de la Filosofía (v. la *Bibliografía* al final de la *Introducción*).

Para Anaxágoras eran cosas compuestas de partes de la misma índole que el todo el hueso, la carne...: en aquella edad no existía el análisis químico. La reserva implícita en la expresión «casi todas absolutamente las cosas» se debe a que Aristóteles considera

como simples «los cuatro elementos», que para Anaxágoras eran compuestos de simples. Las palabras «al modo del agua y del fuego» pueden referirse a «las cosas compuestas de partes de la misma índole» o al «nacen y mueren sólo en el sentido de que se congregan y se disgregan». En cualquiera de los dos casos se trata de explicar lo que piensa Anaxágoras de los cuerpos simples por lo que piensa Aristóteles de «los cuatro elementos».

154. Las citas de Aristóteles se hacen con arreglo a la numeración y división de las páginas de la edición de la Academia de Ciencias de Berlín, de 1831, que reproducen al margen las ediciones y aun las traducciones más recientes. Así, «984 a 16» quiere decir: p. 984, columna a, línea 16. Es el punto en que se interrumpe la traducción del capítulo en esta antología.

155. En el lugar de la expresión *to ti en éinai* se ha puesto la definición de la esencia, porque las traducciones tradicionales no resultaban más expresivas, sino menos, en el contexto, y ni ellas ni una traducción literal o perifrástica resultan más fieles al sentido de la expresión según las explicaciones de ella propuestas.

Metafísica. Libro L

156. Se ha traducido y puesto la primera frase del LIBRO L de la *Metafísica* de Aristóteles como título de todo el libro -no del capítulo 1 solo, debe entenderse. Tradición griega era que el título de un libro estuviese en su primera frase. El libro L es un tratado, si [296] resumido, si archiconciso, completo, el único completo dejado por Aristóteles, de su teoría de la sustancia. La frase que sigue en el original, inicial en la traducción, lo declara y confirma, precisando además que la teoría de la sustancia consistirá en buscar «los principios y las causas» de las sustancias. Qué, cuáles sean estos principios y causas, va a darlo a conocer, pues, el tratado mismo (ns. 219, 224 y 225). El mismo, igualmente, precisará lo que deba entenderse por sustancia, clasificando las sustancias, indicando distintas acepciones del término (n. 211). Y su capítulo 7 aportará acerca de la «teoría» nociones que pondrán en relaciones supremas la «sabiduría», la filosofía, y la teoría de la sustancia y la «teoría» en general (ns. 265 a 267), completando definitivamente los dos capítulos primeros de la *Metafísica*. Por lo pronto, y como punto primero metódicamente, se justiso, pero en cuanto partes de las partes primeras que son las sustancias aduciendo las siguientes razones.

Las primeras se refieren a la primacía de la sustancia en el universo.

157. El universo es concebido corrientemente como un todo (cf. n. 284) cuyas partes son los seres, las cosas, las sustancias, en un primer sentido de este término, según enseñará de manera cabal el curso del libro. Seres, cosas o sustancias, en este primer sentido, tienen a su vez partes. Estas partes pueden concebirse como partes del universo, pero en cuanto partes de las partes primeras que son las sustancias en el repetido sentido.

158. Los seres y las cosas todas, esto es, en el sentido más amplio que se da a estos términos, en el cual no designan sólo los seres y las cosas en aquel en que equivale a éstos el término de sustancia en el sentido de la nota anterior, son, o seres, cosas, sustancias en este sentido, o cualidades, cantidades... de estos seres, cosas, sustancias. A estos géneros de cosas, en aquel sentido más amplio, a los géneros de sustancia, cualidad, cantidad... se reducen, pues, todas las cosas, en el mismo sentido más amplio. Estos

géneros son, por lo mismo, los de sustancia, cualidad, cantidad... se reducen, pues, todas las cosas, siempre en el mismo sentido más amplio. Representan igualmente al [297] sujeto y las clases más generales de predicados posibles de las proposiciones en que de un sujeto se predica algo: la sustancia no puede predicarse de otra cosa; de ella se predicán las cualidades, las cantidades... Es por lo que a estos géneros se les llama categorías o predicamentos, término éste latino que da la traducción del anterior griego. En cuanto géneros últimos, del sujeto y de los predicados posibles, lo abarcan todo y se excluyen mutuamente.

159. Entre ellos hay uno que el texto no menciona aquí, la relación, pero al que va a referirse preferentemente en el capítulo 4, (n. 221), por ser la categoría que es menos sustancia, siendo posterior a la cualidad y a la cantidad, e incluso un modo de esta última, y como consecuencia, en particular no poder ser anterior a lo que es por sí, a la sustancia, no poder ser materia de ésta, ni concebirse sin que otra cosa, sustancia, cantidad... le sirva de sujeto; en fin, por no estar sujeta a ningún cambio, pues son las cosas las que cambian de relaciones, sin que éstas cambien, como cambian cualidades y cantidades.

160. Pues bien, aun en el caso de que el universo no fuese un todo, sino una mera sucesión o serie de cosas consecutivas, las cosas del género sustancia o cosas en el sentido de este término desde la nota 157, las cosas del género cualidad, las del género cantidad... (cf. p. 201 ap. tercero y n. 300), la sustancia, por ser el primero de estos géneros, puesto que, desde el punto de vista del ser, la cualidad, la cantidad... son la cualidad, la cantidad... de la sustancia, y desde el punto de vista del pensamiento, aquéllas se conocen por la sustancia por la que se definen, sería, desde ambos puntos de vista, lo primero del universo.

En cuanto a los movimientos, el capítulo siguiente, aparte segundo (n. 175).

161. Se acaba de ver que el término «seres» tiene dos sentidos, uno en el cual seres son exclusivamente las sustancias, otro en el cual seres son todas las cosas en el sentido más amplio de este término. En el segundo sentido, son seres incluso lo no-blanco o lo no-recto. En efecto, la misma razón que hay para decir seres a las cosas que no [298] son sustancias, la hay para decirlo de lo no-blanco o lo no-recto. Cualidades, movimientos... de las sustancias, son seres en cuanto que *son* cosas, en sentido amplio, en cuanto que *son* algo, en cuanto que algo, y por tanto de alguna manera, *son*... Pues en este mismo sentido son los no-blanco o lo no-recto también seres. También lo no-blanco o lo no-recto son algo, se puede decir, v. gr., que *lo* opuesto a lo blanco o a lo recto, y en cuanto que tal, en alguna manera, *son*... Pero todo esto muestra que el segundo sentido del término «seres» es impropio. Que «seres», propiamente, son con exclusividad las sustancias.

162. Mas ¿en qué estribará esto de que seres, propiamente, sean con exclusividad las sustancias? En que las sustancias exclusivamente son seres *separados*, cosas que -a diferencia de todas las demás, que no existen sino *en* éstas, *en* las sustancias, *de* las que son- existen ellas... *en sí*. Todo lo cual significa la primacía de las sustancias desde el punto de vista del ser.

163. La sustancia tiene la primacía en el universo -sea éste un todo o aunque no fuese sino una sucesión- desde el punto de vista del ser -y del pensamiento. Razones para que

el objeto de la teoría sea la sustancia -evidentemente, sólo si la teoría ha de ser una teoría del universo desde el punto de vista del ser; ahora bien, tal es el supuesto: que la teoría de que se trata en el libro es una teoría del universo desde el punto de vista del ser. Lo confirmará el contenido del tratado, aunque no tan total y patentemente como lo confirman libros de la *Metafísica* que no figuran en esta antología.

164. Una última razón para que el objeto de la teoría sea la sustancia: una razón de autoridad histórica. Los filósofos antiguos -con relación a Aristóteles- buscaban los principios, causas, elementos de la sustancia y entendían por sustancias las cosas individuales, que son los seres separados, como el fuego y la tierra, no el concepto común a estas cosas, el concepto «cuerpo», concepto universal, del género bajo el que ambas cosas están comprendidas (n. 115). Los filósofos «de hoy» -del hoy de Aristóteles-, Platón y algunos de sus discípulos, [299] pensaban, por el contrario, que las verdaderas cosas, los verdaderos seres separados, las verdaderas sustancias, de las que los seres y las cosas individuales dependían, los verdaderos principios, eran las ideas, los géneros y conceptos universales, y pensaban así debido a su manera de discurrir, cardinalmente opuesta a la de los físicos, sus predecesores (*Alegoría de la Caverna* y *Apéndice sobre la teoría de las ideas según el Fedón*). Razón, pues, para que el objeto de la teoría sea la sustancia, y la sustancia entendida como la cosa individual: que los filósofos antiguos buscaban los principios, causas, elementos de esta sustancia. Supuesto evidente de esta razón: la autoridad de los filósofos antiguos, la intención de continuar su busca, su filosofía, con preferencia a la autoridad y a la filosofía de los contemporáneos. Hay en Aristóteles una tendencia a reaccionar contra su maestro, retrocediendo, por encima de él, hacia los presocráticos y aduciéndoselos, de que ofrecerá otros indicios el curso del libro L (ns. 186 y 2470).

165. Justificado así el tema del tratado, el objeto de la teoría, se procede a una clasificación de este objeto que da el plan del libro.

La sustancia se divide en

A) sensible, que se subdivide en

1) a) corruptible: ejemplos, las plantas y los animales;

2) b) eterna;

3) B) otra, que no será sensible, puesto que se opone a la sensible; que será eterna, como la anterior, b), pero que no será móvil, como ésta o como en general la sensible, A), sino inmóvil.

166. Dada la correlación entre generación y corrupción (n. 176), lo corruptible es lo generable y lo eterno lo que ni se generó ni se corromperá (cf. n. 49).

167. Aristóteles no dice aquí cuál sea la sustancia b) o 2). Se trata de los cuerpos celestes. La teoría de la sustancia que resume este libro L resulta ininteligible, si no se tienen presentes a lo largo de ella por lo menos los siguientes puntos de la cosmología aristotélica:

la Tierra, inmóvil en el centro de la bóveda celeste, constituyendo «el mundo *sublunar*» porque [300]

girando en torno de ella diurnamente las esferas en que están fijos, primero la Luna, luego el Sol, los cinco planetas conocidos hasta Saturno inclusive -y las estrellas fijas relativamente unas a otras como consecuencia de estarlo todas en la misma esfera, «el cielo de las estrellas fijas» o «el primer cielo», límite del mundo sensible, material o real (n. 241);

girando el Sol anualmente según la Eclíptica por respecto al cielo o esfera de las fijas (ns. 214 y 241);

esta esfera y las demás, tan materiales como los astros fijos en ellas, pero unas y otros de una materia incorruptible, el éter, distinta de «los cuatro elementos», materia de las cosas del mundo sublunar (n. 187);

por tanto todos los cuerpos celestes, sustancias eternas (n. 166);

en fin, las esferas, animadas por unas «inteligencias»(n. 258; cf n. 1).

Sobre la astronomía antigua en general el lector puede empezar consultando L. Laurand, *Manuel des études grecques et latines*, Apéndice I, *Les sciences dans l'Antiquité*. Sobre la cosmología de Aristóteles, Robin (*Bibliografía*, 1).

168. Acerca de la sustancia 3) (n. 164), había discrepancias entre los filósofos del tiempo de Aristóteles, incluyendo a éste mismo. En las notas a la alegoría de la caverna (n. 102) se apuntó la distinción entre las «cosas matemáticas» y las «ideas», «conceptos» en el *Fedón*, «formas» aquí -que todas estas denominaciones son platónicas. Para Platón y algunos de sus discípulos, la sustancia separada, no sensible, eterna e inmóvil eran las cosas matemáticas y las formas. Espeusipo, sobrino de Platón y sucesor de éste al frente de la Academia o escolarca, admitía únicamente las cosas matemáticas. Jenócrates, escolarca después de Espeusipo, consideraba de una misma naturaleza estas cosas y las formas. Para Aristóteles, la sustancia separada no sensible, eterna e inmóvil es la muy otra que probará este libro (ns. 259 y 264).

169. Las dos primeras clases de sustancias son sustancias con movimiento. Cómo entender cabalmente éste y el alcance de esta definición [301] de las sustancias sensibles, en las inmediatas notas al capítulo siguiente (ns. 170 y 171). Por lo pronto, se trata de descubrir los elementos -el curso del libro puntualizará la relación de estos «elementos» con los anteriores «principios» y «causas» (n. 219)-, uno o muchos, de estas sustancias con movimiento, en la ciencia de éstas, que es la física. Pero queda la sustancia no sensible, que a diferencia de la sensible, móvil, se define por la inmovilidad. Si ningún principio le es común con la sensible a ésta, ésta será objeto propio de una ciencia distinta de la física (ns. 265 a 267).

Los siguientes capítulos 2 a 5 van a tratar de la sustancia sensible, buscar sus principios, cuáles y cuántos (capítulos 2 y 3), precisar en qué sentido son los mismos que los de las demás cosas sensibles, que no son sustancias, los de las cosas de las demás

categorías, y en qué sentido distintos (capítulos 4 y 5. V. p. 188, ap. último). Los capítulos 6 y siguientes tratan de la sustancia no sensible, eterna e inmóvil (v. p. 189, ap. primero). Con arreglo a lo dicho en el aparte anterior, resultan, pues, los capítulos 2 a 5 un compendio de la física, el 6 y siguientes, de la «otra ciencia».

En el CAPÍTULO 2 hay dos clases de apartes.

I) La mayoría exponen la teoría aristotélica.

II) Los apartes segundo y cuarto de la p. 181 se refieren a filosofías anteriores.

170. I) El capítulo empieza definiendo la sustancia sensible por el cambio. El final del capítulo anterior la definía por el movimiento. Esta doble definición hace ya presumir que movimiento y cambio vengán a ser lo mismo. En las notas al capítulo 3 del libro A (n. 145) se indicó que el término «movimiento» tiene en estos textos un sentido más amplio que en el actual lenguaje corriente. Otro tanto sucede con el de «cambio». El actual lenguaje corriente entiende por cambio el de cualidad, el de tamaño, el de lugar, pero no la generación de algo ni su corrupción. Se va a ver que éste es el amplio sentido del [302] término en estos textos (n. 175). Y a confirmar la identidad del movimiento y del cambio. Por el momento, basta con la corriente noción actual de éste. El movimiento se presenta como el rasgo más general y decisivo del mundo sensible, del universo físico.

171. Definida la sustancia sensible por el cambio, inmediatamente se pasa a una definición del cambio y a puntualizar lo que el cambio, por ser lo que es, implica. El alcance final de este paso es: lo que *el concepto* de cambio implica, lo implica todo cambio *perceptible* en la *realidad*. En toda percepción hay embebido, empapándola, pensamiento, enseñan los manuales de Psicología. Aristóteles exprime lo que en la percepción del cambio o del movimiento de las cosas reales hay de pensamiento o el pensamiento no puede menos de ingerir. Pone de manifiesto los «principios» «lógicos» de la percepción del movimiento o cambio que define al mundo sensible, al universo físico -«principios» reales. Es la operación que va a reiterar desde este primer punto, a través del libro (principalmente ns. 173, 193, 228), hasta arribar a sus últimos, supremos resultados (n. 264). La operación que se presenta bajo la forma de demostración o «prueba» de la necesidad de la «implicación» conceptual -y real- en este caso, de la «suposición» en ulteriores (ns. 193, 228). El partir en ella del concepto -como en el presente caso, del concepto del «cambio»- muestra su congruencia con la idea de la ciencia que tiene Aristóteles (n. 122).

172. Todo lo que no es blanco es no-blanco. En este sentido, no blanco es, v. gr., el sonido. Opuesto a blanco es todo lo que no es blanco, todo lo no-blanco. En este sentido, opuesto a blanco es el sonido. Pero solamente lo opuesto a blanco dentro del mismo género, del color, negro, es «lo contrario exactamente» de blanco. Pues bien, el cambio no consiste en pasar de blanco a sonido, de algo a un algo opuesto cualquiera. Sino en pasar de algo a lo contrario exactamente, de blanco a negro. O a la inversa: de negro a blanco. El cambio puede ser de cualquiera de los términos de la pareja de contrarios al otro. Cambio hay también en pasar de algo intermedio a otro algo intermedio, por ejemplo, de un gris más blanco a otro más negro. [303]

173. El cambio implica:

1 y 2) la pareja de contrarios, en el paso del uno de los cuales al otro consiste;

3) algo tercero, algo por debajo de los contrarios, lo que cambia en la pareja de contrarios, la materia. Esto tercero, por dos razones:

1ª) los contrarios no cambian ellos mismos: no es el blanco mismo lo que pasa a negro, ni el negro lo que pasa a blanco; el blanco no puede (pasar a) ser negro, ni el negro (a) blanco; de blanco a negro, o de negro a blanco, pasa algo distinto del blanco y del negro, algo que sucesivamente es blanco y negro o viceversa, la materia coloreada sucesivamente de blanco y de negro o a la inversa;

2ª) los contrarios no permanecen: el blanco es sustituido por el negro y recíprocamente; pero en el cambio no todo no permanece; el cambio es cambio *de* algo que permanece; en el cambio de color permanece lo coloreado; hay, pues, lo coloreado, distinto de los colores.

Suposición tácita de otras cosas supuestas por el cambio, ns. 193 y 232.

174. La materia ha de ser, evidentemente, una materia en potencia de ambos contrarios, es decir, que pueda ser ya el uno, ya el otro, así, coloreable ya de blanco, ya de negro (ns. 195 y 187).

175. Definido el cambio y puntualizado lo que implica, se procede a inventariar sus clases -cada una de las cuales implicará lo que el cambio en general, bien que especificado según ella.

Cuatro clases de cambios:

de sustancia: la generación y la corrupción puras y simples, es decir, el nacimiento y muerte de los seres, la producción y la destrucción de las cosas individuales;

de cantidad: el cambio de tamaño;

de cualidad: la alteración, por ejemplo, de color;

de lugar: la traslación de uno a otro.

176. En los cambios de sustancia y de cantidad son patentes dos inversos: la generación y la corrupción, el aumento y la disminución. No existen menos en los cambios de cualidad y de lugar: por [304] ejemplo, ennegrecer y blanquear; ponerse en movimiento y pararse o detenerse. Esta dualidad de cambios inversos es meramente otro aspecto del concepto mismo del cambio como implicando dos contrarios (ns. 170 y sg.).

177. A la traslación le corresponde la prioridad entre todos los movimientos o cambios, y dentro de la traslación a la circular. Aristóteles prueba estas proposiciones en su *Física*, libro VIII, capítulos 7 y 9. El lector ha de conformarse con ver por sí mismo hasta qué punto este orden reproduce el del mundo según la visión aristotélica.

178. Cada una de estas clases de cambio implica «las parejas de contrarios propias de cada caso» y una materia en potencia de los contrarios propios del caso: «todas cuantas cosas cambian tienen materia, pero cada una la suya» según la clase del cambio. Estas afirmaciones presentan para la manera de concebir corrientemente las cosas en la actualidad un obstáculo: su aplicación al caso del movimiento local. Se concibe bien que el cambio de cualidad o de tamaño, que la generación y la corrupción sean cambios de una materia que se altera, aumenta o disminuye, pasa a ser del ser que nace, deja de ser del ser que muere, y se conciben igualmente bien los contrarios propios de cada uno de estos casos: el blanco y el negro, el tamaño grande y el pequeño, lo que una sustancia es, por ejemplo, bola, esfera, y el no ser esto, bola, esfera, la materia correspondiente, el bronce -contrarios estos dos últimos sobre los que se volverá al final de las notas a este capítulo (n. 191). Pero el cambio de lugar no parece cambio de ninguna materia: ni de la materia del móvil, ni de la del espacio por donde se mueve; ni tampoco se divisan los contrarios en el paso del uno de los cuales al otro consista el movimiento local. Sin embargo, el texto afirma expresa, inequívocamente: «Incluso la tienen entre las cosas eternas cuantas no son generadas, pero sí móviles con movimiento de traslación: no la materia de la generación, pero sí la del movimiento de un lugar a otro» -las cosas eternas, no generadas, pero sí móviles con movimientos de traslación, son las sustancias sensibles eternas y móviles, los cuerpos celestes. Y es que, en efecto, para Aristóteles, [305] la materia del movimiento local, la «materia local», que así es llamada desde «el filósofo», es el móvil en cuanto en potencia de los contrarios del movimiento local, que son el lugar «de donde» parte el movimiento y el lugar «adonde» se dirige. Quiere decirse que Aristóteles asimila la relación entre el móvil y los lugares a las relaciones entre las cosas y sus cualidades y tamaños y entre la materia de las cosas y éstas, como no hace la manera corriente de concebir actualmente las cosas. Estas notas no pueden ni siquiera formular los problemas que plantea tal asimilación, ni la diferente manera de concebir el espacio y la relación de los cuerpos con él que suponen el hacerla y el no hacerla.

179. El aparte que va de la p. 80 a la siguiente procede a considerar el cambio y en particular la generación desde el punto de vista del ser.

El ser es doble: ser en potencia y ser en acto. El ser en acto es el de una cosa que es lo que es actualmente, por ejemplo, el de una cosa blanca en tanto es blanca o por referencia a su blancura actual. El ser en potencia es el de una cosa blanca que puede volverse negra, en tanto es blanca, pero en referencia a su posible negrura. La posibilidad de ser negro no es la realidad de ser negro. Pero tampoco es nada. Es algo que, por decirlo así, es más que nada y menos que la realidad de la negrura: justamente la posibilidad de la negrura.

180. Al ser se opone el no-ser. El no-ser es de tres clases.

1) Las cosas, en sentido amplio, *son* de tantas maneras como categorías. La cosa en sentido estricto *es* como sustancia. El color *es* como cualidad. Etc. Hay, pues, el *ser* según las categorías, de tantas maneras cuantas éstas -y de otras tantas, el opuesto *no-ser* según las categorías.

2) Lo verdadero es lo que *es*. Lo falso, lo que *no-es*. Hay, pues, también este *no-ser de lo falso*.

3) La cosa blanca que puede ser negra *no es* negra: lo que es en potencia *no es* en acto. Hay, pues y en fin, el *no-ser, en acto, del ser en potencia*. [306]

181. El cambio consiste en pasar del ser en acto un contrario y en potencia el otro al ser en acto este otro: del ser blanco y poder ser negro al ser negro.

182. Aplicando esta definición general al caso de la generación, resulta que todas las cosas, en sentido estricto, todas las sustancias sensibles no eternas, se generan del ser, pero del ser en potencia, ahora bien, como éste es el no-ser, en acto, del ser en potencia (n. 180, 1), del no-ser -de este no-ser- se generan las cosas, las sustancias sensibles no eternas todas, y no sólo por accidente, como en el caso de una cosa blanca -accidente- que se transforma en otra: ésta se genera de algo que no es -negro- por accidente, pero con generación que parte del no-ser según la categoría de cualidad y por tanto no es la generación pura y simple, sino generación en un sentido más amplio derivado.

183. Sobre la imposibilidad en particular de la generación, pero en general del cambio y del movimiento, no ya partiendo del no-ser, sino partiendo del ser mismo, repásese la primera parte del poema de Parménides. La distinción del ser en potencia y en acto, con la consiguiente equivalencia del ser en potencia al no-ser en acto, tiende a obviar las dificultades del cambio en general y en particular en el caso de la generación. El aparte que va de la p. 180 a la siguiente tiene, pues, un trasfondo histórico por el cual constituye transición natural a los apartes que se refieren a filosofías anteriores.

184. II) En el «sistema» de Anaxágoras, en el principio «todas las cosas estaban en el mismo sitio», en el principio era tal confusión de todas las cosas, el «caos» (p. 191, ap. tercero). Aristóteles, que va a precisar el único sentido justo de la frase de Anaxágoras, afirma que para designar el caos de éste es mejor término el de «unidad». Un punto de partida análogo reconoce en Anaximandro y en Empédocles, llamándolo la «mezcla», y en Demócrito. Sobre todos estos presocráticos, el lector debe recurrir a un manual de Historia de la Filosofía, lo que le permitirá comprobar hasta qué punto es Aristóteles fiel en sus referencias a los filósofos más antiguos. Pues bien, Aristóteles precisa que el único sentido justo de la frase de Anaxágoras es [307] el de que todas las cosas estaban en el mismo sitio, pero no las cosas en acto, pues las cosas en acto son las cosas en cuanto tales, distintas, y éstas no pueden estar en el mismo sitio, sino las cosas en potencia. La frase «todas las cosas estaban en el mismo sitio, pero en potencia, no en acto» no enuncia «lo que afirma Demócrito», sino «lo que es la «unidad» de Anaxágoras»... y la «mezcla»... etc.

185. En segundo lugar, Aristóteles hace al «sistema» de Anaxágoras objeto de una crítica más acabada. Premisa de esta crítica es la observación de que el ser en potencia propio de la materia no es potencia de lo primero que venga, sino de algo determinado: la simiente del olmo no es potencia de pera, sino de sámara. Como consecuencia de esta premisa, una materia una es potencia de una cosa sola, y una pluralidad de cosas sólo puede ser efecto de una materia o de otra causa múltiple. En el «sistema» de Anaxágoras, de la confusión de «todas las cosas en el mismo sitio» se generan las infinitas cosas por la

acción del Pensamiento. Como éste es uno, «no es bastante decir que todas estaban en el mismo sitio», hay que puntualizar que este caos tiene que representar una materia múltiple en algún modo, pues, «si también la materia fuese una, se habría generado en acto aquello que la materia era en potencia a saber, una sola cosa.

186. Mas a pesar de todas estas críticas, en parte como consecuencia de la interpretación del estar en el mismo sitio todas las cosas «en potencia», le parece a Aristóteles que el punto de partida del universo en los «sistemas» de los filósofos que menciona es una vislumbre de la materia. Pero esta materia no es simplemente la implicada por el cambio según se la viene entendiendo hasta ahora. La materia implicada por el cambio según se la viene entendiendo hasta ahora, es una cosa determinada preexistente: la bola que cambia de color, de tamaño o de lugar, el bronce de que se hace la bola. Mas la generación de todas las sustancias generables del universo no puede implicar como materia ninguna sustancia determinada preexistente -las sustancias eternas no son materia de que se generen corruptibles. No puede implicar como materia sino una que se reduzca a [308] ser la posibilidad de todas las cosas, la cual no es la realidad de éstas, pero tampoco nada, sino justamente su posibilidad, un no-ser que es un no-ser sólo en acto, que es un ser -en potencia. Y una materia que no puede preexistir a las cosas, porque si preexistiera, fuera una sustancia determinada, sino que sólo puede existir entrañada en las cosas... Esta materia es la llamada «materia prima» desde Aristóteles, el primero que la concibió como tal. Si materia común a la generación de las cosas generables y a la traslación de las eternas, al cambio de todas las sensibles, problema, que se dejará una vez más. El lector debe hacerse a la idea de que una cierta problematicidad residual podría ser inherente, no a la iniciación en la filosofía, sino a la filosofía misma.

187. En todo caso, en la información de la materia prima por las formas de las distintas cosas generables, para generar todas éstas, hay un orden del que es necesario tener alguna noticia para la inteligencia de pasajes ulteriores de este libro L (ns. 199 y 210). La materia prima es informada primero que por ninguna forma por las cualidades del calor y la sequedad y las privaciones del frío y la humedad, combinadas dos a dos. De esta su información se generan «los cuatro elementos», dos de los cuales resultan compuestos de materia, forma y privación y uno de materia y privaciones: calor seco, el fuego; calor húmedo, el aire; frío húmedo, el agua; frío seco, la tierra. De «los cuatro elementos» como materia, informada por las formas correspondientes, se generan las demás sustancias generables: los cuerpos integrados de partes exclusivamente de la misma índole que el todo, carne, hueso... (ib.), los cuerpos simples y los demás cuerpos.

188. Las cosas celestes, eternas. El no-ser de que se generan las cosas generables, ser en potencia, en definitiva un ser. Para el griego, el mundo, eterno; el ser, dado; el no-ser, la nada, inconcebible... Parménides.

Cotejando el aparte final de I) con este final de II), se abarcará la trayectoria de discrepancia y más profunda coincidencia desde Parménides hasta Aristóteles. [309]

189. Conclusión: las sustancias sensibles tienen tres causas o principios: la pareja de contrarios y la materia.

Se trata de las causas o principios de las *sustancias*, o lo que es lo mismo, de lo implícito por la *generación*, pura y simple, de la sustancia, no por las otras clases de cambios. Las causas y los principios resultan definidos aquí como lo implícito por el cambio.

190. Las sustancias son, pues, los móviles por excelencia. Y la recíproca es cierta: las cosas sujetos de los distintos cambios son fundamentalmente sustancias, y lo son primordialmente los sujetos del movimiento de lugar (n. 175), los móviles en sentido estricto.

191. Los contrarios implícitos por la generación de la sustancia son:

Lo que una sustancia es, bola, esfera, que es en lo que la materia, el bronce -de que se «forma» la sustancia-, se cambia, se «transforma». Aristóteles da a este contrario el nombre platónico de «forma». Es fácil ver las coincidencias entre la forma platónica y la aristotélica, al tratar de comprobar que el denominar a esta última también «razón de ser» se justifica por lo mismo por lo que la platónica, la esencia, es causa y principio (ns. 143 y 17).

El no-ser, la «privación» de ser, lo que una cosa es, la materia correspondiente: el no ser bola, la «privación» de ser esfera, el bronce. A la privación, como a los contrarios en general, les es propia en Aristóteles, como en el pensamiento griego en general, una cierta positividad (n. 186).

192. El comienzo del capítulo en la traducción es el final del anterior en el original. Se reconoce en general que esta división de los capítulos en el original es arbitraria. Por eso se ha dividido aquí con el traductor de Sto. Tomás, Guillermo de Moerbeke: S. Thomae Aquinatis, *In metaphysicam Aristotelis commentaria cura et studio Cathala*. 3a. ed. Turín. 1935. P. 685.

La frase de la p. 181, ap. primero «Lo que se podría...», figura en el original a continuación del ap. tercero de la misma página. El editor Christ la considera referente al aparte a que se ha agregado. [310]

Los aps. terceros de las ps. 180 y 181 estarían mejor a continuación del segundo de la p. 180. Pero a falta de apoyo en el editor, se los ha mantenido en los lugares del original.

193. El primer aparte del CAPÍTULO 3 hace caer en la cuenta de que el cambio supone algo además de lo que implica según el capítulo anterior. El sentido «lógico» de esta «suposición» es el mismo que el de la «implicación» (n. 169).

Implica:

1) algo que cambia: la materia, el bronce;

2) algo en la dirección de lo cual la materia cambia: la forma, la redondez, la esfericidad;

[3) la privación de esta forma como contrario de ella];

y supone -novedad-:

4) algo por obra de lo cual la materia cambia en la dirección de la forma: el motor, el fundidor; motor, porque del movimiento; motor, también de la generación o corrupción, alteración, aumento o disminución, porque estos cambios, también movimiento.

El motor no es, pues, el móvil, sino otra sustancia distinta de éste (n. 239).

Sobre suposición tácita aquí acerca del motor, n. 232.

194. Motor lo supone, pues, todo cambio, no sólo en el sentido de las cuatro clases, de sustancia, cantidad, etc. (n. 173), sino también en el de los dos cambios inversos de cada clase (n. 174): si es más patente que el ennegrecer supone lo mismo que el blanquear una causa motriz, no es menos efectivo que lo mismo que la generación, el aumento y el ponerse en movimiento, la suponen la corrupción, la disminución y el detenerse. Por eso Aristóteles puede en algún pasaje (p. 185, ap. segundo) llamar al motor de la traslación «lo que mueve y *que detiene*». [311]

195. Materia y forma «extremas», motor «primero»: los inmediatos a la cosa o sustancia -el bronce y no el cobre y el estaño, la «esfera» y no el «volumen», el fundidor y no el padre de éste.

196. En el mismo aparte, la afirmación de que la cosa o sustancia se genera mediante la información de la materia con la forma -por la acción del motor-, pero estas materia y forma no se generan a su vez. Razón: la generación de la materia o de la forma implicaría una materia y una forma de (la generación de) la materia o de la forma -y se iría hasta lo infinito. Sentido de la afirmación según esta razón: el bronce y la redondez están tomados como ejemplos de la materia y la forma en general, en la serie de las cuales «es necesario detenerse», aun cuando materias o formas determinadas fuesen a su vez generables (ns. 187, 199, 210). Supuesto de la razón: la imposibilidad de ir hasta lo infinito en la implicación de materias y formas...

197. Segundo aparte del capítulo. Primero: una clasificación de la generación: generación por

naturaleza: principio de la cosa misma -la naturaleza humana es principio del individuo humano mismo; la naturaleza es la forma la naturaleza humana es la forma «hombre» (el «animal racional»);

arte: principio de otra cosa, de su producto -el arte del fundidor es principio de la bola de bronce; el arte es la forma en la mente del que lo posee (cap. 1 del libro A, p. 168 y n. 115: el concepto es de la forma);

azar: generación de un efecto propio de una naturaleza, pero no por obra de ésta -los animales efecto de la generación espontánea, en que se pudo creer hasta el siglo pasado;

fortuna o suerte (cap. 1 del libro A, p. 168): producción sin arte de un efecto propio de éste -la flauta sonada «por casualidad».

198. -Segundo: sinonimia del motor. De o por obra de un motor sinónimo, es decir, de algo que por tener la misma forma, significada por un mismo nombre, puede llevar este

mismo nombre, [312] se generan «las cosas que son sustancias por naturaleza y las demás» cosas o sustancias que se generan siquiera en parte o en un sentido derivado de o por obra de un motor sinónimo, y son sólo las cosas o sustancias que lo son por arte. El motor sinónimo de un hombre es su padre: ambos tienen la forma «hombre». El motor parcial o derivadamente sinónimo de la bola de bronce es el fundidor: uno y otro tiene la misma forma, «esfera», el fundidor en la mente, como idea «conforme» a la cual funde la bola, y ésta informando su bronce. Los efectos del azar y de la fortuna no pueden tener sinonimia o identidad de forma con motores de los cuales... no proceden, por definición (n. 197).

199. Tercer aparte. Extensión del término «sustancia», desde las sustancias en el sentido en que se ha entendido el término hasta aquí, los seres y cosas individuales, compuestos de materia y forma, como Sócrates o Callias, compuestos de la forma «hombre» y de la materia del cuerpo que ésta informa, materia de las entrañas maternas, hasta la materia y la forma -la naturaleza (n. 197)-. Contacto existe entre las cosas cuyos extremos se tocan. Conexión natural existe entre las cosas cuyo contacto es resultado de generación. La conexión natural es, pues, posterior a la generación. Lo que es por contacto, y no por conexión natural, no puede concebirse, por ende, sino como anterior a la generación. Mas así es como se concibe la materia. La materia, el bronce, es propiamente materia sólo en tanto es materia de una sustancia, de la bola; en sí, es otra sustancia, bronce. Pero en cuanto que esta sustancia puede ser materia de otras, es concebida como una materia que es sustancia, anterior, por tanto, a la generación. Lo que es por contacto, y no por conexión natural, no puede concebirse congruentemente, en suma, sino como materia. Así, como sustancia en sí y como materia de otra sustancia, anterior a la generación de ésta y a la conexión natural resultado de esta generación, y por respecto a esta conexión como mero contacto aún, es como el fuego es materia de la carne; ésta, materia de la cabeza; y ésta, materia del cuerpo vivo (n. 187), [313] la sustancia compuesta e individual, la sustancia por excelencia. Las sustancias no son tales sino en el grado en que son separadas. La forma no lo es propiamente si no existe separada (p. 187, ap. segundo). Ni tampoco la materia lo es propiamente, sino por su apariencia sustancial. Ahora que esta apariencia es especiosa. Los primeros filósofos no conocieron otros principios que los de la índole de la materia (p. 175, ap. segundo), considerándolos como sustancias (p. 178, ap. primero, final) la materia es concebida como «algo por debajo» (p. 180, ap. primero) y apareada con términos como «sustrato» (p. 175, ap. primero), a cuya etimología responde la del de «sustancia». -En todo caso, las sustancias simples son primero que las compuestas de ellas, desde el punto de vista del ser, y desde el punto de vista del pensar, el pensamiento de ellas está incluso en el de la compuesta de ellas en cuanto tal.

200. Cuarto aparte. Referencia a Platón. Las formas son sustancias ¿separadas, distintas de las sustancias compuestas? Desde luego, las formas de las cosas producto del arte, no. Las formas «casa» -la casa inmaterial-, «salud», formas de cosas producto del arte, arquitectónica, médica, no existen sino en las cosas, la casa material, el hombre sano, o en la mente del que posee el arte, arquitecto, médico, constituyendo su arte (n. 198) -y en cuanto existentes en la mente del que posee el arte, existen separadas de las cosas, pero sólo en cuanto existentes en la mente del que posee el arte, no, pues,

separadas en absoluto. Formas separadas, distintas de las cosas, a lo sumo las formas de las cosas naturales...

201. Inciso. Las formas de las cosas producto del arte, en cuanto existentes en la mente del que posee éste, ni son por generación, ni no son por corrupción, sino que son y no son por obra del pensamiento del que posee el arte, «por invención o disciplina».

202. Quinto aparte. Confirmación del aparte anterior -generalizándolo a todas las formas: «las como el concepto»- e interpretando la no separación como simultaneidad. Por el contrario: afirmación de la anterioridad -y separación del motor: el padre preexiste [314] al hijo, el fundidor a la bola, el médico a la curación del hombre y por tanto al hombre en cuanto curado.

203. Sexto aparte. En los anteriores, la no separación y simultaneidad, la separación como anterioridad o preexistencia. En éste, la separación como supervivencia. Al descomponerse la sustancia compuesta, al morir el hombre ¿queda algo, la forma, separada, el alma -la forma del hombre es su alma-, perviviendo, inmortal? Para Aristóteles nada se opone a que queden separadas las formas como el pensamiento, parte del alma humana, perviviendo inmortal, pero no le parece probable que pueda ser así con el alma entera... El lector habrá de recurrir a un manual de Historia de la Filosofía para informarse acerca de la manera de concebir Aristóteles el alma humana y su inmortalidad.

204. Conclusión. Confirmación de la generalización a todas las formas de la no separación. «Manifiesto que en nada hace falta... que existan las ideas» separadas (ideas y formas: n. 168), por razón al menos de estas cosas», a saber, del cambio y en particular de la generación, para explicarlos. El individuo humano se genera por obra de otro individuo humano, de un hombre individual, no de la idea «hombre» (textos de la alegoría de la caverna y del apéndice sobre la teoría de las ideas según el *Fedón* y ns. 99 y 110). El arte médica, constituida por el concepto en la mente del médico (n. 198), es la razón de ser (n. 191) de la salud en el curado.

205. Contenido del capítulo:

Un principio más, el motor, y su sinonimia con la sustancia.

No generación de materia ni forma.

No separación -simultaneidad- y separación -preexistencia, supervivencia- de formas y motor.

Tres clases de sustancias.

Cuatro clases de generación y de sustancias de la primera clase de las tres anteriores.

206. Contenido de los capítulos 2 y 3:

Sentidos de «sustancia». [315]

La sustancia sensible en el primer sentido y el movimiento.

El movimiento y sus clases. Clases de la generación.

Lo implicado y supuesto por el movimiento: las causas o principios: cuatro; su generación; su separación.

207. La frase de la p. 182, ap. segundo, «un hombre engendra un hombre» se encuentra en el original entre las dos últimas del mismo aparte. La frase de la misma página, aparte siguiente, «como el fuego... de la sustancia más sustancia», cierra en el original el aparte siguiente, primero de la p. 183. Los editores autorizan ambas trasposiciones.

208. LOS CAPÍTULOS 4 Y 5 exponen cómo los principios de todas las cosas son en un sentido los mismos, en otro distintos -cómo los principios de la(s) sustancia(s) - sensibles(s)- en un sentido son los de (las cosas de) las demás categorías, en otro no (cap. 4, aps. primero y segundo p, 184; cap. 5, ap. penúltimo, p. 188).

Estos capítulos son particularmente desordenados. Las notas deben consistir en ordenar su contenido. El lector provisto de la ordenación siguiente podrá leerlos refiriendo cada frase a su lugar en ella y entendiéndola mejor mediante esta referencia.

Todo el contenido del tema, y por lo mismo el de los capítulos, se reduce a dos puntos:

I) Los principios de la(s) sustancia(s).

II) El sentido en que son los de (las cosa de) las demás categorías y el sentido en que no lo son.

I) En cuanto al primer punto, el contenido de los capítulos no es más que una repetición del de los dos anteriores, con variantes y complementos de importancia secundaria, y anuncio del de los capítulos ulteriores.

209. La frase inicial del capítulo 5 (p. 187) reitera expresamente que sustancias -en sentido propio- son las cosas separadas. [316]

210. El aparte primero de la p. 185 enseña que son sustancias:

1) «estos elementos». Estos son «los elementos de los cuerpos sensibles» y éstos «como forma, el calor, y en otro aspecto, el frío, la privación; como materia, aquello que primero y por sí está en potencia de ambos», a saber, del calor y del frío, o en general, de la forma y la privación, la materia prima (n. 184). Los cuerpos sensibles son, pues, las sustancias sensibles desde «los cuatro elementos» pasando por los cuerpos simples, hasta las demás sustancias generables (n. 187). Pero la materia prima no existe sino informada (n. 184), por lo que no tiene ni siquiera la apariencia de sustancia (n. 199). Por consiguiente, «estos elementos» que son sustancias no pueden ser la materia prima y las cualidades que la informan primero que ninguna forma. Materia prima, calor y frío, están tomados como ejemplos de la materia, la forma y la privación en general. En conclusión: «estos elementos» que son sustancias, son la materia, la forma y la privación en general. Ahora bien, el capítulo anterior había extendido ya el término de sustancia a la materia y la forma (n. 199). La correlación que con la forma tiene la privación explica que se extienda el término también a ésta.

2) «Aquellas cosas que están compuestas de ellos, aquellas de que ellos son los principios». «Ellos» son «estos elementos» y éstos, la materia, la forma y la privación en general, se acaba de ver. Ahora bien, cosas compuestas de materia, forma y privación son únicamente los cuatro elementos» (n. 187). Estos son, por consiguiente, las nuevas sustancias. Novedad relativa: «los cuatro elementos» son cosas individuales (cap. 1 anterior, ap. primero, final, p. 178); entran bien, pues, dentro del sentido estricto y más propio del término, sustancia (n. 199).

3) «Cualquier unidad que se genere del calor y del frío, como la carne o el hueso». Los cuerpos simples (n. 187), las nuevas sustancias. Novedad relativa también: aparte anterior, 2) y n. 199. «Unidad» cada uno de aquel de «los cuatro elementos» y aquella forma que le corresponde -o por simples. Generados «del calor y del frío», en cuanto que éstos, con la sequedad y la humedad, informan [317] la materia -la prima- de «los cuatro elementos», de que estos cuerpos se generan. «Es necesario que lo generado sea distinto del calor y del frío», porque es necesario que en general lo generado sea distinto de sus elementos, según se expondrá más adelante (n. 222).

En resumidas cuentas: dentro de los sentidos del término sustancia, según el capítulo 3, se incluyen la privación, «los cuatro elementos» y los cuerpos simples.

211. Éste es el punto donde recoger sinópticamente todos los sentidos y clases de la sustancia:

Sustancia compuesta (n. 199).

Sustancias sensibles. Móviles (n. 165).

Generables y corruptibles (ib.)

Por naturaleza (n. 197).

«Los cuatro elementos» (n. 187).

Los cuerpos simples (ib.)

Las demás (n. 197).

Por arte (n. 197).

Por azar (ib.)

Por fortuna (ib.)

Eternas (n. 165)

Sustancia no sensible. Eterna. Inmóvil (ib.)

Materia (n. 199)

Forma y privación (ib.)

212. El comienzo del aparte que va de la p. 184 a la 185, la segunda parte del aparte segundo de esta última página y el aparte segundo de la p. 187 reiteran y completan los principios de las sustancias sensibles.

El comienzo del aparte que va de la p. 184 a la 185 dice que los elementos -principios- de los cuerpos sensibles son en general la forma, la privación y la materia (n. 211), lo que se sabe desde el capítulo 2 anterior (n. 173).

213. Segunda parte del aparte segundo de la p. 185:

Cosas naturales. Ejemplo, el hombre. Causas -principios- de éste: [318]

Materia: dos de «los cuatro elementos», el fuego y la tierra (n. 187), integrantes de su cuerpo.

Forma: el alma, en la que cabe distinguir el pensamiento (n. 203) del apetito, como «facultad» inferior.

Motor: el padre. Por qué «externa», se verá un poco más adelante (n. 219).

Hasta aquí no hay novedad respecto de los capítulos 2 y 3. Pero, «además, el Sol y la Eclíptica... y más allá de estas causas, la que, como primera de todas, las mueve a todas».

214. El Sol y la Eclíptica -a la que se deben las estaciones-, causas de la vida sobre la Tierra, concurren como motores generales con los motores particulares terrenos, como los padres, los hombres. Sol y Eclíptica no son materia, ni forma, ni privación, puesto que el Sol es un cuerpo celeste y la Eclíptica un círculo de una esfera celeste, sustancias sensibles eternas, compuestas de materia (n. 167) y de forma. Ni son de la misma especie que los motores particulares, por ejemplo, que los padres, que el hombre (cf. n. 225 y cap. 6, ap. penúltimo, p. 191 y n. 241).

215. La causa primera de todas, más allá de todas, motriz de todas, es la anunciada al final del capítulo 1 y que va a ser objeto del 6 y siguientes.

216. «Cosas que dependen del pensamiento» del que posee un arte. Ejemplos:

Materia: cuerpo, ladrillos.

Forma: salud, la forma -de la casa.

Privación: enfermedad, un cierto desorden -de los ladrillos.

Motor: la medicina, la arquitectura.

Estos motores pueden considerarse como siendo los mismos que poseen el arte, médico, arquitecto, o el concepto que constituye el arte (n. 115), o la forma, en la mente del artista (ns. 198 y 200), o el contrario de la forma, la privación.

217. Tanto en las cosas de la naturaleza, cuanto en las del arte, tres o cuatro causas o principios, según que se tenga en cuenta [319] o no la identidad de la forma con el motor, por razón de tener o ser éste la misma.

En resumen, únicas novedades: los motores generales concurrentes -Sol y Eclíptica- y el primero de todos.

218. El segundo aparte de la p. 187 pone en relación los principios anteriores con los conceptos del ser en potencia y en acto. Es continuación, pues, de la consideración del cambio desde el punto de vista del ser a que procedió el capítulo 2 anterior (n. 179). «Los primeros (n. 195) principios de todas las cosas son aquello que es primero en acto esta cosa determinada, y otro, aquello que lo es en potencia». Lo uno es la forma, lo otro la materia. La materia es *en potencia*, pues es lo que *puede* ser por generación la forma y la privación, «ambas». En acto es el compuesto de materia y forma. Y la forma, en el caso de que exista separada -se sabe que no existe (cap. 3 y ns. 200, 202 y 203). Y la privación, análogamente (n. 210, 1).

219. La primera parte del aparte segundo de la p. 185 hace una clasificación de los principios enumerados hasta aquí, que precisa el sentido de los términos «principio», «causa», «elemento». Materia, forma y privación, implicadas por el cambio, son intrínsecas a la sustancia compuesta de ellas. El motor, supuesto por el movimiento, es extrínseco -«externa», p. 186- a la sustancia móvil. Los cuatro son causas. Las tres intrínsecas son elementos en el sentido estricto propio de este término. A principio se le da un sentido restringido en el que se le opone a elemento -«son cosa distinta el principio y el elemento»- y se le aplica particularmente al motor -«siendo... la causa en el sentido de lo que mueve y que detiene un cierto principio», pues el motor es «aquello de que toma su principio el movimiento» (cap. 3 del libro A, ap. primero, p. 175)- y un sentido amplio en el que se le equipara a causa y se le divide en el principio en el sentido restringido y el elemento -«en ellos se divide el principio». Elemento designa, pues, las causas o principios intrínsecos de las sustancias sensibles, no «los cuatro elementos».

[320]

220. El aparte que va de la p. 187 a la 188 se dirige una vez más contra Platón. Los principios platónicos son universales (*Alegoría de la caverna* y *Apéndice sobre la teoría de las ideas según el Fedón*). Pero principios universales son principios exclusivamente de cosas universales -la *B* en general, principio, elemento de *AB* en general, no de este *AB* impreso aquí; el hombre universalmente considerado, la idea del «hombre», principio del hombre universalmente considerado, no de ningún individuo humano-, principios y cosas universales que no existen -separados. Los principios de las cosas individuales son individuales como éstas. Un individuo humano es lo que engendra un individuo humano, Peleo a Aquiles, tu padre a ti, y de este *BA* impreso aquí es elemento la *B* que figura en él. Algunos de los principios aristotélicos pueden decirse universales -la materia prima, la misma para todas las sustancias compuestas de ella; las formas, cada una de las cuales se encuentra en todos los individuos de la misma-, pero no existen separados. Mas el alcance de los principios es el objeto precisamente de

221. II) Los principios de (las cosas de) todas las categorías no pueden ser los mismos. Se demuestra (p. 184, ap. tercero) en una referencia particular a los elementos. Es que hay los motores generales concurrentes y el primero de todos, único para todas las cosas. Mas si los elementos no son los mismos, los principios en general, tampoco-. Se demuestra en una referencia particular también a las relaciones. Es que tratando de precisar justamente el alcance de los principios de la sustancia, tiene sentido referirse en particular a lo más opuesto a ésta (n. 159). Por serlo es por lo que, en particular, «ni la sustancia puede ser elemento de las relaciones (pues lo constituido por sustancias tiene que ser sustancia), ni ninguna de éstas de la sustancia». Pero en general:

222. «El elemento es anterior a aquellas cosas de que es elemento» y común a ellas. «Es imposible... que ninguno de los elementos sea lo mismo que lo compuesto de ellos». Luego si los elementos de (las cosas de) todas las categorías fuesen los mismos, serían anteriores a todas las categorías, no podrían ser de ninguna categoría. [321] Mas, por definición (n. 158), «más allá de la sustancia y de los demás predicamentos no hay nada común», no hay nada que caiga bajo alguna categoría.

223. Inciso contra Platón. Para éste habría un elemento de las cosas pensables, de las ideas o formas: el ser o la unidad. Pero éstos no serían elementos de las formas en cuanto lo serían también de las cosas compuestas -de materia y forma-, pues que cada una de éstas *es* y es *una*; y sobre todo -y ésta sería la intención del inciso-, si el ser y la unidad fuesen elementos de las cosas compuestas, e incluso de las formas, como el elemento es distinto de aquello de que lo es, ni las cosas compuestas ni las formas *serían*, ni serían *unas*. Luego no hay tampoco tal elemento.

224. Mas la anterior demostración no confiere validez a la tesis en un sentido absoluto, sino sólo en un sentido determinado. Se trata de precisarlo.

Los principios de todas las cosas son los mismos, a saber, los de las sustancias, materia, forma, privación, motor, en cuanto

1º) «es el mismo -rigurosamente único- lo primero en perfección» (p. 188, ap. tercero), el primer motor, de que van a tratar los capítulos 6 y siguientes;

2º) «sin las sustancias no existen» las demás cosas (p. 187, ap. primero), puesto que éstas desaparecen desapareciendo aquéllas (p. 188, ap. tercero); y

3º) se toman, ya equívocamente (p. 188, ap. segundo), en términos generales (p. 184, ap. primero) o con arreglo a los conceptos -razones de ser- universales (p. 188, ap. segundo), ya por analogía (ps. 184, ap. primero; 185, primero y segundo; 187, segundo; 188, segundo y tercero), esto es, en un sentido que no es el mismo ni distinto pura y simplemente, sino distinto, pero con referencia a una misma cosa, por ejemplo, el sentido en que se dice sano del alimento y del individuo por referencia a la salud; en este caso no se especifican los sentidos en que los principios se toman al aplicarse a las cosas de distinto género o especie, o las individualmente distintas dentro de un mismo género o especie. [322]

225. Mas por esto mismo, si se especifican estos sentidos, si los principios se toman propia (p. 185, ap. primero), unívocamente (p. 188, ap. segundo), son distintos:

1º) Para cada género, supremo o categoría y subordinado, y especie, esto es, para las cosas que no tienen la misma forma -ni la misma materia: para la sustancia, cualidad, cantidad; para «algunas clases de cosas», las que son unas veces en potencia y otras en acto, como todas las sustancias generables, y las demás cosas, las sustancias eternas o siempre en acto; para «los cuatro elementos» los cuerpos simples y los demás cuerpos sensibles; y para el hombre y la casa, el día y la noche, los colores, y los sonidos (ps. 185, ap. primero, y 187, segundo; sobre las sustancias siempre en acto, el cap. 6 siguiente, p. 189, y ns. 230 y 232. -Los colores tienen como materia la aparición o presentación por extensión sobre una superficie- o a través de un volumen-: el color mismo, que se reduce a la nota o tono de color, no puede darse sin tal extensión, aunque ésta no «entra» en él, en la nota o tono.

2º) Dentro de cada género o especie, para cada cosa individual, cosas que aun teniendo la misma forma en sentido equívoco, genérico o analógico, ni tienen la misma en este sentido unívoco, ni tienen la misma materia (ps. 187, ap. segundo; 188, id.) Por eso se dice (misma página, aparte tercero), que son distintos todos los contrarios que no se dicen en general ni en sentido equívoco y además las materias, a saber, los contrarios y las materias tomados individualmente o de cosas individualmente distintas.

226. P. 184, ap. tercero. «Ni siquiera... de las cosas compuestas». En el original, antes de la frase anterior.

P. 186. «Así, la causa del hombre... sino motores» y «añadamos... y el cuerpo». En el original, en otros lugares, del capítulo siguiente.

P. 187, ap. segundo. Frase última. En el original, a continuación de la primera del aparte siguiente.

Trasposiciones en la traducción, apoyadas en indicaciones del editor. [323]

227. Los capítulos 2 a 5, después de definir la sustancia sensible por el movimiento, han hecho patente cómo todo movimiento, implica una materia y una forma o privación y supone un motor. Los capítulos 6 y siguientes van a hacer patente lo que supone todavía en particular un determinado movimiento. Este movimiento es el movimiento eterno del primer cielo, del cielo de las estrellas fijas. Lo que este movimiento en particular supone todavía es la existencia de una sustancia no sensible. El CAPÍTULO 6 y los dos primeros apartes del 7 prueban su existencia. Los capítulos 7, a partir del aparte tercero, y 9, explican su causalidad y naturaleza.

228. I) Los apartes segundo y tercero del capítulo 6 y primero del 7 dan conjuntamente el primer paso nuevo. Se refiere a la eternidad del movimiento del primer cielo y éste mismo.

El griego alza los ojos a los cielos y «ve» sus movimientos: entre ellos y como aquel del que los demás dependen, el circular, continuo, eterno, del cielo de las estrellas fijas, del primer cielo, «En la circunferencia de un círculo se confunden el principio y el fin», había dicho Heráclito. El movimiento circular es continuo, sin principio ni fin: «no hay

más movimiento continuo que el de lugar, y de éste el circular» (cap. 6, ap. tercero); «movimiento incesante, el cual movimiento es el circular» (cap. 7, ap. primero). (Aristóteles da las pruebas de estas proposiciones en su Física, libro VIII, capítulo 8). El movimiento de los cuerpos celestes es el fundamento de la cronología humana, empezando por el día y la noche, las estaciones y el año, las primeras divisiones del tiempo que hacen vivir su transcurso. La eternidad es algo sin principio ni fin, como el movimiento circular. La eternidad se presenta como continuidad, a través del concepto de lo incesante, cuando se la representa como la continuidad, no de una recta infinita, sino de un círculo en el recorrido del cual es arbitraria toda elección de principio y de fin y que puede recorrerse indefinidamente (cf. el fr. 70 de Heráclito y los aps. citados, más el segundo del cap. 6 y Parménides y las ns. 49 a 52). El griego identifica el tiempo con el movimiento o con una modalidad de éste (cap. 6, ap. segundo): de esta última manera es [324] como lo concibe Aristóteles. Trate el lector de concebir el tiempo sin concebir ningún movimiento en que consista o que lo sustente... La proposición «no hay más movimiento continuo que... el circular» equivale, en definitiva, a ésta: no hay más movimiento eterno que el circular. El griego, pues, «ve» en el movimiento circular, continuo, eterno, del primer cielo, su eternidad, el tiempo: «existe algo eternamente movido... y esto es patente no solamente por razón, sino de hecho» (cap. 7, ap. primero); «el movimiento... eternamente... ha existido» (cap. 6, ap. segundo), una simple afirmación, por lo pronto. Pero Aristóteles, además, «prueba» la eternidad del tiempo, del movimiento del primer cielo y de éste mismo, y hace patente lo que esta eternidad supone. Aristóteles hace con el «ver» el movimiento eterno del cielo en particular lo mismo que ha hecho con el cambio en general (n. 169): poner de manifiesto los «principios» «lógicos» de la percepción de la cinética eternidad del cielo -supuestos reales, un ser real (n. 171).

229. Ante todo, la prueba de la eternidad del tiempo. Por reducción al absurdo de la suposición contraria. La suposición de la no eternidad del tiempo es la de su inexistencia antes de su existencia actual o después de ésta. Esta suposición es absurda. Su absurdo es el de la contradicción. En efecto, supone a una la inexistencia y la existencia del tiempo. Todo «antes» y todo «después» son tiempo. La suposición de la inexistencia del tiempo antes de su existencia actual o después de ésta supone, por ende, la existencia del tiempo antes o después de su existencia actual -tiempo anterior o posterior al tiempo, tiempo inexistente en el tiempo... (cap. 6, ap. segundo).

230. Inmediatamente, la prueba de la eternidad de un movimiento y de un móvil. Por la relación entre las sustancias y todos los demás seres o cosas, desde el punto de vista del ser, en el caso particular de la relación del movimiento con el móvil, por un lado, y, por otro, con el tiempo. Las sustancias son los únicos seres que existen en sí; ninguna de las demás cosas existe sino en alguna sustancia (n. 158). Por consiguiente, si las sustancias no existiesen no existiría nada (cap. 5, aps. primero y penúltimo); y si existe algo que no sea [325] sustancia y existe eternamente, tendrá que existir una sustancia y existir eternamente, tendrá que existir una sustancia eterna. En particular, el movimiento no existe sino en el móvil cuyo es. Si, pues, el móvil no existe, no existe el movimiento; y si existiese un movimiento eterno, tendrá que existir un móvil eterno. El tiempo es lo mismo que el movimiento o una «cualidad» de éste: algo que en ninguno de los dos casos

puede existir sin que exista el movimiento. En rigor es «cantidad» de movimiento; Aristóteles lo designa aquí sin rigor como en general un accidente de la sustancia, empleando un término propio del accidente de la cualidad. Si, en fin, el tiempo es eterno, tendrá que haber un móvil eterno. Mas el tiempo es, efectivamente, eterno (prueba anterior). Luego hay un movimiento eterno -y un móvil eterno, una sustancia eterna (que los móviles son sustancias, sabido por la n. 190).

231. En el mismo punto, determinación de este movimiento y este móvil. No hay más movimiento eterno que el circular (n. 228). Este movimiento es el del primer cielo. El movimiento eterno es el del primer cielo. El móvil eterno, el primer cielo (caps. 6, ap. tercero, y 7, ap. primero. Cf. este último cap., ap. cuarto).

232. Y ahora, todo lo que supone la eternidad de este movimiento y este móvil.

II) Estos nuevos pasos son dados por los apartes cuarto y quinto del capítulo 6 y segundo del 7.

Todo movimiento supone un motor -han enseñado expresamente los capítulos 3 a 5 y era una suposición tácita del capítulo 2 (n. 173); mas un motor moviendo, en acto, real en cuanto motor -era suposición tácita asimismo de los capítulos 2 a 5 (n. 193): algo que puede mover, pero que no mueve, es un motor en potencia solamente; solamente en tanto mueve, es un motor en acto, real en cuanto tal- o solamente un motor en acto mueve. Ahora, en el aparte cuarto del capítulo 6, la suposición tácita se torna enseñanza expresa con referencia particular al motor en acto supuesto por el movimiento eterno del primer cielo, que es un motor en acto eternamente por su esencia, por ser su esencia el acto o reducirse su sustancia al acto, sin implicación [326] de potencia -porque un motor no en acto, esto es, no en acto eternamente, es un motor en potencia alguna vez, y un motor en potencia, alguna vez o simplemente, quiere decir la inexistencia del movimiento, en absoluto o alguna vez, en todo caso la no eternidad del movimiento, en suma, que sólo un motor que sea acto sin potencia no puede menos de ser en acto siempre y puede asegurar la eternidad del movimiento, sólo una sustancia que sea realidad pura, sin deficiencia alguna nunca, puede mover sin desfallecimiento alguno siempre. -El «hacedor» se comprende tomando en cuenta el sentido amplio de «movimiento», equivalente a «cambio» y que abarca la generación por naturaleza y por arte, cada una a su manera «hacedoras» de seres y cosas (ns. 170 y 175).

233. Para el movimiento y su eternidad y la del móvil no basta la eternidad de un principio, porque a su vez la eternidad de un principio no basta a la realidad de éste como realidad de motor, que es una realidad individual -los motores son sustancias individuales (n. 193)- ni, menos, implica la esencialidad de esta realidad a él. Corroboración por medio de un nuevo ataque contra las formas platónicas, en el centro del aparte cuarto. Las formas platónicas son eternas, pero no reales como los motores, pues que son principios universales y no sustancias individuales (*Apéndice sobre la teoría de las ideas según el Fedón* y n. 220). Así pues, «de nada sirve» «un motor» si «no está actuando», «ni aunque hagamos eternas las sustancias». «No es, pues, suficiente, ni esta sustancia», eterna, pero no real, «ni ninguna otra distinta de las formas» pero, como ellas, eterna y no real, tales las cosas matemáticas.

234. Ahora bien, la materia es (en) potencia (cap. 5, ap. segundo). La no implicación de potencia es no implicación de materia, es inmaterialidad. El motor supuesto por el movimiento eterno del primer cielo es inmaterial (cap. 6, ap. quinto. El lector puede tomar el plural «sustancias» por una indeterminación provisional en el curso de la investigación).

235. A su vez, el movimiento es el paso de la materia en potencia al acto (n. 181). La no implicación de potencia e inmaterialidad es [327] inmovilidad. El motor supuesto por el movimiento eterno del primer cielo es inmóvil. A esta conclusión se llega en el aparte segundo del capítulo 7 a través de otros términos. Considerando lo movido y motor a la vez, el primer cielo, movido por el motor que su movimiento supone y motor del resto del universo, como un término medio -entre extremos que no pueden ser sino algo movido y no motor, lo que a su vez no pueden ser sino los efectos últimos del movimiento del primer cielo, y algo motor y no movido, que tampoco puede ser sino el motor del primer cielo. Mas ¿por qué esta serie: movido y no motor, movido y motor, motor no movido? Porque lo movido -últimos efectos, primer cielo- lo es por un motor -primer cielo, motor inmóvil-, que no puede ser movido a su vez por otro sin caer en una infinidad, de motores en este caso, que ya se presentó como inadmisibile en un caso anterior, el de la materia y la forma (capítulo 3); porque lo movido no puede menos de serlo por un primer motor.

236. Conclusión. El movimiento eterno del eterno primer cielo, del que depende el del resto del universo, el que define a la sustancia sensible, hasta, las sustancias sublunares ínfimas, supone la existencia de «una sustancia eterna inmóvil» (cap. 6, ap. primero), de «algo que no movido mueve, eterno y sustancia y acto» (cap. 7, ap. segundo). Sustancia no sensible o cuya separación significa estar más allá de todas las sensibles; ser, al mundo sensible entero, «trascendente».

237. Pero la teoría del primer motor que se acaba de exponer cobija esta tesis: que el acto es primero que la potencia, y esta tesis presenta una dificultad o plantea un problema, que tratan los apartes sexto a décimo del capítulo 6. (Sobre potencia y acto, el cap. 2 y la n. 179).

Parece que la potencia sea primero que el acto. Parece que todo lo que es en acto alberga la potencia; que todo lo que es real, es posible -pero no todo lo que es en potencia pasa al acto, no todo lo posible se realiza (ap. sexto; cf. cuarto: «cabe... que lo que tiene la potencia no actúe», «cabe que lo que es en potencia no sea»). La posibilidad sería una condición de la realidad previa a ésta y simultánea [328] con ella, entrañada, en tanto fuese real la realidad, por ésta, que dejaría de ser real en el instante en que se hiciese imposible; las cosas serían en potencia antes de pasar en un momento determinado al acto y la potencia quedaría entrañada como materia informada en el compuesto. La potencia, la posibilidad, sería, pues, lo general y primero; y el acto, la realidad, lo segundo, sólo en algunos casos -es decir: el tránsito de la potencia al acto, el movimiento, no sería necesario.

238. Tal manera de pensar había sido la de los teólogos y los físicos (ns. 149 y 152). Hesiodo engendra el mundo de la noche. (*Teogonía*, 116 sgs.). La noche es la imagen de

la confusión -de todas las cosas. Instituida origen de todas cosas, es el antecedente poético del filosófico «todas las cosas estaban en el mismo sitio». Desde el capítulo 2 se sabe que el único sentido justo de este filosofema es el de un estar en potencia, y que por este sentido es el filosofema un antecedente del concepto aristotélico de la materia (n. 184), que es (en) potencia (cap. 5, ap. segundo). La criatura poética de Hesiodo y el filosofema anaxagórico equivalen, pues, a afirmar la prioridad temporal y real de la potencia. Primero, «durante un tiempo infinito», habría sido la noche o el caos, la posibilidad de todas las cosas. A partir de un momento determinado, de la noche o del caos habrían empezado a generarse todas las cosas, la posibilidad habría empezado a realizarse, para persistir entrañada por la realidad, como materia informada en ésta.

239. Pero tal manera de pensar es insostenible. El ser en potencia es un no-ser, el no ser en acto (n. 179 y sg.), realmente; temporalmente: «no ser aún» en acto (ap. sexto). Tal manera de pensar equivale, pues, a una generación desde un no-ser (cap. 7, ap. primero). Contra Parménides, negador de la posibilidad de toda generación, no ya desde el no-ser, sino desde el ser, Aristóteles afirmó (n. 182 y sg.) la generación, no ya desde el ser, sino desde el no-ser, pero arbitrando el no-ser en acto, que es ser en potencia -y sobre la base de la suposición tácita que se torna enseñanza expresa en este capítulo 6 (n. 232). En la generación artificial, la madera, potencia, v. gr., de la mesa, no se mueve a sí misma, informándose, generando la mesa: [329] la mueve, informa y genera la mesa el arte del carpintero. En la generación natural, los óvulos, materia, potencia del ser animal, la tierra, materia, potencia del ser vegetal -para Aristóteles, en la generación de los vegetales, la materia es la tierra-, no se mueven a sí mismos, informándose, generando el ser animal o vegetal: los mueven, informan y generan el ser animal o vegetal los gérmenes masculinos o vegetales fecundantes de los óvulos, de la tierra. Pues igualmente para el universo: la materia prima, potencia de todas las cosas sensibles, no se mueve a sí misma, informándose, generando todas las cosas generables (n. 187), sino que la mueve, informa y genera de ella todas las cosas generables, en último término, un motor en acto primero. En general, el no-ser, no ya el no-ser en absoluto, la nada, sino el no-ser en acto, no puede pasar por sí solo al ser; la potencia no puede pasar al acto, la posibilidad no puede realizarse por sí misma. Nada puede pasar del no-ser en acto al ser en acto, de la potencia al acto, nada que puede realizarse, puede realizarse sino por el acto de un motor en acto primero, por la operancia de una realidad primera. Lejos de ser necesario el tránsito espontáneo de la potencia al acto, es imposible. Lo que se viene a afirmar es, pues, la imposibilidad de moverse a sí mismo o por sí mismo, de realizarse de suyo, o la necesidad de un motor distinto del móvil (n. 193), de una realidad distinta de la realizada, que ha de ser en último extremo un motor inmóvil, de una realidad no realizada, sino simple y puramente real, porque si fuese a su vez móvil o realizada, supondría otro distinto motor o realidad y así *in infinitum*. Aquella manera de pensar se revela minada, en suma, por los siguientes contrasentidos: supone la prioridad de la potencia al acto en el sentido de la no necesidad del tránsito espontáneo de aquélla a éste, y la verdad es que requeriría la necesidad de este tránsito, el cual, lejos de ser necesario, es imposible. Si, pues, el no ser en acto, la potencia, fuese primero, «no existiría uno solo de los seres» (ap. sexto). El acto -del motor- es, por tanto, primero.

240. «Por esto» (ap. séptimo), reconocieron la prioridad del *senta* en el «sistema» de Anaxágoras el Pensamiento, que es lo que hace del caos el cosmos (n. 185). Leucipo y Platón reconocen la prioridad [330] del acto en cuanto que hacen existir el movimiento eternamente, con acto Empédocles, el propio Anaxágoras, Leucipo y Platón (aps. noveno y séptimo). La Amistad y la Discordia de Empédocles representan en su «sistema» el motor en acto y el acto primeros. Lo mismo repreanterioridad al mundo. En el «sistema» atomista los átomos están dotados de un movimiento propio en el que se hallan desde siempre, antes de que surja de él el mundo. En el platónico *Timeo* (30, 34), «el dios... tomando todo cuanto había visible, que no tenía reposo, sino que se movía desentonado y sin orden, lo condujo del desorden al orden»; «habiendo puesto el pensamiento en el alma y el alma en el cuerpo, construyó el universo... este mundo, viviente, con un alma y un pensamiento»; «habiendo puesto el alma en el centro de él, lo extendió por todo y aun por fuera recubrió el cuerpo con ella, e instituyó un cielo, único, solitario, circular y en círculo girando»; y «construyó... el alma más vieja que el cuerpo y anterior a él por la generación y por la virtud». Pero estas concepciones adolecen de una doble insuficiencia: no indican la índole y forma del eterno movimiento primero -traslación circular (ap. tercero; cap. 7, aps. primero y cuarto)-, ni su causa. Así, «el alma del mundo es posterior al movimiento» desentonado y sin orden de cuanto había visible, «y simultánea a la bóveda celeste», en cuanto posteriores ambos, el alma y el cuerpo del universo o mundo, el cielo, a dicho movimiento: causa o principio de éste no podía ser, pues, el alma del mundo, ni por ende invocada como tal. Ahora bien, «no es indiferente ni mucho menos» que el eterno movimiento primero sea un movimiento de traslación o de otra índole, circular o de otra forma, por naturaleza, o por fuerza, o por la acción del pensamiento, o de otra cosa, v. gr., la imaginación... Aristóteles prueba que no puede ser otro que una traslación circular y que su eternidad supone un motor que acabará definiéndose como pensamiento (caps. 7 y 9, ns. 261 y 273).

241. Para la concepción aristotélica, «no existieron durante un tiempo infinito el caos o la noche, sino que las mismas cosas existen eternamente, o en ciclo, o de otra manera» (ap. penúltimo), como en el «sistema» de Empédocles y acaso en el de Anaxágoras, respectivamente [331] (cap. 3 del libro A, p. 177 y n. 153): Aristóteles se decide inmediatamente por el ciclo (comienzo del ap. último). Pero en el mundo hay también «generación y corrupción» (mismo ap.). En el mundo hay, pues, algo «que es eternamente de la misma manera» y algo «que es de distinta manera», y, en junto, algo «que es eternamente de distinta manera»: se trata de las cosas individuales, nubes, hombres, que se generan y corrompen, y de las especies de estas cosas, el agua, el hombre, que persisten a través de la generación y corrupción en ciclo -agua, vapor, nube, lluvia, agua; padre, hijo, padre- de las cosas individuales. Este complejo efecto requiere una causa tan compleja como él: algo que «exista eternamente actuante de distinta manera según los casos», para que, en cuanto actuante de distinta manera, sea causa de lo que es de distinta manera; en cuanto eternamente actuante, de la eternidad de lo que es de distinta manera. Esta causa actuará «de cierta manera», a saber, de distinta, «por sí»; «de otra manera», a saber, eternamente, «por obra de otra cosa», de algo que «permanezca eternamente actuante de la misma manera», y que para ello no puede cambiar en cuanto a la sustancia (cf. p. 130 y n. 255). Esta otra cosa será, pues, la causa primera y la causa en definitiva de lo que es eternamente de la misma manera; la segunda lo será propiamente

de lo que es de distinta manera; y entre las dos lo serán de lo que es de distinta manera eternamente. La causa primera es el cielo de las estrellas fijas. La segunda, la Eclíptica y el movimiento del Sol, principalmente, según ella, al que se debe el ciclo de la vida sobre la Tierra. El movimiento del Sol «de otra manera», a saber, eternamente, «por obra de otra cosa», es el diurno. Este movimiento, que forma parte de lo que es eternamente de la misma manera, es, pues, causado por el de la esfera de las estrellas fijas. La precedente «deducción» de las causas partiendo de los efectos es confirmada por la experiencia de las causas mismas, que son tan sensibles como sus efectos: «así es como se portan, de hecho, los movimientos», celestes y sublunares. No hacen falta, por tanto, ni una tercera causa (acaso la esfera de Saturno), ni otros principios, como las ideas. [332]

242. Para la concepción aristotélica, desde siempre las cosas, posibilidad, materia prima entrañada en ellas, informada, realizada, por una realidad sin materia, pura, plena. El primer cielo, en acto eternamente, pero no por esencia, puesto que es material, implica potencia, es un mero intermediario que debe su eterna realidad a la realidad inmaterial. La concepción aristotélica no genera todo lo sensible del no-ser, en acto, ya que admite sustancias sensibles eternas; pero hace entrañar no-ser, en acto, a todo lo sensible, pues que hasta las sustancias sensibles eternas entrañan materia. Únicamente es ser, acto puro, necesario al ser, que podía, que puede no ser, de lo sensible, la sustancia inmaterial, no sensible.

243. Conclusión. El acto es primero que la potencia con prioridad real, relativamente a cada una de las cosas que se generan, o en general cambian, y relativamente al mundo, por la imposibilidad de que la potencia pase por sí al acto. La potencia es primero que el acto con prioridad temporal relativamente a cada una de las cosas que se generan, o en general cambian. La potencia no puede ser primero que el acto con prioridad temporal relativamente al mundo, porque el mundo, como el movimiento, es eterno. (Ap. octavo).

244. La prioridad del acto en el orden del ser, se traduce en el orden del pensamiento: la potencia se define por el acto correspondiente.

245. En la anterior conclusión (n. 243) culmina la gran dialéctica de la posibilidad y necesidad de la realidad, del ser y no-ser, practicada por toda la filosofía griega, formulada expresamente por primera vez, a favor de una extrema entre sus posiciones, por Parménides. Posibilidad como imposibilidad: imposibilidad de que la posibilidad se realice por sí, ni sea realizada por una realidad, necesidad de que la posibilidad no se realice; más radicalmente, imposibilidad de la posibilidad, de todo no-ser, necesidad de la realidad, del ser, pleno, puro, excluyente de todo no-ser y de toda realización; no ya prioridad, sino exclusividad del acto -posición expresa de Parménides. Posibilidad como necesidad: universalidad de la posibilidad y necesidad de que se realice por sí, por su propia virtud; concepción de las posibilidades [333] como virtualidades; prioridad real y temporal de la potencia- posición forzosa de las otras formas de la filosofía griega no aristotélica y expresa de las formas predominantes del pensamiento científico moderno. Posibilidad como posibilidad, justamente: universalidad, con una excepción, de la posibilidad, es decir, de realizarse unas veces, de no realizarse otras; pero no sólo esto, posibilidad, y no-necesidad, sino necesidad, de no realizarse algunas, pues que el ser en potencia es el no-ser en acto con exclusividad real y temporalmente; y las realizaciones,

las realidades realizadas, por la realidad excepcional, pura, plena; posibilidad de realizarse y no realizarse de la cual hay que inferir, en lugar de la prioridad real y temporal de la potencia del mundo, la prioridad real del acto excepcional, reduciendo la prioridad de la potencia a la temporal a cada una de las realidades realizadas temporalmente -en su fondo, forma corriente de pensar; como concepción científica de esta forma y expresas posibilidad y necesidad del ser y no-ser según las maneras de entenderse, la posición aristotélica, intermedia entre la imposibilidad de la posibilidad y necesidad de la realidad, que niega la realización, el movimiento, lo que define a la sustancia sensible, al mundo, y la universalidad de la posibilidad y necesidad de la realización, que no «salva las apariencias» porque no explica el movimiento, pues ni todo lo posible se realiza, ni lo que no se puede pasar por sí a ser, si no se meten en las «virtualidades» todas las realidades, todo el ser, que luego se saca bonitamente de ellas.

246. En la incorporación de los dos primeros apartes del capítulo 6 al 7, en las notas, he procedido como Santo Tomás, op. cit. (n. 192) y p. 706 y sgs.

247. El CAPÍTULO 7, desde el aparte tercero, explica I) la causalidad y II) la naturaleza del primer motor (n. 227).

I) Un motor inmóvil plantea el problema de su posibilidad en cuanto tal: cómo algo inmóvil pueda mover; sin comunicar el movimiento, causarlo. [333]

Aristóteles encuentra que de tal manera mueven los objetos del apetito -y del amor- y del pensamiento (ap. tercero, comienzo y final). La facultad del pensamiento pasa de la potencia que una facultad es al acto de pensar o es movida por su objeto propio, que no es nada móvil, según se indicará más adelante (cf. el centro del ap. tercero y el ap. séptimo, p. 193 a 194). Y análogamente sucede con el apetito y el amor y sus objetos, que son quienes primero revelan cómo pueda mover lo inmóvil: instituido en fin del movimiento por su bondad (sobre el fin y el bien, los caps. 2 y 3 del libro A y ns. 130, 137 y 146). Hasta ahora se había probado que el movimiento en general implica o supone las causas material, formal, eficiente; ahora se va a probar que el movimiento del universo supone por último la final (sobre las cuatro clases de causas, el cap. 3 del libro A y ns. 142 a 147), que el motor inmóvil mueve como causa final. Las pruebas son dos: 1) el primer objeto del pensamiento y el primero del apetito son uno mismo, el motor inmóvil (ap. tercero); 2) la causalidad final del motor inmóvil es manifestación de su inmovilidad y de su causalidad mismas, que son su necesidad (ap. cuarto). Pero antes, hay que apartar una dificultad previa.

248. El final del aparte tercero muestra que en considerar el fin como móvil podía tropezarse con una dificultad. El texto mismo permite reconocer esta dificultad, uno de los sentidos del fin que se distinguen, y aporta la solución, el otro de estos sentidos. Hay lo que es fin, como la felicidad, y el que es fin de lo que es fin, como el hombre para el cual es la felicidad. El fin en este segundo sentido es movido por la realización en él del fin en el primero -el hombre se vuelve feliz; pero el fin en el primer sentido no necesita ser nada móvil.

249. I) Objeto propio, directo, del pensamiento no pueden ser sino las cosas reales, positivas, que son pensadas por ellas mismas, como el ser, la sustancia (cf. Parménides y

n. 49). A ellas se oponen sendas negativas, el no-ser, la no-sustancia, que se piensan sólo por la negación de las positivas correspondientes. Positivas y negativas [335] constituyen una primera y una segunda serie de contrarios. Pues bien, en la primera lo primero es la sustancia simple en acto- el motor inmóvil. En el orden del ser y en el del pensamiento, las sustancias son las primeras de las cosas (n. 158), y entre las sustancias son las simples -materia, forma- primero que las compuestas de ellas (n. 199, final), y la simple en acto es lo primero de todo (cap. 6, n. 243). En suma: el primer objeto del pensamiento es el motor inmóvil.

250. Un inciso advierte, quizás precaviéndose contra una asimilación del principio del acto simple al platónico de la unidad, rechazado en el capítulo 4, p. 184 (n. 223), que la simplicidad no es la unidad: ésta es la medida del número de otra cosa; aquélla un modo de ser de la cosa misma, el estar constituida por una sola y no varias otras.

251. Por otra parte, los objetos del apetito son objeto del pensamiento y viceversa. Hay dos grados de apetito: el de la sensibilidad y el de la voluntad. El primero se dirige hacia bienes que parecen tales y pueden serlo, pero también no serlo. El segundo se dirige primordialmente hacia el verdadero bien. En todo caso, el apetito se dirige a algo porque semeja bueno, aunque en realidad no lo sea, y verdadero bien no es más que el que semeja tal al pensamiento no influido por la sensibilidad. Ello muestra que «el acto de pensar es el principio» del apetito. Mas para que pueda ser así, es menester que los objetos del apetito sean objeto del pensamiento (sobre el bien como objeto del pensamiento cf. la alegoría de la caverna y el apéndice y las ns. 99, 102 y 110) -y objetos propios y directos del pensamiento son las cosas reales, positivas, de la primera serie de contrarios (n. 249). Viceversa: esta serie es al par una serie de bienes -«también lo bueno y preferido por ello mismo figura en la misma serie»-, porque el bien se corresponde con la realidad o el ser. Ahora bien, en este aspecto de la serie, lo primero de ella es lo mejor. Conclusión: el primer objeto del pensamiento, el motor inmóvil, es lo mejor, el primer objeto del apetito.

252. El motor inmóvil puede, pues, mover como objeto -primero- del pensamiento, y del apetito. [336]

El alcance todo de esta doble identificación del motor inmóvil con el primer objeto del pensamiento y del apetito se revelará en seguida.

253. 2) «En cuanto que es por necesidad, es bueno, y en cuanto tal, principio». En cuanto bueno, principio: la causalidad final del motor inmóvil (sobre el bien como principio, además de la alegoría de la caverna y el apéndice y las ns. 99 y 110, los caps. 2 y 3 del libro A y las ns. 130, 137 y 146). En cuanto por necesidad, bueno: si lo necesario, bueno, la causalidad final del motor inmóvil quedaría probada si lo quedase su necesidad; ahora bien, el motor inmóvil tiene una doble necesidad, en su inmovilidad y en su causalidad mismas.

254. Ante todo, las acepciones de la necesidad. Necesario es:

lo que al impulso natural de las cosas impone en contra una fuerza superior;

lo que es la condición *sine qua non* de un bien;

lo que no puede ser sino como es, lo inmutable o inmóvil, en el sentido amplio de «movimiento» (n. 170).

255. Ahora, si algo se mueve; si, por caso, la primera traslación es el acto de la cosa, es que ésta puede ser de otra manera, en cuanto al lugar, si no en cuanto a la sustancia. Es lo que acaece al primer cielo, que no puede ser de otra manera en cuanto a la sustancia, es decir, ni generable, ni corruptible, puesto que necesita ser eterno (n. 241), pero que está «eternamente movido con movimiento incesante, el cual movimiento es el circular». Por el contrario, el motor inmóvil, en acto, no puede ser sino como es, en cuanto a la sustancia y en cuanto al lugar. En cuanto a la sustancia, porque una misma y sola cosa son ser en acto, ser inmóvil y no poder ser sino así -ya se vio: la movilidad requiere la potencia, la posibilidad de ser- de otra manera (n. 235). En cuanto al lugar, porque el motor inmóvil es el primer motor o el motor que mueve al primero de los movimientos, por lo que no puede moverse con este movimiento (el motor es distinto del móvil sujeto del movimiento: n. 193), y como este movimiento es la traslación circular, el motor inmóvil no puede moverse tampoco con movimiento de traslación, o no puede ser sino como es, [337] también en cuanto al lugar. -Pruebas de inmovilidades especiales del motor inmóvil dentro de su general inmovilidad, probada en el capítulo anterior-. En definitiva: el motor inmóvil es necesario con arreglo a la tercera acepción de este término -«así pues, por necesidad es un ser»- como no lo es el primer cielo (n. 241) -la inmovilidad es necesidad.

256. Por otra parte, el motor inmóvil es la condición absoluta del bien en el mundo, a lo que se dedicará el aparte primero del capítulo 10 (p. 198; cf. el cap. 2 del libro A y ns. 130 y 137). Es, pues, necesario también con arreglo a la segunda acepción del término.

257. Pero ¿por qué lo necesario, bueno -premisa de toda esta prueba? La necesidad a que se refiere expresamente lo que precede a la frase «y en cuanto que es por necesidad, es bueno», es únicamente la primera del motor inmóvil, la de la inmovilidad: lo que no puede ser sino como es, es bueno; con la realidad y el ser se corresponde el bien, se dijo antes ya, identificando el motor inmóvil con el primer objeto del apetito, con lo mejor (n. 251). Mas cabe añadir, con respecto a la segunda necesidad del motor inmóvil, que lo que es condición del bien, es en cuanto tal un bien ello mismo; y cabe, sobre todo, advertir en lo que precede a aquella frase otra necesidad, tácita, y señalar entre la necesidad de la inmovilidad y la de la condición del bien una relación que dan una coherencia definitiva a la prueba: la naturaleza inmutable, necesaria, es condición absoluta del bien que le es propio, en cuanto efecto del fin indispensable como medio para éste, y del que le es propio causar, es bien ella misma y condición del bien, y en cuanto esto segundo, bien asimismo, bien redundante, y ésta es la necesidad de la suprema perfección, del Bien Sumo, que es tácitamente la de la inmovilidad del ser puro.

258. De la doble prueba se puede concluir que el motor inmóvil mueve como causa final. El motor inmóvil es fin en el segundo sentido (n. 248) y «mueve, pues, como amado y lo movido por él mueve las demás cosas». Lo movido por él es el primer cielo, el cual puede ser sujeto de un movimiento semejante, hacia un término semejante, porque

su inteligencia (n. 167) es movida con movimiento [338] de amor por la bondad del motor y este movimiento de amor se traduce en el circular del cielo. El primer cielo no causa, pues, el movimiento universal por producirlo, sino que lo produce como efecto de su amorosa versión hacia el motor.

259. Y el «filósofo» puede poner término (ap. quinto) a la laboriosa serie de operaciones que, partiendo del movimiento, rasgo más patente y general del mundo sensible (n. 170), han traído a hacer palmaria la existencia trascendente y segura la mística causalidad de un principio suprasensible, con el soberbio enunciado de lo que es paradisíaca visión luminosa aguda hasta cerrarle los ojos, para el poeta, que traduce:

*Da quel punto
Depende il cielo e tutta la natura.
(Divina Comedia, Paraíso, XXVIII, 41 y sg.).*

260. II) Naturaleza del principio (aps. sexto a nono).

El motor inmóvil mueve como apetecible y pensable. Su naturaleza va a mostrar ambos aspectos (ns. 261 y 262).

261. Este principio es acto puro, es un acto -«este acto es él» (ap. nono). Este acto, suyo -«su acto» (ap. sexto)- porque él es el acto, es una «ocupación» (mismo ap.) y es «vida» (ap. nono). Esta vida consiste en estar ocupado eternamente en el acto que representa la mejor ocupación que por corto tiempo es dada a los hombres (aps. sexto, octavo, nono). No se olvide que el principio era lo primero en el orden de lo bueno y lo preferido por ello mismo, esto es, lo mejor (ap. tercero). En general, el acto es mejor que la potencia: «es por lo que», por ser actos, «la vigilia, la percepción y el acto de pensar son el colmo del goce, mientras que las esperanzas y los recuerdos lo son», goce, por obra de la percepción y el acto de pensar -esperanzas y recuerdos son gratos en cuanto presentan como actuales lo futuro o lo pasado gratos, y resultan a la percepción y al acto de pensar como el sueño a la vigilia, la potencia al acto (ap. sexto). Singularmente, el acto de pensar es lo que es en rigor el colmo del goce: «la teoría es el colmo del goce y lo mejor que existe» (ap. séptimo). En general, [339] el placer se identifica con la actividad conforme con una naturaleza. La naturaleza humana se especifica por la razón. La actividad conforme con la naturaleza humana es la racional. Consecuente, pues, que con la intelectual se identifique el mayor placer. El pensar es lo que hace, por tanto, feliz; la felicidad es el mayor bien; el pensar es el mayor bien. El acto en estar ocupado en el cual consiste la vida del principio y éste mismo es, en suma, el acto de pensar. El principio es un «acto de pensar que es por sí» (aps. séptimo y nono), sustante, sustancia. Y este acto es a una su goce, su felicidad. Ésta es el acto, el ser mismo en que consiste el principio (aps. sexto y octavo). La razón está en que el principio se reduce a su acto. Pero un acto de pensar ¿qué?

262. «El acto de pensar que es por sí es el acto de pensar lo mejor que es por sí» (ap. séptimo). Acto de pensar que es por sí es acto de pensar independiente de los sentidos y de la imaginación o que piensa un puro objeto del pensamiento. Mas en el orden de estos objetos, el primero es lo mejor (n. 251) y acaba de probarse (n. 261) que lo mejor que es por sí, la sustancia mejor, es este acto de pensar mismo. Por consiguiente, lo que este acto de pensar piensa es -sí mismo. El principio es un acto de pensarse a sí mismo como este mismo acto. Ya antes se identificó el motor inmóvil con el primer objeto del pensamiento (n. 249).

263. Esta reflexividad, simplicidad, identidad del principio la hace comprensible la psicología del pensamiento. El pensamiento es una facultad o potencia receptiva de un objeto, de su objeto propio, de lo pensable en sentido riguroso, que es la esencia de las cosas, o que pasa al acto por obra de este objeto, tocándolo, habiéndolo, participando de él, pensándolo, en una palabra, y que en cuanto pasa así al acto, en cuanto se hace así real acto de pensar, y el pensamiento y lo pensable vienen a ser lo mismo, es pensable para sí mismo, por él propio.

264. Este acto es Dios. El dios no puede ser sino este acto, y como este acto es un ser único, el dios es único, es Dios (ap. nono).

En este capítulo expone Aristóteles la esencia de la divinidad, que [340] implica su singularidad. Las notas constitutivas de esta esencia como otros tantos elementos funcionalmente interdependientes en una «estructura» de un modo necesario por tratarse de una estructura esencial, son expuestas en forma de «prueba», lo que resulta tan congruente como muestra la relación existente en Aristóteles entre la esencia y la demostración (cf. n. 171).

265. La teoría culminaba en la sabiduría (libro A, caps. 1 y 2, n. 138). La sabiduría era divina en el doble sentido de tener por objeto y por sujeto a Dios (libro A, cap. 2, p. 174, n. 137). La teoría de la sustancia (libro L, recuérdese el cap. 1, n. 156) culmina en la presente consideración de este objeto, Dios. La teoría, por su objeto supremo, y la sabiduría, por su objeto propio, consisten, pues, en pensar a Dios. Dios consiste en pensarse a sí mismo. Dios consiste en teoría y sabiduría.

266. El pensamiento tiene de divino el acto en que, pensándose a sí mismo, piensa a Dios pensante de sí mismo y participa de este su objeto, del pensarse a sí mismo en que Dios consiste y del goce que es este acto y en que por ello también consiste Dios: por esto la teoría, es el colmo del goce y lo mejor que existe también para el hombre (ap. séptimo, final).

267. Pero los hombres no piensan, sobre todo no «teorizan», más que algunos y a ratos: los filósofos cuando filosofan -y cuando filosofan ejercitando la filosofía más propia y alta: la teoría de la sustancia y la sabiduría divina... El hombre es teórico y sabio en precario. Dios teoriza y es sabio pura, plena, eternamente. (Sócrates, *Apología*; libro A, cap. 2, n. 137). Los hombres no gozan del goce y con el gozo de la teoría y sabiduría más que aquéllos y en aquellos ratos y menos -infinitamente- que Dios, quien es feliz siempre y tanto cuanto le asegura el ser su goce su acto, su ser mismo: cosa doblemente admirable (aps. sexto y octavo).

268. En el aire, delgado, frío, cortante, pero trémulo de emotividad, de la cumbre cimera que esta página aristotélica es en la filosofía y cultura universal -la idea de Dios que cristaliza en conceptos, en *logoi*, ha influido la religión de los pueblos próceres de la historia-, [341] el filósofo -no sólo «el filósofo»- define a Dios como un filósofo, erige la filosofía, la teoría y sabiduría, en principio del universo, y hace consistir la suya, la del filósofo, en, descubriendo, «probando» este principio mismo, participar de las divinas teoría y sabiduría, de la esencia de la Divinidad. La filosofía cierra con un círculo definitivo la espiral histórica iniciada con el círculo heraclitiano del saber cósmico y humano (n. 38).

269. III) El capítulo concluye con unos apartes de contenido complementario y secundario. La doctrina aristotélica del principio pone lo óptimo, lo perfecto, en el principio. Los pitagóricos y Espeusipo (éste, en la n. 168), lo encuentran en las cosas que proceden de los principios, no en éstos: en las plantas y animales que nacen y se desarrollan de los gérmenes, no en éstos. Aristóteles les muestra olvidan que estos principios proceden a su vez de seres anteriores, los verdaderos principios, perfectos. El lector sabrá a estas alturas relacionar por sí mismo este aparte con la doctrina de la prioridad del acto del capítulo 6 (ns. 234 a 245).

270. La extensión no podría ser sino, o infinita, o finita. Una extensión infinita no existe (cf. ya la finitud del mundo en Parménides, n. 51). Nada finito tiene un poder infinito. Lo que mueve durante un tiempo infinito tiene un poder infinito. La sustancia separada de las cosas sensibles mueve durante un tiempo infinito. Luego, en conclusión, no puede, ni tener una extensión infinita, ni ser finita, tener una extensión finita: es inextensa. Y por ende, sin partes, indivisible. -La -«potencia», aquí, no es la posibilidad de ser, sino el poder de hacer ser, la esencia mismo de formas y motores. El «se ha mostrado», alude a la *Física*, libro VIII, capítulo 10.

271. Sobre la posterioridad de los movimientos al de lugar, la n. 177. La sustancia separada de las cosas sensibles no se mueve con movimiento de lugar (ap. cuarto de este cap. y n. 255). Luego, menos con los posteriores. La impasibilidad se refiere en particular a la alteración (cap. 2 y n. 176): pasiones son accidentes cualitativos. [342]

272. El CAPÍTULO 9 replantea el problema de la naturaleza de Dios como un acto de pensamiento, y el del objeto de este caso, dividiendo y subdividiendo este último problema, y plantea otros conexos con éstos. La resolución de todos reitera y precisa la concepción de Dios del capítulo 7: un acto de pensarse a sí mismo como este acto es una ampliación de la consideración del motor inmóvil en cuanto objeto del pensamiento.

273. Ante todo, se replantea el problema de si Dios es o no pensamiento en general. O no piensa nada, y no es en general pensamiento o A) a) su esencia es una potencia de pensar que no pasa jamás al acto -o porque piensa algo es pensamiento como A) b) potencia que pasa al acto. La disyuntiva se resuelve inmediatamente a favor del segundo miembro. Si no pensase nada, sería como el que duerme -el sueño es a la vigilia como la potencia al acto (n. 261). Perdería su venerabilidad. Como éste de venerabilidad es un concepto de dignidad, esta solución conecta el problema con los siguientes y las soluciones a ellos en que entra en juego la dignidad.

274. A continuación, se replantea el problema de si la esencia de Dios es la potencia o el acto, de pensar. Dios piensa algo, es en general pensamiento. Pero ser pensamiento en general admite ser una facultad de pensar que pasa al acto por obra del objeto pensado (n. 263) o un acto de pensar que se piensa a sí mismo como este acto, es decir, que A) b) la esencia sea la potencia que pasa al acto o B) puramente el acto. La nueva disyuntiva se resuelve también inmediatamente a favor del segundo miembro. Si la esencia de Dios fuese la potencia, la facultad de pensar, de este pensar sería señora otra cosa, el objeto por obra del cual la facultad pasaría al acto. La sustancia óptima, por excelencia, no sería Dios, sino esta otra cosa, señora de él. La solución de uno de los problemas conexos dirá que a Dios le viene la dignidad del pensar, no del ser pensado, del ser acto de pensar, no del ser objeto pensado (n. 280). El ser la esencia de Dios la potencia y no el acto es incompatible con esta solución.

275. Aun en el caso de que la esencia de Dios fuese el pensamiento, la facultad de pensar, A) b), y no el acto, Dios pensaría algo. [343] Mucho más pensará algo, siendo su esencia el acto de pensar, B). Se trata de saber qué piensa. Evidentemente no puede pensar sino, o a sí mismo, u otra cosa, y en este último caso, o la misma cosa eternamente, o cosas distintas en distintos momentos. Estos problemas se resuelven en el orden inverso a aquel en que se acaban de plantear, para así concluir con la verdad decisiva, que Dios se piensa a sí mismo; con la reiteración de aquello que es Dios, de la naturaleza divina, en fórmula definitiva.

276. Así pues, resolución, primero, de la última disyuntiva. Dios no puede pensar cosas distintas. Porque no es indiferente el pensar el bien o lo que venga, sino que, por el contrario, es absurdo discurrir sobre ciertas cosas. Dios no puede ser menos de pensar siempre lo mismo: lo más digno y divino. Pensar cosas distintas sería cambiar para empeorar, pues. Y -última instancia- sería cambiar, sería un movimiento, y Dios es inmóvil.

277. Dios piensa siempre lo mismo. Pero esto no puede ser nada distinto de él mismo. Si pensase algo distinto de él mismo, un su objeto, se recaería en los problemas resueltos y en las soluciones a ellos precisamente desechadas. Si piensa un objeto, se recae en el suponer sea su esencia la potencia, A) b), y a las razones aducidas antes contra tal suposición se añade ahora la de que la continuidad del acto de pensar será para él una fatiga -como lo es para los hombres-, lo que no resulta nada conciliable con cuanto se ha visto hasta aquí que son la realidad, la actividad, la felicidad divinas. En segundo término, se recae en la superioridad, en la superior dignidad del objeto sobre el acto. Y la corrobora el argumento siguiente: pensar lo peor es pensar; pensar lo peor no es lo óptimo -por el contrario, pensar lo peor «es algo de lo que se debe huir, como también no ver algunas cosas es mejor que verlas»-; luego, pensar no es lo óptimo. Pero Dios «es lo más poderoso que existe». Conclusión: «a sí mismo, pues, piensa..., siendo este acto de pensar acto de pensar el acto de pensar», B).

278. Habiendo arribado a esta fórmula definitiva, se plantean nuevos problemas cuya resolución acaba de dilucidar la naturaleza divina. [344]

La percepción, la opinión, el discurso de la razón o pensamiento discursivo, la ciencia, parecen tener por objeto constantemente un objeto distinto de ellas y tenerse por objeto a sí mismas sólo accesoriamente. En el pensarse pensando lo pensado (n. 263), el pensar lo pensado sería lo principal, el pensarse lo accesorio. Lo que plantea el problema de cómo la ciencia divina, la teoría y sabiduría divina, en que consiste el acto de pensar que es Dios (notas al capítulo 7), pueda tener por objeto constante y exclusivo a sí misma, o la esencia consistir en lo accesorio.

279. En segundo lugar, aun en el caso en que el pensar y lo pensado son un mismo ser, como es el caso de Dios, el pensar y lo pensado son cosas distintas, en el sentido de que «no es lo mismo ser en cuanto acto de pensar y en cuanto cosa pensada». Supuesta, pues, esta distinción, aun en Dios, se plantea el problema: de cuál de las dos cosas venga a Dios la dignidad.

280. Estos dos problemas son resueltos nuevamente en el orden inverso a aquel en que acaban de ser planteados.

Porque el segundo se resuelve con plantearlo. La solución, tácita aquí, había sido utilizada expresamente antes, en la resolución del segundo de todos los problemas (n. 274).

281. En cuanto al primero de estos dos últimos, se resuelve mostrando que, contra las apariencias- «parecen», p. 197, ap. primero, final-, las ciencias poéticas y las ciencias teóricas se identifican con su objeto. El objeto de las ciencias poéticas es el que hacen: la casa, el de la arquitectura. En este objeto hay materia y forma -los ladrillos y la forma de la casa. Si se prescinde de la materia, este objeto se reduce a la forma, a la esencia, en la mente del arquitecto. El objeto de las ciencias teóricas es simplemente la esencia, aprehendida en el concepto, la razón de ser, en el acto de pensar. Luego, las ciencias poéticas, si se prescinde de la materia, y las teóricas, sin necesidad de que se prescinda de lo que por anticipado no hay en ellas, se identifican con sus objetos. En general, el objeto pensado distinto del pensamiento es el objeto material; el objeto inmaterial y el acto de pensar [345] son una misma cosa. (Cf. ns. 123, 198, 216, 115, 143 y sobre todo 263).

282. Un último problema. Si lo pensado, en general, no ya por Dios, es compuesto. No, porque en general lo pensado es inmaterial, según se acaba de ver (n. 281), y lo inmaterial carece de partes, es indivisible. Pero además el pensar algo compuesto implica pensar las partes y esto un movimiento o cambio, lo que en el caso de Dios resulta incompatible con su inmovilidad (ns. 235 y 255).

283. El pensamiento humano tiene la cumbre de su ejercicio en la teoría de la sustancia. Esta tiene por objeto primero las sustancias compuestas. La cumbre se alcanza en la consideración de la sustancia divina, el bien supremo. Este objeto del pensamiento humano es distinto de éste y éste no lo posee, no lo piensa, en este momento y en el otro, siempre, sino en un momento entero, indiviso, es decir, sólo momentáneamente. Dios se piensa, se posee a sí mismo, bien supremo -y así se comprende definitivamente su beatitud- durante toda la eternidad (ns. 265 a 267).

284. El capítulo 9 terminaba mentando el bien supremo. El CAPÍTULO 10 empieza planteando el problema de la manera de que el universo posee tal bien en particular y en general el bien -una ampliación de la consideración del motor inmóvil en cuanto objeto del apetito. La solución al problema se aporta mediante la comparación con un ejército y la comparación con una casa. El bien de un ejército es desde luego su orden, bien en él, pero como bien mayor, como su bien supremo, el general, ya que el orden del ejército es para el fin del general, la victoria, y no a la inversa, y que el fin es un bien superior a las cosas que son para él -mas el general no es un bien en el ejército, sino separado de él (cf. n. 248). En una casa, las ocupaciones de sus habitantes hombres libres están determinadas por lo que como tales son y la contribución al orden común de la casa, las de los esclavos y los animales están determinadas por el arbitrio de sus [346] amos o dejadas al suyo. Pues análogamente, el bien del universo es desde luego el bien en él de su orden (cf. n. 157). Porque en el universo todo está coordinado de alguna manera, aunque no de la misma, por aquel principio de cada cosa que es su naturaleza: las cosas celestes se mueven con regularidad necesaria, las sublunares están sujetas al azar y a la fortuna; mas todas las cosas cooperan al orden y fin común por lo menos con su disolución, condición del cielo de las cosas, u otras operaciones análogas a ésta, y se hallan en relación entre sí por su relación a una, el bien supremo del universo, Dios, que no es un bien en el universo, sino separado y en sí y por sí. Dios es, pues, el bien supremo, condición del bien en el universo mismo: cómo, es lo que ha enseñado el curso de este libro L hasta aquí, resolviendo definitivamente el problema de la índole de principio del bien, planteado desde el capítulo 2 del libro A, p. 172, ap. último (ns. 129 y 130).

285. Con esto se ha terminado el contenido positivo y propio del libro: el resto del capítulo y final del libro se dedica a una crítica de las filosofías ajenas. Por esto y porque el conocimiento de estas filosofías que presupone la comprensión crítica de ellas ha de adquirirlo el lector en un manual de Historia de la Filosofía, pues no es posible que se lo proporcionen estas notas, las siguientes se limitan a ponerle sobre la pista de los filósofos aludidos, y a ayudarle a utilizar el contenido anterior de la antología para comprender la crítica que se hace de ellos.

286. P, 199, Ap. primero. Cf. p. 180, ap. primero y notas.

287. Segundo. Se trata de los platónicos, en particular de Espeusipo. La materia es una en relación a los dos contrarios de los cuales es en potencia. El mal es la corrupción y los cuerpos celestes son incorruptibles. Cf. p. 180, aps. primero y tercero, y ns. 173 y 174, y 165.

288. Tercero. Se refiere a los pitagóricos y a Espeusipo.

289. Cuarto. La materia no entra en cuenta, porque el bien no puede ser sino el principio contrario a ella. Cf. alegoría de la caverna con el apéndice a ella y p. 190, ap. tercero, y las ns. 99, 110 y 239. [347]

290. Quinto. «Aun cuando aconteciese a una misma cosa ser principio en cuanto materia y en cuanto motor, ser materia y ser motor no sería la misma cosa». Cf. p. 197, ap. segundo, y n. 279.

En Anaxágoras el bien motor, el Pensamiento, y su fin son distintos. En Aristóteles, el bien, el fin y el motor son una misma cosa, ya en el arte, donde la medicina, motor, es la salud, fin y bien.

291. P. 199 a 200. «La medicina es en cierta manera la salud». Cf ps. 183, ap. último, 186, y ns. 191 y 216.

292. P. 200. Ap. segundo. «De los mismos principios todos los seres». Cf. libro L, caps. 4 y 5, y ns. 224 y 225.

293. Tercero. Cf. libro L, caps. 6 y 7, aparte primero, Parménides, y ns. 239 y 50.

294. Cuarto. Cf p. 191, ap. último, y n. 241.

295. Quinto. Se apunta a los que admiten dos principios contrarios, los cuales debieran hacer como Aristóteles, que admitiendo la forma y la privación, admite el motor. Así, Empédocles debiera admitir un principio por el cual disgregara unas veces la Discordia, congregara otras la Amistad. La participación de las cosas en las ideas no la explican éstas mismas, sino quien informa la materia, el motor.

296. Sexto. Se dirige contra Platón, que opone a la ciencia la ignorancia y como objetos contrarios respectivos al ser el no-ser. (Cf. *República*, 477 y sg.) «Todos los contrarios tienen una misma materia y en potencia son la misma cosa»: la materia en potencia de cada par de contrarios es una; en potencia, los contrarios son esta materia una. Por consiguiente, el primer ser tendría materia -ahora bien, es inmaterial (n. 234).

297. Penúltimo. La sustancia suprasensible es el principio del mundo, según ha probado todo este libro L y su cap. 6 en particular contra los teólogos y físicos (ns. 238 a 240).

298. Último. Ideas y números no pueden ser causa, ni formal, ni eficiente, ni de la extensión, ni del movimiento. Cf. p. 189, ap. último y n. 233.

299. P. 201. Ap. primero. No sólo ideas y números no pueden ser causa eficiente. En general, los contrarios no pueden ser el [348] primer motor. Los contrarios no son en acto por su esencia, de modo que podrían no ser, aunque la realidad sea que después de ser en potencia hayan venido a ser en acto. Cf. cap. 6 y n. 243.

300. Tercero. Se alude una vez más a Espeusipo. Ya los pitagóricos hacían sucederse los números, las extensiones y las cosas sensibles en tal forma.

301. Último. Es el verso 204 del canto II de la *Iliada*.

302. Platón es aludido con un pronombre indefinido en plural. Es convención que se ha encontrado en la mayoría de los pasajes aristotélicos anteriores referentes a él y de la cual puede verse un antecedente en la manera de referirse Parménides a Heráclito (6, p. 104 y n. 55).

Ética. Libro II

303. El contenido de los CAPÍTULOS 4 a 9 DEL LIBRO II DE LA ÉTICA de Aristóteles, la doctrina de que la virtud o la perfección de la naturaleza humana consiste en una posición intermedia entre una pluralidad de partes de contrarios extremos, sigue un orden fácilmente divisible y es en general asequible a una primera inteligencia sin mayores dificultades, ni necesidad de mayores explicaciones.

304. Ante todo se trata de definir la virtud. Se definen las esencias de los géneros y especies intermedios entre los géneros supremos (notas al capítulo 2 del libro I de la *Metafísica*) y las especies ínfimas y se definen por medio del género próximo y la diferencia específica -enseñan los manuales de Lógica. El concepto griego de virtud es el concepto de un género superior que se extiende a todos los seres activos, caballo de guerra u ojos (capítulo 5, aparte segundo, p. 204), y del cual es una especie la virtud del hombre (ib.) o virtud moral (mismo capítulo, aparte cuarto, p. 205; capítulo 9, aparte primero, p. 215), que se subdivide en una serie de especies inferiores, las virtudes. Éstas tienen contrarios: los vicios. A Aristóteles no le interesa aquí propiamente sino la especie superior. Por eso [349] se limita a entender la virtud en general como lo que hace perfectas la naturaleza activa y la actividad natural de los seres, como la perfección misma de esta naturaleza y actividad en los seres correspondientes (capítulo 5, aparte segundo, p. 204), y a definir en forma únicamente la virtud humana o moral, lo que haga perfectas la actividad del hombre ajustada a su naturaleza y esta naturaleza misma, aquello en que consista la perfección de ambas.

305. Primero se busca el género próximo. Inmediatamente, se ofrece un género, «hechos del alma» (capítulo 4, comienzo, p. 202). Pero no es el próximo. El próximo será uno de los tres en que se subdivide el ofrecido: pasiones, potencias, hábitos. Se prueba que no son los dos primeros y se concluye que es el tercero. La prueba se lleva a cabo mostrando que las cosas que convienen a las virtudes y a sus contrarios, los vicios, no convienen a las pasiones ni a las potencias;

ya en común: ser por ellas juzgados buenos o malos, alabados o censurados;

ya a las pasiones exclusivamente: implicar predeterminación, no ser movidos por ellas;

ya a las potencias exclusivamente: no ser por naturaleza.

306. Repárese en la congruencia entre la definición del hábito -«aquellas» cosas «por las cuales, al padecer las pasiones, hacemos bien o mal» (capítulo 4, aparte primero, p. 202)- y la diferencia principal entre virtudes y vicios y pasiones y potencias: el ser o no por ellas juzgados buenos o malos. Hay que poner en relación con los hábitos, por los que hacemos bien o mal, el encontrarse de cierta manera de las virtudes y de los vicios (mismo capítulo, aparte segundo, final, p. 203): en buena o mala disposición y en buena o mala postura. La predeterminación reaparecerá pronto. En cuanto al que se haga bien al airarse medianamente y no se censure al airado simplemente (mismo capítulo y aparte, p. 202), hay que contar con toda la doctrina, tan griega y poco cristiana todavía (cf. sobre este punto particularmente el capítulo 7 y las notas).

307. En seguida, se pasa a buscar la diferencia específica. Requiere previamente la doctrina del término medio en general (capítulo [350] 5, aparte tercero). En todo lo continuo y divisible hay dos extremos, un más o un exceso y un menos o un defecto, y un término medio que, si se atiende primero a la cosa en sí y luego a la relación de la cosa así considerada con nosotros, es un igual equidistante de los extremos y uno y lo mismo para todos nosotros, pero que si se considera la relación propia de la cosa con nosotros, es lo que ni sobra ni falta y no es uno y lo mismo para todos: 10 y 2 minas de alimentos son un más y un menos entre los cuales 6 es, en cuanto *minas* de alimentos, el igual equidistante ($10 - 6 = 6 - 2$) y uno y el mismo para todos nosotros, mientras que, en cuanto minas de *alimentos para nosotros*, es poco para Milón, el famoso atleta de Crotona, y mucho para el principiante de educación física.

308. Previa tal doctrina, el hábito de la virtud humana o moral es definido por la diferencia específica pertinente desde el final del aparte tercero del capítulo 5, p. 205, hasta el aparte primero del capítulo 6, p. 207 (cf. el aparte primero del capítulo, p. 215). Recogiendo las expresiones de todos los pasajes en que se menciona la diferencia específica o se alude a ella, resultan ser éstas: «todo conocedor rehuye el exceso y el defecto, buscando y prefiriendo el término medio... para nosotros»; «todo conocimiento de las cosas lleva a cabo... lo que se hace, mirando al término medio y dirigiendo lo que se hace hacia él»; «los buenos artífices... obran mirando al término medio»; «pudiendo acertar con el término medio»; «se refiere a las pasiones y a las acciones»; «en punto al cuándo hace falta, en qué, para qué, por qué y cómo hace falta»; «va derecho», «algo que acierta con el término medio»; «se yerra de muchas maneras... mientras que se va derecho de una sola»; hábito «de predeterminación, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y por lo que determinaría en cada caso el hombre prudente»; «en las pasiones y las acciones»; «encuentra y prefiere el término medio». Estas expresiones dan como elementos componentes de la diferencia específica del hábito de la virtud humana o moral las siguientes: [351]

309. un conocimiento o razón, caracterizada más precisamente como prudencia casuística, predeterminante

310. de buscar el término medio para nosotros, mirar a él, preferirlo a los extremos, dirigir lo que se hace hacia él, ir derecho a él pudiendo acertar y acertando efectivamente con él o encontrándolo,

311. en lo que se lleva a cabo o se hace, en el comportamiento o la conducta en punto al cuándo, en qué, para qué, por qué y cómo o las circunstancias de las pasiones y acciones o en lo que «padecemos» y en lo que «hacemos».

312. El elemento decisivo es el segundo y más precisamente el acertar con el término medio o encontrarlo, que es la «posición intermedia» -entre el exceso y el defecto-, el concepto que se destaca repetidamente en la definición de la virtud.

Tres notas complementarias.

313. La virtud humana es equiparada a la naturaleza y estimada superior al arte, que no se refiere a las acciones, sino a la producción de cosas (notas al capítulo 1 del libro A

de la *Metafísica*), pero la perfección de las obras del cual consiste también en un término medio -para esta concepción griega del arte (capítulo 5, aparte cuarto, página 205).

314. La *esencia* de la virtud moral, de la que el concepto es lo que se define, es posición intermedia. El *valor* de la virtud es extremo. La posición intermedia en las pasiones y acciones es el mayor bien en este orden de cosas. (Capítulo 6, aparte primero, final. Sobre la «razón llamada esencial», cf. notas a los capítulos 3 del libro A y 2 del L, de la *Metafísica*).

315. P. 206. «Otros entre estos mismos -los pitagóricos- dicen que los principios son diez, que ponen en dos líneas:

finito	infinito
.....	
bien	mal.

Aristóteles, *Metafísica*, libro A, capítulo 5, p. 986 a 22-26. [352]

316. Definida la virtud humana o moral, se puntualiza (capítulo 6, aparte segundo, p. 207) que acerca del elemento tercero de la diferencia específica del hábito de la virtud hay que hacer una restricción: las pasiones y acciones que entran en él no son todas, porque «no toda acción ni toda pasión admite la posición intermedia». Es evidente que esta restricción debiera reflejarse en una restricción o matiz en el elemento anterior y en el concepto de «posición intermedia».

317. De la restricción se da una razón general (mismo capítulo, aparte tercero, p. 207 a 208). Si ⁽⁵⁴⁾ no en toda acción y pasión hay o cabe la posición intermedia, es porque algunas, las que «son malas ellas mismas» (aparte anterior), son de suyo un extremo. Ahora bien, en general del extremo no hay posición intermedia, no hay virtud. Si hubiese posición *intermedia* del extremo, tendría que haber *extremos* del extremo, *exceso* y defecto *del exceso* y *exceso* y defecto *del defecto*...

318. Esta razón general da ocasión para advertir que tampoco hay exceso ni defecto de la posición intermedia, extremo(s) de la posición intermedia, es decir, que en la virtud misma, en la perfección, a su vez, no caben grados: ella es una posición intermedia en el comportamiento o conducta en acciones y pasiones, pero esta posición es perfección, «en cierto modo extremo», grado máximo. Cf. nota anterior sobre la esencia y el valor de la virtud.

319. A continuación se procede a aplicar la definición de la especie virtud humana o moral a las especies inferiores, las virtudes. (Capítulo 7, ps. 209 y sgs. Sobre la referencia de las acciones a las cosas particulares, cf. las notas al capítulo 1 del libro A de la *Metafísica*). La enumeración que se hace puede ordenarse en el cuadro de «valores»

morales del «*ethos*» griego -o de categorías de la concepción griega de la naturaleza humana, que encontramos en la página 353.

320. Declara Aristóteles que en su lengua no había expresiones para determinadas virtudes y vicios o para los sujetos de determinadas virtudes o vicios. (Cf *Introducción* p. 28). Las distintas lenguas no tienen términos, o términos equivalentes, [353] [354] para los mismos objetos, porque los objetos mismos no son para ellas los mismos (ib., p. 28 y sg.): en la traducción de los aristotélicos del cuadro anterior he procurado adaptarme a su significado para el griego, más que emplear los términos españoles para los objetos idénticos a los griegos o más coincidentes con ellos. En el cuadro he puesto: entre comillas, los términos de los cuales Aristóteles dice o sugiere que son invención suya; entre paréntesis redondos, los que yo he sacado de los términos para los sujetos de las virtudes y vicios en aquellos casos en que Aristóteles no dice ni da a entender que no existan para las virtudes y vicios mismos; entre paréntesis cuadrados, el sentido en que debe entenderse un término; en cursiva, la letra final de otro, para expresar así la sugestión del aparte último de la p. 212.

321. La aplicación de la definición de la especie a las inferiores hace dar con algunas complicaciones que confirman que «en lo que se dice acerca de las acciones, las ideas generales son más comunes, pero los detalles particulares son más verdaderos» (aparte primero del capítulo, p. 209), que las ideas no apresan el detalle -infinito- de la realidad: los dobles excesos, como en el amor a la vida y en las reciprocidad de excesos y defectos (cf. p. 209, aparte último); la oscilación y relatividad de la posición intermedia hacia los extremos (p. 210, aparte segundo, final); las emociones que se alaban y juzgan excesivas o defectuosas (p. 211, aparte último).

322. De todas estas complicaciones la más importante es la penúltima, como que afecta al principal concepto mismo de posición intermedia. A ella se dedica el siguiente capítulo 8.

La relatividad de la posición intermedia hacia los extremos es doble.

323. Una, general. La posición intermedia, vista desde cada uno de los extremos, se aproxima al otro. Es una relatividad puramente de óptica subjetiva, por decirlo así, causada en casos por la falta de nombre -confirmación de lo apuntado acerca de los términos y objetos en las distintas lenguas. Es la relatividad con que se dio en el capítulo anterior y que se generaliza en éste (aparte segundo).

324. Otra, particular a algunos casos (tres últimos apartes). Consistente en que algunos extremos, unas veces el exceso, otras el defecto, [355] parecen más cercanos a la posición intermedia que sus contrarios, y correlativamente éstos más lejanos, y como consecuencia los opuestos la posición intermedia y estos extremos. Es una relatividad de apariencia también, pero fundada en la objetiva naturaleza de las cosas: ya de las virtudes y vicios mismos, sin relación con nuestras tendencias naturales; ya de la relación de las virtudes y vicios con nuestras tendencias naturales, en cuanto esta relación y nuestras tendencias naturales mismas, objetivas o siendo lo que y como son, cualesquiera que pudiesen ser sus apariencias para nuestra visión de ellas. En esta última relación, «las cosas a las que tendemos más por naturaleza» son las que «parecen más opuestas al término medio»: como un contrario de las tendencias naturales se presenta, pues, la virtud, la perfección de la naturaleza humana -surge la «doble» privativa, definitoria, de esta naturaleza (*Introducción*, p. 46 y sgs. Cf. el lector a quien el tema interese las ps. 45 y sgs. y 189,

del volumen de Larroyo y mío citado en la p. 6, n. 20). En todo caso, la relación va a servir de base a la regla práctica que es parte del contenido del siguiente y último capítulo 9.

325. «Tendemos más por naturaleza a unas cosas». Se añade ahora que con diferencias individuales: «unos... más... a unas cosas que otros». Las cosas a que cada cual tiende más se reconocerán «en el placer y el pesar que nos produzcan». De donde la regla: «mirar a aquellas cosas a que cada uno de nosotros somos más inclinados» para «esforzarse por dirigirse hacia lo opuesto de estas cosas» «como hacen los que enderezan palos torcidos», «alejarse de lo más opuesto» a la posición intermedia (cf. notas anteriores), «en todo... guardarse de lo placentero y del placer» y en definitiva «tomar los menores de los males». Particularmente, con el ejemplo de los palos torcidos se corrobora la contrariedad de la virtud a las tendencias naturales (nota anterior), y con la expresa advertencia de guardarse del placer se insinúa la consecuente asunción por la norma ética de su peculiar alcance ascético.

326. Seguir la regla es difícil. No ya por la dificultad que pueda haber en llevar la contra a las tendencias naturales, sino por una [356] dificultad de otra índole, general a otros casos con éste particular. Es el juicio acerca de ellas está fundado en la percepción sensible como cosas particulares que son -ya se vio cómo las ideas no aprehenden el detalle infinito de la realidad (notas anteriores) y por su parte la percepción. Es difícil en general tomar el término medio en cada caso, es decir, en las cosas particulares. Hay que poner esta dificultad general en relación con la infinitud y finitud que referidas a los pitagóricos aparecieron en la p. 206. Las cosas de la virtud son particulares, las circunstancias de las pasiones y acciones (elementos de la diferencia específica). Difícil, pues, el «ser bueno» y la superación de su dificultad no será «cosa del saber» en el sentido de la razón y del conocimiento estrictos, que se refieren a lo general, sino de ese tino certero que es la prudencia calificada de casuística (ib.). En todo caso, la dificultad de la virtud hace su rareza, belleza y loabilidad -con lo que se acaba por justificar las cosas con que se empezó diferenciando las virtudes de las pasiones y potencias.

327. «La segunda navegación» es una expresión griega popular de interpretación dudosa. Puede significar un segundo viaje o la segunda bordada y las demás de la misma dirección en el navegar de bolina. En la p. 215 querría decir, en la primera acepción, aprovechar la experiencia de un primer dar en el vicio, siguiendo las tendencias naturales, para no continuar errando; en la segunda, el virar mismo del lado contrario al del primer yerro.

328. Sobre los ancianos y Helena, p. 216, *Iliada*, canto III, versos 156-160.

P. 206, último aparte: verso de un poeta desconocido. P. 215, el consejo de Calipso es atribuido a ésta por error; es de Circe, en la *Odisea*, XII, 108 y sg.