

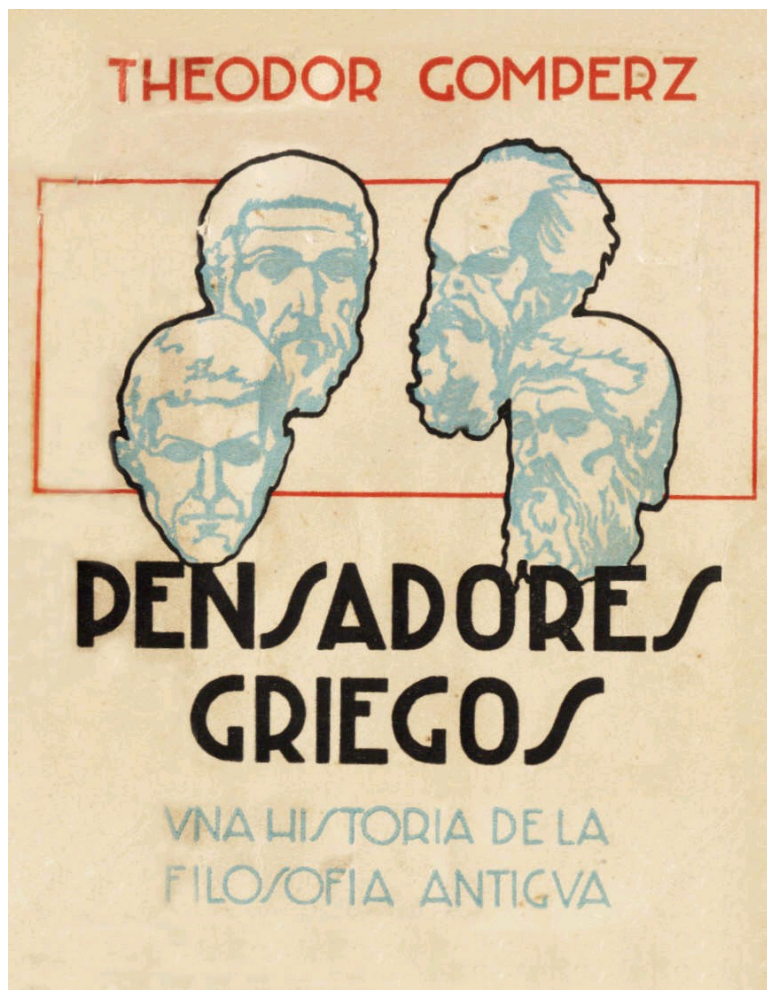
THEODOR GOMPERZ

PENSADORES GRIEGOS

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE LA ANTIGÜEDAD

PRIMERA EDICIÓN EN CASTELLANO CON UN PROLOGO DE

J. NATALICIO GONZÁLEZ



CAPITULO I - JENÓFANES

I

Entre quienes alrededor del año 500 andaban por tierras griegas, más de uno se tropezó con un anciano juglar que caminaba reciamente, seguido por un esclavo que llevaba la guitarra y unos pobres bártulos [2]. En mercados y plazas, el pueblo lo rodea en profuso agolpamiento. A la muchedumbre boquiabierta le ofrece baratijas, historias de héroes y fundaciones, de factura propia y extraña; pero para los clientes de mayor confianza va buscando en los cajones secretos de su memoria piezas más selectas, cuyo contenido capcioso sabe aderezar muy hábilmente para el paladar reluctante de sus oyentes. El pobre rapsoda, que considera que un apetitoso estofado es pago adecuado de un celebrado artista, es el reformador más audaz y más influyente de su época [3]. La profesión de juglar le ofrece escasa subsistencia, pero al mismo tiempo le proporciona el manto para la actividad arriesgada del misionero religioso V filósofico. El hombre cuya faz arrugada está ahora rodeada de rizadas canas ha luchado en la flor de su juventud contra el enemigo nacional. Cuando la victoria se asentó en las insignias del conquistador y Jonia se convirtió en una provincia persa (545 a. de J.C.), él, que entonces tenía 25 años de edad, se unió a los más valientes entre sus compatriotas, los focenses, para hallar una nueva patria en el lejano Occidente, la Elea itálica. Allí, donde el nombre antiguo se 192 conserva hoy únicamente en una torre solitaria, en una bahía que entraba profundamente en la tierra, a la salida de un valle dividido en tres partes por dos cadenas de colinas, la nieve de las montañas calabresas en su espalda, allá, a la edad de más de 92 años, Jenófanes cerró los ojos cansados, después de haber despertado a continuadores que lo hicieron jefe de una escuela de poderosa influencia en la época posterior. Los cantos épicos que comprendían miles de versos y en que se relataba la fundación de su ciudad natal, la Colofón rica en resina, y la colonización de Elea, se han perdido y olvidado. Pero de su poema didáctico, sembrado de pensamientos, y de sus graciosas elegías sazonadas de sabrosas agudezas y de placidez expansiva, se ha conservado más de un precioso

remanente que nos obliga a amar y venerar a este hombre animado de impertérrita valentía mental y de las más puras intenciones. Es cierto que el látigo de su escarnio cae sobre mucho de lo que es caro al corazón de su pueblo. Ante todo sobre las figuras divinas tal como viven y actúan en las epopeyas, por cuyo ejemplo, según él afirma, "Homero y Hesíodo no han enseñado otra cosa a los hombres que robos, adulterios, y la forma de engañarse mutuamente". La concepción antropomórfica de lo divino en general despierta su contradicción más violenta. Si vacas, caballos y leones tuviesen manos y pudiesen confeccionar cuadros y esculturas, ientonces presentarían —opina Jenófanes— a los dioses como vacas, caballos y leones, del mismo modo que los hombres los forman de acuerdo a su propio retrato. Una incomprensión y hostilidad no menores demuestra frente a otros aspectos de la vida nacional. Considera como el colmo de lo absurdo que el vencedor en la lucha o en el pugilato, en la carrera o con la cuadriga, se vea colmado de los más altos honores. También siente la humildad de la propia suerte con mayor fuerza al compararla con la aureola que la opinión popular ha tejido alrededor de la cabeza de brutos atletas premiados, porque "es injusto preferir la fuerza del cuerpo a la buena sabiduría" y "mejor que la fuerza de hombres y de caballos es nuestra sabiduría". Así acomete, uno por uno, contra los santuarios de la mentalidad helénica:el culto de la fuerza y de la belleza, no menos que la veneración de aquellos excelsos modelos celestes de la existencia terrestre. ¿De dónde —inquirimos antes de proseguir— viene esta brusca ruptura con la tradición de su pueblo, de dónde este apartamiento de las reglas y medidas nacionales de pensar y sentir, apartamiento que abría e indicaba el camino a las reformas más atrevidas de la época siguiente?

Encontraremos la contestación a esta pregunta en el grave y decisivo acontecimiento histórico que Jenófanes presencié en el período más impresionable de su juventud [\[4\]](#). Jonia sometida al cetro del rey de los persas, sus habitantes doblegándose sin resistencia seria bajo el yugo foráneo, los ciudadanos de sólo dos ciudades —Fócida y Teos— prefiriendo la libertad a la patria: ¿cómo era posible que tales impresiones dejasen de influir sobre el concepto que la generación adolescente se formaba de la vida y del

mundo? En todos los tiempos, la ruina de la patria y la extinción de la independencia nacional hablan un lenguaje claro a las almas fuertes, obligándolas a conocerse a sí mismas y a volver sobre sus pasos. Del mismo modo que en Alemania después de los triunfos de Napoleón, después de las batallas de Jena y Auerstádt, el racionalismo iluminado y la mentalidad cosmopolita cedieron el terreno a la orientación nacional y al romanticismo histórico, una revolución no menos profunda se produjo después de las victorias que Ciro obtuvo sobre los griegos de Asia Menor. No bastaba atribuir la culpa de la derrota aplastante al lujo y a la enervación orientales. Es cierto que también el filósofo de Colofón acusó a los "mil de arriba" de entre sus conciudadanos quienes "antes han aprendido de los lidies la vana ostentación y se han paseado por el mercado vestidos de púrpura y cubiertos de unguento". Pero su inteligencia penetrante no podía detenerse aquí. También los cánones éticos de las acciones, los ideales populares, sus apóstoles y sus fuentes fueron sometidas a un examen incisivo. No resulta extraño que un hombre de espíritu y carácter varoniles haya creído descubrir la fuente primaria de todo mal en la misma religión secularizada y en su expresión principal, la poesía épica (harto 194 familiar al rapsoda), y que, sangrándole el corazón, se desarrancara de la tradición de su nación. Así, nuestro sabio vuelve la espalda no sólo a la patria deshonrada, sino que también a los ideales patrios. Además, su vida de rapsoda andante, de una duración sin ejemplo y que él mismo calcula en 67 años, y la extraordinaria amplitud de/ miras que adquirió en tan largo tiempo y en tan distintos lugares, favorecía considerablemente la crítica disolvente que ejercía. No sólo las contradicciones, las incongruencias y las iniquidades de la multiforme leyenda helénica de dioses y héroes, ofrecían los blancos más vulnerables a su agudo juicio. También penetró con su mirada la elaboración de formaciones religiosas antropomórficas, que en su variedad contradictoria se anulan mutuamente. Sabe que los negros imaginan a sus dioses de color negro y nariz roma, que los tracios los forman de ojos celestes y cabellos rojizos. Pero, ¿por qué sólo los griegos estarían acertados, y no los tracios y negros? Conoce la lamentación de Osiris de los egipcios como el treno de Adonis de los fenicios. Condena

ambos y en ellos a los cultos griegos afines: itomad una decisión —así exhortaba a los que se lamentan por los dioses fallecidos— deplorad a aquellos seres como hombres mortales o veneradlos como dioses inmortales! De esta suerte fue el primero en manejar los métodos del ataque indirecto y de la refutación recíproca basados en la comparación y el paralelismo, métodos que en la mano de un Voltaire y de un Montesquieu han demostrado ser armas tan eficientes en la lucha contra estatutos y dogmas positivos.

II

Pero el sabio de Colofón, es preciso reconocerlo, no fue un mero escarnecedor de la religión, como tampoco lo fue el sabio de Ferney. Él también venera a un "Ser Supremo". Porque "un dios es el más grande, tanto entre dioses como hombres, nada parecido a los mortales ni en figura ni en pensamientos". No es un creador del universo, no es un dios ni fuera ni por encima del mundo, sino, aunque no de palabra, pero 195 sí de hecho, una alma cósmica, un espíritu universal. "Dirigiendo su mirada sobre todo el edificio celeste —así nos dice Aristóteles, que en este lugar, según toda evidencia, no arguye sino que relata— Jenófanes declaró que este uno es la divinidad" [5]. Y "hacia dondequiera que deje divagar el espíritu, todo se disuelve para mí en una unidad", así le hace hablar Timón de Fliasa (alrededor de 300 a. de J.C.), autor de un poema burlesco en el cual se critican una por una las doctrinas de los filósofos. Si el pensador mismo dice de este su dios supremo: "Todo lo vence por medio de fuerza mental", estas palabras parecen indicar una concepción dualista del mundo. Pero, muy cerca de éstas, encontramos otras expresiones que concuerdan poco con esta interpretación. "Él ve por entero, oye por entero, piensa por entero", y con ello se "reconoce, por cierto, que la deidad no posee órganos humanos para sentir y pensar, pero tampoco por ello se la declara ente que no tenga existencia en el espacio. Y si además se dice de ella: "Eternamente permanece sin moverse en el mismo lugar, todo movimiento es ajeno a ella", entonces la caracterizan estas determinaciones precisamente como extensa en el espacio.

Como el universo, podemos agregar nosotros, que, como todo, permanece sin moverse ni alterarse por poco que ello sea aplicable a sus partes. Aquí podemos permitirnos una sonrisa cuando sorprendemos al ardiente enemigo del antropomorfismo en ocasionales amagos antropomórficos. Porque para matizar aquel reposo inconmovible de la deidad universal se dice que "no es digno de ella moverse por aquí y por allá". Ello, indudablemente, quiere decir que el ser supremo no debe parecerse a un sirviente que, jadeante y ajetreado, corre de un lado a otro, sino a un rey que majestuosamente reposa sobre su trono.

Pero hay otro camino para fundamentar con certeza la concepción del ser supremo que permanece indecisa entre espíritu y materia. El deísmo dualista es tan ajeno a los predecesores de Jenófanes como a sus coetáneos y sucesores. El protoente a la vez material y divino de Anaximandro, el fuego dotado de razón de Heráclito, ni en lo más mínimo puede provocar 196 mayor o menor extrañeza que el dios-naturaleza de nuestro sabio. En las teorías de sus discípulos no queda el menor lugar ni para un creador del universo ni para un constructor que obre en forma adecuada a los fines, y aun menos para un padre celeste que demuestre su previsión por medio de intervenciones aisladas, ni para un juez que distribuya premios y castigos. ¿Pero quién se habría imaginado jamás a los metafísicos eleáticos como discípulos de Jenófanes, si en lo referente a la fundamental teoría del dios, aquéllos hubieran estado en contradicción con éste, que era mucho más teólogo que metafísico? Además, su panteísmo no es tanto una innovación violenta como una evolución de la religión popular motivada por la creciente comprensión de la unidad de la vida natural y por el aumento de las exigencias morales. En todos los tiempos esta religión popular ha sido en su esencia, más que todo, veneración por la naturaleza y, bajo este aspecto, quizá haríamos mejor en hablar, no de evolución, sino más bien de un retroceso. Así, el reformador es en alta medida al mismo tiempo un restaurador. Bajo los muros del templo que él ha destruido, se encuentra con otro santuario más antiguo. Al retirar la capa más joven y peculiarmente griega de la religión antropomórfica representada por las poesías de Homero y Hesíodo, pone al descubierto la capa más originaria, común a los arios: la religión natural, conservada

más indemne entre los indios y, sobre todo, entre los persas.

Desde este punto tenemos que abocarnos también al problema muy discutido de saber si Jenófanes reconoció dioses individuales al lado de su ser universal [6]. Fuentes literarias cuyo testimonio ha sido reconocido ahora como carente de valor, lo han negado. Manifestaciones indudablemente auténticas de nuestro pensador mismo, principalmente su declaración asegurada documentalmente por la nueva forma que le dio Eurípides sobre la relación existente entre los dioses inferiores y el dios supremo, resuelven la cuestión en sentido afirmativo. Esta relación no se asemejaría a la que existe entre el tirano y sus subditos. Lo opuesto al reino de la arbitrariedad lo constituye el reino de las leyes, y así tendremos que **197**ver en aquella manifestación el reconocimiento más o menos claro de un orden legal que obra en forma ubicua. Tampoco existe ni la sombra de un motivo interno para poner en duda esta decisión. Hacia los hijos de Leto y hacia la esposa de Zeus, la de los brazos blancos, el filósofo de Colofón seguramente no levantó jamás las manos en actitud implorante. Porque si "los mortales creen que los dioses nacen y que poseen la sensación, la voz y la figura de ellos (los mortales)", eso precisamente es para él una aberración contra la que se cree en el deber de luchar con el mayor empeño. Pero querer despojar a la naturaleza misma de su alma y de su carácter divino es tan ajeno a su mentalidad como a la de sus antecesores y coetáneos, los órficos, que igualmente insistieron en la homogeneidad del régimen universal, pero que no por ello negaron de ningún modo la multiplicidad de seres divinos. Heráclito también toleró, al lado de su fuego primordial pensante, a diosas individuales subalternos, y ni siquiera Platón y Aristóteles sacrificaron los dioses estelares en aras de la deidad suprema ; el monoteísmo puro, rigurosamente exclusivo, sonó siempre como una blasfemia a los oídos de los griegos. Sería entonces el más grande de los milagros que Jenófanes, hombre de religiosidad profunda, pero de religiosidad helénica, hubiera constituido una excepción a esta regla en época tan temprana. Hay, pues, mucho que recomienda y nada que impide la suposición de que haya tributado veneración divina a los grandes factores de la naturaleza. El jefe de la escuela

eleática no fue el primer monoteísta, pero sí el profeta de un panteísmo que concordaba con la concepción natural de su pueblo y estaba saturado de los elementos culturales de su época.

III

Pero con ello no se agota el significado de esta poderosa personalidad. Además de poeta y pensador, fue asimismo un erudito investigador de primer rango. En este carácter lo elogia o censura Heráclito, su coetáneo algo más joven (véase pág. 92). Y ello no puede causarnos extrañeza, ya que es casi **198** seguro que fue su sed de saber la que le hizo asir el báculo del peregrino y obligó a su "espíritu pensativo a vagar por tierras griegas" durante tantos decenios. Durante estas andanzas seguramente buscaría más bien que evitaría las extremas comarcas fronterizas de la extensa faja colonial. Porque precisamente en estas vanguardias de la civilización helénica, en la Naucratis egipcia o en la Olbia escita, un emisario de la poesía nacional debía ser tan bien recibido como lo es hoy en día su colega alemán en Saint Louis o en New York. En una época, pues, en que la exploración personal significaba mucho más que la sabiduría libresca, disponía de los medios más abundantes para recoger y asimilar la más rica cosecha de conocimientos. Entre las distintas ciencias es sobre todo la geología la que le cuenta entre sus adeptos más antiguos. Por lo que sabemos, fue el primero que del hallazgo de restos fosilizados de animales y plantas sacó conclusiones correctas y de vasto alcance. En las capas terciarias recientes de las famosas canteras de Siracusa encontró calcos de peces y, probablemente, de algas marinas, y en el suelo terciario más viejo de la isla de Malta, diversas conchas de moluscos marinos [\[7\]](#). De ello dedujo transformaciones que la superficie de la tierra había experimentado en épocas pretéritas; más exactamente — como anticatastrófico, según podemos decir de acuerdo a Sir Charles Lyell—, alteraciones que no son el resultado de violentas crisis aisladas, sino el fruto de procesos minúsculos, pero continuos, que paulatinamente se van sumando hasta producir grandes efectos. Presuponía una alternación lenta, gradual y periódica entre tierra y mar, opinión que

recuerda la doctrina de la circulación que ya hemos encontrado en su presunto maestro Anaximandro, y a ella unió una teoría análoga sobre el gradual desarrollo natural de la cultura humana ("pues los dioses no mostraron todo a los mortales desde un principio, sino que buscando ellos mismos encuentran poco a poco lo mejor"). Así se hace patente la pulsación de un espíritu rigurosamente científico, que agrega al retrato del filósofo de Colofón otro rasgo más, que no es el menos significativo.

Echemos una mirada retrospectiva a la evolución gradual de ese hombre extraordinario. Experiencias juveniles de la índole más dolorosa despertaron en él en hora temprana dudas sobre la bondad y consistencia de las tradiciones populares, principalmente las religiosas. En casi setenta años de peregrinaje, el más vasto panorama de doctrinas religiosas, hábitos y costumbres de los pueblos y tribus le ahondó y confirmó estas dudas, proporcionándole los mejores instrumentos para darles consistencia. Sobre el camino desembarazado así de obstáculos avanza el reformador religioso, dejándose guiar por sus propios ideales éticos, por impulsos que se podrían llamar heredados o atávicos, y por los resultados de la cultura científica de su época. Su mente, llena de hermoso humanitarismo y amor a la justicia, y adversa a toda violencia grosera, lo lleva a extirpar todos los elementos de la religión popular que se oponen a aquellos cánones más elevados; la veneración de la naturaleza que los griegos, por decirlo así, llevan congénitamente y que halla una expresión más acentuada en una personalidad de temperamento poético-religioso, se une con la visión del orden legal que reina en el universo, visión que comparte con sus coetáneos más adelantados, y que lo lleva a una representación de la divinidad suprema en la cual ésta aparece como una fuerza primordial homogénea que se consubstancia con el universo, opera en él como el alma en el cuerpo, lo mueve y le da vida, pero que a la vez se halla in-solublemente unida y confundida con él. Mas a todos estos impulsos se agrega otro más: Es su amor a la verdad, seria y profundamente sentido que por la crítica de las figuraciones míticas alcanzó su madurez y fuerza. Este gran amor a la verdad le hace condenar la teología tradicional no sólo a causa de su insuficiencia ética, sino también por su

carencia de fundamento real. Las doctrinas corrientes, esto es lo que evidentemente quiere decir, enuncian sobre las cosas supremas no sólo lo que no debemos creer, sino también lo que no podemos creer. Le repugnan, no sólo la falta de valor de lo que afirman esas doctrinas sino también la arbitrariedad de sus afirmaciones. Figuras moralmente inocuas, pero aventuradas [200](#) y antinaturales como lo son "gigantes, titanes y centauros", son fustigadas con acerba mordacidad como "*invenciones de los antiguos*". Y además: sus enseñanzas son no sólo distintas de las de sus antecesores teológicos, sino también menos abundantes que éstas. Se contenta con unos pocos conceptos principales sin desarrollarlos de modo completo y preciso. "Sobre nada —así se lamenta Aristóteles— se expresó Jonófanés con amplia claridad" [\[8\]](#). Su abstención va más lejos aún. En versos inmortales negó toda seguridad dogmática —indirectamente también la de sus propias doctrinas— y declinó, podemos decir, toda responsabilidad por los excesos de discípulos dogmatizantes. "Nadie ha alcanzado aún, exclama, y nadie alcanzará jamás plena certeza con respecto a los dioses y al dios que yo llamo la naturaleza toda. Porque por mucho que lograra dar en lo justo, quedaría sin saberlo; porque todo está cubierto de apariencia". Esta sentencia imperecedera la volveremos a encontrar varias veces. Primero en un eminente propulsor de sanos métodos de ciencias naturales, en el autor del escrito *Sobre la antigua Medicina*, cercano a Hipócrates, si no idéntico a él y que parte precisamente de esta palabra de nuestro filósofo en su lucha empeñosa contra la arbitrariedad en la filosofía de la naturaleza. Pero de ello hablaremos más tarde. Cerremos aquí nuestra exposición con la observación de que Jenófanés, al igual que todos los hombres verdaderamente grandes, reunió en su personalidad profundos contrastes que aparentemente se excluyen; en el presente caso un entusiasmo de hondo fervor religioso y la más sobria claridad que le permitía percibir nítidamente los límites del conocimiento humano. Es a la vez sembrador y segador. Con una mano arroja la semilla de la que debía brotar un árbol imponente en el bosque de la especulación griega; con la otra mano afila el corte del hacha destinada a desmontar éste y muchos otros troncos poderosos [\[9\]](#).

[1] El lema ha sido tomado de HELMHOLTZ, "Das Denken in der Medizin" (*Vorträge und Reden*, II, 189).

[2] 191 1) Los restos de los escritos de los eleatas se hallan reunidos en MULLACH, *Aristotelis de Melisso Xenophane et Gorgia disputationes cum Eleaticorum philosophorum fragmentis*, etc., Berlín, 1845. El pretendido libro aristotélico, reeditado por O. Apelt, Teubner, 1888, en el volumen *Aristotelis quae feruntur de plantis*, etc., y luego por DIELS en las *Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1900, es, según consta tras largas discusiones de los eruditos, obra de un peripatético tardío, mal informado sobre varios puntos. Considerar ese libro como obra de Teo-frasto, a quien lo atribuye el manuscrito del Vaticano, y a quien también lo parece haber atribuido SIMPLICIO, *Phys.*, 22, 26 D., que en lo demás está tan bien informado, es completamente imposible, sobre todo por las indicaciones que contiene sobre Anaximandro (975b, 12, cf. también el erróneo fasi/ tinej [dicen algunos], *ib.*, línea 7). PERDINAND DÜMMLER (*Rheinisches Museum*, XLII, p. 139-40 = *Kleine Schriften*, II, 482s.) y N. BACH (*Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik*, 1831, I, 480) completaron, en lo referente a Jenófanes, la colección de fragmentos de Mullach, en la cual no figura Zenón. Cf. también GOMPERZ, "Bei-träge zur Kritik und Erklärung griechischer Schriftsteller, III, (*Wiener Sitzungsberichte*, 1875, p. 570ss.). Los restos literarios de Jenófanes, Parménides y Empédocles fueron reunidos y comentados por KARSTEN en su obra *Philosophorum Graecorum veterum... operum reliquiae*, Amsterdam, 1830-38; luego, en 1901, por Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta* (anteriormente *Parménides' Lehrgedicht*, en griego y en alemán, 1897). Los poco numerosos fragmentos de Jenófanes, en *Vorsokratiker*, p. 44-52.

JENÓFANES: Fuentes principales: DIÓGENES LAERCIO, IX, cap. 2, además, ARISTÓTELES, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA y SEXTO EMPÍRICO.

Para la cronología de Jenófanes hay que tomar como punto de partida sus propios testimonios, contenidos en los fragmentos, y, en segundo lugar, el hecho de que él citara a Pitágoras y, a su vez, fuera citado por Heráblito. Abandonó su patria a la edad de 25 años (fragm. 24); la emigración pudo haber sido motivada muy bien por la conquista persa (545 a.C.), principalmente porque el fragmento 17 prueba con seguridad casi absoluta que de todos modos no tuvo lugar antes. Si esta combinación es exacta, resulta que nació en 570, y como según el fragmento 24 llegó a una edad de 92 años, y a más de 100 años según CENSORINO, *de die natali*, 15, 3, puede mantenerse también la indicación del historiador Timeo (en CLEMENTE DE ALEJANDR., *Stromat.*, I, 353 Pott.) de que Jenófanes vivió durante la época de Hierón I. (478-467).

[3] 2) La indigencia de Jenófanes es atestiguada por un apotegma incluido en *Gnomolog. Paris.*, ed. STERNBACH, Cracovia, 1895, N° 160, donde Jenófanes, al preguntarle Hierón cuántos esclavos poseía, contesta: "Dos, y aun a éstos me resulta difícil mantener". Tal anécdota no habría circulado si Jenófanes se hubiera contado en el número de los rapsodas que recibían altos honorarios. Cf. también fragm. 22 = *Vorsokratiker*, 48, 3ss. La descripción de la localidad se basa en observaciones recogidas por el autor. La "torre solitaria" se llama Torre di Velia y no fue construida en la antigüedad.

[4] 193 1) El autor debe la idea aquí expresada a una conversación que mantuvo con Hermann Usener durante el congreso filológico de Viena, en mayo de 1893.

[5] 195 1) ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5, y además Timón en SEXTO, *Hypotyp. Pyrrhon.*, I, 224 = 51, 17ss, BEKKEE.

[6] 196 1) Jenófanes había sido considerado antaño como el primer monoteísta griego. Los argumentos decisivos en contra de esta opinión fueron expuestos y defendidos con éxito por Freudenthal en su obra *Ueber die Theologie des Xenophanes*, Breslau, 1886, trabajo al que nosotros debemos mucho. Zeller, por otra parte, tiene el mérito de haber eliminado algunos de los argumentos más débiles de Freudenthal (cf. *Deutsche Literaturzeitung*, del 13 de noviembre de 1886, y *Archiv*, II, p. 1ss.). — Imitación de Eurípides: *Hercules*, 1343, comparado con PSEUDO-PLUTARCO, *Stromat.* en EUSEB., *Praep. evang.*, 1, 8, 4.

El argumento decisivo en contra del pretendido monoteísmo de Jenófanes está contenido ya en el único verso: ei(=j qeo\j e)/n te qeoi=si kai\ a)nqrw/poisi me/gistoj [un solo dios, entre los dioses y los hombres, es el mayor], cuyo testimonio sólo podría ser desvirtuado interpretándolo por "en comparación con hombres" reales "y dioses" imaginarios, interpretación absolutamente contraria al buen sentido. Otra es la opinión de VON WILAMOWITZ, *Euripides Herakles*, II, 246, con el cual no puedo declararme de acuerdo en este caso. Preferimos creer que este pasaje señala a un dios supremo, apenas menos superior a los dioses inferiores que a los hombres. Cf, por ejemplo *Rigveda*, X, 121 (trad. MAX MÜLLER en OLDENBERG, *Buddha*, segunda edición, p. 19) : "Der über Wolkenstrome selbst hi-naussah, Die Kraft gewahren und das Feuer zeugen, Er, der allein Gott über alien Gottern, Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?" [El que se destacaba aún sobre los ríos de nubes que dan fuerza y producen el fuego, Él, el único Dios por encima de todos los dioses, ¿quién es el Dios al que honramos con sacrificios?].

[7] 198 1) Además de Siracusa y Malta, nuestra fuente (HIPÓLITO, I, 14) cita también a Paros. Mi estimado colega Suess, en la carta antes mencionada, me enseñó que allí no existen petrificaciones. Su indicación de que las huellas de focas mencionadas en aquella fuente, son una imposibilidad paleontológica, me ha sugerido una ligera modificación que dé una lectura correcta: en lugar de fwkw~n [de las focas] habría que escribir fukw~n o fuki/wn [de las algas marinas]. Con respecto a esta suposición, Suess observa: "No en las mismas Latomías (de Siracusa), pero no muy lejos de éstas y en muchos puntos de Sicilia, se encuentran en una pizarra marginal de color gris claro que alterna con piedra arenisca, impresiones sumamente nítidas y llamativas de ficoideas, fácilmente reconocibles como tales aun para los que no son especialistas". — Cf. PSEUDO - PLUTARCO en EUSEB., *op. cit.*, tw~| xro/nw| kataferome/nhn sunexw~j kai\ kat' o)li/gon th\n gh=n e)j th\n qa/lassan xwrei=n [con el tiempo, la tierra, desmontándose lenta y continuamente, avanza hacia el mar].

[8] 200 1) ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5, 986b, 21: Cenofa/nhj de\ ... ou)qe\n diesafh/nisen [Jenófanes ... nada expuso con claridad].

[9] 2) Puede recordarse aquí el extraño paralelismo que existe entre la evolución intelectual griega y la india. Sorprende notar que "los primeros vestigios" de la teoría

"de la metempsícosis" aparezcan en los textos védicos poco tiempo antes de aparecer la teoría de lo Uno eterno" (OLDENBERG, *Buddha*, p. 45, segunda ed.), del mismo modo que la metempsícosis de Pitágoras precede inmediatamente a la teoría del Uno-Todo de Jenófanes. Sin embargo, a pesar de esta concordancia, conviene no pasar por alto las muy considerables diferencias. Lo que en los indios es sobre todo efusión sentimental, es entre los griegos antes que nada reflexión racional. La diferencia salta a la vista si recordamos por ejemplo las especulaciones científicas y geológicas de Jenófanes o las tentativas de Parménides, en la segunda parte de su poema didáctico, de explicar científicamente el acontecer cósmico. En la especulación india, la metafísica está vinculada casi exclusivamente a la religión, mientras que en la griega está vinculada no sólo a ésta, sino también a la ciencia. Por lo tanto, y a pesar de la notoria semejanza de los resultados del pensamiento obtenidos en ambos países, me sentí autorizado a presuponer, respecto de los griegos, motivos de pensamiento esencialmente distintos.

CAPITULO II - PARMÉNIDES

I

POLIBIO, yerno del fundador de la medicina científica, Hipócrates, inicia su obra *Sobre la Naturaleza del Hombre* ^[10] con una viva polémica. Impugna a los médicos y literatos según los cuales el cuerpo humano está formado por una sola substancia. Este "todo-uno" lo presentan los unos como aire; otros, como fuego; los más, como agua; cada uno de ellos "invoca en favor de su tesis testimonios y pruebas que en realidad nada significan". Esto, dice, se manifiesta tan claramente como la luz, cuando se asiste a los torneos oratorios que realizan ante el público. Pues mientras el que se encuentra en posesión de la verdad debería, por medio de su argumentación, hacerla triunfar siempre y por doquier, en aquellos torneos la victoria corresponde cada vez a otro, a saber, al que dispone de la lengua más ligera. "Mas para mí —así termina la memorable polémica— estas gentes sin juicio parecen que se derriban recíprocamente sobre la arena por medio de sus discursos mientras revalidan la tesis de Meliso". Doctrinas que revalidan una tesis, es decir que la apoyan y que la consolidan, sin dueda le habrán abierto también el camino, podemos suponerlo así sin temeridad, contribuyendo a su primera aparición y favoreciéndola. Por consiguiente, haremos bien en no perder de vista esta señalada discusión y en recordarla en el momento en que se tratará de iluminar los motivos fundamentales de **202** la doctrina eleática, que encontró su exponente máximo en Meliso, noble samio cuya época está determinada con seguridad por la victoria naval que en el año 441 a. de J. C. logró sobre los atenienses. Ante todo, deberemos tener presente la relación en que se encontraba el naturalista cuyas palabras acabamos de oír, por una parte con los filósofos naturalistas a quienes combatía con insistente aspereza, y por la otra, con el metafísico de Samos, o de Elea, como podemos llamarlo a causa de la escuela a que pertenecía. De los primeros, Polibio se encuentra separado por profundas divergencias de opinión; pero lo peor que sabe decir de ellos, es que contribuyeron al triunfo de la doctrina de Meliso. Su advertencia suena como la de un buen patriota que en una guerra civil pre-

viene a los partidos para que no abran las puertas al enemigo exterior. Las disensiones internas de los partidos significan poco cuando se trata de rechazar a un adversario funesto por igual para todos ellos. Y efectivamente, éste es el caso. En la más acentuada oposición a los naturalistas y a los filósofos naturalistas de todo orden y toda tendencia se hallan aquellos a quienes los contemporáneos, con ironía hiriente, han denominado los "filósofos innaturalistas" o mejor aún, los "hombres de la paralización total" ^[11]. Porque el "principio de Meliso" dice tan sólo (para emplear sus propias palabras) que "no vemos ni conocemos lo que es". El mundo multicolor que nos rodea y del que nos enteramos por medio de nuestros sentidos no es más que un fantasma, una mera ilusión; toda transformación, todo movimiento, todo crecer y devenir y, por lo tanto, todo lo que constituye el tema de la investigación natural y de la especulación sobre la naturaleza, es una mera sombra, una vana apariencia. Lo verdaderamente real está tras esta engañosa fantasmagoría y consiste... pero aquí se bifurca el pensamiento de los dos principales representantes de esta escuela. No concuerdan, al menos completamente, en las soluciones positivas, pero sí en la negación que las precede. Conviene, pues, encarar primero las dudas y negaciones que les son comunes, después de habernos informado sobre la personalidad del más antiguo y más importante de ellos.

203

II

Mayor que Meliso es Parménides, el verdadero fundador de "Tajinüy" mentada doctrina de la unidad ^[12]. Fue un hijo de Elea, vástago de una familia acaudalada, respetada, y como tal no podía permanecer ajeno a la vida política. Dícese que dio leyes a su ciudad natal y a este u otro acto público se refiere seguramente la bien atestiguada indicación cronológica de que el momento álgido de su vida cae en la sexagésima novena olimpiada (504 - 501 a. de J. C.). No cabe duda de que estuvo en contacto íntimo con Jenófanes, que falleció una cuarto de siglo más tarde, en todo caso después de 478. No nos atrevemos a llamarlo discípulo de éste en el sentido propio de la palabra, máxime porque

aquel rapsoda ambulante que solía detenerse sólo brevemente en su patria adoptiva, difícilmente puede haber actuado alguna vez como maestro. En cambio se nos cita a un pitagórico, Ameinías, hijo de Dioquetes, que lo habría incitado a dedicarse a estudios filosóficos y al que después de su muerte le elevó por reconocimiento un *heroon*, o como diríamos nosotros, una capilla conmemorativa. En efecto, según veremos, el conjunto de teorías de Parménides muestra tantos rasgos pitagóricos como jenofánicos. Discípulo de los pitagóricos, veníale muy bien desarrollar la doctrina del todo-uno en la forma de una rigurosa deducción de índole matemática, mientras que por otra parte la peculiar orientación de la filosofía pitagórica no lo satisfacía plenamente. Si, por lo tanto, la estructura de su pensamiento al panteísmo de Jenófanes el fundamento y a la matemática, de Pitágoras la, forma, es un tercer sistema, el de Heráclito, el que en cierto modo le dió la orientación. Porque fue la "doctrina del fluir" del sabio de Efeso la que más profundamente conmovió al espíritu de Parménides, le inspiró las dudas más persistentes, y, lo mismo que a sus sucesores, lo impulsó hacia aquella clase de soluciones en las que la particularidad especulativa de los eleatas se perfila con los rasgos más vigorosos. Pero escuchemos primero por boca del más joven representante de esa escuela (cuya prosa clara y 204 poco parca en palabras nos es aquí de mayor utilidad que la poesía didáctica de su maestro, en que los argumentos son apiñados y todo está reducido a su expresión más concisa) aquellas dudas y las negaciones que de ellas brotaron. "Porque si —exclama Meliso— tierra, agua, aire y fuego, y también hierro y oro son y si lo uno tiene vida y lo otro está muerto, si esto es blanco y aquello negro; si lo mismo ocurre con todo cuanto los hombres dicen que en verdad es; si estas cosas en verdad son y nosotros vemos y oímos correctamente, entonces cada cosa debería ser tal como se nos ha aparecido al principio, y no transformarse ni cambiar de naturaleza, sino ser siempre lo que ahora es. Mas nosotros pretendemos ver, oír y conocer correctamente; sin embargo, lo caliente nos parece transformarse en algo frío, y lo frío en algo caliente; lo duro en algo blando, y lo blando en algo duro, y lo que tiene vida nos parece morir y nacer de algo que no tiene vida, y todo ello parece transformarse,

y lo que una cosa ha sido, no asemejarse en nada a lo que es ahora. Mas bien parece que el hierro, que es duro, se gasta por el roce del dedo al que rodea en forma de anillo; y lo mismo el oro y la piedra preciosa y todas las otras cosas que consideramos como absoluta-niente fuertes, y no menos nos parece que del agua nacen tierra y piedras. Así resulta de ello que no vemos ni conocemos lo que es" ^[13].

Dos cosas se exige aquí de los objetos perceptibles a los sentidos: estabilidad intacta de su existencia y estabilidad intacta de sus propiedades. Desde cada uno de esos aspectos son sopesados y se los encuentra demasiado ligeros, se les reprocha su caducidad su variabilidad. Si las dos exigencias, mejor dicho los dos juicios, parecen confundirse en uno, la culpa de ello la tiene la ambigüedad, aun no reconocida entonces, de la palabra "ser", la cual es empleada, ora con el sentido de existencia, ora como mera cópula (el sol existe; el sol es un cuerpo luminoso). Podemos dispensarnos también de examinar si se tenía derecho a relegar inmediatamente al dominio de la vana apariencia todo cuanto es perecedero o susceptible de variación. En cambio, es muy fácil **205** comprender que se buscaba un objeto de conocimiento seguro, diríamos palpable, y que, en vista de la imperfección en que por entonces se hallaba la ciencia de la substancia, no pudiera encontrárselo en - las cosas perceptibles a los sentidos; la hoja del árbol está hoy verde y llena de savia; mañana, amarilla y seca; más tarde, de color pardo y apergaminada. ¿ Dónde aprehenderemos la cosa, cómo conoceremos y estableceremos en ella algo permanente? Heráclito había sintetizado la suma de estas experiencias cotidianas amplificándola más allá de los límites de la percepción efectiva y dando a la duda que de ello surgía una forma paradójica que desafiaba al sentido común. De esta manera, al ansia de conocer —si no quería contentarse acaso con contemplar la sucesión regular de todo lo que ocurre (véase pág. 107)— no sólo se le había quitado el fundamento, sino que el deseo natural de una armonía interna sin contradicciones del pensamiento también había sido herido e incitado a protestar irritadamente. "Las cosas del mundo sensorial se encuentran sometidas a una transformación perpetua": este conocimiento era ya poco satisfactorio; pero contra una tesis que afirmaba que "las

cosas son y no son" se rebelaba el sentido común, tanto más cuanto más severa era la disciplina mental de los que la oían. Y la reacción más violenta debía producirse en la mente de los que habían recibido adiestramiento pitagórico, es decir, eminentemente matemático. No es de extrañar, pues, que Parménides, discípulo de los pitagóricos, designase como "los dos senderos del error" al vulgar concepto del mundo que se daba por satisfecho con la realidad del mundo sensorial, y la doctrina heracliteana. Contra la última dirige los dardos más envenenados de su polémica. A aquellos "que consideran que el ser y el no ser parecen la misma cosa, y luego, 'no la misma cosa", los llama "a un tiempo sordos y ciegos, extraviados en su perplejidad, una raza de dementes"; "bicéfalos" los llama a causa de la faz doble (de la cabeza de Jano diríamos nosotros) que de acuerdo con su doctrina presentan las cosas; ellos, "los nada-sabedores son arrastrados" —a saber, por la corriente de 206 la doctrina del fluir— y "revertiente es su sendero" como el de las transformaciones de su protosustancia ^[14].

Por características que estas explosiones sean respecto del estado de ánimo del eleata y de su posición frente al heraclitismo, más atrayente y al mismo tiempo instructiva es su lucha contra la segunda y principal adversaria, la opinión general de los hombres. Se cree sentir aquí su emoción íntima a través de las frases y versos que se atropellan, a través de los golpes que se siguen sin interrupción y que se parecen a poderosos hachazos, golpes destinados a desmoronar el vulgar concepto del mundo y a destruir su fe en la realidad de los objetos perceptibles por los sentidos, en el nacer y perecer, en todo movimiento y en toda transformación. "¿Cómo ha de pe-recer jamás lo que existe, cómo ha de nacer jamás? Si ha nacido, entonces hubo un tiempo en que no ha existido, y lo mismo ocurre si alguna vez ha de nacer aún". "¿Qué génesis le buscarás a lo existente? ¿Cómo y dónde se habría originado? No admito que pienses o digas que lo no existente engendró; porque no es decible ni pensable el no-ser. ¿Qué necesidad lo habría hecho surgir a la existencia en un momento dado más que en otro?... Pero creer que del existente se engendre otro al lado de él, te lo impedirá la fuerza de la inteligencia". El aspecto positivo acompaña a todas estas

negaciones. Lo que existe no sólo es "no-nacido y no-perecedero", y por tanto "sin comienzo y sin fin"; ajeno le es no sólo el "cambio de lugar" y "la variación del color": es un ente limitado y pensante y además un "todo indivisible, homogéneo, continuo, por doquier semejante a sí mismo, ni más existente en algún punto, ni en algún punto menos existente", "similar al peso de la masa de una esfera bellamente circular, perfecta por todas partes, con alto equilibrio de todo lugar". Ante estas palabras, el lector experimenta algo como aquel choque violento que suele despertarnos de sueños encantadores; hace un instante planeábamos, libres de toda atadura, más allá de las estrellas, y ahora nos rodea nuevamente la estrecha realidad. Parecería que el propio Parménides se haya atrevido a emprender, al igual que íca-ro, un vuelo que debería llevarlo, más allá de la esfera de toda 207 experiencia, hacia el éter del puro existir; más sus fuerzas se han agotado en medio de este camino, de modo que tiene que descender nuevamente sobre las más familiares regiones bajas de la existencia corporal. Y en verdad, su teoría de lo existente ha preparado las concepciones afines de los ontológicos posteriores, sin asemejarse a ellas, porque aún tenía demasiado de los efluvios terrestres; nos lleva al atrio, pero no al santuario de la metafísica.

III

Y a esta altura nos convendrá dirigir otra vez nuestra mirada sobre aquella frase de Polibio de la que partió nuestra exposición. El profundo médico-pensador había comprendido que las tesis contradictorias de los filósofos naturalistas servían de punto de apoyo al escepticismo de los eleatas. Es evidente que con ello no quería decir otra cosa que lo siguiente: quien declara que todas las cosas son aire, niega, salvo una sola reserva, la validez del testimonio de los sentidos; quien declara que todo es agua hace lo mismo con otra reserva; lo mismo hace quien declara que todas las cosas son fuego. Los representantes de estas teorías debían, pues, preparar el terreno para pensadores; podemos agregar que tenían que producir pensadores que extrajeran la suma de las negaciones concordantes y las afirmaciones contradictorias. Y lo hacían anulando estas

últimas como otros tantos asentos que se revalidan mutuamente y resumiendo en una gran negación total las negaciones parciales que se complementaban recíprocamente (ver pág. 78): para quien mira las consecuencias de este pensamiento no puede presentarse dudoso ni un momento el origen de la doctrina de Parménides sobre el existir. Ésta es el producto de una descomposición, a saber: el residuo o el precipitado de la teoría de la protosustancia que queda después que ella se ha descompuesto en sí misma. Cuanto más se hallaban en condiciones de anularse mutuamente las formas contradictorias que sucesivamente sirvieran de vestimenta a la teoría de la protosustancia, más poderosa y persistente **208** debía ser la influencia que su común núcleo central, no tocado por la lucha de opiniones, tenía que ejercer sobre los ánimos. Que la sustancia no nace ni perece, es la doctrina común de los físicos, para hablar con Aristóteles, que con este término denomina a los filósofos naturalistas a partir de Tales. Durante un siglo entero esta doctrina había perdurado y era familiar en el espíritu de los griegos cultos y pensadores. Después de haber cambiado de piel tantas veces y sobrevivido siempre a este cambio, ¿cómo no debía concluir por parecer inatacable y adquirir casi la fuerza de un axioma? Pero es cierto que "la antigua tesis no puesta en duda por ningún lado" (una vez más es Aristóteles el que habla) no sólo adquirió un sentido más definido y una forma más rigurosa, precisamente como consecuencia de la reacción contra la doctrina de Heráclito, sino que también recibió agregados cuyo origen es necesario revelar ^[15].

El primero y más importante de estos agregados de Parménides ya no nos es desconocido. No sólo la perpetuidad, sino también la *i n m u t a b i l d a d* son atributos del ser universal que llena el espacio. Es una protosustancia que no sufre, como la de Tales y Anaximandro, de Anaxímenes y Heráclito, múltiples modificaciones ni se exterioriza en formaciones varias que después reabsorbe nuevamente; es hoy no sólo en su contenido, sino por la forma, lo que ha sido desde la eternidad y seguirá siendo en toda eternidad. Un pasaje hasta parece poner en tela de juicio el mismo curso del tiempo ^[16]; y en efecto, ¿qué ha de significar el concepto del tiempo donde, nada sucede en el tiempo,

donde se niega realidad a todos y a cada uno de los sucesos temporales? Mas en este punto que señala la cumbre de su poder de abstracción, el eleata no parece haberse detenido mucho. Con tanta mayor insistencia se aferra a la inmutabilidad de aquel su ser que llena el espacio. Al postulado de la constancia cuantitativa que en la teoría de la protosubstancia formaba desde el comienzo una parte importante, y que poco a poco" (principalmente por Anaxímenes) adquirió forma más nítida, se agrega el de la constancia cualitativa. No sólo 209 la cantidad de la substancia no debe experimentar ni aumento ni disminución; su naturaleza debe permanecer invariablemente igual. Una breve consideración que, por cierto, sobrepasa un poco el marco cronológico de la presente exposición, puede enseñarnos que semejante desarrollo se hallaba dentro del espíritu de la doctrina misma. Anaxágoras, del que pronto tendremos que ocuparnos, no ha sufrido, de acuerdo con lo que sabemos, la más mínima influencia de la doctrina de Parménides. Sin embargo, en él también la común doctrina fundamental engendró el mismo brote. Acerca de la forma en que él llegó a esta ampliación de la teoría de la protosubstancia, y como muchos otros debían llegar luego a ella, nos ilustra muy bien un fragmento minúsculo de su libro, descubierto hace sólo poco tiempo. "¿Cómo habría de surgir el cabello del no-ca-bello, la carne de la no-carne?", así pregunta creyendo haber negado con ello algo francamente imposible ^[17]. A la comprensión perfecta de este su modo de pensar, llegamos recordando el encanto que ejerce el idioma aun en el espíritu de los más profundos pensadores. La substancia es algo que no ha llegado a ser; de la nada nunca viene un algo: de esta afirmación, como anotamos más arriba, los siglos habían hecho un lugar común. ¡Qué suave e imperceptible fue aquí el paso hacia el nuevo axioma! Si de lo no-existente jamás deviene un algo existente, ¿por qué no devendría de un algo que no es esto ni aquello un algo que es esto y aquello? Una sola fórmula cubría las dos exigencias: de lo que no es no puede devenir un algo que es; de lo no-blanco no puede devenir un, blanco, etc. Ya hemos tenido que recordar el empleo algo impreciso de la palabra "ser", que en forma vacilante usaban ora para designar la existencia, ora para ligar el

predicado con el sujeto. Pero si éste es el destino por el cual el nuevo postulado debía surgir, y surgió; si el poder de la asociación de ideas y de la ambigüedad de la lengua coadyuvó a hacerlo nacer, no se emite con ello, en ningún modo, un juicio sobre su valor y su significado. La creencia en la causalidad, hija del ciego instinto de asociación, tampoco puede gloriarse de más noble origen; y, sin embargo, ¿quién querrá renunciar a dejarse 210 conducir por ella ahora que la experiencia confirma sin cesar las esperanzas de aquella creencia y sobre todo desde que el injerto del canon experimental ha ennoblecido al patrón? Aun si se produjera lo inaudito, si el bastón que durante miríadas de años ayudó a nuestros predecesores a caminar sobre este planeta se rompiera en nuestra mano; si de pronto el agua cesara de apagar nuestra sed, el oxígeno de alimentar la combustión, aun entonces no nos quedaría otra alternativa; no tendríamos razón para lamentarnos por haber confiado hasta ahora en la creencia de que el porvenir se asemejará al pasado, por haber seguido la única senda transitable a través de los laberintos y del desorden de los fenómenos naturales.

Algo parecido, aunque no exactamente lo mismo, ocurre con los dos postulados que afirman la inmutabilidad de la substancia. No exactamente lo mismo; porque aun no era necesario que el mundo se trocara en un caos y la acción dirigida a una finalidad se tornara imposible, por el sólo hecho de existir únicamente sucesos relacionados por una ley, aunque sin ningún substrato constante. Pero no hace falta detenerse en semejantes suposiciones. Presupuesta la existencia de cosas corpóreas en general y aquellas series de experiencias de las que hemos visto nacer y fortalecerse la teoría de la protosubs-tancia (cf. p. 74 y sig.), el progreso del conocimiento estaba supeditado en realidad a que en lo extenso que llenaba el espacio se viera más y más algo constante, tanto por su cantidad como por su naturaleza. Sólo así podía tornarse inteligible lo que sucedía en el Universo, sólo así podía deducirse lo venidero de lo presente; y el deseo de que ello fuese así, debía favorecer poderosamente el desarrollo de la nueva creencia, aun cuando no pudiera darle nacimiento. Pero entre las dos ramas de esta teoría subsisten aun hoy día grandes diferencias. Creemos que nada nace de la nada y nada perece en

la nada, porque la apariencia contraria reveló su inconsistencia en numerosos casos, y principalmente en esos, terrenos que nuestra inteligencia ha penetrado más profundamente, y porque la teoría, jamás ha sido quebrantada por ninguna acreditada autoridad contraria. Que nada puede nacer de la nada, 211 que nada puede perecer en la nada, ésta sí es una afirmación que no podemos conceder ni a Parménides ni a sus numerosos sucesores apriorísticos. Su supuesta necesidad del pensamiento es una apariencia engañosa. Primero se ha introducido en un concepto, en nuestro caso en el del existir, todas las características que después se compenetran entre sí y con la envoltura verbal de que están revestidas, en forma tal que el producto del arte ofrece el efecto de un producto de la naturaleza (si no de un producto sobrenatural). Primero se ha dado el nombre de "existir" a la permanencia eterna, y después se nos prueba claramente que este algo que existe no puede ni nacer ni perecer, puesto que entonces no sería algo que existe. Pero esto sólo sea dicho de paso. Mas el segundo de estos postulados estrechamente hermanados sigue siendo hoy día propiedad casi exclusiva de los hombres de rigurosa formación científica. Contradice la evidencia en mucho mayor grado que el primero, y sigue siendo más la estrella que orienta la investigación que su resultado ya adquirido y completamente confirmado por la experiencia. Resumido en pocas palabras, el postulado dice simplemente en el sentido de la ciencia moderna que todos los fenómenos naturales descansan en algo así como un cordón central del acontecer, del cual irradian numerosas ramificaciones. Este cordón central se compone exclusivamente de movimientos. Con aproximada exactitud podemos llamar cuerpos desprovistos de cualidad a los que son asiento de éstos movimientos o cambios de situación. Las ramificaciones o irradiaciones son las imágenes sensibles que producen un aparente cambio de cualidad. Una onda aérea y la impresión acústica que a la misma corresponde, una onda del éter y la correspondiente impresión luminosa; un proceso químico (en definitiva, una separación, una unión, un desplazamiento de partículas) y la consecuente impresión sobre el gusto o sobre el olfato: éstos son algunos ejemplos que ayudan a dilucidar lo antedicho. Si

bien en el terreno de la "acústica y de la óptica conocemos ya los movimientos correspondientes a las impresiones cualitativas que los mismos irradian, en el dominio de la química sólo se ha logrado en medida tan modesta que 212 hace poco un eminente naturalista podía decir que "la representación matemática-mecánica... del más simple proceso químico" era "la tarea que el Newton de la química debería acometer". "La química", así continúa Dubois-Reymond, "sería una ciencia en el más alto sentido humano si conociéramos el origen causal de la fuerza de tensión, de la velocidad, de los equilibrios estables e inestables de las partículas, en la misma forma que hemos penetrado en los movimientos de los astros" ^[18]. y de los comienzos ya existentes de esa ciencia ideal el mismo investigador dice que ignora "si existe un producto más asombroso del espíritu que la química estructural. Basarse sólo en lo que aparece ante los ingenuos cinco sentidos como cualidad y transformación de la materia y edificar sobre esa base, en deducción paulatina, una doctrina como la de la isomería de los hidrocarburos ha de haber sido apenas más fácil que deducir la mecánica del sistema planetario de los movimientos de los puntos luminosos".

IV

Henos aquí muy lejos de Parménides. Pero tanto frente al lector que trata de profundizar el estudio como frente a la memoria del antiguo pensador, nos creíamos en el deber de señalar los frutos que en germen se hallaban ya en su doctrina de la inmutabilidad de la substancia. Además, ahora estamos mejor preparados que antes para comprender y apreciar los aspectos más paradójicos de su doctrina. La refutación del testimonio de los sentidos, ¿qué otra cosa es sino la contrapartida del postulado o la afirmación de la inmutabilidad de la substancia, que se halla implícita en la teoría de la protosubstancia y que, según ya hemos dicho varias veces, ha sido alimentada tanto por presunción exacta como por asociación engañosa? Los testimonios de los sentidos contradecían tal postulado y por ello se les negó validez. No con rigurosa lógica, por cierto; ¿en qué, podemos preguntar aquí, reposa la creencia de que exista lo que llena el espacio, y aun la

creencia en el espacio mismo en general, sino en el testimonio del tacto, 213 o para hablar con más exactitud, en el sentido muscular o de resistencia? Pero Parménides se hallaba convencido de buena fe de que de su concepto del Universo había excluido todo cuanto deriva de la percepción sensorial. Y realmente no se le puede reprochar que en ello se haya equivocado, que desconociera el origen sensorial de la representación del espacio del mismo modo que Manuel Kant, por citar a uno solo entre muchos. Más extrañeza provoca el hecho de que aun dejando subsistir el espacio y su contenido material, relegara en cambio al dominio de la apariencia el movimiento en el espacio, que reposa en el mismo testimonio. Esta contradicción innegable bien podrá ser explicada de la siguiente manera. El movimiento en el espacio, al que pertenece también el cambio de volumen, va parejo en amplios sectores de la vida natural con lo que para Parménides era lo más increíble, el cambio de cualidad. Piénsese en todo lo que entendemos por estructura orgánica, crecimiento, desarrollo, decrepitud. La conexión natural de las dos series de hechos encontró una expresión elevada en la teoría heracliteana del fluir, en el que se asocian el incesante cambio de lugar y el incesante cambio de cualidad. Por ello nada es más comprensible que el hecho de que el enemigo mortal de esta teoría no consiguiera separar claramente lo que en ella se halla tan estrechamente vinculado, sino que prefiriera resumir esas cosas en un solo juicio condenatorio. Esta tendencia, potente en sí, se vio sensiblemente reforzada por otro punto de vista. En palabras inequívocas, aunque rara vez exactamente interpretadas, nuestro pensador negó la existencia del espacio vacío, negación que, sea dicho de paso, es de gran interés histórico . Pues sólo por ella nos enteramos de que esta suposición ya existía entonces y no en forma rudimentaria, sino ya en una bien desarrollada, que distinguía un espacio continuo desprovisto de contenido corpóreo y otros espacios intersticiales que se encuentran dentro de los cuerpos mismos y separan sus partículas, comprendiendo en sí ambos conceptos en forma equitativa. Es nada más que una suposición, aunque bien fundada, que esta teoría, que evidentemente debía explicar más que todo el hecho 214 del movimiento, tenía su origen allí donde únicamente se

dedicaba entonces una seria reflexión a problemas mecánicos, es decir, en el grupo de los pitagóricos ^[19]. Por lo tanto, quien como Parménides, que creía que admitir el vacío implicaba una existencia de lo no existente, se veía comprometido a negar el espacio vacío, podía considerar inexplicable y por lo tanto imposible también el hecho del movimiento mismo. Así, pues, vemos formarse ante nuestros ojos la imagen del mundo de Parménides, o diríamos acaso mejor que la vemos reducirse más y más. ¿Qué es entonces lo que subsistía después de abolirse todas las diferencias de las cosas y de sus estados, de las que nos informan los sentidos, y después de desaparecer todo cambio de lugar, de un mundo al que no se negaba extensión y la facultad de colmar el espacio? Nada más que una masa perfectamente homogénea, desprovista de toda diferenciación, un agregado de substancias; y un agregado que carece de toda forma y de toda limitación, según tendríamos que decir si el metafísico no hubiera sido al mismo tiempo un griego dotado de sentido plástico, un poeta y un discípulo de Pitágoras. Porque a nuestro entender, fue únicamente esta tríada de cualidades la que hizo que lo ilimitado se tornase limitado y lo informe hermoso, es decir que adoptase la forma que ya conocemos de la "esfera bellamente circular". Porque no puede existir duda de que las premisas del sistema hacían esperar más bien la extensión infinita que la finita del espacio de Parménides. Todo límite es una barrera; ¿cómo el ser verdadero y único que todo lo encierra en sí mismo y que fuera de sí no tolera nada, ni siquiera la nada, podría ser al mismo tiempo un algo finito y limitado? Mediante tales razones hubiérase colmado seguramente una laguna de la doctrina de Parménides, y semejante restitución hubiera poseído el más alto grado de apariencia. Pero la laguna no existe, y el eleata nos dice con palabras inequívocas exactamente lo contrario. La demostración de esta parte de su teoría se ha perdido o por lo menos está irremediablemente mutilada. Ya no podemos saber cómo estaba basada lógicamente, aunque podemos adivinar su fundamento psicológico. Una parte de esta explicación **215** ya la hemos anticipado. El sentido plástico del heleno, dotado de talento poético, se ha rebelado contra la conclusión que parece emanar necesariamente de sus

premisas. A ello se agregó la circunstancia de que en la tabla pitagórica de los contrastes, lo ilimitado se encontraba en el lado de lo imperfecto. Pero además —la idea puede parecerse divertida, pero parece difícil de contestar— el enemigo jurado de la apariencia sensorial ha sido en este punto casi seguramente víctima de una grosera ilusión óptica. ¿O es que la supuesta esfera celeste que forma una bóveda encima de la tierra, no tendría en realidad nada que ver con la forma esférica, que es lo único existente? Otro interrogante más tiene que ser contestado. ¿Ha sido el ser universal de Parménides sólo substancia, sólo algo corpóreo y extenso? Su autor, que por encima de todo colocaba el rigor en el raciocinio, ¿dejó caer por completo el pensamiento y la conciencia en el dominio de la mera apariencia? Esto parece totalmente increíble. Todo nos lleva a suponer que lo real era para él al mismo tiempo un algo extenso y pensante y que el pensar y la extensión, casi diríamos con Spi-noza, han sido para él los dos atributos de la substancia única. Es cierto que no nos ha sido conservada ninguna frase de su poema didáctico que corroborase este estado de cosas. Porque las dos sentencias que en sí admiten tal interpretación, las palabras: "porque lo mismo es pensar que existir", y "lo mismo es el pensar y aquello de lo que es el pensamiento", las sustrae el contexto en que se hallan a una interpretación en este sentido. Con ello, seguramente no se intenta decir otra cosa que esto: lo realmente existente es el único objeto del pensamiento y el pensamiento no puede dirigirse nunca a lo no existente. Pero a falta de manifestaciones directas y de testimonios incontestables, motivos intrínsecos pueden emitir siempre el juicio definitivo. La doctrina de Parménides ha proporcionado al materialismo dogmático algunas de sus armas más fuertes, mas él mismo no ha sido un materialista consecuente. Porque de otra manera, ¿cómo habría podido ser considerado discípulo de Jenófanes? ¿Cómo se explicaría su posición, dentro de la escuela eleática, entre los panteístas **216** Jenófanes y Meliso? Y en este caso, Platón, el enemigo acérrimo de los materialistas y ateístas ¿lo hubiera llamado "el grande", tributándole una veneración como a ningún otro de sus precursores filosóficos? Todo ello debe parecerse francamente inadmisibles. A ello se agrega, para

disipar el último resto de vacilación, el ejemplo ya mencionado de Spinoza y el paralelo de los filósofos indios del Vedanta. El ser substancial de Parménides ha sido, sin duda, al mismo tiempo un ser espiritual. Es al mismo tiempo una substancia universal, bien que infecunda por su incapacidad de expandirse, y un espíritu universal, bien que impotente por su incapacidad de desarrollar actividad alguna.

V

La más desolada monotonía nos mira desde las lóbregas habitaciones de este edificio, del pensamiento. ¿No habría sentido su aliento el mismo constructor? Es lícito suponerlo así. Al menos, no se ha dado por satisfecho con sus *Palabras de la Verdad*, sino que les dio un suplemento en las *Palabras de la Opinión*, las que, como diríamos en lenguaje moderno, se sitúan sobre el terreno del mundo fenomenal. Al hacerlo provocó el asombro sin límite de muchos de nuestros precursores. Mucho más asombroso nos parecería que se hubiera abstenido de hacerlo, que un espíritu saturado de la ciencia de su época, evidentemente ingenioso y movedizo, se hubiera contentado con repetir sin cesar un reducido número de sentencias, grávidas de consecuencias, sin duda, pero de magro contenido y en su mayoría negativas. Se vio impulsado, o mejor, para hablar con Aristóteles, "obligado a investigar los fenómenos" ^[20]. Y tenía todo el derecho de hacerlo. Pues aunque rechazaba a la sensación sensorial por engañosa, no por ello quedaba eliminada del mundo. Continuaba viendo verdecer los árboles, oyendo murmurar los arroyos, sintiendo el perfume de las flores, gustando el sabor de los frutos. Y como él, lo hacían —no era posible dudar de ello— los restantes hombres y animales, no sólo en un lugar **217** y en un momento determinados, sino en todas partes y siempre. Tampoco le estaba prohibido franquear estos límites de tiempo y espacio. Cuando hablaba del nacimiento del género humano, del origen de la tierra o de las transformaciones del universo, ello podía significar simplemente: estos y aquellos fenómenos se habrían ofrecido a mí y a mis semejantes si ya hubiéramos vivido allá y en-ese entonces. *La Historia natural y Teoría general*

del Cielo, de Kant fue, sin duda, anterior a la *Crítica de la Razón pura*, pero también hubiera podido serle posterior. La convicción de que sólo la "cosa en sí" posea realidad objetiva, no tenía que impedir necesariamente que el pensador de Königsberg derivara el sistema solar de una protonebulosa, del mismo modo que la teoría del ser del pensador de Elea no fue un obstáculo para su ensayo cosmogónico. Tal fue el punto de vista en que se colocó Parménides al escribir la segunda parte de su poema didáctico; o mejor dicho, en que éste se hubiera colocado con plena conciencia, si las distinciones de que se trata aquí (objetivo y subjetivo, absoluto y relativo) hubieran sido comprendidas por él con toda claridad y consecuencia, y le hubieran sido familiares y grabadas en su espíritu mediante una terminología apropiada. Pero no sucedía así, como ya lo indica su manera de expresarse; sobre todo la palabra griega que tuvimos que traducir por "opinión" (*doxa*), la que, sin embargo, está irisada de múltiples matices de concepto, porque significa tanto la percepción sensorial (lo que se aparece al hombre) como la representación, el punto de vista, la opinión (lo que le parece ser verdad). Hablar de verdad subjetiva o relativa y tratar de ella con firme seguridad no le fue posible, pues, al eleata debido a los hábitos de pensamiento y de lenguaje de su época. Lo que él presenta son "opiniones de los mortales", no sólo seguramente las ajenas, sino también las propias, en cuanto ellas no reposan sobre el fundamento inquebrantable de una presunta necesidad del pensamiento. Al presentarla al lector le advierte al mismo tiempo que no le conceda credulidad absoluta, hablando de la "estructura engañosa" de su exposición y calificando su correspondiente 218 teoría de "plausible" o aceptable en oposición a la "verdadera fuerza de convicción" del conocimiento fundado en los conceptos o la razón. Ambas partes de su poema didáctico le han sido inspiradas por una deidad, según lo relata en la introducción, escrito con un estilo Heno de brío. No es admisible creer que la segunda mitad, que contiene muchas de su teorías más raras, las que toda la antigüedad ha tomado muy en serio y en parte ha apreciado altamente, estaba destinada únicamente a formar un fondo oscuro para destacar el esplendor de la "doctrina de la verdad". Además, es evidente que él

encontraba conveniente exhibir bajo su vestimenta la riqueza de su saber, ya que al lector de su obra "ninguno de los mortales lo debe superar en conocimiento" (o en inteligencia); fuera de ello se le presentó aquí la esperada oportunidad de satisfacer su íntima necesidad no menos que su deseo de no colocarse en una oposición demasiado violenta con la tradición y el sentimiento de su pueblo. De la misma manera que se había colocado sobre el terreno de los fenómenos, se coloca aquí también sobre el de la fe popular modificada por influencia órfica ^[21] e introduce deidades como la "diosa que todo lo dirige", que tiene su trono en el "centro del Universo", y "Eros, el primero que ha sido creado", persistiendo la duda de en qué medida tenemos que ver aquí meras personificaciones de fuerzas y factores naturales. Difícilmente nos engañamos si suponemos también, en el alma del poeta-pensador, una muy íntima vacilación, una escisión parecida a la que en tiempos recientes nos recordó Fechner con su *Tages und Nachtansicht* ("visión del día y de la noche") al lado de su *Atomenlehre* ("Teoría de los átomos").

La cosmogonía de Parménides parte de dos protosubstancias que recuerdan de una manera llamativa la primera de las segregaciones del protoser de Anaximandro: ésta es tenue, luminosa, liviana; aquélla espesa, sombría, pesada. El nacimiento del Universo lo encuentra explicable únicamente por la cooperación de ambos factores, que también son llamados directamente luz y noche; condena expresamente la **219** suposición de una sola protosubstancia y la pretensión de que la segunda no sea necesaria, condenación que alcanza a las teorías de un Tales, de un Anaxímenes, de un Heráclito, pero que en primer lugar parece destinada a éste último, su principal adversario filosófico. En versos que no nos han sido conservados, fue descrito el nacimiento "de la tierra y del sol, de la luna, que brilla con luz ajena, del éter común, de la leche celestial, del Olimpo más extremo (que ya conocemos) y de la cálida fuerza de los astros" ^[22]. Con plena seguridad podemos considerar que conoció la forma esférica de la tierra, puesto que se dice que fue el primero que la proclamó en forma literaria, y que, de acuerdo con los primeros pitagóricos, no discutió todavía la ubicación central del globo terrestre en el Universo. Además

desarrolló la doctrina de las distintas zonas de la tierra, sobreestimando considerablemente la extensión de las zonas inhabitables a causa del calor, porque lo inducían a error probablemente las falsas analogías de las zonas del cielo, las que transportó a la tierra, situada en el centro. Declaró que las diferentes regiones celestes, que llamaba "coronas", se encerraban mutuamente sobre círculos concéntricos y que consistían en parte en "fuego puro", en parte en mezclas del mismo con la sustancia oscura o terrestre. En la investigación de la naturaleza depende de doctrinas en parte de Anaximandro, en parte de los pitagóricos. Ya creíamos una vez notar la influencia de la "tabla de los contrastes". Más claramente se reconoce esa influencia en la teoría de la generación que relaciona la diferencia de sexo del embrión con la posición de su lugar de formación, de modo que el contraste de "masculino" y "femenino" coincide con el de "diestro" e "izquierdo". En esta misma teoría se destaca también la tendencia a deducir diferencias cualitativas de diferencias cuantitativas, tendencia que revela su formación pitagórica y por lo tanto matemática, porque la relación de cantidad en que el elemento generador femenino, supuesto por él (como anteriormente por Alcmeón) se encuentra frente al masculino, fue empleada para explicar las particularidades de carácter, sobre todo la inclinación sexual del ser generado **220**. Exactamente la misma orientación se manifiesta en el afán de reducir la diferencia intelectual de los individuos, así como de sus sucesivos estados intelectuales, a la proporción mayor o menor en que su cuerpo incluye ambas sustancias fundamentales. Pronto volveremos a encontrar el mismo modo de pensar en Empédocles, al que condujo a una modificación importante y auténticamente científica de la doctrina de los elementos. En cuanto a otras afinidades entre ambos sabios, las mencionaremos más tarde. Réstanos formular nuestra conclusión definitiva sobre el conjunto de la obra de Parménides, pero preferimos reservarla hasta haber terminado nuestra revista de los representantes más jóvenes de la doctrina eleática ^[23].

^[10] 201 1) *De la naturaleza del Hombre, Oeuvres d'Hippocrate*, VI, 32ss., LITTHÉ.

[11] 202 1) Cf. PLATÓN, *Teeteto*, 181^a, y ARISTÓTELES en SEXTO, *adv. mathem.*, X, 46 (p. 485, 25 BEKKER).

[12] 203 1) La fuente principal para la biografía de Parménides es DIÓG. LAEECIO, IX, cap. 3. (Una importante rectificación del texto, en DIELS, *Hermes*, 35, 196ss.). Para determinar las fechas de su nacimiento y de su muerte se utiliza generalmente la circunstancia de que Parménides sea coetáneo de Jenófanes y menor que éste, como también de Heráclito (cuya doctrina conoce y ridiculiza), y, en cambio, es mayor que Meliso y (según PLATÓN, *Parmenid.*, 127^b, indicación que merece fe) mayor en un cuarto de siglo que Zenón. No sabemos en qué se basa la indicación de Apolodoro relativa a su *acmé*; sin embargo, me parece completamente inadmisibles atribuir, en este caso, combinaciones arbitrarias a un investigador grande y concienzudo, que en lo relativo a la cronología de Anaximandro y de Demócrito no se contentó sino con testimonios autobiográficos y que discute minuciosamente la de Empédocles en versos que nos han sido conservados. Los fragmentos del poema de Parménides fueron reeditados, después de la edición de MULLACH, por H. STEIN, con revisión del texto, en los *Symbola philologorum Bonnen-sium, Leipzig*, 1867, fascic. post 765-806, luego por DIELS, Berlín, 1897, y finalmente en los *Vorsokratiker* del mismo autor.

[13] 204 1) Para la cita de Meliso, cf. MULLACH, *op. cit.*, 82/3. Corregí la frase final del pasaje citado mediante una transposición exigida por el sentido, cf. *Apologie der Heilkunst*, (2a edición), 156.

[14] 206 1) Cf. MÜLLACH, *loc. cit.*, 114, versos 45-51. BERNAYS (*Rhein. Mus.*, N. F., VII, 114ss. = *Ges. Abhandl.*, I, 62s.) relacionó este pasaje con Heráclito, dando las pruebas del caso.

[15] 208 1) En vista de que se continúa atribuyendo únicamente a los eléatas y no a sus predecesores la negación del nacer y del perecer, parece necesario citar aquí los testimonios expresos de Aristóteles: $\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\ \upsilon\ \text{(polamba/nein th\`n koinh\`n do/can tw\`n fusikw\`n...}, w(j\ \text{ou)}\ \text{gignome/nou ou)deno\`j e)k tou}=\text{mh\`o)/ntoj}$ [en cuanto a la interpretación de la doctrina común de los físicos... de que no nace nada de lo no existente] (*Fis.*, I, 4, 187^a, 26); *ibid.*, 34: $\text{peri\` tau/thj o(mognwmonou}=\text{si th}=\text{j do/chj a(/pantej oi(peri\` fusewj}$ [en tanto en esta doctrina están acordes todos los que trataron de física]; *Metaf.*, I, 3, 984^a fin.: $\text{to\` e(\`n a)ki/nhto/n fasin ei}=\text{nai kai\` th\`n fu/sin dlhn ou) mo/non kata/ genesin kai\` fqora/n (tou}=\text{to me\`n ga\`r a)rxai}=\text{o/n te kai\` pa/ntej w(molo/ghsan)}$ [dicen que lo uno es inmovible y la naturaleza una entera, no sólo respecto de su génesis y origen, sino también en lo referente a su ocaso (esto ya es antigua sabiduría y todos concordaban en ello)]; 984^a 11: $\text{kai\` dia\` tou}=\text{to ou)/te gignesqai ou)qe\`n oi)/ontai ou)/te apo/llusqai}$ [y en cuanto a esto, opinaban que no hay un nacer partiendo de la nada ni tampoco un perecer], siendo los que así opinaban los antiguos fisiólogos a partir de Tales. — *Metaf.*, XI, 6, 1062^b 24: $\text{to\` ga\`r mhqe\`n e)k mh\`o)/ntoj gignesqai pa}=\text{n d' e)c o)/ntoj sxedo\`n a(pa/ntwn e)sti\` koino\`n do/gma tw\`n peri\` fu/sewj}$ [que nada nace de lo no existente, sino todo de lo existente; esto es axioma común para todos los que trataron de la física].

[16] 2) Se refiere a v. 66 STEIN = *Vorsokratiker*, 119, 2.

[17] 209 1) El "fragmento minúsculo", pero sumamente importante, de Anaxágoras, ha sido extraído por DIELS (*Hermes*, XIII, 4; también *Vorsokratiker*, 317, 23) de un escolio a Gregorio Nacianceno (MIGNE, *Patrol. Gr.*, XXXVI, 901).

[18] 212 1) E. DU BOIS-REYMOND, en *Sitzungsber. der Kgl. preuss. Akademie d. Wissensch., Begrüssung des Herrn Landolt*, febrero de 1882.

Existencia del espacio vacío: La palabra "vacío" (κενέον) apareció en el texto sólo a causa de una conjetura falsa (v. 84 STEIN = *Vorsokratiker*, 120). Pero el concepto desempeña un papel muy importante en Parménides. Una vez, aparece como opuesto al concepto de lo lleno (e(/mpleon), otra vez lo vacío o no-existente debe ser considerado como sujeto del verbo a)potmh/cei [(él) separa], tan a menudo objeto de conjeturas erróneas, verbo que aparece en los versos 38-40 STEIN = *Vorso-kratiker*, 116, 8 que deben separarse de lo que antecede y en modo alguno ser incluido en el proemio: ou) ga\r a)potmh/cei to\ pe/lon tou= e)o/ntoj e)/xekqai, \ ou)/te skidna/menon pa/nth| pa/ntwj kata\ ko/smon \ ou)/te sun-ista/menon [pues <el vacío> no separará al ente de su unidad con el ente, sea que se entienda como algo que se dispersa completamente por doquiera según un orden, o como algo que se reúne en un todo].

[19] 214 1) En el grupo de los pitagóricos: cf. lo que NATORP (según Baumker) dice al respecto (*Philosoph. Monatshefte*, XXVII, 476). La misma evidencia se desprende de ARISTÓTELES, *Fís.*, IV (213^b, 22), aunque en este pasaje lo vacío es empleado en un sentido diferente. Por Jo demás, quizá convendría preguntar no cuáles son los autores de esta teoría, sino los de la opuesta, pues según la antigua concepción mítica, un espacio vacío se extendía originalmente desde la más alta altura hasta la más profunda profundidad, siendo un resto del mismo la rendija que actualmente se abre entre el cielo y la Tierra. Además, según el modo de pensar común, el aire, antes de que se descubriera su presión y resistencia por medio de experimentos como los que realizó Anaxágoras, era también un vacío y no un "algo" (cf. ARISTÓTELES, *Fís.*, IV, 6, 213^a, 25). Sólo con estos experimentos y otros análogos hizo su aparición el problema del movimiento. Indudablemente, es fácil disfrazar el problema físico con un ropaje metafísico e interpretarlo en el sentido de que "lo lleno no puede recibir nada en sí" (cf. pág. 395). Sin embargo, a nadie se le hubiera ocurrido semejante aporía mientras aquel medio en que los movimientos se realizan casi sin resistencia, no se reconociera como un algo lleno o, por lo menos, como un algo no fundamentalmente diferente de lo lleno.

[20] 216 1) ARISTÓTELES, *Metafis.*, I, 5, 986 b 131.

[21] 218 1) La influencia órfica ha sido probada por O. KERN, *De Orphei etc. theogoniis*, p. 52, y en *Archiv*, III, 173.

[22] 219 1) Cf. H. BERGER, *Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde usw.*, II, 31ss. (1a ed.).

[23] 220 1) Para comprender a Parménides y a los eleatas en general, resultan muy instructivas algunas expresiones de Herbart, pariente espiritual de los mismos. También él se toma absolutamente en serio las *Palabras de la Opinión* y elogia a Parménides porque en él "las inevitables opiniones sobre la naturaleza ... se hallan completamente separadas . . . de la exposición de la verdad" (*Obras*, I, 226). Algunas citas pondrán de

manifiesto que estamos autorizados a calificar de "herbartianos de la antigüedad" a los megáricos y a sus predecesores eleáticos: "De la proposición del § 135 se deduce en forma inmediata que al Ser como tal no se le pueden atribuir determinaciones en el espacio ni en el tiempo". — "Si el ser tuviera extensión, contendría una multitud", etc. (*Obras*, I, 223). La última frase parece de Zenón. En aquel § 135, Herbart se refiere a sus predecesores antiguos diciendo de ellos que "los eleatas pueden ser considerados como los inventores de la fundamental proposición metafísica: La cualidad del ser es tan sólo simple y no debe ser determinada de ninguna manera por contrastes intrínsecos".

CAPITULO III - LOS DISCÍPULOS DE PARMÉNIDES

I

MELISO o es el *enfant terrible* de la metafísica [24]. A la ingenua impericia de sus paralogismos se le escapa más de un secreto que el arte de sus sucesores más refinados supo guardar cuidadosamente. De ahí el llamativo cambio permanente de actitud de éstos frente a aquél. A veces se asustan del íntimo parentesco y reniegan de su tosco predecesor más o menos como uno le vuelve la espalda a un miembro de su familia de quien cree que se debe sonrojar. Otras veces se alegran de ver sostenidas sus propias convicciones en una edad tan temprana, dan golpecitos, como para animarlo, en el hombro de su torpe precursor y se esfuerzan por desembarazar su argumentación de las manchas más visibles, dándole una nueva interpretación. Así, Meliso es alternativamente tratado de "tosco" y "burdo" o saludado como un pensador valeroso sumamente digno de consideración; estos juicios se suceden en larga y variada serie, desde Aristóteles hasta el presente inmediato [25].

Conocemos ya tanto el punto de partida de la doctrina de Meliso como la finalidad de la misma, en cuanto concuerda con la de Parménides. En cuanto a puntos de divergencia había, por lo que sabemos, tres. Meliso conservaba para lo existente el atributo de la extensión, pero lo despojaba de todo lo groseramente corpóreo; a la infinitud en el tiempo agregaba **222** la infinitud en el espacio; finalmente le reconocía una vida afectiva exenta de todo agregado de "dolor y pena" y que, por lo tanto, podemos llamar un estado de felicidad inmaculada [26]. El proceso de la abstracción iniciado por Parménides ha hecho, según se ve, progresos considerables; la volatilización del concepto substancialista del mundo ha llegado tan lejos que está a punto de hundirse por completo y de abandonar su lugar a un espíritu imbuido de felicidad. A este respecto, Meliso se ubica entre los místicos; mas se distingue de la mayoría de éstos, tanto orientales como occidentales, por su esfuerzo —coronado o no por el éxito— de apoyarse no sólo en la mera iluminación interna o intuición, sino en una

demostración rigurosa. Concentraremos ahora nuestra mirada en esta última, aun cuando parezca apenas posible reproducirla de una manera inteligible sin ilustrarla al mismo tiempo de una manera crítica. "Si la nada existe, ¿cómo llegaríamos a hablar de ella como de un algo existente?". Tales son las palabras que Meliso colocó a la cabeza de su libro. Merece reconocérsele plenamente el haber pensado al menos en la posibilidad de que el punto de partida de su exposición podía ser ilusorio y haber intentado excluirla mediante un argumento. No nos demoraremos en examinar si este argumento es concluyente y si no se hubiera podido, con toda razón, contestarlo de este modo: el concepto de la existencia, en el sentido riguroso, único en que puede soportar las consecuencias que aquí se le agregan, quizá repose realmente sobre una ilusión del espíritu humano, al que precisamente Meliso mismo consideró capaz de tantas ilusiones. "Lo que existe —así continuaba— existía desde la eternidad y existirá en toda eternidad. Pues si hubiera devenido, forzosamente, antes de devenir, hubiera debido ser la nada. Pero si alguna vez ha sido la nada, entonces es necesario decir que nunca un algo cualquiera puede devenir de la nada. Pero si no ha devenido y sin embargo existe, entonces existió desde la eternidad y existirá en la eternidad; no posee ni principio ni fin, sino que es infinito. Porque si una vez hubiera devenido, entonces tendría un comienzo (porque si hubiera devenido, habría comenzado **223** una vez) y un fin, porque si hubiera devenido, habría terminado una vez. Pero si no ha empezado ni terminado y ha existido siempre y existirá siempre, entonces no posee ni comienzo ni fin. También es imposible que algo exista eternamente si no encierra todo en sí". Para excluir toda posible mala interpretación, es necesario transcribir aquí otros dos breves fragmentos: "Pero del mismo modo como (lo existente) existe eternamente, deberá ser también eternamente infinito en tamaño", y: "Lo que posee comienzo y fin, no es eterno ni infinito". ¿Quién no advierte aquí el peligroso salto que Meliso se atreve a dar de la infinitud en el tiempo a la infinitud en el espacio? Aristóteles ya llamó la atención sobre ello con toda razón y con la debida insistencia [\[27\]](#). Pero lo más sorprendente y notable en esta demostración es lo siguiente: lo que

realmente necesita probarse, se supone evidente por sí mismo, o al menos es preciso leer la demostración entre líneas; en cambio, lo que es verdaderamente evidente por sí mismo, porque se trata de una tautología, es revestido de las formas severas de una argumentación prolija hasta el cansancio. A la primera categoría pertenece la tesis: "Lo que ha devenido, ha de perecer", que en forma incidental es más bien enunciada que probada por la frase intermedia: "Porque si hubiera devenido, habría terminado una vez". Tampoco habría sido posible probar, en el sentido verdadero de la palabra, esta proposición, que no es **ni** más ni menos que una generalización fácilmente inteligible de la experiencia real. A la misma categoría pertenece la proposición derivada igualmente de la experiencia: "Sólo lo que no tiene nada fuera de sí que puede dañarlo o destruirlo, puede existir eternamente", una idea que debía presentarse al espíritu de nuestro filósofo, ya que difícilmente se puede imaginar otro fundamento de su afirmación de que sólo al Universo le puede corresponder eternidad. Tampoco se prueba en forma alguna la tesis sobre la que reposa toda la argumentación: "Nunca puede devenir algo de la nada". Aquí, el metafísico recibió un préstamo de los físicos; tomó de ellos la tesis principal de la teoría de la protosubstancia, tesis 224 que al principio había nacido de percepciones reales y se había confirmado cada vez más por el progreso de la observación, pero jamás puede ser deducida, de necesidades del pensamiento. Muy por el contrario, aparecen allí las formas rigurosas de la demostración, se extraen consecuencias y se derivan conclusiones, aunque en realidad no hay prueba ni conclusión alguna, sino una afirmación que cambia sólo su ropaje de palabras: "Lo que comienza tiene un comienzo; lo que termina tiene un fin; lo que no comienza ni termina no tiene ni comienzo ni fin; lo que no tiene ni comienzo ni fin, es infinito". ¿Quiere decir ello que esta presunta serie de "conclusiones carece por completo de todo progreso discursivo? De ninguna manera. Pero cuando en algo adelanta, cuando franquea el círculo de la tautología, lo debe exclusivamente al expediente del equívoco o de la ambigüedad del idioma que inadvertidamente reemplaza el comienzo y fin en el tiempo por los términos correspondientes al espacio. Por lo tanto, nos es permitido

considerar el conjunto como un modelo magnífico de demostración apriorística que renuncia por completo al recurso de la experiencia. Si esta demostración no quiere llegar a la meta tan pobre como cuando partió, es necesario que en el camino llene su talega vacía. Subrepticamente hace acopio de mucha prenda de buena índole, enjundiosos productos de la experiencia no menos que huecas quimeras. El papel de encubridor del contrabando de ideas lo hace el equívoco que llena con un contenido nuevo y constantemente enriquecido las viejas envolturas de las palabras. El resto del contrabando de ideas, revestido del brillo que le han prestado orgullosas verdades de la razón, deslumbrará nuestros ojos o escapará a nuestra mirada ocultándose tras de paréntesis inaparentes o premisas tácitas.

De la determinación así adquirida de la infinitud de lo existente en el espacio se deduce su unidad, "porque si hubiera dos (existentes), ello (lo existente) limitaría con otro". En otras palabras: lo que es ilimitado en el espacio, no puede ser limitado o restringido por ninguna otra cosa existente en el espacio. Proposición tan innegable como infructuosa, 225 fecunda se vuelve tan sólo cuando inmediatamente entra en función nuevamente el aparato de los equívocos, cambiando la determinación cuantitativa en una cualitativa. De lo uno nace de golpe un algo uniforme, homogéneo. Por medio de estos conceptos se extraen conclusiones con respecto a la cualidad de lo existente que son tan convincentes como si uno dijera: un dado deja de ser uno tan pronto como sus caras ya no están pintadas del mismo color. Pero escuchemos al mismo samio: "Así ello (lo existente) es eterno e infinito y uno y perfectamente homogéneo; no puede ni perecer ni volverse más grande, ni sufrir una transformación cósmica; tampoco siente dolor ni sufrimiento, porque si sufriera algo de todo ello dejaría de ser uno". Nos contentaremos con destacar tan sólo algunos puntos de la exposición detallada de estas proposiciones. La negación de toda "transformación" se basa en que entonces lo existente ya no sería homogéneo, sino que tendría que perecer lo que existía antes, y nacer en cambio lo no existente. La homogeneidad es aplicada, por lo tanto, no sólo a los estados simultáneos de lo existente, sino también a sus estados sucesivos, y esta

ampliación del concepto es motivada por la argumentación de que la imposibilidad del nacer y perecer no queda limitada a la existencia de lo existente, sino que se extiende también a su cualidad. Esta transición del Qué al Cómo ya no nos es desconocida; nueva es únicamente su argumentación que se obtiene al identificar la pérdida de cualidades antes existentes y la adquisición de nuevas cualidades con un perecer de lo que antes existía y un nacer de lo no-existente. Inesperado es el pensamiento siguiente: "Si en el curso de diez mil años el Universo se modificara en el grueso de un cabello, perecería en el curso de todo el tiempo". Lo que aquí impresiona favorablemente no es sólo la amplitud de la perspectiva que contrasta tan marcadamente con la estrechez de las antiguas e ingenuas concepciones cosmogónicas y mitológicas. El hecho de que Meliso se haya apropiado de la teoría desarrollada sobre todo por Jenófanes en sus especulaciones geológicas, de que la suma de procesos ínfimos dará los ingentes efectos totales **226**, lo honra grandemente, aun cuando la lógica de su pensamiento haya sufrido en esa adaptación. Porque ¿qué tienen que ver las conclusiones extraídas de hechos empíricos en un método que declara la guerra a toda experiencia? La misma utilización de resultados empíricos y al mismo tiempo de una generalización inadmisibles de los mismos la encontramos en el argumento destinado a probar que lo existente se halla exento de sufrimiento y dolor. "Tampoco experimenta dolor alguno. Porque es imposible que esté colmado de dolor, ya que una cosa colmada de dolor no puede existir eternamente. Pero lo que experimenta dolor no comparte la cualidad de lo sano; por lo tanto, si experimentara un dolor (parcial) ya no sería homogéneo; además, sólo sufriría dolor al perder o al agregársele algo, y entonces (también por este motivo) ya no sería homogéneo. Además, es imposible que lo sano experimente dolor; porque entonces lo sano y existente perecería, y lo no-existente llegaría a nacer. Y con respecto al sufrimiento [la palabra griega significa "aflicción" o penas del alma y del ánimo] vale la misma prueba como con respecto al dolor". Algunos de los paralogismos que aquí aparecen, son ya familiares al lector y no necesitan ser mencionados especialmente. Llama la atención la utilización ingenua del hecho empírico de que el dolor es un

fenómeno concomitante de la perturbación interior y que ésta, al menos muy frecuentemente, es la precursora de la disolución: una observación que aquí se transporta del organismo animal a lo existente en general, que tan escasamente se le asemeja. En lo que sigue, nuestro filósofo parece haber olvidado una de las causas más comunes del dolor corporal: las perturbaciones funcionales, pues es evidente que su mirada se fija únicamente en las causas más manifiestas del dolor corporal, la pérdida de miembros y la formación de excrescencias patológicas. En vano nos preguntamos cómo habría modificado su argumentación para aplicarla también a la segunda parte de su tesis, la negación de todo sufrimiento del alma o del ánimo; estamos tentados de suponer que la dificultad de la empresa le hizo dejar a un lado la tentativa de llevarla a cabo. En cuanto a la posibilidad del movimiento de **227** lo existente, la combate con el argumento que ya nos es conocido desde Parménides. Sin espacio vacío no hay movimiento (esto lo habían comprobado los físicos); el vacío es nada y la nada no puede existir; también se rehusan a lo existente distintos grados de espesor, aduciendo para ello su homogeneidad, que considera probada.

Llegamos a la última parte de la doctrina de Meliso, que es también la más difícil. Según hemos visto más que abundantemente, esta doctrina concedía a lo existente la extensión en el espacio. ¿Cómo puede concordar con ello la negación de su corporalidad? Ésta se hace con las palabras: "Puesto que es uno, no debe poseer cuerpo; porque si poseyera grosor, entonces poseería también partes y dejaría de ser uno". Es cierto que Parménides también ha dicho de su ser primordial que "no es divisible". Pero nada nos obliga a atribuirle el contrasentido de que le adjudicara la forma esférica y al mismo tiempo le negara la posesión' de partes. Nos consideramos autorizados a interpretar aquella negación en el sentido de que se refiere no a la posibilidad de división ideal, sino a la posibilidad de separación actual. La indivisibilidad de lo existente en este sentido no es más que un caso especial de la imposibilidad de su movimiento afirmada por Parménides. En Meliso, este recurso resulta inaplicable, pues niega no la separabilidad, sino expresamente la existencia de partes. Por otra parte, nadie

defenderá seriamente la interpretación de que con el "grosor", se ponga en duda únicamente la tercera dimensión del espacio y que por lo tanto lo existente es presentado como un ser de dos dimensiones, como una mera superficie. Porque no sólo tal pensamiento es ajeno a toda la antigüedad, sino que contradice también la afirmación del mismo Meliso de que su protoser llena el espacio entero. No queda apenas otra salida que esta suposición: Meliso no ha identificado la facultad de llenar el espacio con la corporalidad; ha querido desembarazar de toda grosera materialidad al ser universal ubicuo que al mismo tiempo siente la plena felicidad, una concepción que, debido a su falta de claridad, escapa a toda precisión exacta, pero que no carece 228 de paralelos, aun de paralelos muy modernos (recuérdese la identificación —recientemente renovada— de espacio y divinidad). Más comprensible y en todo caso más consecuente sería que con la argumentación más arriba citada el samio hubiera negado rotundamente a lo existente la categoría del espacio y asimismo la del tiempo. Porque la unidad concebida como absoluta no tolera ninguna coexistencia y ninguna sucesión. Desde el momento en que se olvida que conocemos sólo como relativos los conceptos numéricos y entre ellos también el de la unidad —el árbol es una unidad al lado de sus compañeros del bosque, una pluralidad en relación a sus ramas, lo mismo que éstas comparadas entre ellas y con sus hojas, etc., etc.— y que se toma en serio la unidad así concebida, se entra en un camino cuya meta no es otra que el vaciamiento total no sólo de la existencia material, sino también (dada la sucesión en el tiempo de los estados de conciencia) de la espiritual. Entonces la unidad, desprovista de todo contenido, se vuelca en la nada absoluta. La historia de un vuelco de este género, que de la ontología, la doctrina de la existencia de los eleatas, hizo surgir el nihilismo o la doctrina de la nada, nos ocupará más adelante.

II

A pesar de todo cuanto puede hallarse de censurable en los métodos y resultados de Meliso —y no le hemos ahorrado ni una objeción—, le queda un título de gloria que no se le

puede menguar. El valeroso almirante era un pensador de intrepidez perfecta. Denodadamente prosigue el derrotero de sus pensamientos sin preocuparse si en la meta lo esperan gritos de júbilo o de escarnio. Por groseros que sean los paralogismos que tuvimos que cargar a su cuenta, no tenemos ningún motivo para creer que haya cometido una falsedad intencional o que haya engañado a otro que a sí mismo. La misma honestidad y el mismo valor en el pensamiento, la mejor herencia que Jenófanes haya dejado a su escuela, caracterizaba también al vigoroso campeón de la crítica cuyo estudio [229](#) iniciaremos ahora. Zenón de Elea, hombre hermoso y de notable prestancia, íntimo amigo de Parménides y un cuarto de siglo menor que éste, tampoco había permanecido ajeno a la vida política [\[28\]](#). Su participación en una conspiración tendiente a derrocar a un usurpador fue la causa que lo hizo morir en el martirio, cuyos tormentos soportó con una entereza ejemplar, muy celebrada por los coetáneos y por la posteridad. Desde su juventud manejó las armas de la dialéctica. Obedeció así a las inclinaciones de su naturaleza combativa y a la necesidad de poner en acción su ingénita maestría en ese terreno. La necesidad de defenderse despertó su talento. La doctrina de la unidad de Parménides había despertado una estruendosa explosión de carcajadas que resonaba a través de Grecia entera. Esta manifestación de desdén y alboroto, no menos ruidosa que la que recibió hace menos de dos siglos al obispo Berkeley y su negación de la materia, hizo bajar a nuestro luchador a la arena del combate. Quería tomarse venganza, y se la tomó. Según nos dice Platón, pagó a los burladores "con la misma moneda y aún agregó lo suyo [\[29\]](#).

"Os burláis de nosotros —así les dijo más o menos— porque rechazamos todo movimiento como ridículo e imposible; nos tratáis de tontos porque tratamos de mentirosos a los sentidos; porque en la multiplicidad de las cosas no reconocemos otra cosa que un vano espejismo, nos arrojáis piedras; mirad si no habitáis una casa de vidrio". Inmediatamente se puso a vaciar el carcaj de la polémica, rebosante de afiladas flechas. Como perlas enhebra en el finísimo hilo de su arte dialéctico esa serie de argumentos sutiles que han constituido la desesperación de muchas generaciones de lectores y en las que más de un espíritu

vigoroso —mencionaremos sólo la potente inteligencia de un Pierre Bayle [\[30\]](#)— halló obstáculos imposibles de superar.

Tomamos un grano de mijo y lo soltamos. Cae a tierra silenciosamente. Lo mismo un segundo, y un tercero y sucesivamente cada uno de los diez mil granos contenidos en la talega que se halla a nuestros pies. Luego recogemos los granos **230**, los volvemos a echar en la bolsa, y la damos vuelta. Un ruido violento acompaña la caída de los granos. ¿Cómo es posible, preguntaba Zenón, que las diez mil caídas silenciosas reunidas en una se transformen en una caída ruidosa? ¿No es inexplicable que la suma de diez mil ceros no sea de ningún modo igual a cero, sino que importe una cantidad muy claramente perceptible? [\[31\]](#). Aquí existe, así lo consideramos también nosotros, una seria dificultad que no puede ser resuelta si antes no comprendemos mejor la naturaleza del proceso mencionado. Este conocimiento estaba fuera del alcance de toda aquella época, y la "aporía" o dubitación del eleata tiene el gran mérito de haber hecho sentir esta laguna a todo espíritu pensante. Reclama, por decir así, una psicología de la percepción sensorial. Mientras las propiedades sensoriales sean consideradas como cualidades meramente objetivas de las cosas, la "aporía" es insoluble. Su solución se presenta en el momento en que encaramos el acto de la percepción y nos damos cuenta entonces del carácter complicado, a veces sumamente complicado, que en realidad posee este proceso cuya apariencia es tan simple. Igualmente es necesario que antes surja en nosotros la comprensión de que aquí, como en otras partes, un gasto de fuerza no es algo perdido, aun cuando no le siga ningún efecto visible, y que su valor no ha de equivaler a cero. Un ejemplo ayudará a hacer más comprensible estas dos verdades. Una mano de niño tira de la cuerda de una campana. No imprime a la campana un movimiento perceptible. Si varias otras manos de niños se agregan a la primera puede ser que su esfuerzo reunido logre hacer balancear la campana con el badajo. Si se duplica o triplica el número de manecitas, puede ser que baste para que el badajo golpee contra el metal; pero el toque quizá no sea lo bastante fuerte y el movimiento del aire así producido tampoco lo suficientemente intenso como para producir en

nuestro aparato auditivo las modificaciones físicas indispensables para provocar el sonido. Un gasto de *fuerza* suficiente para este fin puede tal vez ser inferior a la fuerza requerida para iniciar el proceso fisiológico que denominamos **231** excitación del nervio auditivo. Y además esta excitación puede lograrse, pero no con el grado de intensidad necesario para producir en el órgano central el proceso decisivo de la excitación del nervio. Y, finalmente, también puede ser iniciado ese proceso, pero carecer de la fuerza suficiente para que la impresión física correspondiente llegue hasta el umbral de la conciencia. También hay que tener en cuenta en todos los casos nuestra disposición psíquica general. Cuando el sueño envuelve nuestros sentidos o nuestra atención está fija en otra cosa, la resistencia que se necesita vencer es mayor que en otras condiciones más favorables. El hecho de no producirse el efecto final, no demuestra de ningún modo que uno cualquiera de los actos intermedios, de los que seguramente sólo hemos indicado una cantidad demasiado pequeña, no sea apto en sí para cooperar a que se produzca el efecto. Ni siquiera del primer esfuerzo, aparentemente tan estéril, de una manecita de niño, puede decirse esto; porque ese esfuerzo ha contribuido con lo suyo a reducir la resistencia, que sólo con el agregado de otras manos cooperadoras será vencida definitivamente. Pero no se justifica en tales casos la exigencia de que cada una de las unidades de la fuerza inicial produzca la centésima parte del efecto final, obtenido por cien unidades de la misma especie. Una rueda dentada puede tener un diámetro de una o de noventa y nueve pulgadas sin que por eso engrane en la rueda vecina; sólo cuando su diámetro es aumentado a cien pulgadas engrana en una vecina que esté a esa distancia y transmite así toda la serie de efectos que produce la rotación de esta segunda rueda. Lo mismo puede decirse de ésta en relación a una tercera rueda, etc. etc. La ausencia o la presencia de esta última pulgada decide la ejecución o la no ejecución del trabajo final de la máquina. Para estas consideraciones y otras parecidas la "escrupulosidad" de Zenón tenía que suministrar el empuje inicial. Y si la teoría exacta de la percepción sensorial, la comprensión de que ésta no es mero reflejo de propiedades objetivas, sino resultado —producido la mayoría de las

veces por una larga cadena de procesos causales— de una influencia 232 del objeto sobre el sujeto; si esta comprensión, repetimos, fue alcanzada más o menos en la misma época y no ha dejado de difundir por vastas extensiones su efecto esclarecedor, entonces la aporra que hemos tratado aquí extensamente, puede reivindicar para sí una parte de este progreso tan lleno de consecuencias.

III

Nos ocuparemos ahora de las famosas aporías relativas al movimiento en el espacio. En un principio Zenón sometió el concepto del espacio mismo a una crítica no muy penetrante. Si todo lo existente, todo lo real o toda cosa se halla en el espacio, entonces, pues, el espacio mismo, si es que no carece de realidad, debe encontrarse en el espacio, es decir, en un espacio segundo; éste, por el mismo motivo, en un tercero, y así hasta lo infinito. Así nos queda sólo la alternativa de admitir esta consecuencia absurda o negar la realidad del espacio. No sería justo citar aquí la crítica a la que Kant y otros más modernos han sometido el concepto del espacio y pretender que ella haya sido anticipada por Zenón. La palabra griega (*topos*) puede traducirse igualmente por "lugar" sin menoscabar en algo el contenido del argumento. Cada cosa está situada en un lugar; el lugar, si es algo real, tiene que estar situado a su vez en un lugar, etc. Del mismo modo que a la yuxtaposición de las cosas, la aporía hubiera podido referirse también a su existencia. Todo lo real o existente posee existencia; por lo tanto, si ésta no ha de ser una quimera, debe poseer existencia a su vez, etc. En una palabra, nos encontramos aquí en presencia de nada más que la tendencia profundamente arraigada en el carácter de la lengua, mejor dicho, originada en el empleo de los substantivos para designar también abstracciones de toda clase (fuerzas, propiedades, estados, relaciones), de medir también cada concepto de esta índole con la escala de las cosas concretas. Tal concepto debería ser una especie de cosa o no debería existir. Según soportara esta prueba, o más exactamente, según se creyera poder 233 renunciar o no a su existencia, se le relegaba al reino de las quimeras, o se lo concebía —y éste es el caso incomparablemente más

frecuente— en forma de cosa, en cierto modo como espectro de una cosa. El valor de la aporía consiste en presentarnos claramente esta tendencia fatal del espíritu humano —madre generadora de los errores y las confusiones más importantes y casi imposibles de arrancar de raíz— y de preveniros contra su influencia por medio de las absurdas consecuencias derivadas de su actuación.

Incomparablemente menos elementales son las objeciones formuladas por Zenón con referencia al movimiento mismo. Todo el mundo conoce a "Aquiles y la tortuga". El prototipo de la velocidad y uno de los animales más lentos realizan una carrera y, cosa extraña, nos resulta difícil comprender cómo el primero consigue alcanzar o sobrepasar la última. Aquiles —así dice la premisa— concede a la tortuga una ventaja y corre diez veces más ligero que ella. Ahora, cuando llega al final de la distancia —de un metro, digamos— concedida como ventaja, la tortuga ha avanzado mientras tanto un decímetro; mientras él recorre esta parte del camino, ella se ha arrastrado otro centímetro más; mientras él sigue por esta distancia ha cubierto un milímetro, y así sucesivamente hasta el infinito. Vemos cómo ambos se acercan cada vez más, pero no podemos comprender cómo la distancia mínima que finalmente los separa haya de ser franqueada alguna vez; Aquiles, así dice por lo tanto la conclusión final, no alcanzará jamás a la tortuga. Grande es la sorpresa de los profanos en matemáticas cuando se enteran que esta exposición —aparte de su conclusión final— es aprobada completamente por todos los conocedores de esa ciencia. El hijo de Tetis, "el de los pies ligeros" no alcanzará efectivamente a su pesada adversaria en punto alguno de los indicados o aludidos aquí, ni cuando haya recorrido $1/10$, ni siquiera cuando haya recorrido otro $1/100$, $1/1000$, $1/10000$, $1/100000$ y $1/1000000$, etc. del segundo metro de la pista. Pero la alcanza —así nos enseña un cálculo simple— en el momento en que ella ha recorrido una novena parte de este camino [32]. Porque mientras 234 ella se arrastra $1/9$ metro, él recorre $10/9 = 1 \frac{1}{9}$ metros. Toda la progresión infinita: $1/10$, $1/100$, $1/1000$, $1/10000$, $1/100000$... no sobrepasa nunca el valor de $1/9$. O, para ver el problema y su solución en una forma general, si las dos velocidades se encuentran en la relación de $1 : n$, los dos adversarios no se

alcanzarán en ninguno de los puntos de la serie: $1/n$, $1/n^2$, $1/n^3$, $1/n^4$...; pero esta progresión infinita se encuentra comprendida en la magnitud finita: $1/(n-1)$. Hasta aquí, todo está en regla. Una magnitud puede ser divisible hasta el infinito, y no por ello deja de ser una magnitud finita. Divisibilidad infinita y magnitud finita son dos conceptos muy diferentes, por fácil que *parezca* confundirlos [33]. También es fácil explicar cómo ante nuestra vista intelectual se mantiene constantemente el aparente intervalo que separa a los dos competidores. Nuestra facultad de representarnos partes minúsculas del espacio es estrechamente limitada. Muy pronto llegamos a una barrera que nuestra imaginación ya no puede franquear. Por lo tanto, mientras en las palabras disminuimos de más en más la más pequeña unidad de espacio que conseguimos representarnos, mientras hablamos de cienmilésimas y de millonésimas de metro o pie, en realidad nos representamos siempre la misma unidad de espacio, es decir, la más pequeña que nuestra facultad de representación puede captar aún. En cada una de las divisiones ulteriores, nos encontramos siempre con esta misma unidad mínima que parece resistirse a todos nuestros esfuerzos para acercarla a la destrucción. Pero realmente, ¿alcanzan todas estas explicaciones a eliminar en forma completa y definitiva la dificultad que Zenón renoció y expuso tan brillantemente? La contestación a esta pregunta nos ha sido facilitada por el poderoso campeón de la dialéctica cuando dio a su aporía también una forma más sencilla, desprovista del encanto fascinador de aquel revestimiento. ¿Cómo es posible, se pregunta, que alguna vez recorramos cualquier camino en el espacio? Pues antes de llegar a la meta es necesario que recorramos primero la mitad de camino, luego otra vez la mitad de la mitad restante, es decir, una cuarta parte; luego, de la cuarta parte **235** restante a su vez la mitad, es decir, una octava parte, después un dieciseisavo, un treinta y dos avo, etc., hasta el infinito. La respuesta que se da por lo común de que para franquear un espacio divisible hasta el infinito se necesita, ni más ni menos, un tiempo igualmente divisible hasta el infinito, es exacta en la medida de su alcance. Pero ese alcance no es muy amplio. Pues también la dificultad que resulta del problema así planteado, se refiere en

realidad a la relación de una progresión infinita con una magnitud finita. Es cierto que los matemáticos nos aseguran y prueban que la progresión que resulta aquí de la división por dos, igual que la que antes resultaba de la división por diez, no sobrepasa el valor de una cantidad finita.

Lo mismo que aquélla ($1/10 + 1/100 + 1/1000 \dots$) no sobrepasa el valor de $1/9$, ésta ($1/2 + 1/4 + 1/8 \dots$) no sobrepasa el valor de 1. Esto tampoco es difícil de comprender. Pero lo que nos llama la atención es la subsiguiente aseveración, suficiente por sí sola para la finalidad presente, de que tanto una como otra de estas progresiones infinitas alcanzará realmente la cantidad finita ($1/9$ y 1) de que se trata. De un paso franqueamos una distancia cualquiera y no nos sorprende oír declarar que esta distancia es divisible hasta el infinito. Pero hágase ahora lo contrario, precédase no analítica, sino sintéticamente y trátase de construir la cantidad finita por medio de esta supuesta infinidad de partes. Nos queda entonces siempre un resto, aunque sea una parte mínima que hace falta para completar la cantidad finita. ¿Es posible agotar lo inagotable? La matemática sale del paso aquí creyendo poder desdeñar los valores infinitesimales que terminan las progresiones, del mismo modo que procede en la transformación de una fracción decimal periódica en fracción racional ordinaria. Se trata de artificios legítimos bien calculados y que contribuyen en gran medida a las finalidades de la investigación natural, aunque parecen comprender la concepción de que es inconveniente aplicar con toda rigurosidad el concepto de la infinidad, Y creemos que es contra este concepto y no contra el empírico del movimiento que las aporías aquí discutidas se 236 dirigen en realidad, aunque absolutamente contra la voluntad de su autor.

De las dificultades que acabamos de censurar nos permiten reponernos las dos últimas aporías relativas al problema del movimiento. La tercera, no transmitida muy claramente, la creemos poder expresar en esta forma: una flecha se desprende de la cuerda; mide un pie de largo y recorre diez pies por segundo. ¿No podemos decir entonces que en cada décimo de segundo, la flecha ocupó un espacio equivalente a su longitud? Pero ocupar un espacio y estar en reposo es

una misma cosa. ¿De qué modo diez estados de reposo traducirían al sumarse un estado de movimiento? La pregunta podría formularse también en forma aun más embarazosa: ¿se mueve una cosa en el espacio en que está o en el que no está? En ninguno de los dos; porque estar en un espacio, ocuparlo, quiere decir estar en reposo; en cambio, un espacio en que el objeto no está, no puede ni obrar ni sufrir nada. Aquí se puede contestar sencillamente: la premisa es brillante, pero falsa; un cuerpo en movimiento constante no ocupa un lugar ni siquiera en la partícula más pequeña que pueda imaginarse, sino que siempre se encuentra en trance de pasar de una parte del espacio a otra. Esta aporía tiene también su valor, porque nos obliga a constituir y mantener rigurosamente el concepto de la continuidad. La dificultad tuvo su origen porque este concepto carecía de delimitación precisa y porque se confundió lo constante o continuo con una suma de unidades dis-otra forma [\[34\]](#).

La cuarta de las aporías del movimiento, que se refiere a la velocidad del movimiento, quizá pueda ser representada lo mismo en la siguiente forma (modernizando el antiguo "estadio") : sobre tres vías paralelas se hallan tres trenes de ferrocarril de igual longitud. El primero (A) se encuentra en movimiento; el segundo (B) permanece en reposo; el tercero (C) se mueve en dirección contraria a la de A, pero con igual velocidad. El tiempo que A necesita para llegar al final de B será (como todo el mundo comprende) el doble del **237** que necesita para alcanzar el final de C, que tiene igual longitud. Y si ahora se nos pregunta con qué velocidad se ha movido A, tenemos que dar una respuesta contradictoria, según la midamos por el C, que también se movía, o por el B que estaba en reposo. Se puede haber objetado: "la última medida es la normal; la empleamos en la inmensa mayoría de los casos y la debemos emplear siempre cuando se trata de averiguar el gasto de fuerza que origina la velocidad". "No importa —así habrá contestado Zenón—: verdad y error no son una cuestión de mayoría y minoría; es suficiente poder referirse a ejemplos como el arriba citado y con toda razón puede afirmarse que la masa movida recorrió el mismo camino en el tiempo entero que en la mitad del tiempo. Si la medida del movimiento en el tiempo es relativa, ¿cómo el propio mo-

vimiento podría ser algo absoluto, puramente objetivo y, por consecuencia, algo real?".

IV

El doble argumento siguiente pretendía negar la pluralidad de las cosas garantizada por el testimonio de los sentidos. Aquella suposición, decía, conduciría a dos resultados contradictorios entre sí: las muchas cosas son al mismo tiempo sin magnitud e infinitamente grandes. Carentes de magnitud, las cosas no serían múltiples si cada una de ellas no fuera una unidad. Pero una unidad verdadera no puede ser divisible. Mas una cosa es divisible mientras posee partes. Y partes posee tan pronto como posee extensión. Por lo tanto, para ser una verdadera unidad debe carecer de extensión y con ello de magnitud. Además, las cosas múltiples son también infinitamente grandes, porque cada una de ellas, si es que se le puede atribuir existencia, tiene que poseer magnitud. Al poseer magnitud, una cosa consta de partes a las que corresponde igualmente una magnitud. Pero estas partes deben estar separadas unas de otras, de lo contrario, ¿cómo serían distintas? Pero pueden estar separadas entre sí sólo si otras partes están situadas entre ellas. A su vez, estas partes situadas **238** entre otras tienen que estar separadas entre sí por otras partes, dotadas también de cierta magnitud, etc. De este modo, pues, todo cuerpo tendrá en sí mismo un número infinito de partes, cada una de las cuales posee una cierta magnitud; en otras palabras, será infinitamente grande.

Las premisas de esta argumentación no son tan extremadamente forzadas como parecen a primera vista. Sobre todo, es preciso tener en cuenta que la unidad y multiplicidad no deben ser entendidas aquí en el acostumbrado sentido relativo en que estamos habituados a emplear estos conceptos. Hemos discutido extensamente hace poco (p. 228) que una unidad que siempre y por doquier es una unidad, no puede poseer efectivamente partes, y que por lo tanto, no puede hallarse ni en el mundo de las coexistencias ni el de la sucesión. Una unidad de esta índole, no relativa, sino absoluta, es, por consiguiente, inconciliable con el concepto de extensión y magnitud en el espacio; desde este punto de vista, la primera parte del

argumento es efectivamente irrefutable. La segunda descansa por igual sobre la premisa de una multitud absoluta. Para que dos partes de un cuerpo no puedan ser consideradas nunca y en ninguna parte como una unidad — y al agregar esta cláusula indicamos que el argumento tiene menos fuerza que su contrapartida—, es necesario por lo menos que exista un límite que los separe nítidamente. Este límite, a su vez, tiene que ser real; y, dado que un algo carente de magnitud es considerado irreal, debe poseer, por lo tanto, magnitud, es decir, extensión corpórea. Pero un algo extenso consta a su vez de partes y, en consecuencia, todo lo que acaba de demostrarse de las partes del cuerpo separadas por el límite se aplica nuevamente al límite separador y así hasta el infinito. Podemos reducir ambos razonamientos a una expresión abreviada que diría más o menos: "Si cada una de las cosas es realmente una, tiene que ser indivisible, es decir, sin extensión, y, por lo tanto, carente de magnitud". Y luego: "Si las cosas son múltiples, cada dos de ellas tienen que estar separadas por una cosa situada entre ellas y dotada de extensión y, por lo tanto, de partes que, a su vez, tienen que 239 estar separadas del mismo modo, y así hasta el infinito". No nos parece que aun este doble argumento esté desprovisto por completo de todo valor para el progreso del conocimiento. Unidad y multitud no son algo absoluto, sino exclusivamente algo relativo. Según el punto de vista que adopto, según la finalidad que persigo, considero a la manzana colocada ante mí como unidad, como parte de una colección de manzanas, o como una multitud conglomerada en sus partes constitutivas. Para poder hablar de unidad y multitud en el sentido absoluto de unidades que no pueden ser bajo ciertas circunstancias multitudes, y multitudes que no pueden ser bajo ciertas circunstancias unidades, para realizar este postulado necesitaríamos, en efecto, partir de premisas tan grotescas como la que sirve de base a esta serie de razonamientos y que las invalida por su resultado contradictorio [\[35\]](#).

Por lo demás, en esta aporía encontramos las raíces de varias otras aporías reales y posibles. Nos referimos a la oposición antagónica aquí manifestada entre unidad y multitud, y a la contradicción en que ambas se hallan con el

concepto de realidad. Según las premisas de la escuela, se considera como real sólo lo que posee magnitud y que, por lo tanto, es extenso, divisible, un algo múltiple; pero un múltiple presupone unidades, de las que no es más que una colección; las unidades, sin embargo, como unidades verdaderas o absolutas, tiene que ser pensadas como indivisibles, sin extensión, carentes de magnitud y, en consecuencia, también de realidad. De este modo, el concepto mismo de existencia o de realidad aparece en este caso como frágil, como afectado de contracción interna. Todo lo real es un múltiple compuesto de unidades; pero las unidades carecen de realidad; el coloso de lo real descansa sobre los pies de barro de lo irreal. Pero si intentamos desembarazar lo real de su ilusorio sostén y colocarlo sobre otro fundamento más firme, el resultado es igualmente malo: lo real se derrumba en sí mismo. Porque si lo múltiple queda múltiple y las partes con que debe integrarse para ser extensión, magnitud y, por ende, realidad, no se reducen a simples unidades, entonces lo múltiple carece de todo **240** núcleo central (sostenible o caduco), es divisible hasta el infinito y admite su disgregación progresiva y destrucción final. Así, los conceptos de "unidad" y "multiplicidad" no demuestran ser, ni en sí mismos ni en su unión, bases idóneas del concepto de existencia o realidad. Lo "uno" (simple) es irreal; lo "múltiple" deviene irreal, sea que, basado en sí mismo se derrumbe a la nada, sea que descansando sobre la arena movediza de lo "uno", junto con éste se disperse con el viento.

Injusto sería que en las ideas de Zenón expuestas aquí libremente no quisiera verse otra cosa que una fantasmagoría de abstracciones carentes de vigor y contenido. Por el contrario, ellas contienen una crítica muy seriamente elaborada, y de ningún modo estéril, del concepto de la materia que reinaba entonces y que en parte prevalece aún hoy. La infinita divisibilidad atribuida a la materia parecía amenazarla con la ruina. Entonces surgió, probablemente en los círculos pitagóricos, la idea de que esta divisibilidad no sobrepasaría ciertos límites, aunque muy lejanos; llegado a este límite, núcleos minúsculos comparables a puntas de aguja o a granos de polvo iluminados por el sol podrían oponerse a toda división

ulterior. A Zenón le corresponde el mérito indiscutible de haber llamado la atención sobre lo contradictorio de esta concepción. O bien estos núcleos poseen magnitud y extensión, y entonces se encuentran también sometidos a la ley de la divisibilidad, o bien no la poseen, y entonces tampoco son los sillares sobre los que el edificio del mundo material puede haber sido erigido. Pues agregando un algo carente de magnitud a otro algo carente de la misma, la suma no da magnitud alguna; aunque levantemos una montaña de ceros sobre otra, el total será siempre igual a cero.

Pero aquí ha de detenerse nuestro asentimiento. Y, aun dentro de este límite, tenemos que atenuarlo con una importante reserva. Los autores de la teoría refutada tan victoriosamente por Zenón operaron con una concepción contradictoria. Pero, a pesar de ello, no se hallaban sobre una falsa pista. Y pronto llegaremos a conocer una teoría de la substancia que **241** ha evitado aquella contradicción, pero que, por lo demás, se ha internado por el mismo camino; las ciencias naturales modernas lo han proseguido y han marchado de triunfo en triunfo. Para que un todo se disgregue en partes es necesario que las posea; pero las partes pueden existir sin que aquella disgregación se halle en un próximo, lejano o aun remoto futuro. Es cierto que divisibilidad ideal y separabilidad actual tienen, en su concepto, cierto parentesco, pero no por ello es imprescindible que realmente corran parejas. La premisa de que existen núcleos materiales no inextensos, pero de hecho indivisibles puede ser o no ser, como ya dijimos una vez (pág. 87), una verdad definitiva; pero en todo caso constituye una aproximación considerable a la verdad o, más exactamente, las conclusiones de ella deducidas concuerdan con los fenómenos reales en tal grado que en la mano del físico investigador ha llegado a ser un instrumento de poder insuperable. Si no fuera una blasfemia, estaríamos tentados de exclamar que tal vez el Hacedor del mundo no fue tan ingenioso como Zenón. En todo caso, su sabiduría sublime no tenía necesidad de obstinarse tanto en punto a consecuencia y argucia como la sagacidad del combativo eleata. Hablando seriamente, el rigor con que éste aplica los conceptos no es siempre de buena ley. En medio de sus argumentos se encuentran

reiteradas veces dos modos de representación, ambos defendibles, pero que se excluyen por completo. Zenón los utiliza sucesivamente uno contra otro, asociando ora el concepto de lo finito con el de lo infinito, ora lo continuo del espacio con unidades distintas de tiempo, y otras veces lo continuo del tiempo con unidades distintas del espacio. Pero volviendo a nuestro punto de vista rector, al histórico: ¿continuó Zenón siendo efectivamente hasta el fin lo que fue al comienzo de su empresa, el escudero de Parménides? Así se afirma con frecuencia, pero la afirmación no parece sostenible. Sin duda el mazo de la dialéctica que manejaba con tanto vigor, debía acorralar en un principio a los oponentes de los Eleatas. Pero, ¿pudieron éstos gozar realmente de su victoria? Séanos permitido dudar de ello. ¿Ha salido indemne de esta contienda el "uno continuo" de Parménides, su ser universal ²⁴² "parecido a una esfera", su algo existente y extenso? Sólo puede asegurarlo así la interpretación artificiosa que no tema recurrir a ninguna arbitrariedad violenta. En cambio, quien mire sin prejuicio comprenderá que los conceptos fundamentales de los eleatas, los conceptos de unidad de extensión, de realidad han sido conmovidos o, mejor dicho, aplastados por esa crítica. No hay duda de que el círculo de amigos y adeptos de la escuela se daba cuenta de ello. Platón hace decir a Zenón ^[36] que su escrito habría sido el producto de petulancia juvenil y de una indomable combatividad; que le habría sido sustraído y llevado a la luz de la publicidad sin su consentimiento. Quien conozca a Platón sabe lo que esto significa. Al admirador del "gran Parménides" no se le ocultó que las armas manejadas con demasiada maestría por el discípulo de éste eran de doble filo; el nimbo que rodeaba la cabeza del "inventor 'de la dialéctica" no debía contribuir a glorificar todas las partes de su obra. Éste ha sido llevado, evidentemente, merced a la fuerza indómita de su talento, mucho más allá de la meta que se había propuesto. Al partir para el combate había sido un discípulo adocctrinado de la teoría de la unidad, un ontólogo; convertido en escéptico, o mejor dicho en nihilista, regresó de la lucha. Repetidas veces tuvimos que hablar de una descomposición espontánea de la teoría de la protosustancia; la obra de Zenón nos permite observar la

descomposición espontánea de la teoría eleática de la existencia.

¡Cuánto camino hemos recorrido desde Jenófanes a Zenón! Y, sin embargo, ¡cuán próximos se hallan los puntos de partida y de llegada! Allí se niega por razones de principio la posibilidad de resolver los grandes enigmas del universo (pág. 200); aquí se desgarran y pulverizan con mano implacable los ensayos de solución iniciados. La historia de la escuela es la historia del espíritu crítico en su desarrollo paulatino y poderoso. Cuando vemos a Heracles estrangular en la cuna a dos serpientes, esperamos de él otros trabajos aun más grandiosos **243**. Al comienzo la crítica se aventuró contra la apariencia multicolor del mundo de los dioses; luego, hace desvanecer la apariencia multicolor del mundo de los sentidos; al final, expone las contradicciones intrínsecas de las partes de la concepción del mundo que no fueran atacadas aún por esta descomposición. El desarrollo es rectilíneo. Los tres representantes principales del eleatismo forman un grupo de aquellos perturbadores intelectuales cuya tarea consiste en despertar violentamente a la humanidad de la sorda indolencia de pensamiento y de la somnolencia dogmática. Grande era el atrevimiento de los autores de la crítica, ilimitada su confianza en que el mundo debía llevar el sello de lo que ellos estimaban era la razón. Más como al adolescente le sienta bien un exceso de espíritu fogoso, que no se somete fácilmente a la regla, así a la adolescencia de la ciencia le sienta bien un exceso de orgullosa e inquebrantada confianza en sí misma. Lo que en la etapa media de esa evolución despierta el enfado del espectador, es el carácter incompleto y la inconsecuencia de las soluciones obtenidas, resto injustificado de dogmatismo que produce un efecto tanto más chocante cuanto que simplemente no deja en pie un pedazo de la concepción anterior del mundo, sino que lo reemplaza por una extravagante transformación y deformación que deja igualmente insatisfecho el ingenuo espíritu juvenil y el maduro del hombre. Se atenúa esta impresión ingrata cuando se reúne, por decirlo así, en una sola visión la afirmación temeraria y la negación que la sigue. En este avanzar crítico de una fase a otra consiste el verdadero valor y la importancia historia de la evolución eleática. Ésta fue la primera gran palestra en que el

pensamiento occidental se fortaleció y adquirió flexibilidad y conciencia de su fuerza.

Fruto de este progreso es la distinción rigurosa —claramente perceptible por primera vez en Parménides, aunque anunciada ya en Jenófanes— entre saber y creer, entre conocimiento y opinión; una distinción que parece tanto más importante si recordamos en qué forma indistinta ambos elementos se hallaban todavía mezclados y confundidos en la doctrina de la escuela pitagórica. Nos hallamos aquí, valga 244 la expresión, en una línea divisoria de las aguas desde donde dos ríos empiezan a correr hacia lados distintos; sólo en una época posterior de decadencia volverán a unir sus corrientes.

De "bicéfalos" calificó el eleata a los discípulos del efe-sio. Pero el epíteto se vuelve contra él mismo, pues su doctrina —igual a Yocasta— abraza en su seno a dos hermanos enemigos: el materialismo consecuente y el espritualismo consecuente. Estos polos extremos del mundo de la metafísica brotaron de la misma raíz del concepto riguroso de substancia, que, aun cuando no es de ningún modo una creación independiente de los eleatas, fue extraído por ellos de la tesis de la teoría de la protosubstancia en la forma más limpia, equivalente, diríamos, a la disección anatómica. La vuelta hacia el espritualismo —primero hacia el antimaterialismo— debía iniciarse tan pronto como la abstracción, llegada a este punto, diera un paso más y repasara también el testimonio del sentido muscular o de resistencia como antes el de sus hermanos, para no conservar otra cosa que el concepto desnudo de la substancia, es decir, el complejo de las determinaciones de la eterna permanencia, de la eterna inmutabilidad. Aquí se llegó ante otra encrucijada. Se podía transformar las entidades metafísicas así creadas en vehículos de la fuerza y de la conciencia, pero también se podía dejar de hacerlo. La decisión dependía de la necesidad individual o también, según nos enseñará el ejemplo de Platón, de la preferencia y la inclinación que alternan en el mismo individuo. Más poderosa ha sido aquí la influencia indirecta que la directa del eleatismo. Porque el ejemplo de Meliso no encontró sucesores dignos de mención; sólo en la menos importante de las escuelas socráticas, en la de los megáricos,

encontraremos un eco de su obra. Para hallar un paralelo exacto del bienaventurado protoser del samio, de aquel ser que nada opera y nada dirige, tenemos que volver nuestra mirada hasta la India, donde la doctrina de los filósofos del Vedanta nos muestra también el mundo como mera apariencia engañosa y, como núcleo central, un ser cuyos únicos atributos son el existir ²⁴⁵, el pensar y la bienaventuranza (*sat, cit y ánanda*). En cuanto a la otra tendencia, incomparablemente más importante para la historia de las ciencias, el reemplazo de lo uno extenso por innumerables sustancias materiales, la encontraremos pronto en los comienzos de la atomística, que coincide con Parménides en el concepto riguroso de la sustancia, pero no en la negación de la multitud de las cosas, del espacio vacío que las separa y del movimiento en el espacio originado por éste. En este punto, lo menos que puede decirse es que no cabe descartar la posibilidad de una relación histórica, cosa muy distinta, naturalmente, de la cuestión de si ha sido necesaria, y en qué medida lo puede haber sido, esta mediación entre las formas primitivas de la teoría de la protosustancia y ésta su exteriorización más reciente y madura. Hallaremos la respuesta al considerar una pareja de pensadores tan estrechamente unidos por coincidencias y oposiciones que no admiten que se les trate separadamente.

[24] 221 1) Los datos personales sobre MELISO, en DIÓG. LAERCIO, IX, cap. 4. APOLODORO, *ibid.*, fija su auge en la 84a olimpiada. Es evidente, según se reconoce generalmente, que se refiere a 84, 4 o sea al año 441, en que Meliso obtuvo la victoria naval mencionada en el texto. Se nos ofrece aquí una posibilidad de ver palpablemente el modo con que procede Apolodoro, basándose en un acontecimiento histórico de fecha segura, en tanto que en otras oportunidades estamos obligados a recurrir a suposiciones. Restos del escrito de Meliso *Sobre la naturaleza o el ser* nos han sido conservados casi únicamente por Simplicio en sus comentarios a la *Física*, y al *Cielo* de Aristóteles; disponemos ahora de ediciones notablemente mejoradas de los mismos, de Diels y Heiberg. Cf. además A. PABST en su disertación *De Melissi Samii fragmentis*, Bonn, 1889. A base de esta investigación podemos considerar ahora como muy probable que sólo una parte de los fragmentos merezca tal nombre, en tanto que en los demás el pensamiento de Meliso no está reproducido con fidelidad textual.

[25] 2) ARISTÓTELES, *Fís.*, I, 3, llama a Meliso "burdo" (φορτικός). El mismo autor, *Metafís.*, I, 5, llama a Jenófanes y Meliso "bastante groseros" (mikroḗn a)groiko/teroi/).

[26] 222 1) En enero de 1880, el autor de la presente obra escribió: "¿Ha considerado alguien cuáles pueden haber sido los estados de conciencia atribuidos por Meliso a su ser? Pues en vista de que le niega el dolor y el sufrimiento, debe haberlo imaginado como consciente. Al hacerlo, se propone indudablemente atribuirle la pura bienaventuranza imperturbada". Poco después pudo agregar la observación siguiente: "Esto es lo que reconoce FR. KERN en su estudio "Zur Würdigung des Melissos von Samos (*Festschrift des Stettiner Stadtgymnasiums zur Begrüssung der 35. Versammlung deutscher Philologen, usw.*, Stettin, 1880), estudio de gran valor y de mucha importancia para la comprensión de Parménides". El hecho de que Meliso se limitara a aquellas determinaciones negativas y renunciara a celebrar como tal su bienaventurado ser cósmico, podría replicarse considerando que el autor hablara con cierta prudencia. Ocupando un lugar destacado en la vida pública de su patria, Meliso, más que otros filósofos, tenía motivos para respetar la sensibilidad religiosa de sus conciudadanos. Evidentemente es ésta la causa por la cual prefirió no atribuir directamente a su Todo-Uno la bienaventuranza de los dioses populares (μάκαρες θεοί), sino que se limitó a insinuarla en forma indirecta.

[27] 223 1) ARISTÓTELES, *Sophist. elench.*, cap. 5, 167 b 13, y *Fís.*, I, 3, 186^a 10.

[28] 229 1) ZENÓN DE ELEA: Cf. DIÓG. LAERCIO, IX, cap. 5. Si éste, o mejor dicho, Apolodoro, fija su auge en la 79a olimpiada, y Platón (véase *supra*) dice que tenía 25 años menos que Parménides. cuyo auge se sitúa en la 69a olimpiada, es muy posible que ambas indicaciones se basen en la verdad. Pues de acuerdo con lo que a propósito de Meliso dijimos sobre el modo de proceder de Apolodoro, no queda motivo alguno para suponer que a las diferencias del auge (o *acmé*) corresponda una diferencia de edad igual o aproximadamente igual. — Más tarde hablaremos de la discusión crítica a que Zenón sometió la doctrina de Empédocles (e)ch/ghsij 'Empedokle/ouj [exégesis de Empédocles], en SUIDAS, s. v. Ζήνων). Muchas veces, aunque sin motivo alguno, se puso en duda que Zenón, a igual que su maestro Parménides, hubiera expuesto también teorías de filosofía natural, hecho revelado no tanto por el título de una obra *Sobre la Naturaleza* (*ibid.*), como por las frases que le

atribuye DIÓGENES LAERCIO, IX, 29. — Los pasajes principales de donde extrajimos el conocimiento de sus argumentos, son ARISTÓTELES, *Fís.*, IV, 1; IV, 3; VI, 2, y sobre todo, VI, 9; además la exposición que hace SIMPLICIO.

[29] 2) PLATÓN, en el diálogo *Parménides*, 128 d. Sobre el efecto sorprendente de sus discursos, cf. *Fedro*, 261^d.

[30] 3) PIERRE BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, IV, 536 (ed. de 1730).

[31] 230 1) El argumento del grano de mijo aparece, en forma de alusión, en ARISTÓTELES, *Física*, VII, 5; en forma de un diálogo entre Zenón y Protágoras, en el escolio de SIMPLICIO a este pasaje.

[32] 233 1) Cf. FRIEDRICH UEBERWEG, *System der Logik*, 409 (3a ed.).

[33] 234 1) MILL, *Examination of Sir William Hamiltons philosophy*, 533 (3a ed.), ve la esencia de la aporía en la confusión entre divisibilidad infinita y magnitud infinita. ARISTÓTELES había emitido el mismo juicio, cf. *Fís.*, VI, 2, 233 a 21ss.

[34] 236 1) Sobre el concepto de lo continuo y el de su opuesto, véase ahora las importantes observaciones de ERNST MACH (*Prinzipien der Warmelehre*, Leipzig, 1896, p. 77). Según él, aquel concepto es "una ficción tan sólo cómoda, pero de ningún modo nociva". A las argumentaciones de Zenón se pueden aplicar directamente las frases siguientes: "Si bien se puede dividir hasta lo infinito la cifra que sirve para designar la distancia sin encontrarse jamás con ninguna dificultad, este procedimiento no es aplicable necesariamente a la distancia misma. Todo lo que aparece como continuo, bien podría consistir en elementos discretos siempre que ellos fuesen frente a nuestras más pequeñas medidas prácticamente aplicadas lo suficientemente pequeños o lo suficientemente numerosos". ¿Se nos permitirá recordar aquí el cinematógrafo, que da la apariencia de plena continuidad temporal a un número limitado de los momentos temporales de un suceso? ¿Podrá admitirse la suposición de que la realidad produzca en el tiempo (y quizá también en el espacio) exactamente el mismo efecto que aquel procedimiento mecánico?

[35] 239 1) Paralelos interesantes a los llamados sofismas de los erísticos, y entre ellos al argumento de Aquiles y la tortuga, de Zenón, nos han sido suministrados por el espíritu sutil de los chinos. Cf. H. A. GI-LES, *Chuang Tzu*, Londres, 1889, p. 453: "If you take a stick a foot long and every day cut it in half, you will never come to the end of it".

[36] 242 1) PLATÓN, *Parménides*, 128c.

CAPITULO IV - ANAXÁGORAS

I

Dos coetáneos se hallan ante nosotros. Sus pensamientos escrutan los mismos problemas, sus investigaciones se basan en premisas iguales, sus resultados muestran rasgos de sorprendente parentesco. Y sin embargo, ¡qué contraste! Uno es poeta, y el otro, geómetra; uno poseedor de ardiente imaginación, y el otro, de inteligencia fría y sobria; uno jactancioso y lleno de orgullosa presunción, y el otro, modesto, desaparece del todo detrás de su obra; uno embriagándose de imágenes exuberantes y el otro de una sencillez sin adornos en la expresión; uno, de tanta plasticidad y tan multiforme que parece desleído, el otro rígido y consecuente hasta lo absurdo. Cada uno de ellos se distingue en máximo grado por lo que al otro le ha sido más o menos negado: Empédocles, por la abundancia de aforismos brillantes, ingeniosos, muchas veces incisivos; su coetáneo, de edad algo mayor, por la firme solidez del edificio unido y poderoso de su pensamiento.

Con Anaxágoras, la filosofía y las ciencias naturales transmigraron de Jonia al Ática ^[37]. Llegó al mundo de 500 a 499 a. de J. C. en Clazomenea, en la inmediata vecindad de Esmirna, siendo hijo de padres nobles. Se dice que descuidó su patrimonio y se dedicó temprana y exclusivamente al afán filosófico. Ignoramos qué escuela frecuentó y dónde adquirió su **248** ciencia. Pues aun cuando en muchos puntos se basa en las doctrinas de Anaximandro y de Anaxímenes, la tradición, que lo llama discípulo del último, está en contradicción con los hechos cronológicos. A la edad de cuarenta años aproximadamente estableció su residencia en Atenas. Allí fue considerado digno de la amistad del gran estadista que se esforzaba por elevar a Atenas al rango de centro tanto literario como político de la Hélade. Durante la vida de toda una generación, fue adorno de aquel círculo que Pericles había reunido en torno suyo, pero también había de ser arrastrado al torbellino de las pasiones de partido. Cuando, alrededor del comienzo de la guerra del Peloponeso, empezó a palidecer la estrella del brillante estadista, se

dirigió una acusación de lesa religión tanto contra la encantadora y muy talentosa compañera de su vida como contra su amigo filósofo. El exilio lo devolvió a su patria en el Asia menor, y en Lámpsaco, rodeado de discípulos entrañables, terminó a la edad de setenta y dos años (428 o 427 a. de J. C.) su existencia intachable. De su obra, dividida en varios libros y redactada en una prosa sin arte, pero no sin gracia, nos han llegado considerables fragmentos. La publicó después de 467 a. de J. C., año en que aconteció una formidable precipitación de meteoritos, de la cual trata en la misma, y éste fue, dicho sea de paso, el primer libro provisto de diagramas que poseyó la literatura griega.

El problema de la substancia le preocupó tanto como a sus compatriotas jónicos más antiguos; pero la solución que dio él, fue altamente original y, a la vez que lo separa por completo de sus precursores, demuestra que no experimentó ni la menor influencia por parte del nuevo movimiento crítico inaugurado por los eleatas. Si conoció el poema didáctico de Parménides, el contenido del mismo se deslizó por su espíritu sin causar el menor efecto, porque ni una sílaba de los fragmentos conservados, ni una palabra de los antiguos testimonios que los completan, suministra siquiera el más ligero indicio de que haya considerado en alguna forma —para no hablar de todo el resto— las dudas expresadas por Parménides con tanta insistencia respecto de la validez del testimonio de los sentidos, ²⁴⁹de la multitud de las cosas, o de que haya hecho la más mínima tentativa de aclarar su posición frente a estos problemas. Muy por el contrario: la confianza incondicional en lo que enuncian los sentidos, es el fundamento de su sistema; no la mera multitud de las cosas, sino la cantidad poco menos que inagotable de entidades fundamentalmente distintas desde el comienzo, es el núcleo central propiamente dicho del sistema. Tanto más sorprende, al menos por un instante, encontrarlo, en lo referente a aquel postulado doble que aquí hemos discutido ampliamente, ocupando exactamente el mismo punto de vista de Parménides: ningún nacer, ningún perecer y ningún cambio de propiedades. "Del nacer y del perecer los griegos no hablan con exactitud. Porque ninguna cosa nace ni perece, sino que de cosas existentes se compone por mezcla, y por

disgregación se descompone en estas mismas cosas; y de este modo, con mayor razón llamarían al nacer una mezcla y al perecer una disgregación". Ya hemos sido instruidos de cómo de este primero de los postulados, la "antigua teoría común de los físicos, no discutida desde ningún lado" — para citar nuevamente la palabra significativa de Aristóteles — ha podido surgir el segundo, más joven (que ya vimos asomar en Anaxímenes); pero sabemos por algo más que por suposiciones cómo surgió realmente en el espíritu de Anaxágoras, ya que un pequeño fragmento, desdeñado durante mucho tiempo a pesar de la importancia de su contenido, lo ha puesto en plena evidencia (cf. pág. 209).

De esta tríada de tesis —las cosas son constituidas tal como lo revelan los sentidos; no han devenido ni son destructibles, y lo propio ocurre con sus cualidades— surgió la forma de la teoría de la substancia que lleva al frente el nombre de Anaxágoras y que es bien característica del férreo rigor de su pensar como de la falta de lo que para el investigador de la naturaleza quizá sea aun más imprescindible que aquél. Nos referimos al temor instintivo de internarse por caminos del pensamiento que nos alejen tanto más de la verdad cuanto más consecuentemente sean perseguidos. Porque aquella teoría es bien exactamente lo contrario de lo que la ciencia nos ha enseñado **250** sobre la substancia y su composición. Las combinaciones, en realidad sumamente complicadas (a saber las orgánicas) , son consideradas por el clazomeneo como substancias fundamentales o elementos; otras, igualmente no simples, pero incomparablemente menos complicadas, como lo son el agua o la mezcla que forma el aire atmosférico, son consideradas por él como las combinaciones más compuestas. Si alguna vez un espíritu eminente se ha internado por un camino erróneo, siguiéndole después con inquebrantable fidelidad y persistencia, ése fue Anaxágoras en su teoría de la substancia, que es a los resultados de la química exactamente como el reverso de una alfombra lo es con respecto al anverso. Su razonamiento es el siguiente. Un pan se halla ante nosotros. Ha sido obtenido de substancias vegetales y coopera a la construcción de nuestro cuerpo. Pero los componentes del cuerpo humano (o animal) son muchos: piel, carne, sangre, venas, tendones, cartílagos,

huesos, pelos, etc., y cada una de estas partes se distingue de la otra por su claridad o su oscuridad, su blandura o su dureza, su elasticidad o su rigidez, etc. ¿Cómo es posible que la rica variedad de estas cosas surja de un sólo pan, homogéneo en sus propiedades? No es verosímil un cambio de las cualidades. No queda sino la suposición de que las numerosas formaciones de sustancias que muestra el cuerpo humano ya están contenidas todas como tales en el pan que nos alimenta. Su pequenez las sustrae a nuestra percepción. Porque los sentidos padecen de una falla, su "debilidad", los límites estrechos de su facultad de percepción. El proceso de la alimentación reúne las partes minúsculas y las hace visibles a nuestro ojo, palpables a nuestro tacto, etc. Lo que se dijo del pan es aplicable también al cereal del que el pan ha sido hecho. Pero, ¿cómo pudo entrar en éste la variada cantidad de partículas substanciales si no existía ya en la tierra, en el agua, en el aire, en el fuego (el sol), de donde el cereal ha obtenido su alimento? Y como tantos y tan distintos seres toman su alimento de las mismas fuentes, es necesario que se encuentre allí también la cantidad máxima de variadas partículas de sustancias. Tierra, agua, fuego, aire, los cuerpos aparentemente más sencillos de 251 todos, son en realidad los más compuestos. Están llenos de "simientes" o de sustancias fundamentales de toda clase imaginable y son poco más que meras concentraciones o depósitos de las mismas. Y lo mismo que toda propiedad de partes del cuerpo humano, el perfume de toda hoja de rosa, la dureza de todo aguijón de abeja, el colorido de toda cola de pavo real pertenecen desde toda eternidad a las protopartículas que en circunstancias favorables se juntan para presentarnos éstas o infinita cantidad de otras formaciones. Cuántas variedades nos revelen los sentidos, hasta en los matices más finos y más imperceptibles de ellas, cuántas combinaciones de las mismas se reúnan en la unidad de una formación de sustancias, tan inagotablemente numerosas deben ser las protosubstancias.

¿Quién no ve que el contenido de esta doctrina está en la más aguda contradicción con los resultados reales de las ciencias naturales modernas? Pero —y esto hay que tenerlo bien en cuenta— entre el método y las aspiraciones de ambos reina, a pesar de todo, la más sorprendente

concordancia. Para nuestro sabio también se trata de llegar a la comprensión íntegra de lo que sucede en el universo. Los procesos químicos son reducidos a mecánicos; hasta los hechos fisiológicos son despojados del más tenue hábito de mística, también ellos son considerados desde el punto de vista de la mecánica. Porque las combinaciones y separaciones, en una palabra, los cambios de posición, son los que están destinados a explicar todas las más misteriosas alteraciones y transformaciones. La teoría de la substancia del clazomeneo es una tentativa, aunque burda y prematura, de entender todos los hechos materiales como consecuencias de movimientos. Ignoramos en gran parte cómo esta teoría fundamental fue concebida en sus detalles. No tenemos ni la menor contestación al problema de cómo Anaxágoras trató de justificar las transformaciones del aspecto y de la propiedad de las cosas que acompañan la alteración del estado de agregación. A este respecto sólo conocemos una proposición un poco enigmática: la nieve debería ser oscura como el agua de que nació, y al que esto sabe dejaría también de aparecerle blanca. Comprendemos la dificultad con que tropezó [252](#) aquí su teoría de la substancia: "¿Cómo es posible que el cambio producido por el frío en la disposición de las partículas de agua explicara el cambio de color que se produce al mismo tiempo?". De nada hubiera servido en este caso invocar la "debilidad" de nuestra percepción sensorial. Debido a la firmeza de su convicción de que las partículas de agua tienen que mantener su color oscuro en todas las circunstancias, el gran pensador resultó en este punto, así nos atrevemos a suponerlo, víctima de un grosero error de los sentidos. Para observar con toda la nitidez posible, puede ser que haya dirigido su mirada con tanta insistencia sobre la blanca alfombra, brillante bajo el sol, con que el invierno cubre el paisaje, que su ojo haya comenzado a verla negra y que en esta ilusión óptica haya creído ver una confirmación de su opinión preconcebida. Recordando la falsa interpretación de hechos físicos que en forma apenas menos aguda hemos encontrado en Anaxímenes (pag. 89), no consideraremos imposible este grosero error de observación [\[38\]](#). La suposición, enunciada primero por Heráclito, de partículas invisibles de substancia y de movimientos invisibles de ésta, le sirvió para desvirtuar la objeción que los

representantes de la antigua doctrina de la protosustancia no podían menos que presentar en contra de su teoría: "¿Cómo es posible que cosas fundamentalmente distintas se influyan recíprocamente y se hagan sufrir recíprocamente?". "En cada una —así contesta— se contiene parte de todas las demás". "Las cosas en este mundo único no están separadas (por completo) ni cortadas unas de otras como con una hacha" (esta es, dicho sea de paso, la única expresión figurada que encontramos en la larga serie de sus fragmentos); pero cada cosa recibe su dominación de acuerdo con la clase de sustancia que se encuentra en ella en mayor cantidad y que, por lo tanto, predomina. Y acallaba la duda sobre la realidad de lo invisible en general recordando la resistencia que el aire, igualmente invisible, por ejemplo en un odre inflado, opone a nuestras tentativas de oprimirlo.

253

II

La cosmogonía de Anaxágoras se mueve, hasta cierto punto, por las vías que había trazado Anaximandro y que ninguno de sus sucesores había abandonado seriamente ^[39]. Para, él también reina al principio una especie de caos. Pero el lugar de la protosustancia única de extensión ilimitada" lo ocupa el sinnúmero de protosustancias de extensión igualmente ilimitada: "Todas las cosas estaban reunidas"; las protopartículas infinitamente pequeñas y desordenadamente mez-cladas formaban un confuso conglomerado primordial. Su in-distinguibilidad corresponde a la no división del ser universal único de Anaximandro. Las "simientes" o elementos dotados desde un comienzo con particularidades materiales no necesitaban de una "segregación" dinámica, pero sí de una separación mecánica. Anaxágoras no se creía en la obligación de deducir o de construir de acuerdo con analogías conocidas el proceso físico que para ello se necesitaba; creía verlo en otro que hoy todavía se produce y que tiene lugar todos los días y todas las horas ante nuestros ojos: la revolución (aparente) del edificio celeste. Esta revolución no sólo habría pro-ducido en los tiempos iniciales la primera separación de la sustancia, sino que continuaría aún

produciéndola en otras regiones del espacio universal. Esta tentativa de ligar el pasado más remoto con el presente inmediato, y éste, a su vez, con él más lejano porvenir, revela una firmeza de la fe en la homogeneidad de las fuerzas que operan en el universo y en la continuidad de todo lo que ocurre en el universo, que despierta nuestro vivo asombro y forma el contraste más agudo con el modo de pensar mítico de épocas anteriores. Si preguntamos cómo aquella revolución podía producir el efecto que se le atribuye, la contestación es aproximadamente la siguiente: en un punto del universo habría tenido lugar primero un movimiento rotativo que abarcaba, y no dejará nunca de abarcar, círculos cada vez más vastos. Como punto de partida de este movimiento puede considerarse con alguna probabilidad el polo septentrional del cielo; en cuanto a la propagación del movimiento 254, será difícil imaginarla de otra forma que en líneas circulares y transmitida por medio del choque o la presión que cada partícula de substancia ejerce sobre las que la rodean. Sólo así, el primer toque de cuyo origen nos ocuparemos en seguida, podía producir en forma natural los efectos inmensos que Anaxágoras le atribuye. La "violencia y velocidad" superiores a toda medida terrestre de este movimiento de rotación, habría relajado con sus zarzándeos y sacudidas (éste ha sido evidentemente el pensamiento del clazomeneo) la cohesión de la masa, hasta entonces firmemente concentrada; habría superado la fricción interna de las partículas de substancia, y con ello les habría permitido seguir el impulso de su gravitación específica. Sólo en ese momento masas de substancia homogénea pudieron y debieron formarse y colocarse en distintas regiones del universo. "Lo espeso, fluido, frío y oscuro, se concentró en el lugar en que se encuentra ahora la Tierra" (a saber, en el centro del universo), "lo tenue, pálido y seco, en cambio, se retiró hacia las lejanas afueras del éter". Se advierte cuan infinita es la cadena de efectos que se inicia con este hecho inicial, con el comienzo de la rotación en un sector limitado del espacio. Pero el mismo proceso necesitaba ser explicado; también él debía tener una causa. Las analogías físicas abandonan aquí a nuestro filósofo, que recurre a lo que de un modo a medias justificado se puede llamar una intervención sobrenatural. De un modo a medias justificado,

decimos. Porque si el agente que llama en su auxilio no es enteramente material, tampoco es enteramente inmaterial ^[40]; si no es materia común, tampoco es una deidad; y sobre todo, si bien es llamado "ilimitado y soberano", de su poder se hace un uso tan reducido, más aún, tan excepcional, que un verdadero dominio sobre la naturaleza se le puede conceder por principio, pero de ningún modo atribuir de hecho. Porque aquel primer toque lo habría dado el *Nous*, una palabra que preferimos no traducir, porque toda traducción, sea por "espíritu", sea por "substancia pensante", impone a su carácter un rasgo extraño. Según la propia declaración de Anaxágoras, es "la más fina y más pura de todas las cosas", es "la única 255 que no está mezclada a otra cosa, pues si estuviera mezclada a alguna otra, entonces" (piénsese en lo dicho anteriormente sobre la separación imperfecta de las substancias) "participaría también de todas las otras y la mezcla impediría que tuviera el mismo poder sobre alguna cosa", como el que posee ahora en su estado sin mezcla. Pero si de acuerdo con esto y las declaraciones posteriores de que el *Nous* posee "toda ciencia sobre toda cosa", sobre "lo pasado, lo presente y lo futuro", y que además le pertenece la "suprema fuerza", podemos estar tentados de identificarlo con la suprema divinidad, se oponen a ello otras determinaciones no menos esenciales. Se habla de un "más o menos" del *Nous*, se lo caracteriza de divisible y de "inherente a muchas cosas", expresión que se refiere a todos los seres animados.

Dos móviles muy diferentes cooperaron a la génesis de esta teoría y, al mismo tiempo, se tuvieron mutuamente en jaque. Lo que en el universo denota orden, belleza, principalmente todo aquello que gracias a una hábil adaptación a otros factores produce la impresión de ser un medio para un fin, todo ello lleva a la idea de que hay una conciencia que obra y una intención que opera. En, efecto, el argumento teleológico sigue siendo hasta hoy el arma más fuerte en el arsenal del teísmo filosófico. Pero mientras otros pensadores posteriores consideraban que sólo un ser desligado de toda materialidad estaba a la altura de aquella tarea, Anaxágoras creía poder contentarse con una especie de fluido o éter, del mismo modo que Anaxímenes había aceptado el aire y Heráclito el fuego como tos

representantes de una inteligencia cósmica, si bien, en verdad, no les proponían finalidad alguna, y que nueve de cada diez de los filósofos antiguos consideraron el "alma" individual, no como substancia inmaterial, sino como substancia material extremadamente sutilizada y móvil. [Pero aquella doctrina con la cual el problema teleológico hizo su primera aparición para no desaparecer jamás, ocultaba un serio peligro para el progreso del conocimiento de la naturaleza] Pero el pensador en muchos otros casos sobremanera consecuente, fue, por suerte, inconsecuente esta vez. Tanto Platón como Aristóteles **256** le censuran esta falta de consecuencia, y se muestran sumamente encantados de la introducción del nuevo agente, pero poco satisfechos de su empleo como mero expediente o sucedáneo ^[41]. Anaxágoras, así se quejan, utiliza el *Nous* sólo como el poeta dramático utiliza el "*deus ex machina*", al que hace bajar del cielo y cortar violentamente el nudo de la situación cuando ningún medio más moderado es suficiente para desenredarlo. En la explicación detallada, en cambio, aduciría también "corrientes de aire y éter y otras cosas extrañas", en una palabra todo menos su fluido dotado de razón. Pero si hubiera procedido de otra manera y preferido (como lo exige Platón, a quien citamos ya en la frase anterior) realizar su investigación más bien por completo desde el punto de vista de lo "mejor" y si en cada una de las partes del proceso no hubiera preguntado cómo y en qué circunstancias se realiza, sino por qué y para qué finalidad tiene lugar, entonces su contribución al tesoro del saber hubiera resultado aun incomparablemente más modesta de lo que es en realidad. Sin embargo, él evitó desviarse, porque de una desviación se trataría ya tan sólo a causa de la estrechez de nuestro horizonte y de la imposibilidad resultante de ella de adivinar las intenciones de un ser director del universo. Anaxágoras era no sólo medio teólogo, sino también un naturalista entero, aunque muy unilateralmente dotado. Y en efecto, a sus contemporáneos les pareció nada menos que el modelo de un naturalista, en gran parte sin duda porque la nueva teología —sí se puede llamar así la teoría del *NOUS*— lo libró por completo de las ataduras de la vieja mitología. También los grandes objetos naturales ya no eran para él seres divinos, sino masas de substancia que obedecen a las

mismas leyes naturales que todos los otros mayores o menores conglomerados de materiales. El hecho de que, por ejemplo, en el sol no haya visto al dios Helios, sino nada más y nada menos que un "conglomerado candente", es motivo de continuos la mentos de sus coetáneos. Sólo en aquel único punto de su teoría, en lo demás enteramente mecánica y física, de la formación del cielo y del mundo, se vió obligado a suponer una única **257**intervención. Pero aquel primer toque por medio del cual el proceso cósmico, en reposo hasta entonces, se ha puesto en movimiento, recuerda en forma llamativa aquel primer toque que, según la suposición de muchos astrónomos modernos, la divinidad diera a los astros. Mas me equivoco; la primera suposición no sólo recuerda la otra, sino que ambas son casi enteramente idénticas. Están destinadas a llenar exactamente la misma laguna en nuestro conocimiento. Ambas nacen de la misma necesidad de introducir en la mecánica del cielo, al lado de la gravedad, una segunda fuerza de origen desconocido. Y que no se nos interprete mal. No se nos ocurre atribuir al clazomeneo una anticipación de la teoría sobre la gravedad Newton o el conocimiento del paralelogramo de fuerzas y del hecho de que las órbitas de los astros están compuestas de dos componentes, constituidos, uno, por la fuerza de la gravedad, y, otro, por la fuerza tangencial proveniente de aquel impulso prístino. Pero cuanta afinidad existe entre su pensamiento y los principios de la astronomía moderna, lo demostrará una breve reflexión. En la continuación de su cosmogonía, Anaxágoras enseñaba que el sol, la luna y los astros habían sido arrancados del punto central del universo, la Tierra, por medio de la fuerza de la revolución cósmica. Suponía, pues, proyecciones análogas a las que presupone la teoría de Kant y de Laplace sobre la formación del sistema solar. Encontraba su causa en lo que nosotros denominamos fuerza centrífuga, fuerza que, en todo caso, no podía producir ese efecto antes que dicha revolución comenzara y hubiera alcanzado un grado considerable de fuerza y velocidad. Por otra parte, a propósito de la caída, mencionada más arriba, del gigantesco meteorito de Egospótamos, comparado a una rueda de molino, Anaxágoras declaró que del mismo modo que esta piedra había caído del sol, todas las masas astrales se

precipitarían sobre la tierra tan pronto disminuyera la fuerza de la revolución y dejara de mantenerlas en sus órbitas. De esta manera, los distintos caminos especulativos lo condujeron siempre al mismo punto de partida, digamos al mismo primordial misterio mecánico. La gravedad (de la que, 258 por otra parte, tenía una idea insuficiente, pues implicaba la absoluta falta de peso de ciertas substancias) no le parecía bastante para explicar la separación de las masas substanciales y el origen, la continuidad y los movimientos de los astros y del edificio celeste. Deducía la acción de una fuerza opuesta a ella que desencadena una serie de efectos infinitos e indispensables para comprender el proceso cósmico, tanto por medios directos como por medios indirectos, lo último principalmente al ofrecer a la fuerza centrífuga el motivo de entrar en acción. El origen de esta fuerza se le aparece envuelta en impenetrable oscuridad. Lo reduce a un empuje destinado a completar el efecto de la gravedad de la misma manera como aquel impulso en que los predecesores de Laplace creyeron encontrar el punto de partida de la fuerza tangencial.

III

La inspiración auténticamente científica de nuestro filósofo se manifiesta sobre todo en el hecho de que en los puntos en que los hechos no le dejan otro camino, no retrocede ante hipótesis atrevidas, pero que después, empleando una sorprendente fuerza de pensamiento, sabe darles tal forma que ellas —al igual que los productos más eminentes del arte legislativo— satisfacen al mismo tiempo una cantidad grande de exigencias. Con un mínimo de hipótesis pretende dar un máximo de explicaciones. La exposición del capítulo anterior ha demostrado suficientemente en qué grado supino logró aquella finalidad en lo referente a la intervención, en cierto sentido sobrenatural, que admite una sola vez. De la misma tendencia espiritual surgió —por eso hay que mencionarla aquí— la extraña tentativa de explicar la superioridad intelectual del hombre. Anaxágoras la redujo a la posesión de un solo órgano, la mano, comparándola probablemente con la parte correspondiente del cuerpo de aquellos seres animados que son más

próximos a nosotros por su estructura. Ello nos recuerda la frase de Benjamín Franklin sobre "el ser que produce **259** herramientas". Aun cuando esta deducción, cuyos detalles desconocemos, substituya el todo por una parte, revela aquel recelo profundamente arraigado ante la premisa acumulada de diferencias específicas, y en general, de hechos primordiales inexplicables, recelo que más que ningún rasgo distingue la fisonomía del pensador verdadero de la del filosofastro.

El resto de la astronomía de Anaxágoras se diferencia poco del vetusto andamiaje de sus antecesores milesios. Casi consideraríamos al gran hombre no enteramente libre de aquella ufanía de los jonios de las doce ciudades, que Herodoto fustiga con burla tan amarga. Tan inaccesible se muestra a todas las influencias espirituales que no provienen de su tierra natal. La forma esférica de la Tierra, proclamada por Parménides, le era desconocida y le parecía inverosímil. Coincide con Anaxímenes en lo referente a la forma chata de la tierra y la explicación de su inmovilidad. Pero aquí tropezamos con una dificultad, actualmente insoluble, y más aún, apenas advertida hasta ahora ^[42]. Si consideraba verdaderamente (como lo asegura Aristóteles) que la Tierra, igual que una tapa, cierra el centro del cosmos y reposa sobre algo como una almohada de aire, puesto que el aire que se encuentra bajo ella no puede escapar, entonces no se comprende cómo podía admitir (según testimonios igualmente fidedignos) que los astros se muevan también debajo de la Tierra. En los tiempos primitivos, es cierto, éste no habría sido el caso, ya que los astros giraban lateralmente alrededor de la tierra o, con otras palabras, no desaparecían nunca del horizonte. Porque según él, la inclinación del eje de la tierra, que parece haber contrariado la necesidad de regularidad, que nuestro pensador sentía tan fuertemente, se habría producido sólo posteriormente (sin que tengamos noticia de los motivos de tal acontecimiento), después de los comienzos de la vida orgánica; esto último evidentemente porque tal acontecimiento extraordinario parecía presuponer condiciones muy distintas de las actualmente reinantes y concordar mejor con una primavera permanente que con el cambio de las estaciones. Su concepto de **260** la extensión de los cuerpos celestes es

todavía bastante infantil. El volumen del sol sería más grande que el del Peloponeso. Su explicación del solsticio no es más feliz: el espesor del aire sería lo que obliga al astro a retrogradar. Y la luna, a causa de su temperatura más baja, sería menos capaz de resistir al aire espesado y por ello obligada a retroceder con más frecuencia. A pesar de ello, como astrónomo, si no nos engañan los testimonios, Anaxágoras cuenta con un éxito importante ^[43]. Habría sido el primero que estableció la teoría exacta sobre las fases de la luna y los eclipses, aun cuando echó a perder ésta última al creer que los eclipses eran motivados no por la sombra de la Tierra y de la luna, sino también (como lo hizo Anaxímenes) por astros desprovistos de luz. Sumamente característico, tanto de las debilidades como también de los méritos de su espíritu de investigador, es el ensayo de explicar la acumulación en masa de astros en la Vía Láctea ^[44]. Ésta no sería otra cosa que una apariencia, debida al hecho de que en esta región del cielo la luz de las estrellas resalta de la sombra oscura de la tierra. Evidentemente, hizo el siguiente razonamiento: la luz del día, de un modo general, nos impide ver los astros que se encuentran en el cielo. Sólo la oscuridad de la noche los hace visibles. Por lo tanto, un aumento de oscuridad ha de ir parejo con un aumento de visibilidad, y donde nuestro ojo ve una cantidad mayor de estrellas, en realidad no es necesario que exista una cantidad mayor, sino sólo que en aquella región del cielo reina la mayor oscuridad; para explicar este máximo de oscuridad, no se le ofreció, sin embargo, ninguna otra hipótesis que la mencionada. Sin duda esta teoría contradice las observaciones más inmediatas y nos muestra una vez más cuan unilateralmente deductivo y cuan poco preocupado por la verificación de sus hipótesis estaba el espíritu de nuestro filósofo. ¿Acaso la Vía Láctea no está inclinada sobre la eclíptica, mientras que, si la explicación de Anaxágoras fuese correcta, debería coincidir con ella? ¿Y por qué la luna no se eclipsa cada vez que atraviesa la Vía Láctea? Pero ello no debe impedirnos reconocer que aquella deducción es extraordinariamente **261** ingeniosa, y que el problema que trata de contestar es algo más que una ociosa diversión intelectual. Es probable que Anaxágoras, como lo hace esperar su teoría del *Nous*, según ya pudimos

observar anteriormente, fuera excesivamente exigente en lo referente a la simetría de las formaciones cósmicas. Pero frente a aquel fenómeno tan llamativo, la astronomía moderna tampoco se da por satisfecha con la suposición de una absoluta irregularidad en la distribución original, sino que busca también —al igual que el clazomeneo— detrás de esta inmensa irregularidad una mera ilusión óptica que atribuye al hecho de que a nuestra mirada se ofrece una aparente aproximación de los astros, como consecuencia de la presunta forma lenticular del sistema de la Vía Láctea al que pertenecemos.

En el terreno meteorológico merece mencionarse la explicación de los vientos por diferencias de temperatura y densidad del aire; en el geográfico, la explicación, al menos parcialmente exacta, pero perseguida por la burla de toda la antigüedad, de la crecida del Nilo como consecuencia del deshielo en las montañas del África Central. En lo referente a los comienzos de la vida orgánica, sigue los pasos de Anaximandro; su única originalidad" es que a los primeros gérmenes de plantas las hace precipitarse junto con las lluvias a la tierra, del aire repleto de "simientes" de toda especie. Ello está relacionado probablemente con el importante papel que nuestro sabio atribuía al aire en lo que respecta a la vida orgánica, porque adjudicaba a las plantas —indudablemente sin fundarse en observaciones precisas— una especie de respiración, y fue el primero que descubrió que los peces respiran por las agallas. También bajo otros aspectos considera que no existe un abismo infranqueable entre el mundo vegetal y el animal. Según él, las plantas participarían al menos de las sensaciones de placer y displacer; creía que el proceso del crecimiento iba acompañado de las primeras sensaciones; la caída de las hojas de los árboles, de las segundas. Del mismo modo y aunque su teoría de la substancia debía cerrarle todo presentimiento de la teoría de la evolución, no **262** consideraba tampoco que los distintos grados del mundo animal se hallaran "separados como por hachazos". Su tendencia, ya elogiada por nosotros y nunca suficientemente elogiada, de no acumular diferencias específicas sin necesidad, lo ha preservado también aquí de más de una aberración de los posteriores. En los dones intelectuales sólo reconoce diferencias de grado, pues

declara que su *Nous*, en cantidad ora mayor, ora menor, es inherente a todos los animales sin excepción, tanto a los más grandes como a los más pequeños, tanto a los más desarrollados como a los más ínfimos.

IV

En la teoría de los sentidos que estableció nuestro sabio y en la que no creemos necesario detenernos mucho tiempo, no es poco característico que reconozca el principio de la relatividad sólo donde el lenguaje de los hechos es el más inequívoco, a saber con respecto a la sensación de calor. (Un objeto, por ejemplo el agua, parece para nuestro sentido tanto más caliente cuanto más fría es la mano que lo examina). Por lo demás, considera que los sentidos son testigos cuya potencia deja mucho que desear, mas no así su veracidad. Del conjunto de sus testimonios —así cree él — resulta una imagen perfectamente fiel del mundo exterior. Nuestros lectores ya conocen suficientemente la teoría de la substancia del clazomeneo derivada de tales conceptos. Pero conviene que en este lugar recordemos tanto la teoría como sus fundamentos. De las dos premisas: "Un cambio de propiedades no tiene lugar" y "las cosas poseen en realidad las propiedades que los sentidos nos revelan", resultó la conclusión apremiante: "Toda diferencia de propiedades sensibles es fundamental, primordial e imperdible; por lo tanto, no hay una sola o unas pocas protosubstancias, sino en realidad, una cantidad infinita de ellas". O, hablando más exactamente, queda en pie sólo la distinción entre agregados de "partículas homogéneas" (*homoimerías*) ^[45] y entre mezclas de "partes heterogéneas", y desaparece la distinción entre formas de substancia originales **263** y derivadas. Con ello, Anaxágoras había retornado a la concepción ingenua que el hombre primitivo tiene de la naturaleza, desviándose considerablemente de la teoría de la pro-tosubstancia de sus precursores y aún, conviene destacarlo, retrocediendo más allá de las primeras tentativas de simplificar el mundo de las substancias, que ya se encuentran en Homero, en el Avesta o aun en el libro del Génesis. Pero los argumentos en que se apoya esta teoría, y que con fuerza irresistible imponen al pensamiento humano la creencia en la afinidad

íntima de las innumerables sustancias particulares, en modo alguno habían sido conmovidos. Parecía que postulados de parejas pretensiones se enfrentaban hostiles e inconciliables; se diría que la investigación del problema de la sustancia había entrado en un callejón sin salida o encallado en un banco de arena. Sólo la siguiente consideración podría hallar un camino de salida. Las premisas de la teoría de la protosustancia habían sido refutadas definitivamente por las consecuencias derivadas de la misma que, según sabemos ahora, eran fundamentalmente falsas, y que, según podían comprenderlo ya los coetáneos de Anaxágoras, carecían por completo de verosimilitud. Pero no por ello era forzoso que aquellas premisas fuesen inexactas. También podían ser sólo incompletas. Tal vez no hacía falta eliminarlas, sino que bastaba completarlas. Se eliminaba la piedra del escándalo y se podía mantener el que nosotros llamamos segundo postulado de la sustancia, es decir la creencia en la constancia cualitativa de la sustancia, si se consideraban como verdaderamente objetivas no todas las cualidades perceptibles por los sentidos, sino sólo una parte de ellas. La nueva teoría del conocimiento vino en ayuda de la antigua teoría de la sustancia. La distinción entre propiedades objetivas y subjetivas, de propiedades primeras y secundarias de las cosas, ésta es, pues, la gran obra intelectual que sólo podía realizar y en efecto realizó la reconciliación de las pretensiones hasta entonces inconciliables. Con ello, se había llegado a un plano nuevo, incomparablemente más elevado, en la montaña de la ciencia, aunque seguramente no a la cúspide. El haber realizado esta hazaña 264 y haber sacado con ello el vehículo de la especulación del atascadero constituye un mérito imperecedero de Leucipo. El mérito, apenas menor, de Anaxágoras (en nuestra opinión, su mayor mérito) consiste en que gracias al rigor y la consecuencia inexorable de sus deducciones, que no retrocedían ante lo absurdo, reveló aun a los ojos menos preparados, la necesidad de completar en esta forma la teoría de la sustancia.

La alta estimación de que Anaxágoras gozó durante la antigüedad, la debió seguramente, como ocurre con frecuencia, casi tanto a los defectos como a los méritos de su

orientación espiritual. La manera patriarcal de su dogmatismo, la rigidez y poca agilidad de su modo de pensar y sin duda también de su personalidad, la *certeza*, de oráculo con que enunciaba todas sus teorías y entre ellas también las que contradecían violentamente el sentido común, todas ellas ejercían, no podemos dudarlo, un efecto fascinador sobre amplios círculos, porque estas cualidades se hallaban en el más pronunciado contraste con la inseguridad vacilante y la excesiva flexibilidad intelectual de una época cuyo pensamiento estaba tan abundantemente compenetrado de los gérmenes del escepticismo como lo estaba por ejemplo, según la doctrina de nuestro filósofo, el aire o el agua de las "simientes" de las cosas. Pero tampoco podía dejar de presentarse otra impresión. Cuando el venerable sabio se mostraba tan perfectamente enterado de todos los misterios del universo como si hubiera sido testigo ocular del nacimiento del cosmos, cuando en tono de infalibilidad exponía las opiniones más paradójicas, como lo es principalmente su teoría de la substancia, y sobre todo cuando con la confianza del hombre crédulo en la revelación, hablaba de otros mundos donde todo transcurriría exactamente como en la Tierra, donde no habría sólo hombres como aquí, sino que éstos construirían también casas, cultivarían campos, llevarían sus productos al mercado, etc., con la afirmación repetida como un refrán "exactamente como entre nosotros", entonces se esbozaba seguramente una sonrisa en más de una boca y comprendemos que Jenofonte declara, como una opinión no personal, sino ampliamente difundida, que el 265 gran filósofo no estaba en sus cabales^[46]. Con el escepticismo de la época en efervescencia a que pertenecía, lo ligaba únicamente la actitud denodadamente desdeñosa que demostró frente a la creencia popular. En lo demás, él, cuya fe incommovible en la percepción sensorial recuerda la ingenuidad de los menos filósofos entre nuestros naturalistas, él, que no revela ni rastros de interés ni comprensión de discusiones dialécticas y que por lo tanto ignora y hasta desprecia las sutiles dubitaciones y argumentaciones de Zenón; él, que prosigue la solitaria senda de sus pensamientos con la inconsciente temeridad de un sonámbulo, sin prever objeciones, sin dejarse extraviar por dudas o detener por

dificultades; él, que proclamaba sin poesía ni humor doctrinas tan apodícticas como aventuradas, no siempre debía hacer muy buena figura entre sus coetáneos, dotados de tan múltiples talentos y tan expresiva agilidad. A muchos les imponía poderosamente su noble tranquilidad, su confiada dignidad; otros lo odiaban porque parecía inmiscuirse demasiado en los secretos de los dioses; a otros, finalmente, y no a los menos numerosos, debía parecer un poco ingenuo, si no algo trastornado. Por nuestra parte, lo consideramos un espíritu de alto talento deductivo, de ingenio inventivo asombrosamente activo y de muy desarrollado sentido de la causalidad, virtudes contrarrestadas, sin embargo, por una falta sorprendente de sana intuición, no compensada de ningún modo por la preocupación por verificar realmente las ingeniosas hipótesis.

[37] 247 1) Sobre ANAXÁGORAS, véase en primer lugar: *Anaxagorae Clazomenii fragmenta coll.* ED. SCHAUBACH, Leipzig, 1827, o W. SCHORN, *Anaxagorae Claz. et Diogenis Apolloniatae fragmenta*, Bonn, 1829. El comentario de SIMPLICIO a la *Física* de Aristóteles es la mina de donde han sido extraídos casi todos los fragmentos. Una pequeña frase pasada por alto por los compiladores de fragmentos, en SIMPLICIO, *in Aristot. de Coelo*, 608, 26 HEIBERG; otra frase ingeniosa que falta en las colecciones en PLUTARCO, *Moral*, 98 f (*de fortuna*, c. 3); ambos fragmentos ahora en *Vorsokratiker*, 316, 17ss. y 322, 15ss. La obra de Diels ofrece además varios otros fragmentos nuevos. De las circunstancias de su vida trata DIÓG. LAERCIO, II, cap. 3. APOLODORO fija su nacimiento en la 70ª olimpíada (500-497), su muerte en el primer año de la 88ª (428). DIÓ-GENES LAERCIO informa que nació en 500 y alcanzó, por lo tanto, la edad de 72 años. Sobre sus relaciones con Pericles, cf. PLATÓN, *Fedro*, 270a, y PLUTARCO, *Biografía de Pericles*, sobre todo cap. 32. Toda la antigüedad admiró la entereza con que soportó la pérdida de su único hijo. Sobre la época en que publicó su obra, cf. DIELS, "Séneca und Lucan" (*Ber-liner Akademie-Abhandlungen*, 1885, p. 8 nota). En DIÓG. LAERCIO, II, conviene casi con seguridad completar ε)πι α)/rxontoj Lus <istra/tou> [siendo arconte Lis <ítrato>], es decir en el año 467. Ignoro qué garantía encontró DIELS (*Vorsokratiker*, 294, 28) en los manuscritos para dar la lectura "Δημόλου" [Demilo] *. Hace poco, KOTHE (*Fleckeisens Jahrbuch*, 1886, pág. 769ss.), sacó de CLEMENTE DE ALEJ., *Strom.*, I, 364 POTT., y de DIÓG. LAERCIO, *loc. cit.*, la conclusión muy justificada de que la obra de Anaxágoras fue el primer libro adornado con diagramas, exclusión hecha, probablemente, de ciertos tratados geométricos destinados a un reducido número de especialistas.

[38] 252 1) La interpretación, tan atrevida a primera vista, que doy de las palabras de Anaxágoras sobre el color de la nieve, se basa en la fuerte contradicción que de otro modo existiría entre el fundamento de toda su teoría de la substancia —la confianza incommovible en la veracidad cualitativa de las impresiones sensoriales — y la

afirmación de que, en este caso, la vista nos engañaría. Por otra parte, mi interpretación coincide exactamente con la letra de la frase de Cicerón que los comentaristas anteriores no tuvieron en cuenta para nada: *sed sibi quia sciret aquam nigram esse, unde illa concreta esset, albam ipsam esse ne videri quidem* (*Acad. quaest.*, IV, 31).

[39] 253 1) Sobre la cosmogonía de Anaxágoras cf. el instructivo comentario de W. Dilthey, (*Einleitung in die Geisteswissenschaft*, I, 200ss.). Sin embargo, igual que Zeller (I, 1002, nota, quinta ed.), no puedo suscribir su suposición de que, según Anaxágoras, la estructura cósmica adoptara la forma de un cono. Probablemente quepa atribuirle la idea de que la esfera celeste creada por la rotación (περιχώρησις) aumente de volumen en la medida en que el movimiento giratorio abarque masas de substancia cada vez mayores. Quizá no sea inútil recordar que Anaxágoras parece no saber nada de una esfera celeste corpórea o de un cielo de estrellas fijas de la misma índole. Un indicio de semejante representación falta aún en los pasajes donde bien podríamos esperarla (por ejemplo, SCHAUB, fragm. 8 = *Vorsokratiker*, 318s.).

[40] 254 1) Las incesantes tentativas de probar que el *Nous* de Anaxágoras no es nada más que espíritu, están condenadas al fracaso, tanto porque están en contradicción con las palabras inequívocas del Clazome-neo como porque sus autores se ven obligados a recurrir a argucias (*) Sileno, en el primer libro de las Historias, dice que durante el ar-contado de Demilo cayó una piedra meteórica. Ahora bien; no se conoce ningún arconte llamado Demilo. Los críticos han sugerido diversas lecciones de este pasaje, entre ellas: 1) Demotion, arconte en el año 470 a.C.; 2) Lysistrato, en 467; 3) Difilo, 442 a.C. Por lo demás, las letras -μύλου pueden no formar parte del nombre del arconte, sino ser una palabra distinta que designa al meteoro como "piedra molar", para dar una idea de su tamaño [N. del T.] artificiosas. Así, por ejemplo, las palabras de Anaxágoras *lepto/taton pa/ntwn xrhma/twn* han sido interpretadas por "la más ingeniosa de todas las cosas", en lugar de "la más fina", y en la palabra *a(polou=n* [simple] empleada por Aristóteles se ha querido ver una cosa distinta de la reproducción del predicado *a)mige/j* [sin mezcla]. El método emplead aquí consiste principalmente en oponer las indicaciones de Aristóteles interpretadas de un modo más o menos arbitrario, al texto claro de las palabras de Anaxágoras. Buenas observaciones contra la inmaterialidad absoluta del *Nous* hace NATORP, *Philosophische Monatshefte*, XXVII, 477 La expresión "materia del pensamiento" (*Denkstoff*) es empleada por WINDELBAND (*Handbuch der klass. Altertumswissenschaft*, de IWAN MÜLLER, V, 1, 165).

[41] 256 1) Se hallan quejas sobre el empleo insuficiente de *Nous* por su autor en PLATÓN, *Fedo*, 97 ° ss. y en ARISTÓTELES, *Metafis.*, I, 3 985 b, 17.

[42] 259 1) En *Die Urbewegung der Atóme* etc., (*Gymnasial-Programm* Halle, 1884), pág. 21s., BRIEGER abordó, aunque a mi juicio sin resolverla esta dificultad, actualmente insoluble y de la cual apenas se tiene conciencia (cf. ARISTÓTELES, *De coelo*, II, 13). — De los testimonios reunidos por Schaubach (p. 174s.) resulta evidente que Anaxágoras atribuía a la Tierra una forma chata. Únicamente Simplicio, al emplear la palabra *τυμπανοειδής* (esoclio a ARISTÓT., *De coelo*, II, 13, p. 520, 28ss. HEIBERG) alude a la forma de tambor o cilindro, pero él mismo desvirtúa su testimonio citando al lado de Anaxágoras a Anaxímenes, quien, según consta sin duda alguna, coincidía en lo referente a la forma de la Tierra no con Anaximandro, sino

con Tales. Por lo tanto, pueden inducir a error Zeller, Ueberweg y otros cuando hablan de un "cilindro chato".

[43] 260 1) Sobre las teorías astronómicas y meteorológica del filósofo, cf. *Doxogr. Gr.*, 137s. PLUTARCO, *De fac. in orb. lun.*, 16 (*Vorsokrater*, 321, 6s.), cita las propias palabras con que el filósofo proclama que la luna toma su luz del sol, teoría de Anaxágoras atestiguada ya por Hipólito; el pasaje de Plutarco ha sido pasado por alto en las anteriores colecciones de fragmentos.

[44] 2) Sobre la explicación que Anaxágoras da de la acumulación de estrellas en la Vía Láctea, cf. TANNERY, *Pour l'histoire de la science Hellène*, 279. Sobre el problema mismo, cf., entre otros, WUNDT, *Essays* 79 y sig.

[45] 262 1) A partir de Schleiermacher se ha querido negar a Anaxágoras el término homoiomerías, considerándolo creación de Aristóteles SCHAUBACH, p. 89, reúne los testimonios inequívocos de la antigüedad que se oponen a esta suposición. Esta última es insostenible, como se hace evidente por el hecho de que empleen esta palabra Epicuro y más tarde Lucrecio, que no tenían ningún motivo para utilizar los términos creados por Aristóteles (cf. al respecto MUNRO en su comentario a Lucrecio, I, 834 y el estudio del autor de este libro en *Zeitschrift f. d. osterr. Gymn.*, XVIII, 212).

[46] 265 1) El juicio despectivo de JENOFONTE en *Memorab.*, IV, 7.

CAPITULO V - EMPÉDOCLES

I

EL viajero que hoy día visita Agrigento se encuentra a cada paso con el recuerdo de Empédocles ^[47]. La hermosa ciudad de los italianos, alimentada por la continuidad de su civilización, no se detiene ante los mojones colocados por la cronología. Del mismo modo que al habitante de Mantua su Virgilio, al de Catania su Estesícoro, al siracusano su gran "conciudadano" Arquímedes son caros y apreciados, el habitante de Agrigento (*Agrigentum, Acragas*) cuida y conserva el recuerdo de su gran compatriota Empédocles, filósofo y hombre del pueblo. A título de demócrata lo respetan los adeptos de Mazzini y Garibaldi porque acabó definitivamente con el régimen aristocrático que durante tres años oprimiera a Acragas, y rehusó la corona de príncipe cuando le fue ofrecida. Estas noticias son fidedignas en sí y no están en contradicción con lo que sabemos de las circunstancias de su vida y de la situación de su ciudad natal. Otras ciudades de Sicilia eran también por entonces el escenario de profundas disensiones. La familia de Empédocles pertenecía a las más nobles del país. Cuando él nació, entre los noventa y ochenta años del quinto siglo, su hogar florecía en riqueza y esplendor. En el año 496, su abuelo homónimo había obtenido en Olimpia una victoria con la cuadriga. Su padre Metón contribuyó en el año 470 a derribar al tirano Trasideo **268**, obteniendo influencia preponderante sobre los ciudadanos de Acragas. Por ello, no puede sorprendernos demasiado que su hijo, eminente por la nobleza del espíritu no menos que por la del nacimiento, hallara abierto el camino hacia el trono. Sin embargo, no tenía que ser precisamente una orientación democrática la que le hizo renunciar a la monarquía o a la participación en el gobierno aristocrático. También es posible que el bien entendido interés personal le sugiriera esta decisión. Este hombre, igualmente poderoso como pensador y como orador y a quien se cita entre los fundadores de la elocuencia, esperaba quizá jugar un papel más importante en una comunidad democrática articulada que en el círculo de sus pares inmediatos. Una corona rechazada constituye un título de gloria muy ponderable.

Semejante corona tampoco puede ser salpicada de sangre o manchada de lodo. Y además, un trono que surge de las olas espurias de la revolución bien puede sumergirse en ellas. En aquellas épocas agitadas ni siquiera la dignidad de príncipe ofrecía protección contra los caprichos del favor popular. Y el particular, al menos no estaba amenazado por el puñal vengador de algún fanático de la libertad; cuando la multitud versátil estaba harta de su dirección, lo mandaba al exilio. Este mismo parece haber sido el destino de Empédocles, quien a la edad de sesenta años enfermó y murió como consecuencia de un accidente en tierra extranjera, en el Peloponeso. Mas habiéndose considerado ese desenlace indigno de un hombre tan maravilloso, unos pretendieron que se había precipitado en las lavas ardientes del Etna y otros que había ascendido al cielo en medio de un fenómeno luminoso.

Pero en realidad, la ambición de este hombre de altas aspiraciones tomó un vuelo que lo llevó mucho más allá de todos los tronos de príncipes. Un reluciente palacio real a orillas del "amarillento Acragas" podía ser bastante tentador, y sin embargo, ¿qué significa el dominio sobre 800.000 subditos al lado del dominio sobre las almas, que el sabio, el vidente, el taumaturgo, puede ejercer sin someterse a ningún número, a ningún límite de tiempo o de lugar? ¿Y qué significa en 269 fin un rey al lado de un dios? Y nada menos se lisonjeaba de ser Empédocles cuando exclamó frente a sus fieles: "Yo soy para vosotros un dios inmortal, no un ser mortal". "Vestido de púrpura ceñido de oro, coronado el largo cabello que enmarcaba una faz sombría con el laurel del sacerdote, rodeado de una multitud de admiradores y admiradoras que lo veneraban, recorrió las comarcas de Sicilia. Miles, decenas de miles de personas lo aclamaban jubilosamente, le seguían los pasos y exigían de él profecías ventajosas y la curación de enfermedades y achaques de toda índole. Decía también tener poder sobre el viento y el tiempo, y pretendía poder dominar los ardores devorantes del sol y las devastadoras precipitaciones de la lluvia. Y no sin alguna razón. Liberó a la ciudad - de Selinunta de una epidemia que la asolaba, desecando su suelo pantanoso; dio a su ciudad natal un clima saludable abriendo a través de la roca un pasaje que permitía el acceso de los frescos vientos del Norte. Lo

mismo que como ingeniero, puede ser que también como médico haya realizado cosas grandes y prometido cosas aun mayores. Se dice que despertó del letargo a una cataléptica que durante treinta días yacía "sin impulso y sin respiración" ^[48]. Gorgias, que fuera su alumno, lo vio "ejercer la magia", lo que nos obliga a pensar probablemente en curaciones hipnoticas u otras transmitidas por la fuerza de la imaginación.

Es difícil formular un juicio equitativo sobre un espíritu y un carácter en los que el oro puro del mérito sólido se mezcla tan extrañamente con el oropel de pretensiones fútiles. Con el fin de explicar, aunque no de excusar éstas últimas, es conveniente recordar el carácter peculiar de sus compatriotas, quizá también el de sus conciudadanos. Los habitantes de la isla que fue cuna de la retórica, parecen haber llevado en la sangre, desde sus orígenes, una tendencia a la ostentación y a la exterioridad. En los restos de los templos que coronan las colinas alrededor de Agrigento nos choca una propensión hacia lo chillón, efectista y exagerado. Más difícil aún es remontar a las fuentes íntimas de la doctrina de nuestro filósofo, que parecen carecer de homogeneidad absolutamente **270** rigurosa y que no quedaron libres del reproche de un eclecticismo indeciso.

II

Para el médico, el hierofante, el orador, el político, el creador de útiles obras públicas, siempre es el propio hombre el que ocupa el primer plano del interés. Por lo tanto, esperaremos encontrar en Empédocles, en cuanto filósofo, a un antropólogo no menos que a un cosmólogo, y en tanto investigador de la naturaleza, más bien a un fisiólogo, químico y físico que a un astrónomo y matemático. Los hechos concuerdan con esta expectativa. De las dos "últimas disciplinas, el filósofo agrigentino no cultivó de modo alguno la ciencia de los números y del espacio y tampoco en la astronomía mostró originalidad

descollante. En cambio, en la investigación biológica introdujo muchos puntos de vista frecuentemente nuevos y en cierto aspecto fecundos. Pero lo principal **de** su obra se halla en la teoría de la sustancia. Es apenas exagerado decir que con Empédocles nos encontramos de golpe en medio de la química moderna. Tres conceptos fundamentales de esta ciencia se nos presentan en él por primera vez con toda claridad: la suposición de una pluralidad (más exactamente de una pluralidad limitada) de sustancias fundamentales o primordiales, la premisa de combinaciones en las que aquellas sustancias se unen entre sí y, finalmente, el reconocimiento de numerosas diferencias cuantitativas o proporciones variables de estas combinaciones.

Es posible que fuera el médico práctico quien aquí señalara el camino al químico especulativo ^[49]. La teoría de que las enfermedades se deben a un conflicto o a una desproporción de las sustancias heterogéneas contenidas en el cuerpo animal, ya la hemos encontrado en Alcmeón, es decir, alrededor de medio siglo antes que Empédocles. Por lo menos entre los médicos había echado fuertes raíces y se la consideraba, según muestra claramente la ya mencionada obra de 271 Polibio (véase p. 201), como una objeción principal contra el monismo de la sustancia. Mas aun prescindiendo de ello, este último se revelaba incapaz de proporcionar un cuadro más exacto de los fenómenos. Pero en la medida en que se iban acumulando los resultados obtenidos en la investigación de la naturaleza, debía pasarse, como es fácil comprender, de vagas generalidades al estudio penetrante de los detalles. Desde el momento en que el transformismo impreciso de los jonios antiguos —excepción hecha de Anaxímenes— que no se apoyaba en hechos claramente establecidos ni en ideas definidas, se reveló insuficiente, no quedaba en verdad otro camino que referir la multiplicidad de los fenómenos a una multiplicidad originaria del mundo de las sustancias. Pero mientras el coetáneo mayor y compañero de ideas de nuestro filósofo avanzó demasiado, mientras Anaxágoras renunció a toda distinción entre los elementos y las sustancias derivadas y regresó en este respecto hasta la infancia del pensamiento humano, Empédocles se internó por un camino de menor violencia. Al abandonar un

elemento único, no abandonó, empero, la teoría de los elementos en general. Quizá fue la escuela de la política práctica lo que le enseñó el valor de los matices y en este caso lo preservó felizmente contra el desatino de un *aut-aut* radical (o una sola protosustancia, o nada más que protosustancias). Para obtener una pluralidad de sustancias fundamentales bastaba reunir las teorías de Tales, de Anaxímenes y de Heráclito o, para hablar más exactamente, de la espontánea física popular en que aquéllas se basaban, y, siguiendo sus huellas, agregar al agua, al aire y al fuego la tierra. Los "cuatro elementos" que forman y conservan el mundo y que hoy sólo sobreviven en dichos populares y en la poesía, poseen una larga y gloriosa historia ^[50]. La autoridad de Aristóteles que los acogió en su teoría de la naturaleza, hizo cruzar a la doctrina la marejada de los siglos y le imprimió el sello de un dogma indiscutible. Sin embargo, desde el comienzo, carecía de toda justificación intrínseca, ya que visiblemente descansa sobre la más grosera de todas las confusiones. ¿O es acaso necesario demostrar que, 272 en último caso, se reduce a la distinción de los tres estados de agregación —lo sólido, lo líquido y lo expansible—, estados fundamentales a los que se agregó en igual categoría el mero accesorio de un proceso, el fenómeno concomitante de la combustión que deslumbra los sentidos? Las formas fundamentales, comunes a toda sustancia, fueron consideradas aquí como las únicas y homogéneas sustancias fundamentales.

A pesar de todo ello, el valor de la doctrina ha sido incommensurable. La historia de la ciencia no mide en todos los tiempos con la medida de la verdad objetiva. Una teoría puede ser completamente exacta y a la vez carecer de toda aplicación y utilidad si el espíritu humano se halla en un insuficiente estado de preparación; otra teoría puede ser comple-, tamente equivocada y sin embargo, ser sumamente útil para . el progreso del conocimiento en aquella misma etapa del desarrollo intelectual. Al tipo de la primera pertenece, con respecto a la época de que nos ocupamos, y aun mucho más allá de ella, la teoría de una sola protosustancia; al de la última pertenece, en lo referente a esta misma época y las inmediatamente siguientes, la teoría de los cuatro elementos. No importa que ninguno de ellos fuera un verdadero elemento, y que el

que mejor merecía este nombre, el agua, fuera en realidad una combinación compuesta, en tanto que tierra y aire, no eran más que dos nombres para innumerables sustancias en parte simples, en parte compuestas, y además, nombres para una sola de sus apariencias, para no hablar siquiera del desatino de considerar el fuego como un elemento: esta ciencia ficticia era algo como la crisálida de la que podía surgir la ciencia verdadera. Se había creado un modelo que hizo palpable los conceptos fundamentales del arte analítico, más aún, que era el único por cuya observación era posible obtenerlos. Si para formar los conceptos de elemento y combinación se hubiera esperado hasta conseguir verdaderos elementos y verdaderas combinaciones de ellos, se habría esperado en vano por toda la eternidad; porque del mismo modo en que se había procedido en la astronomía (véase pág. 148), el objetivo **273** de la teoría de la sustancia sólo podía ser alcanzado por caminos equivocados.

En todo caso, las ideas de Empédocles sobre este tema eran tan justas como falsa su aplicación. No sólo como todos sus antecesores no quería saber nada de un nacer y un perecer propiamente dichos, sino que también de la contrapartida positiva de estas negaciones se daba cuenta con mayor claridad que cualquiera de ellos. Para él, como para Anaxágoras, todo lo que aparenta nacer, sólo es "una mezcla"; todo lo que aparenta perecer, una disgregación de lo mezclado. Pero además, conoce y reconoce el hecho de que las cualidades sensibles de un compuesto dependen de la naturaleza de la composición. Traduce este conocimiento primero en una comparación sumamente significativa. Para explicar la infinita variedad que las propiedades de las cosas ofrecen a nuestros sentidos, recuerda el proceso que de continuo tiene lugar sobre la paleta del pintor. Compara sus cuatro sustancias fundamentales con los cuatro colores fundamentales que la pintura de su época solía usar y de cuya bien graduada mezcla se obtienen innumerables variaciones y matices ^[51]. Pero esto, puede objetarse, es una mera comparación y no una explicación. Pero podemos replicar que es una comparación que incluye algunos elementos de la explicación. Porque ante todo, se nos presenta aquí la idea de que la diferencia meramente cuantitativa en la combinación de dos o más sustancias da

origen a una diferencia cualitativa en las propiedades sensibles de lo compuesto. Que nuestro filósofo haya poseído realmente esta idea no tenemos necesidad de inferirlo, porque es posible probarlo en forma directa y documentada. Porque Empédocles emprendió la tentativa, bastante aventurada por cierto en sus detalles, de reducir las diferencias cualitativas de las partes del cuerpo animal principalmente a diferencias cuantitativas de su composición. La carne y la sangre, por ejemplo, contendrían proporciones iguales —en peso y no en volumen— de las cuatro sustancias fundamentales; en cambio, los huesos contendrían una mitad de fuego, una cuarta parte de tierra y una cuarta 274 parte de agua. Queda fuera de toda duda que debía hacer el uso más amplio de este recurso explicativo. Porque, ¿de qué otro modo hubiera podido afirmar con tanta insistencia la dependencia de las cualidades sensibles de la naturaleza de la formación material, como lo hizo ya por medio de la comparación citada? Porque los cuatro elementos en sí dan sólo una cantidad muy reducida de combinaciones posibles a saber: una cuaternaria, cuatro ternarias y seis binarias. Pero desde el momento en que cada elemento se combina en las proporciones más variadas, la cifra de las combinaciones posibles aumenta hasta el infinito, y el principio explicativo se muestra capaz de justificar una riqueza igualmente inagotable de formaciones individuales. Antes de continuar recordemos que aquí nos hallamos en presencia de una de las anticipaciones más notables de la ciencia moderna. ¡Qué papel importante juega desde Dalton (1766 - 1844) en la química de la época moderna la teoría de las proporciones o de los equivalentes! ¡Cuánta importancia ha cobrado, particularmente en el terreno de la química orgánica, cuyas cuatro sustancias principales (CHON) permiten aplicar al pie de la letra la comparación con los cuatro colores fundamentales de la pintura antigua, sobre todo en la época más reciente en que el número de átomos contenido en sustancias albuminoides, por ejemplo, se ha aumentado hasta llegar a varios centenares!

Continuidad invariable de las sustancias elementales al lado de una multiformidad proteica de formaciones compuestas: en esta suposición, Empédocles coincide por completo con el químico moderno. Sin embargo, de los conocimientos que conducían a esta idea, con seguridad sólo podemos atribuirle uno, la comprensión que acabamos de discutir, del significado que tienen las proporciones cuantitativas de una combinación. Pero jamás fue enunciado claramente por Empédocles el conocimiento —o la suposición— de otro hecho más importante aún: el de que las propiedades de un compuesto **275** están determinadas por su estructura, por la disposición y por los movimientos de las partes que la componen, y que un cuerpo que bajo este aspecto difiere de otro, produce también efectos diferentes sobre otros cuerpos, entre ellos sobre nuestros órganos sensoriales. Y sin embargo, debe haber sentido algo análogo si es que no renunció del todo a comprender la circunstancia de que los elementos en combinaciones (para emplear su propia expresión) "al pasar unos a través de otros presentan un aspecto cambiado". Tampoco encontramos en él el pleno reconocimiento y justa apreciación que aquí esperábamos, del papel que el factor subjetivo juega en nuestras percepciones sensoriales. Sin embargo, se acerca a esta comprensión mucho más que todos sus antecesores, con la sola excepción de aquel investigador perteneciente al círculo pitagórico, tan original en su pensamiento y en sus observaciones, Alcmeón, al que se negaron durante mucho tiempo la estima y consideración que se le deben. Fue el primero que llamó la atención sobre fenómenos sensoriales subjetivos. A él se refirió nuestro filósofo según es posible probar rigurosamente. Como Alcmeón, y sólo como éste, Empédocles hace consistir el interior del ojo en una proporción preponderante de fuego y agua ^[521]. Basándose en esto compara la estructura del ojo con la de una linterna. A las paredes transparentes que en ésta protegen la llama contra el viento que amenaza extinguirla, corresponden en el ojo finas membranas que recubren el contenido, en parte ígneo, en parte acuoso, de la órbita. Aquí entra en juego el principio fundado probablemente sobre la analogía del sentido del tacto y de la resistencia, de que lo semejante es conocido por lo semejante. De

acuerdo con este principio, los componentes ígneos del ojo ayudarían a percibir el fuego exterior, las acuosas, el agua exterior, considerándose estos dos elementos como los prototipos de la claridad y de la oscuridad. Pero el acto perceptivo se cumpliría en tal forma que, al acercarse efluvios ígneos o acuosos emitidos por los cuerpos, partículas ígneas o acuosas, según el caso, saldrían de los poros, semejantes a embudos, del ojo. La atracción mutua de todo lo homogéneo sería 276 el motivo de esta salida y la percepción sería facilitada por el contacto entre las partículas que de afuera entran en los poros y las que de adentro salen de éstos, contacto que se produciría fuera del ojo, pero probablemente muy cerca de su superficie. De este modo, el acto visual es considerado, por decir así, como un manoseo de lo luminoso por lo luminoso, lo más oscuro por lo más oscuro. En la medida en que el ojo de diversas especies de animales y distintas personas poseyera el uno o el otro de los dos elementos en cantidad menor y por lo tanto más susceptible de completarse, estaría capacitado para recibir impresiones de colores en la claridad del día o en la media luz, y por lo tanto, ver nítidamente. Le queda un mérito incontestable a esta representación del mecanismo y del proceso de la percepción visual, por grosera y fantástica que sea, por poco que explique lo que pretende explicar, y por numerosos que sean los problemas a los que ni siquiera intente dar una respuesta. Esta representación es una tentativa, aunque harto insuficiente, para explicar la percepción por medio de procesos intermediarios (véase pág. 230), y que deja además cierto margen, aunque escaso, al factor subjetivo. Constituye, pues, una etapa del camino que conduce a la idea de que nuestras percepciones sensoriales son todo menos reflejos de cualidades existentes fuera de nosotros y objetivas de las cosas. Esta teoría tampoco desconoce por completo el principio de la relatividad. Porque no sólo la mayor cantidad de la substancia ígnea o acuosa contenida en distintos ojos motivaría, como ya dijimos, diferencias en la percepción, sino que también la forma y el tamaño de los poros cooperaría para admitir o impedir en ésta como en todas las demás sensaciones la entrada de los "efluvios". Se declara que sólo son perceptibles los efluvios corres-

pondientes a los poros. Aun siendo errónea, esta teoría allanó el camino para la correcta comprensión de la naturaleza de la percepción sensorial. Paulatinamente iba quedando atrás aquel punto de vista que no dejaba al espíritu humano otra alternativa que reconocimiento ciego o negación no menos ciega del testimonio de los sentidos. Éste último fue protegido 277 cada vez más contra las objeciones que fluían de la diferencia individual o temporal de las impresiones; el patrimonio de conocimientos provenientes de esta fuente fue a la vez demarcado en su validez y asegurado dentro de estos límites.

IV

Méritos y defectos iguales a los de esta teoría fisiológica de los sentidos caracterizan también las otras doctrinas de Empédocles sobre problemas afines. En su totalidad, tienden a reducir a procesos naturales absolutamente generales los procesos físicos y psíquicos de la vida humana, animal y también vegetal. Se trataba de abatir las barreras entre lo orgánico y lo inorgánico, entre lo consciente y lo inconsciente, o mejor dicho, de no aumentarlas o reforzarlas aún más. Este vislumbre aprensivo de la unidad de toda la vida natural e intelectual constituye la fuerza y también la debilidad de nuestro sabio. Su debilidad, porque las generalizaciones ilimitadas se fundan menos en la demostración de lo que es común dentro de lo diferente que en el desconocimiento de la diferencia; porque, en una palabra, la empresa, no menos y tal vez más que el empeño análogo de Anaxágoras (véase pag. 252), es una empresa grosera y prematura. Sobre todo, una observación produjo la más fuerte impresión sobre el espíritu de Empédocles, a saber: la observación de que lo semejante se atrae mutuamente. Las aglomeraciones en masa de sustancias homogéneas (aire, tierra, nubes, mar) pueden haber entrado aquí en juego, así como también la observación paralela tomada de la vida social, y tan proverbial entre los griegos, de que, "el semejante se junta al semejante". En cambio, se prestó poca atención a la atracción basada en la diferencia de los

sexos, y eran aún desconocidos los hechos naturales que contradicen aquel principio y que nos son familiares principalmente por la teoría de la electricidad.

De esta ley natural de pretendida validez universal, Empédocles hace uso siempre y en todas partes. Cuando se trata de explicar el crecimiento de la planta o el origen del género 278 humano, sería, en el primer caso, el fuego existente en el interior de la tierra el que aspira a unirse con el fuego exterior y que así lleva a la superficie del suelo y más allá de él a la planta; y del mismo modo, en el segundo, los aun informes terrones humanos compuestos de tierra y agua. Cuando se trata de dar cuenta de la respiración de los animales, es el fuego existente dentro del organismo el que, llevado por el mismo impulso, hace salir el aire que lo encierra y provoca así la expiración. La preponderancia de uno u otro elemento en las diferentes especies animales determinaría, además de su carácter particular —de acuerdo precisamente con aquel principio fundamental—, el lugar que habitan, tendiendo hacia el aire los animales ricos en aire; al agua, los ricos en agua, y a la tierra, los ricos en tierra. La tesis de que lo semejante es conocido por lo semejante es considerada como norma general que se aplica no sólo, como ya vimos, a la percepción sensorial, sino también al pensamiento propiamente dicho.

Aquella necesidad de completar lo semejante por otro semejante, que observamos en la teoría de la percepción visual, sería la base de todo deseo, por ejemplo del deseo de alimentarse; del mismo modo, el efecto del placer radicaría en la satisfacción, y el del desplacer en la no satisfacción de aquel deseo. Por unilaterales y en parte fantásticas que sean estas teorías, nadie podrá sustraerse a la impresión de su grandiosidad, que recuerda la amplitud mental de Heráclito. Pero se experimenta un sentimiento de alivio cuando aquí se halla la monotonía de esta tentativa de explicación interrumpida por una observación real, aunque mal aplicada, de la naturaleza. Una verdad de esta índole o, hablando más exactamente, una verdad obtenida por el experimento, es la que está destinada a explicar el hecho de la respiración cutánea o transpiración. Aquí hace notar Empédocles que al sumergirse en una fuente de agua

un vaso con la boca hacia abajo y bien tapada con la mano, el vaso, aun después de retirarse la misma, no se llena de agua, mientras que al precederse en otra forma, el agua se precipita enseguida en el vaso y lo llena pronto por **279** completo. Se da cuenta de que en el primer caso lo que impide la entrada del agua es el aire contenido en el vaso y que no puede escapar. Del mismo modo, el aire exterior sólo podría penetrar en el cuerpo si la sangre se retirara de la superficie y afluyera hacia las partes interiores del cuerpo. La alternación regular en que se produce este aflujo, sería la causa de la respiración no menos regular que se efectúa a través de los poros de la piel [\[53\]](#).

Pero por poderosa que fuera la influencia que Empédocles atribuye a este principio natural de validez pretendidamente universal (la atracción de lo semejante por lo semejante), era imposible que lo considerase el único principio actuante. Él no podía dudar de que frente a este principio, paralizándolo y limitándolo, existía otro exactamente contrario, la tendencia a separarse lo semejante y a unirse lo desemejante. De lo contrario, debería haberse preguntado ante todo: ¿cómo hubieran podido nacer y conservarse seres orgánicos siendo que en cada uno de ellos se hallan reunidos en un todo varios elementos, si no todos los cuatro ? El estado actual del mundo representa, por decir así, un equilibrio entre ambas tendencias, puesto que efectivamente en la formación de cada individuo se manifiesta en forma inequívoca la acción de la segunda tendencia, mientras en su alimentación (sobre todo según la ya mencionada concepción que Empédocles tenía de ella) y lo mismo en su descomposición, que devuelve la tierra a la tierra, el aire al aire, etc., prevalece la primera tendencia. Pero considérese ahora que la diferenciación de la substancia y la separación de los elementos, ya de acuerdo con la teoría de Anaximandro y no menos con la de Anaxágoras, se produjeron sólo en el curso del tiempo y que anteriormente existía un estado de homogeneidad perfecta de la substancia o de mezcla y compenetración completa de las substancias individuales. Si Empédocles, ya por el ejemplo de aquellos filósofos, ya a causa de sus propias reflexiones, se atuvo a esta suposición, debía llegar a un momento del tiempo en que una de las dos tendencias fundamentales de

toda vida natural ejerciera un dominio ilimitado y en que sobre la 280 atracción de lo semejante prevaleciera del todo el principio opuesto de la atracción de lo desemejante. Entonces debía parecerle como un mandato ineluctable de la arquitectura intelectual que se concediera también un período de dominio único e ilimitado al primero y aun más poderoso de los dos principios. Y si finalmente el agrigentino, no menos que Anaximandro, Heráclito y al menos una parte de los pitagóricos, fue inducido por los motivos expuestos tan extensamente más arriba (pág. 175) a considerar todo el acontecer en el universo como un ciclo; la sucesión de estas dos épocas no podía producirse, para él, una sola vez, sino que debía tener lugar una alternación de períodos cósmicos continuamente renovada en una indefinida sucesión. Y en efecto, Empédocles enseñó esta sucesión suponiendo como vehículo de la misma una dualidad o un par de fuerzas opuestas entre sí y que alternadamente prevalecen y obtienen predominio temporario. Estas potencias que rigen la substancia se llaman para él "amistad" y "discordia", siendo la primera la fuerza que une lo desemejante, mientras la segunda, al llegar su tiempo, anula nuevamente aquella unión y permite a los elementos que sigan su inclinación originaria de unirse con lo semejante. Ninguna de las dos potencias suplantaría a la otra repentinamente y como de golpe sino que ambas lucharían entre ellas en cada uno de los dos períodos cósmicos alternantes. Una vez es ésta, otra aquélla, la fuerza que surge, que debilita a la otra en largo combate y la supera finalmente. Pero a la victoria final sigue la decadencia iniciada por el paulatino resurgimiento de la fuerza enemiga vencida. De este modo, Empédocles distingue, por decirlo así, dos altos y dos bajos en este movimiento de flujo y reflujo: la victoria de la "amistad", el resurgimiento de la "discordia", la victoria de la "discordia" y el resurgimiento de la "amistad".

Si nuestra exposición, como esperamos, ha indicado correctamente el punto de partida de esta concepción, queda como elemento no suficientemente explicado de la misma la transición gradual del predominio de una fuerza al de la otra; esto, probablemente, ha de atribuirse a la profunda compenetración 281 de la naturaleza que llevó a nuestro filósofo a considerar increíble todo lo abrupto y

repentino y a aceptar en cambio la continuidad del acontecer como una ley fundamental del proceso universal. El primero de los dos puntos culminantes, el reino de la "amistad", se caracteriza por un estado de cosas que podemos comparar a la "confusión" primordial de Anaxágoras y a su análogo de Anaximandro. Una esfera inmensa rodea los elementos mezclados, confundidos entre sí hasta ser indiscernibles. La exacta contrapartida de eso nos la ofrece el reino de la "discordia" que nos presenta los cuatro elementos casi por completo separados entre sí y la masa principal de ellos reducida a masas independientes. La vida orgánica, a la que dirige principalmente su atención el agrigentino, no puede nacer ni prosperar ni en éste ni en aquel punto culminante. Porque cada organismo se compone de varios elementos combinados en proporciones cambiantes y que en el mundo exterior del que el mismo obtiene su alimento, deben, por lo menos en parte, hallarse separados (nosotros diríamos, en un estado de fácil separación), pero que al mismo tiempo deben ser aptos para unirse entre sí. La primera de estas condiciones falta en el primero de los puntos culminantes; la última, en el segundo. Unidos se les puede encontrar sólo en las dos etapas intermedias que separan entre sí los dos extremos de la evolución cósmica. De este modo, la vida orgánica ha de nacer y ganar constancia duradera sólo en el cruce de las dos corrientes, en la cresta formada por las dos ondas del flujo y reflujo; pero es destruida cada vez que uno u otro de los dos movimientos ascendentes llega a su punto final y culminante.

V

Seremos breves con respecto a los detalles de su cosmología ^[54], no sólo porque no llegó a ser realmente fecunda por sus méritos ni por sus defectos, sino sobre todo porque nuestra información es aquí sumamente fragmentaria. Hasta un problema fundamental como el de saber si la 282 tierra firme forma de esfera o de tambor, sólo puede ser contestado con una conjetura poco segura. Empédocles, como Anaxágoras, considera sólo una parte de la masa originaria de sustancias como ya ordenada, como cosmos. La íntima unión y compenetración de las

substancias que tuvo lugar en el reino de la "amistad", las muestra en forma de un "globo" inmóvil, imaginado como un bienaventurado ser personal (*sfai-ros*). Según nos dice un verso de Empédocles mismo, la separación de las substancias empezó con una diferenciación de lo "pesado" y lo "liviano". El agente mecánico de la misma era —casi seguramente— un movimiento de remolino por medio del cual lo más pesado, esto es la substancia terráquea mezclada con agua, fue reunido en su centro, es decir en aquel lugar que hoy nos sirve de residencia. Queda sin aclarar cuál fue el primer impulso de este movimiento que hizo que "todos ellos, los miembros del dios, se pusiesen en movimiento unos tras otros". Hacía arriba escapó una parte del aire y al comienzo también el fuego. Bajo la influencia del fuego el aire se habría consolidado y, por decirlo así, vitrificado, en la cristalina bóveda celeste. De la remanente masa intermedia que pronto tornó al reposo la continua revolución originada por aquel remolino de las regiones limítrofes de la Tierra, exprimió de ella el agua que contenía, mientras el fuego celeste a su vez, por medio del proceso de la evaporación, hizo salir del mar, "residuo de la transpiración de la tierra", el aire que, para nuestra sorpresa, todavía había quedado en él.

¿Pero por qué la Tierra permanece en reposo y por qué sobre todo no cae hacia abajo? A esta pregunta nuestro sabio responde con una conclusión analógica que nos hace admirar la viveza, la agilidad de su imaginación capaz de reunir lo más dispar, si bien nuestra admiración se limita a ella. Mientras reflexiona sobre la causa del supuesto reposo de la Tierra, se acuerda de un truco que en las ferias de la antigüedad era no menos familiar que en las modernas. Copas llenas de agua u otro líquido, su fondo vuelto hacia afuera y su orificio hacia adentro, son fijadas sobre un aro al que se hace girar rápidamente sin que el agua caiga de las copas .

283

Empédocles creía haber hallado aquí la solución del enigma: rapidísimo movimiento giratorio de las copas y ningún derrame del agua que se hallaba en su interior, rapidísimo movimiento giratorio del cielo y ninguna caída

de la Tierra que se halla en su centro. Esta analogía le bastaba, pero a nosotros nos parece muy extraña y a primera vista apenas comprensible. Porque nosotros sabemos que es la fuerza centrífuga la que en aquel experimento presiona el líquido contra el fondo de las copas y se opone a la gravitación. Pero la fuerza centrífuga nunca podría entrar en juego si no fuera porque el líquido mismo girara junto con las copas que lo contienen. ¿Cómo es posible —así preguntamos llenos de asombro— que alguien pensara en comparar el reposo relativo del líquido con el supuesto reposo absoluto de la Tierra? Pero Empédocles carecía de aquella comprensión de las causalidades; en un caso como en el otro, le parecía que el movimiento giratorio "más rápido" superaba la fuerza y velocidad menores del movimiento de caída. Esta explicación errónea no es poco característica del carácter impaciente de aquel siciliano de sangre cálida, así como de su mentalidad, que por doquier descubre y recoge analogías, y que se distingue más por la amplitud que por la profundidad de su visión. La alternación de día y noche, la explicó por la revolución del cielo, consistente, según él, de dos hemisferios, uno oscuro y otro claro. El sol no sería un cuerpo de luz propia sino — y aquí parece que Empédocles se adelantó a los pitagóricos posteriores (véase pág. 152)— un cuerpo vitreo que recoge y refleja la luz del éter. Igual que Anaxágoras, declaró que la luna tomaba su luz del sol, y también explicó correctamente, como aquél, los eclipses de ambos cuerpos luminosos. Como Alcmeón, distinguía estrellas fijas, adheridas a la bóveda celeste, y planetas, que se mueven libremente. En cuanto a las explicaciones, en parte exactas, en parte al menos ingeniosas, de fenómenos meteorológicos, las dejamos de lado para volver a sus importantes teorías relacionadas con la vida orgánica y su origen.

284

VI

De las dos maneras en que según Empédocles se forman los seres orgánicos, sólo conocemos de modo insuficiente aquella que constituye una parte del proceso de la separación de los elementos ^[55]. Ya conocemos el único

fragmento que aquí viene al caso, aquel que se refiere al origen de los terrones informes de los que más tarde surgieron los hombres. Más abundante es nuestra información en lo referente a la formación del mundo vegetal y animal que gradualmente y en un perfeccionamiento progresivo se realiza bajo el signo de la "amistad". Según esta teoría, la formación del mundo vegetal sería anterior a la del mundo animal y pertenecería a una época en que la actual inclinación del eje terrestre — esto nos recuerda de nuevo a Anaxágoras— no existía todavía. El pensamiento rector de esta zoogenia, no poco aventurada y a la vez no carente de todo significado científico, es el de que lo menos perfecto precede a lo más perfecto. Al comienzo, miembros aislados habrían surgido del suelo: "Cabezas sin cuello ni tronco", "brazos a los que faltaban los hombros", "ojos que carecían de un rostro". El nexo de la amistad reunió muchas de estas creaciones trucas, otras, en cambio, fueron lanzadas por aquí y allá en forma solitaria sin poder abordar ni poner pie en las "orillas de la vida". El resultado de aquella reunión fue en muchos casos formaciones maravillosas y monstruosas, seres "de dos cabezas y dos pechos", "figuras humanas con cabeza de toro", "cuerpos de toro con cabeza humana", etc. Tales figuraciones monstruosas y aquellos miembros aislados del comienzo desaparecieron pronto; sólo combinaciones interiormente concordantes demostraron suficiente capacidad de vida para consolidarse y propagarse finalmente por medio de la procreación. ¿Quién no reconoce aquí la *i* idea darwiniana de la "sobrevivencia de los más aptos"? Nada nos impide y, por lo contrario, todo nos incita a suponer que nos hallamos en presencia de una tentativa sumamente torpe, pero no por ello menos digna de consideración, de resolver por vía natural el enigma de la finalidad en el mundo **285** orgánico. Los fenómenos de la vida vegetal y animal constituyen el terreno en el cual ejercita preferentemente su espíritu investigador nuestro filósofo. Intuiciones geniales se entrecruzan aquí con inspiraciones de indiscreta audacia infantil que se lisonjea de levantar a la pasada el velo que cubre el misterio de la naturaleza sin haber aprendido aún el abecedario en la escuela de la resignación ^[56]. Al tipo de las primeras pertenece la sentencia: "El cabello, la fronda y el plumaje

de los pájaros es una sola cosa", idea que si bien hace de Empédocles un precursor de Goethe en el terreno de la morfología comparada, es a la vez un segundo sillar mal empleado para erigir el edificio de la teoría de la descendencia. Al de las segundas pertenecen las tentativas fantásticas de explicar los enigmas más ocultos de la procreación, el nacimiento de vastagos masculinos o femeninos, su semejanza con el padre o la madre, la procreación de mellizos y trillizos, el pretendido espantarse de las mujeres encintas, el nacimiento de monstruos y la esterilidad de las muías, y en forma quizá más atenuada también la interpretación del sueño como un enfriamiento parcial, y la de la muerte como un enfriamiento total de la sangre.

Ya hemos mencionado la estrecha relación que existe entre la teoría de la substancia de Empédocles y su teoría del conocimiento. El principio que afirma que se conoce lo semejante por lo semejante, y de acuerdo con el cual percibimos "la tierra con la tierra", "el agua con agua", "el éter divino con éter", "el fuego pernicioso con fuego", ya permite suponer que consideró la materia misma como dotada de conciencia, y que, de un modo general, no distinguió rigurosamente el mundo inanimado del mundo animado. Tal es en su verdadera esencia la opinión de Empédocles. Atribuye no sólo sensibilidad a las plantas, igual que Anaxágoras, sino que enseña que todo sin distinción "posee la facultad de pensar, todo participa de la inteligencia". Aquí se advierte también cuan equivocados estaban aquellos que querían separarlo de sus antecesores los hilozoístas, y aun colocarlo en oposición de principio con los mismos porque admitía, fuera de la substancia, 286 dos fuerzas determinantes de la alternancia de los períodos cósmicos. Evidentemente, esta suposición introduce en su sistema un germen de dualismo, que no logró empero echar raíces en él ni desarrollarse. Porque aislada y por encima de estas dos potencias que predominan alternativamente, reina, como ya lo saben nuestros lectores, una fuerza natural verdaderamente universal y que es inherente a la substancia misma: la atracción de lo semejante por lo semejante. ¡Y a ello se agregan ahora la facultad de pensar atribuida a la substancia y el don de la conciencia absolutamente general! Por lo tanto podemos

llamar a su doctrina un hilozoismo de segundo grado ^[57]. Se caracteriza en lo esencial porque otorga a la substancia no sólo vida, sino también alma. Además, téngase en cuenta otra cosa. Si Empédocles hubiera considerado la substancia como algo inerte, muerto en sí, que sólo obedece a impulsos que vienen de afuera, pero que por sí misma no posee ningún principio ni movimiento, habría actuado en forma muy desatinada al atribuir a los cuatro elementos nombres de dioses, entre ellos también los de aquellos que ocupan, como Zeus y Hera, los puestos supremos en el panteón griego. Se ha objetado que eso forma parte del adorno poético de la exposición y carece de toda seria fuerza probatoria. Más tampoco eso puede admitirse sin más ni más. Porque quien presenta una teoría nueva, suele darse cuenta también de su novedad, de su contraste con doctrinas anteriores, y destaca vigorosamente este contraste en vez de debilitarlo y borrarlo por el revestimiento que da a su doctrina. Además, puede recordarse que por lo menos Aristóteles ya vio en aquellos nombres mucho más que mero adorno oratorio al decir expresamente: "Pero dioses son para él también éstos" (a saber los elementos) ^[58]. Sin embargo, todos estos argumentos más o menos accidentales no hacen falta. El verso antes citado, que nos permite ver en su autor un campeón de la teoría del todo animado, resuelve la cuestión en forma definitiva. Si acaso queda el remanente de una duda, podemos disiparla con la consideración siguiente. Cada vez que, durante el dominio de la "amistad", la totalidad de la substancia se confunde en unidad **287** inseparable, se transforma en el *sfairos*, en la "divinidad más bienaventurada". ¿Y quién puede creer que lo que en el estado de unión es imaginado divino y bienaventurado y por lo tanto lleno de conciencia y fuerza, ha de ser, en el estado de particularización, una masa inerte, muerta, despojada de toda fuerza y movida sólo desde afuera? Por otra parte, la severa lógica con que el agrigentino desarrolló aquí su idea fundamental hasta sus más extremas consecuencias, se hace evidente en el hecho de que el "dios más bienaventurado" al que debía estar dispuesto a atribuir toda clase de conocimiento, demuestra ser defectuoso en un punto. Carece de la facultad de conocer la "discordia", porque ésta es ajena a la paz

bienaventurada de aquella unión cósmica, y porque no sólo cada elemento es percibido y conocido con éste mismo, sino porque del mismo modo "amistad" sólo puede ser percibida y conocida "con amistad", y "discordia, con terrible discordia".

VII

Pero si acabamos de tributar a nuestro filósofo un aplauso por su consecuencia perfecta, ¿no debemos retirárselo en seguida en vista del carácter equívoco que muestra su teoría del alma?

Por un lado está lo que con buena razón se puede llamar su física del alma^[59]. Todo lo anímico es reducido a algo material, en la forma más directa, hasta sin intervención de una substancia anímica especial; todas las diferencias de propiedades y facultades psíquicas, fundadas en las correspondientes diferencias materiales, tanto en las especies de los seres como en los individuos y sus estados variables. "De acuerdo con la substancia existente le viene al hombre la inteligencia" y "tal como ellos mismos se transforman, se les acerca en alternancia eterna pensamiento tras pensamiento". Toda superioridad de talento es deducida de la riqueza de la composición material y de la mezcla exacta. Por ello, los seres orgánicos ocupan un lugar más alto que los inorgánicos, que sólo incluyen uno o unos pocos elementos. En ello reside la **288** superioridad del talento individual, por ejemplo del orador, en el que la lengua, o del artista plástico, en el que la mano, gozan de esta preferencia; en ello reside también la facultad de ser portador de las más altas funciones del alma que posee aquella parte del cuerpo que presenta la mezcla más perfecta. "La sangre del corazón" —así dice Empédocles— "es pensamiento", dando por descontado que la sangre que sale fresca y pura de su fuente reúne en sí los cuatro elementos en su mezcla más equilibrada.

Por el otro lado está, si se permite la expresión, la teología del alma de nuestro filósofo. Cada alma es un "demonio", precipitado desde su patria celeste hacia la "pradera de la desgracia", hacia el "lugar sin alegría", hacia el "valle de lágrimas" donde adopta las más variadas figuras, siendo

ora un doncel, ora una doncella, ora un arbusto, un pájaro o un pez, como lo sabe relatar Empédocles con referencia a su propia persona, y donde queda detenido por sus propios actos criminales, principalmente el homicidio y el perjurio, y desde donde el "prófugo errante" regresa a su patria originaria, si es que regresa, sólo después de 30.000 horas o 10.000 años ^[60]. Esta doctrina no nos es desconocida. Es la creencia órfico-pitagórica del alma, realzada con colores vivísimos y adornada con todo el encanto de la elocuencia ditirámbica y apasionada de Empédocles, quien, por otra parte, elogia vivamente la "poderosa riqueza mental" de Pitágoras y le rinde el tributo de la veneración más agradecida. En versos conmovedores describe los fatales errores en los que la misma creencia piadosa hace incurrir a quienes ignoran la transmigración de las almas. El padre ofuscado, creyendo ofrendar un sacrificio agradable a los dioses, mata sobre el altar al propio hijo y murmurando las palabras de la oración, se prepara, sin saber, un yantar fatal. Del mismo modo, los hijos comen a las madres, y harto tarde llaman los culpables a la muerte que los hubiera preservado de delito tan horroroso. Sólo en un milenario proceso de purificación gradual, les es deparado a los desdichados volver a ser dioses, después de haber escalado los grados superiores de la existencia terrenal **289** como profetas, como poetas, como médicos y conductores de los hombres. Con el perfeccionamiento ético van aparejadas ceremonias externas, consagraciones y aspersiones; a ellas les ha dedicado el poeta un poema especial, el libro de *Las purificaciones*, cuyos restos junto con los fragmentos de los tres libros *Sobre la naturaleza* constituyen su legado literario.

¿Cómo hemos de explicarnos que en una sola mente convivieran hermanadas dos teorías tan fundamentalmente distintas y que parecen excluirse mutuamente por completo? La palabra eclecticismo poco o nada explica. Porque si entre esta doctrina espiritualista y aquella materialista hubiera existido en realidad un abismo tan hondo como a primera vista parece, el pensador que enseñaba ambas debía carecer de inteligencia y juicio o contar con lectores que a su vez carecieran de inteligencia y juicio para poder ofrecerles a la vez dos doctrinas contradictorias como expresión de su profunda convicción.

Pero la verdadera situación es bien distinta. La supuesta contradicción en parte no existe, en parte no está limitada en ningún modo a Empédocles. Para él, no es en el "demonio" del alma, como tampoco para la mayoría de sus antecesores en el "alma" (*Psique*) donde se concentran las propiedades anímicas que caracterizan a un individuo o un género (véase pág. 178). Él mismo lo dice en claras palabras al hablar de su propia preexistencia; porque el "arbusto", el "pájaro" o el "pez" que pretende haber sido antes, seguramente no se parecía en nada a la personalidad humana altamente dotada en la que se siente encarnado. Lo mismo ocurre con la creencia popular representada ya en los poemas homéricos. Es sumamente asombroso pero de ningún modo discutible que en Homero la *psique* juega en la preexistencia terrenal de los hombres exactamente el mismo papel pasivo que el demonio en el alma de Empédocles. Sólo parece existir para separarse del cuerpo después de la muerte y sobrevivir a él en el Hades. Ni una sola vez se la indica como el agente que en nosotros piensa, quiere o siente. Todas estas funciones son adjudicadas a un ser de índole muy distinta, a un ser perecedero que, a la muerte del hombre, y también de los animales, se 290 disuelve en el aire. A este -respecto se puede hablar fundadamente de una teoría bianímica de Homero. Esta segunda alma mortal se llama *thymós*. La palabra es idéntica al *fumus* (humo) latino, al *dhumás* del sánscrito y al *dymú* del eslavo antiguo, etc. El carácter, hasta ahora mal interpretado de esta alma-humo, nos ha sido aclarado por una nota de Alfred von Kremer quien, al tratar de pueblos y ciclos culturales orientales, destacó que allí se consideró que es agente anímico "el humo que se eleva de la sangre aun caliente recién derramada" [61]. Esta alma-humo, cuyo significado original se trasluce aún de algunos pasajes homéricos —al despertar de un desmayo, el *thymós* amenazado ya con disolverse, se junta en la cavidad torácica o en el diafragma— es de origen más antiguo que la *psique* exclusivamente griega, como ya lo demuestra la existencia de la palabra y en parte del mismo significado en idiomas afines. Por lo tanto, cuando surgió el alma-aliento, encontró, por decirlo así, que el terreno ya estaba ocupado por el alma-humo o el alma-sangre, debiendo contentarse ella con un papel al mismo tiempo

más modesto y más noble. Durante largos siglos, nada cambió en este aspecto. El poeta Píndaro ^[62] dice: "La *psique* oriunda sólo de los dioses, duerme mientras se mueven los miembros"; sólo en el sueño, el poeta y también la creencia popular no le quitaban toda actividad. Y cuando los métodos científicos comenzaron a abarcar también los fenómenos del alma, se repitió de nuevo el proceso mental que había tenido lugar largos siglos antes. El concepto del *thymós*, palidecido tiempo ha y desvinculado de su origen, no podía satisfacer la necesidad de un principio de explicación material y de este modo, Empédocles, al ver en la sangre del corazón la sede de la actividad del alma, en cierto modo descubrió por segunda vez el alma-sangre. Si por ello no renunció a la creencia en el alma inmortal, de ningún modo se puede decir que haya actuado en forma más inconsecuente que los poetas de la época homérica o también como Parménides, su antecesor inmediato ^[63]. Porque también éste había reducido a causas materiales las propiedades del carácter y los ocasionales estados mentales de los hombres 291 (véase pág. 220); además, atribuyó también al cuerpo desanimado una percepción parcial, a saber, la de lo oscuro, lo frío y lo tranquilo, y más aún, adjudicó una especie de conocimiento a todo lo que existe en general, y por lo tanto también a todas las cosas que en ninguna etapa de su existencia se habían hallado unidas a una *psique*. Pero de ningún modo rompió por ello con la creencia en el alma y la inmortalidad en general; al contrario, influido evidentemente por los órficos, hizo descender las almas al Hades y regresar de él al mundo de la luz. Del mismo modo procedió el neopitagórico Filolao ^[64], que, al igual que Parménides, deriva la "mente de los hombres" de la composición y "mezcla" elemental de las partes de su cuerpo. Filolao llama al alma misma una χ "mezcla y armonía" de lo corpóreo, lo que, por otra parte, no le impide suponer un alma material y, de acuerdo con las teorías "de viejos teólogos y profetas", creerla desterrada en el cuerpo como castigo de sus culpas.

Saquemos la suma de lo antedicho. La posibilidad de prescindir de la creencia en una *psique* inmortal no impidió a Empédocles mantenerla, como la mantenían los representantes de la creencia popular y sus antecesores y

coetáneos filosóficos, lo que tan sólo quiere decir que, al igual que todos ellos, estaba animado de impulsos religiosos no menos que científicos. Pero, ¿no se contradice a sí mismo al hacer depender la suerte del alma de las acciones del hombre en que en cada caso ha tomado su residencia, y al deducir al mismo tiempo el modo de pensar y decir de esos hombres, es decir las fuentes de aquellas acciones, de la composición material de sus cuerpos? Indudablemente. Pero esta contradicción no la comparte tan sólo con los órficos en general, para quienes la *psique* no tenía seguramente otro significado, ni mayor, que para Píndaro o Parménides; se puede seguir el germen de la contradicción en el pasado hasta llegar a los poemas homéricos. ¿Qué contestaríamos a quien quisiera considerar un desatino que en la "revista de los muertos" de la *Odisea* algunas almas, como las de Titio, Tántalo y Sísifo sufren duros castigos por crímenes que, de acuerdo con el concepto que domina todos los poemas, 292 hasta en sus componentes más recientes, no fueron causados por las mismas almas inmortales? Por otra parte, la historia religiosa de todos los tiempos abunda en incongruencias de esta índole. ¿Es necesario recordar el conflicto entre predestinación y castigo en la dogmática de la Edad Media o, en la doctrina budística (del todo equivalente a la órfica), el renacimiento a guisa de castigo de los muertos a quienes al mismo tiempo se niega toda alma material? La dificultad, si no imposibilidad, de eliminar esta contradicción de la doctrina central de la más difundida de las religiones por medio de interpretaciones distintas, puede ser revelada ampliamente por las discusiones que sobre este punto se originan en las *Preguntas del Rey Milinda* con asombroso derroche de perspicacia y sutilidad ^[65]. Característica de Empédocles es únicamente la desacostumbrada intensidad con que las dos tendencias en lucha se han apoderado, por una parte, de su pensamiento científico y, por otra, de su sentimiento religioso. De este modo, Empédocles se nos presenta a la vez —y ello imprime a la totalidad de su figura un rasgo barroco— como un miembro, lleno de intensa religiosidad, de la comunidad órfica y como propugnador ardiente de la concepción científica de la naturaleza, como un filósofo que marcha a la retaguardia de viejos místicos y hierofantes y a la vanguardia de los físicos atomísticos.

Puede ser que esta desarmonía desacredite en algo la unidad de su sistema mantenida hasta cierto punto con extremo rigor; en cambio, es el testimonio más brillante de los talentos universales y de la riqueza interna de su naturaleza profundamente matizada.

VIII

Sin embargo, apenas encontramos huellas de esa desarmonía en aquella parte del pensamiento de Empédocles (en su doctrina de los dioses propiamente dicha) donde más de esperar era que se hallaran. En ella consiguió confundir en armonía homogénea y casi perfecta las dos mitades de su sistema de pensamiento. Indudablemente, la substancia dotada **293** de fuerza y conciencia no dejaba lugar para una divinidad ordenadora, y menos aun creadora, que desde afuera dirigiera el universo. Pero nada contradecía la creencia en seres divinos dotados con aquellas propiedades, parecidos a los que hemos encontrado en los otros hilozoístas y que hemos caracterizado como dioses de segundo orden (véase pág. 86). Del mismo modo en que los cuatro elementos pensados como divinos (véase pág. 286) se confunden durante el período de su unión en el *sfairos* y pierden su existencia individual, los dioses restantes, a quienes Empédocles niega expresamente la inmortalidad al decir que tienen no una vida eterna sino una vida larga, comparten este destino, casi seguramente en el mismo momento en que se restablece el todo-uno originario. Los períodos cósmicos que determinaban los límites de duración de estas vidas, probablemente fijaban también, por otra parte, el destino de las almas-demonios. La teoría de los dioses y la de las almas de nuestro pensador se hallan unidas aquí por un lazo común al establecerse la misma meta para todas las existencias particulares que desvirtúan la plena unidad de la existencia. Sólo sobre uno de aquellos dioses en cierto modo secundarios disponemos de una información algo más precisa. Es Apolo, al que en versos memorables Empédocles niega la posesión de miembros humanos y al que llama un "ser anímico (*fren*) sagrado, indecible y que recorre el mundo con rápido pensamiento" ^[66]. Nos parece igualmente inadmisibile iden-

tificar este demonio con el *sfairos* —la divinidad universal o el universo animado mismo— y colocarlo por encima de éste, que todo lo abarca.

Mas ningún fundamento serio hay por consiguiente para acusar a Empédocles de eclecticismo y de haberse apropiado ideas ajenas sin preocuparse mucho de la armonía interna. Cierta apariencia recibe esta acusación de un elemento de su mentalidad íntimamente hermanado a sus méritos. Su espíritu incansablemente activo, que siempre se hallaba a la caza de nuevos problemas y mantenía estrechísimo contacto con la naturaleza, carecía de la paciencia necesaria para desarrollar hasta el final cada pensamiento, pero al mismo tiempo, a pesar 294 de toda la exuberante riqueza de su imaginación, carecía también de la soberana despreocupación por las barreras puestas por el conocimiento de los hechos, despreocupación que permitió por ejemplo a Anaxágoras hacer de su química ficticia un edificio científico exteriormente tan insostenible como firmemente consolidado interiormente. Esta modalidad personal de Empédocles se revela con la mayor claridad en su relación con las teorías eleáticas. No dudaríamos de que hubiese conocido el poema didáctico de Jenófanes, aun cuando una ocasional referencia polémica a él no nos diera plena certeza sobre este punto ^[67]. Su panteísmo, que culmina en la teoría del *sfairos*, y su polémica contra el antropomorfismo de la religión popular que, al menos en un caso, como acabamos de ver, se exterioriza abiertamente, pueden haber sido influidos por el ejemplo del filósofo de Colofón. En numerosos casos, Empédocles imitó versos de Parménides y demuestra tener íntimo conocimiento de su obra poética. En forma duradera lo influyeron las teorías de su predecesor que pertenecen a la física en el sentido más vasto y están contenidas en las *Palabras de la Opinión*. Menor fue la influencia de la metafísica de Parménides, aunque en forma casi textual se haya apropiado de sus argumentaciones apriorísticas contra la posibilidad del nacer y perecer. Pero lo que hemos llamado segundo postulado de la substancia resalta en la doctrina de Anaxágoras en forma mucho más pronunciada y clara que en la de Empédocles. Aun cuando en éste encontramos también la afirmación general de que las substancias

fundamentales no varían, no nos ofrece un desarrollo detallado de este principio. Su teoría óptica se apoya en la premisa de que cada substancia fundamental posee desde el origen una determinada propiedad de color; pero en todo caso, sobre esta teoría de cómo de estos colores fundamentales surge la infinita variedad de colores distintos de las substancias, y de cómo en general es posible que los cuatro elementos "al entremezclarse muestran una faz distinta", no nos ofrece Empédocles una reseña tan clara, tan concordante en sí y con la "constancia cualitativa" como las que dio Anaxágoras por su teoría de la substancia 295 que cumple rigurosamente con aquel postulado aunque está en contradicción con los hechos. Y como con respecto a este último falta al menos toda prueba de que haya conocido o al menos apreciado en sus rasgos fundamentales el poema didáctico de Parménides, vemos confirmada nuestra convicción de que el segundo no menos que el primero de los postulados de la substancia haya tenido con necesidad intrínseca su punto de partida en las teorías de los fisiólogos jónicos y que ambos deben a los eleatas su rigurosa expresión formal, pero no su descubrimiento (véase pág. 208). Y aquí hemos llegado, a mi parecer, a una contestación satisfactoria del problema que al comienzo de los dos últimos capítulos de nuestro relato (véase pág. 245) se nos había presentado.

[47] 267 1) Sobre EMPÉDOCLES, cf. *Empedoclis Agrigentini fragmenta* ed. H. STEIN, Bonn, 1852. DIELS, "Studia Empedoklea", en *Hermes*, XV. Otro verso y medio ofrece KNATZ en *Schedae philol.*, Bonn, 1891. *Doxogr. Gr.* (frecuentemente). — De Empédocles trata DIÓGENES LAERCIO, VIII, cap. 2. Excelente es el estudio de fuentes de J. BIDEZ, *La biographie d'Empédocle*, Gante, 1894. Cf. también CLARA ELIZ. MILLERD, *On the in-terpretation of Empédocles*, Chicago, 1908. — Lo que aquí y en las páginas siguientes se dice de Agrigento procede de impresiones personales del autor recogidas durante un viaje; cf. también ERNEST RENÁN, *Vingt jours en Sicile*, en sus *Mélanges d'histoire et de voyages*, p. 103*. Para la cronología disponemos esta vez en DIÓGENES LAERCIO, *loc. cit.*, de una serie de versos de la crónica de Apolodoro. Las palabras, muy comentadas, de ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3, de que Anaxágoras era mayor que Empédocles por la edad, pero menor que él por la obra, no contienen ni una indicación sobre la época de la publicación de sus obras ni un juicio sobre su valor. Estas palabras sirven únicamente para fundamentar la inversión del orden cronológico, tan cara a Aristóteles por motivos didácticos, porque en vista de que los cuatro elementos de Empédocles se hallan más cerca del monismo material de los antiguos filósofos naturales que las infinitamente numerosas protosubstancias de Anaxágoras, Aristóteles se ocupa primero de aquél y después de este último. Cf. poco antes la pequeña frase:)Empedoklh=j de\ ta\ te/ttara, pro\j toi=j ei)rh-

me/noij gh=n prostiquei\j te/tarton [Empédocles (estableció) los cuatro (elementos) para la tierra, agregando el cuarto a los mencionados].

[48] 269 1) Sobre la desecación de los pantanos de Selinonte y "sobre la perforación de una montaña realizada por Empédocles en Acragas" cf. el artículo así intitulado en el suplemento de la *Allgemeine Zeitung*, de Augsburgo, del 15 de noviembre de 1881. BIDEZ, op. cit., p. 34, aporta elementos de juicio que hacen sumamente probable que el relato sobre la resurrección de una cataléptica, provenga de la obra *peri\ th=j a)/pnou* [acerca de la falta de respiración] de Heráclides del Ponto y que esté basado en la utilización de una leyenda existente ya en aquel tiempo.

[49] 270 1) TANNEKY, *Pour l'histoire*, etc., p. 319, parece haber sido quien indicó por primera vez la suposición de que exista cierta relación entre los estudios médicos de Empédocles y su teoría antimonística de la substancia.

[50] 271 1) Los cuatro elementos aparecen en la física popular no sólo de los griegos, sino también de los indios (cf. KERN, *Buddhismus*, trad. alemana de H. JACOBI, I, 438). Cf. también la teoría persa de los elementos en el *Vendidad*, trad. de JAMES DABMESTETER, *The sacred books of the East*, IV, p. 187. Kopp, *Die Entwicklung der Chemie in der neueren Zeit*, p. 110, habla de la larga supervivencia de esta antiquísima doctrina: "Cuando en la época inmediatamente anterior a la aparición del sistema de Lavoisier ... se preguntaba por los elementos de los cuerpos, se recibía la contestación de que la tierra, el agua, el aire y el fuego debían seguir siendo considerados como elementos, o por lo menos, que la mayoría creía en estos elementos".

[51] 273 1) La comparación de los cuatro elementos con los cuatro colores fundamentales en GALENO, comentario a Hipócrates, *De natura hominis* (XV, 32 KÜHN).

[52] 275 1) DIELS, *Gorgias und Empedokles*, p. 11, demuestra que Empédocles seguía a Alcmeón.

[53] 279 1) El experimento que aquí se discute (v. 294ss. STEIN = *Vor-sokratiker*, 200, 22ss.) presupone la existencia de espacios que por lo menos transitoriamente estén vacíos. En vista "de ello, causa extrañeza que tanto ARISTÓTELES (*De coelo*, IV, 2) como TEOFRASTO (*De sens.*, en *Doxogr. Gr.*, 503, 9-12) declaren que Empédocles negaba la existencia del espacio vacío. Es cierto que Teofrasto agrega que Empédocles no se mantuvo consecuente en este punto, y ARISTÓTELES (*De generat. et co-rrupt. I*, 8) indica algo parecido. Se nos impone la suposición de que nos hallamos frente a un equívoco. Los versos que parecen contener la negación de lo vacío, han llegado a nosotros (v. 91ss. STEIN), pero parecen admitir otra interpretación. Me parece que su contenido puede reproducirse libremente con estas palabras: "En ninguna parte se puede decir: aquí no existe el Todo; en ninguna parte: aquí existe otra cosa que el Todo". Creo que es necesario hacer depender el genitivo *tou= panto/j* de *κενεόν* (cf. también v. 111 *τούτων . . . κενώσεται*). Si la palabra *κενεόν* • fuera empleada aquí para designar el espacio vacío, ¿a qué vendría entonces el *ου)de\ περισσόν* que se halla al lado? El verso sirve aun menos para apoyar la suposición de intersticios que se hallen vacíos permanentemente o estén vaciados transitoriamente. (En *Vorsokratiker*, 177, 2 y 27ss., los versos están ordenados de otra manera. Pero la argumentación mía se basa en el texto de la fuente, ARISTÓTELES, 976 b, 22-27). Es muy extraño que ARISTÓTELES

(*loc. cit.*, y *Física*, IV, 6) niegue también a Anaxágoras la suposición de lo vacío, diciendo que el correspondiente experimento del odre (cf. *supra*, pág. 252) y del mismo modo el experimento realizado con la presión del aire (probablemente el experimento de Empédocles, antes mencionado) no prueban que no existe el espacio vacío, sino tan sólo que "el aire es algo". Aquí también se nos permitirá la suposición de que Aristóteles, en cierto modo, interpretó mal los propósitos de aquellos antiguos investigadores. Anaxágoras había utilizado lo invisible en una medida tan amplia que no pudo evitar el reproche de operar con no-entidades. Así es que a los que dudaban probó que existen cuerpos invisibles, y que allí donde no parece existir nada, existe en realidad algo. A primera vista, un odre vaciado no parece contener nada. Pero al inflarlo — y éste es el experimento de Anaxágoras a que alude Aristóteles —, al cerrar su boca y comprimirlo, opondrá una resistencia que nos enseña que lo invisible que contiene, es algo corpóreo. Nos atrevemos a creer que Anaxágoras quiso probar precisamente lo que probó en realidad. Como la suposición del espacio vacío no fue ideada sólo por Leucipo, no se puede deducir de lo antedicho que Empédocles haya sido influido por éste. Considero infundada esta suposición, expresada repetidas veces en tiempos recientes, no sólo porque Aristóteles ignora por completo semejante dependencia (cf. *De generat. et corrupt.*, I, 8, sobre todo 324^b, 32ss. y 325b), 36ss.), sino principalmente porque en muchos casos las teorías de Empédocles pueden ser comprendidas muy bien como etapas anteriores del atomismo, mientras que si existiera semejante dependencia, serían difíciles de entender como regresiones de una cumbre que ya se había alcanzado.

[54] 281 1) Sobre el experimento de las copas y las conclusiones de él deducidas, cf. ARISTÓT., *De coelo*, II, 13. GRUPPE, *op. cit.*, 99, incurrió en crasos errores al interpretar este pasaje, lamentablemente breve por cierto.

[55] 284 1) Con respecto al nacimiento de los seres orgánicos existen múltiples controversias entre los investigadores y parece difícil llegar a alguna certeza. En contra de la interpretación que DÜMMLER (*Akade-mika*, 218s.) dio a esta cuestión y la que adopté en el texto, ZELLER (tomo I, p. 795/6, quinta ed.) presentó objeciones que no puedo considerar decisivas. Según la opinión de este último, Empédocles no piensa en una transformación progresiva de los seres orgánicos, sino que éstos "desaparecen simplemente del escenario y los que ocupan su lugar, necesitan desde un principio ser creados de nuevo". Contra esta opinión de Zeller cabe recordar que de los cuatro modos de nacimiento que describe AECIO, probablemente según TEOFRASTO (*Doxogr.*, 430/1), la primera y la segunda no se hallan en esta relación. Evidentemente, según el pensamiento de Empédocles, las estructuraciones "aventuradas" (ei)dwlofanei=j) de la segunda "génesis" se produjeron por la anión de los miembros que en la primera habían quedado desunidos (cf. a)sumfue/si... toi=j mori/oij [de los miembros no adheridos] con sumfuome/nwn tw~n merw~n [de las partes que se unen al crecer]). Y no es menos evidente que el carácter aventurado de los organismos de la segunda categoría proviene de la reunión de las partes heterogéneas de la primera (cf. *Empedoclis Fragg.*, v. 244-261 STEIN = *Vorsokratiker*, 189s.). Además, la cuarta génesis se refiere seguramente a los primeros procreados, no a los primeros procreadores. Lo que el texto quiere decir es que en la cuarta génesis nacieron seres animales por medio de la procreación sexual. Esto apenas necesita demostración. No insisto en el argumento, que quizá pueda calificarse de argucia, de que de otro modo la enumeración sería incompleta, ya que los seres nacidos por procreación constituirían una quinta génesis. Sin embargo, la explicación causal que sigue (toi=j de\ — e)m-poihsa/shj [engendrando ... en otros] *Doxogr.*, 431) sólo admite la interpretación de

que aquí se piensa en una modificación de seres ya existentes, que eran la condición previa precisamente de la procreación. Resulta, pues, que entre la tercera génesis y la cuarta no existe la relación que Zeller presupone. Únicamente la tercera génesis, en su relación con la segunda, y también bajo cualquier otro aspecto, se aparta de la serie. Pero hay que tener en cuenta que el texto está trunco y que la palabra decisiva ο(λοφuw~n [de crecimiento integral] se funda en una conjetura, apoyada por cierto, aunque débilmente, por Empéd., v, 265. Según todas las apariencias, y aun cuando no se quiera forzar el sentido de la palabra πρώτα [primeramente], en este pasaje no se habla de una génesis posterior a otros modos de nacimiento, ni tampoco de un modo de nacimiento de seres animales en general, sino sólo de seres humanos. Desde luego, hay que conceder a Zeller que la tentativa de Dümmler de adjudicar esta antropogonía a otro período cósmico no concuerda con aquella excerpta de Aecio. Sin embargo, como esta parte de la misma no encaja bien en el contexto, no se la puede emplear para condenar la hipótesis de Dümmler. Por mi parte, no considero atrevida la suposición de que Aecio aludiera a la antropogonía producida directamente por los elementos y relatada en aquellos versos, y de que por equivocación la intercalara en esta serie de evoluciones, excluyendo de este modo lo que legítimamente se puede esperar en este lugar: los organismos que quedan después de la extirpación de los seres carentes de vitalidad. Puede ser que haya considerado como eslabón de una serie un fenómeno que tenía su sitio al lado de ella y que sólo en una enumeración de los distintos modos de nacimiento estaba relacionado exteriormente con los eslabones de la cadena en sí cerrada. (Apuntemos de paso la interrogante de si en *Doxogr.*, 530, 27/28 no debe leerse e)k tw~n o(mostoixwn [de los en fila] en vez de e)k tw~n o(moi/wn [de los similares]). — H. v. ARNIM (*Festschrift Gomperz*, p. 16ss.) presenta objeciones contra esta parte de nuestra exposición. — Un paralelo contundente de la teoría de Empédocles sobre el origen de los animales, se encuentra, por otra parte parte, en DIDEROT; cf. JOHN MORLEY en *Fortnightly Review*, 1875, 1, 686 = *Diderot and the Encyclopaedists*, I, 111).

[56] 285 1) Es posible que por una de sus vislumbres geniales Empédocles fuera el primero en conocer que. la luz necesita también tiempo para su progresión, pero ignoramos en absoluto cuáles eran los hechos en que se basó (cf. ARISTÓT., *De sens. c.*, 446^a, 25).

[57] 286 1) Del mismo modo que yo califico de hilozoísmo ampliado la teoría de Empédocles, ROHDE (*Psyche*, II, 188, 2a ed.) la califica de "sistema hilozoístico plenamente desarrollado". Considero completamente infundada la suposición defendida por autores de la categoría de Windelband, de que la introducción por Empédocles de fuerzas motrices, es una tentativa para dar satisfacción a las exigencias de Parménides; "como puro ser estable, los elementos no pueden moverse, sino que sólo pueden ser movidos" (*Handbuch* de Iw. MÜLLER, V, 1, 161). ¿Es necesario recordar que Parménides consideró imposible el movimiento en sí, sin tener en cuenta si el impulso inicial proviene de afuera o de adentro? Según mi entender, el motivo que tuvo Empédocles para suponer las dos fuerzas no materiales era tan sólo la imposibilidad de referir a una sola tendencia inherente a la substancia como tal y, por lo tanto, operante en forma pareja, las dos tendencias que en los dos períodos cósmicos alternativos predominan y por ende alternan. El dualismo no es fundamental para Empédocles, como tampoco lo es para Anaxágoras, en cuyo sistema la intervención del *Nous* sólo sirve para solucionar un determinado problema mecánico y teleológico. El papel de fuente autónoma del movimiento, desempeñado en Anaxágoras por la gravedad

inherente a la substancia y que existe al lado del impulso que da el *Nous*, corresponde en el sistema de Empédocles a la tendencia de lo igual a reunirse con lo igual, tendencia que a su vez es colateral de los impulsos originados por la "discordia" y la "amistad". Es cierto que de los primeros capítulos de la *Metafísica* se podría deducir que para Empédocles aquellas dos potencias eran las únicas fuerzas motrices. Pero hay que tener en cuenta que en estos capítulos Aristóteles defiende una tesis. En cambio, en otro pasaje (*De generat. et corrupt.*, II, 6) declara que la "discordia" y la "amistad" no son sino la causa de un determinado movimiento (α)λλα\ τινω\ κινη/σεω\ τω=τα αι)/τια [pero éstas son las causas de tal movimiento]).

[58] 2) ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 333 & 21). Inmediatamente antes, con las palabras τα\ φυ/σει προ/τερα του= θεου= [aquéllos que por naturaleza son anteriores a Dios] se declara que los elementos son más antiguos que la divinidad, es decir el Sfai=roj [Esfero].

[59] 287 1) Sobre la física del alma de Empédocles cf., además de los fragmentos (sobre todo v. 329-332 STEIN = *Vorsokratiker*, 202s.), *Do-xogr.*, 502.

[60] 288 1) De acuerdo con DIETERICH (*Nekya*, 119) interpreto las 30.000 w=(rai [estaciones] de la metempsícosis por 10.000 años, de los cuales cada uno tiene tres estaciones, ώραι, lo que concuerda con las correspondientes indicaciones de Platón. En cambio, ROHDE, que, por otra parte, como ya había hecho DÜMMLER (*Akademika*, 237), señaló el paralelismo indicado en nuestro texto (cf. pág. 293), prefiere considerar las "horas" como años y cree que la cifra 30.000 no es más que la ex-presión de una cantidad innumerable de años (*Psyche*, II, 179 nota 3, y 187, 2a ed.).

[61] 290 1) ALFRED YON KREMER, en *Wiener Sitzungsberichte, phil. Hist. Classe*, 1889, N° III, *Studien zur vergleich. Kulturgeschichte*, p. 53.

[62] 2) PÍNDARO, *Fragm. 131 BERGK.* En WILHELM SCHRADER, "Die Seelenlehre der Griechen in der alteren Lyrik", Halle, 1902 (*Festschrift für Rudolf Haym*), esta indicación se halla modificada. Cf. además H. VEIL *Etudes sur l'antiquité grecque*, p. 4.

[63] 3) Sobre la percepción parcial que Parménides atribuye también a los cadáveres, cf. TEOFRASTO, *De sens. (Doxogr.*, 499). *Ibid.* también και\ ο(/λω\ de\ πα=ν το\ ο)\n ε)/xein τινω\ γνω~sin [también en general todo lo existente posee cierta facultad de conocimiento]. Su teoría del destino del alma nos fue dada a conocer por SIMPLICIO, *Fís.*, p. 39, 19 DIELS.

[64] 291 1) Al lado de la kra=sij μελέων [mezcla de las partes orgánicas] de Parménides, hallamos la kra=sij και\ α(rmoni/a [mezcla y armonía] de Filolao (según PLATÓN, *Fedo*, c. 36, comparado con 61^d).

[65] 292 1) *The questions of King Milinda (Sacred Books of the East, XXXV)*, p. 40ss. y 71ss.

[66] 293 1) La identificación de esta divinidad espiritual con Apolo proviene de Amonio, que probablemente leyó en su contexto los versos que sólo él nos comunica completamente (347-351 STEIN).

^[67] 294 1) La ocasional referencia polémica a Jenófanes, v, 1461ss. STEIN = *Vorsokratiker*, 187, 4ss.

CAPITULO VI - LOS HISTORIADORES

I

No fue únicamente por los caminos de la investigación de la naturaleza como llegó la liberación espiritual al pueblo griego. La subsistencia de, la mentalidad mítica estaba supeditada a cierta estrechez de los horizontes históricos y geográfico. Ya nos han ocupado algunas ampliaciones ocasionales del último. En forma simultánea y duradera los límites de ambos horizontes fueron ensanchados por el advenimiento de dos disciplinas gemelas cuyo cultivo pronto se halló reunido en las mismas manos.

Los comienzos de la historiografía griega brotaron de crónicas municipales, de listas de sacerdotes, de registros de vencedores en los juegos nacionales. Soldados mercenarios, piratas, comerciantes y colonos fueron los precursores de la geografía. Las dos ramas de la ciencia fueron abarcadas por primera vez en forma global por el espíritu fuerte e independiente de Hecateo ^[68]. Viajes extensos y referencias aun más extensas le habían proporcionado un acervo de conocimientos que le permitió dar sabios consejos políticos a sus compatriotas jonios durante su gran sublevación contra la dominación persa (502 a 496) y servir de hábil negociador. Reunió los frutos de su investigación en dos obras de las que sólo poseemos reducidos fragmentos: en los libros de su *Descripción geográfica* que como títulos llevan los nombres de los tres continentes 298 Europa, Asia y Libia (África), y en los cuatro libros de las *Genealogías*. Como un toque de clarín en el aire puro de la mañana resuena aquella palabra henchida del noble orgullo de la razón y de la fría claridad de la *inteligencia*. que se leía a la cabeza de la última obra histórica: "Hecateo de Mileto habla así: esto lo he escrito tal como cada cosa me parecía ser verdadera; porque las palabras de los helenos son múltiples y, según me parece, ridículas". Una vez más nos hallamos ante la cuna de la crítica. Tal como Jenófanes hizo respecto de la contemplación de la naturaleza en conjunto, Hecateo introdujo el espíritu crítico en la contemplación de las cosas humanas. Por qué y cómo lo hizo, se hace patente ya en

medida no poco considerable en el texto de aquel audaz exordio. Las contradicciones de las tradiciones históricas lo obligaron a hacer una selección entre ellas. Su incongruencia, es decir su disconformidad con lo que él consideraba verosímil y posible —y aquí vemos que ya se había apoderado de él el espíritu de la ilustración racionalista— le inspiraron valor para ejercer una crítica incisiva en estas tradiciones. Además, no se contenta con aceptar una tradición y rechazar la otra; se cree autorizado a transformar aquellas leyendas para desentrañar de su envoltura legendaria la esencia verdadera, porque lo que trata de hacer es presentar los sucesos en la , forma que le parece la verdadera. No tiene a su alcance ni documentos ni testimonios que pudiera examinar respecto de su vejez, su origen y su dependencia mutua, porque reciente era aún en Grecia la costumbre de anotar en forma fidedigna los acontecimientos del momento presente; el conocimiento de la gran mayoría del material histórico es transmitido por la leyenda y los que le dan forma son los poetas a quienes se agregan, a partir del año 600 aproximadamente, también escritores en prosa. Por lo tanto, no puede informarse por testigos presenciales, por fuentes auténticas y en los grados de confianza que le merecieran. Sólo dispone para su juicio de criterios intrínsecos; tiene que renunciar a la crítica o tiene que hacer una crítica subjetiva . Su método no puede ser otro que el que se ha llamado el semihistórico , 299 con una expresión que se presta al abuso y que por ello preferimos evitar, el método racionalista.

Nos queda por destacar todavía una circunstancia que bajo este aspecto fue decisiva. El vasto panorama de leyendas e historias extranjeras no sólo contribuyó esencialmente a despertar la desconfianza frente a la tradición nacional, sino que también indicó el camino que, para tratarlas, debían seguir quienes no se resolvían, con un radicalismo atrevido, a echar por la borda toda la tradición mítica. De los viajes de nuestro investigador por todos los países conocidos tenemos referencias sobre un episodio ocurrido en la ciudad egipcia de Tebas y que puede ser considerado típico de las impresiones que Hecateo y otros como él debían recibir más de una vez al entrar en contacto con las naciones de cultura más vieja. Presentó a los sacerdotes de

Tebas, seguramente no sin íntima complacencia, su árbol genealógico, iniciado con un antepasado divino separado de él por sólo quince generaciones humanas. Entonces los sacerdotes lo condujeron a un vasto recinto donde estaban colocadas las estatuas de los sumos sacerdotes de Tebas. ¡Y no había menos de 345 de ellas! Cada una de las estatuas, así le aseguraron sus tonsurados acompañantes, había sido erigida mientras vivía el que le servía de modelo; la dignidad de sacerdote era hereditaria y en la larga serie, el alto oficio había pasado siempre de padre a hijo; todos ellos habían sido hombres como lo somos nosotros, sin que ninguno *alcanzara* la categoría de dios o semidiós; agregaron que antes, ciertamente, habrían vivido dioses sobre la tierra, pero que todo este largo período de tiempo contenía tan sólo historia humana documentalmente confirmada. Es difícil describir la impresión que en el viajero griego, pasmado y convencido al mismo tiempo, produjo esta información. Debería sentir algo como si el techo del recinto en que se hallaba hubiera empezado en aquel momento a elevarse sobre su cabeza hacia lo infinito y a estrechar el espacio celeste. El dominio de la historia humana iba extendiéndose para él hacia lo ilimitado, mientras se empequeñecía cada vez más el campo de acción de los sobreterrenales. Resultaba imposible que dioses y héroes hubieran **300** intervenido en acontecimientos, como la expedición de los argonautas o la guerra de Troya, que informaciones no susceptibles de ninguna duda sería colocaban en una época relativamente reciente. Todo debía haber ocurrido más o menos como en la época presente; era posible aplicar la medida de lo posible, lo natural y por ello verosímil, a los acontecimientos de una época que se tenía antes como el campo de acción de intervenciones sobrenaturales y sucesos milagrosos. Y en realidad, Hecateo procedió de esta manera. No le merece fe la tradición de que Heracles había conducido las vacas robadas a Gerión desde la fabulosa Eriteia, situada según se suponía en la cercanía de España, hasta Micenas en Grecia; cree más bien que Gerión fue el dueño de un territorio en el noroeste de la Hélade (en el Epiro) cuyas vacas eran célebres por su belleza y fuerza y que, debido al color ladrillo de su suelo, parecía merecer el nombre de Eriteia (tierra rojiza). Tales asonancias del

nombre y la fuente de recursos inagotables de la etimología en general jugaron un papel eminente en su interpretación de los mitos. Del mismo modo, los sucesos relacionados con la guerra de Ilion fueron interpretados de tal manera que se asemejaron más a hechos históricos, tal como veremos pronto en Herodoto. Pero tampoco recibió un mejor tratamiento ante el tribunal de nuestro crítico de leyendas un animal fabuloso como el Cerbero, can de tres cabezas que guardaba el infierno. Sobre la base de deducciones que desconocemos, fue identificado con una gigantesca serpiente cuya residencia había sido en tiempos antiguos el promontorio laconio de Teñeron. Pero baste con ello. Sólo nos interesaba comprobar cómo por primera vez penetra el espíritu de la crítica y de la duda también en el campo de los estudios históricos de los griegos, y explicar la forma que, con necesidad intrínseca, el escepticismo adoptó y mantuvo en este terreno; porque también el sucesor mayor del historiador milesio, del que ahora nos ocuparemos, conservó igual actitud.

301

II

Herodoto de Halicarnaso (nacido no mucho antes de 480), creador de la más perfecta obra de arte histórica, que encantará a corazones humanos mientras sigan latiendo sobre la tierra, fue, a su modo, también un pensador ^[69]. Se nos hace difícil medir el grado de su originalidad porque carecemos del material necesario para la comparación. Pero no sólo por lo que Herodoto representa por sí mismo, sino a la vez en relación a muchos coetáneos cuyos escritos no han llegado a nosotros, es necesario ocuparnos detenidamente de su obra. ¿Qué podría ser más agradable para nosotros que tomar más de un trago refrescante de este manantial precioso? Rica enseñanza nos da desde el comienzo su narración ordenada con -arte maravilloso, y que no sólo reúne sino que confunde la historia humana y la geografía y entrelaza los hilos de la historia de los más variados pueblos hasta formar un tejido homogéneo. Pregunta por el origen de aquella antigua discordia entre el Oriente y el Occidente que llegó a su remate en las guerras médicas, meta y colmo del relato histórico de Herodoto.

Antes de ocuparse del primer soberano asiático que combatió y sometió a griegos, Creso, rey de los lidios, recuerda la guerra de Troya y su causa, el rapto de Helena, al que a su vez hace preceder los relatos, concomitantes según él, del destino de Ío, de Europa y de Medea. ¡Pero qué perfil extraño, casi diríamos moderno, llevan aquí estas figuras y acontecimientos tan familiares de la leyenda griega de los dioses y los héroes! No son los celos de Hera los que hacen errar por varios países a Ío, la amada de Zeus transformada en una vaca; no es el Dios de los cielos, en forma de toro, quien rapta a Europa; no se habla de Medea, la poderosa hechicera y nieta del dios del sol, ni de su participación en la conquista del vellocino de oro. Las heroínas luminosas han sido reemplazadas por princesas descoloridas; el lugar del dios supremo y de Jasón, héroe igual a los dioses, ha sido ocupado por mercaderes fenicios, piratas cretenses y corsarios griegos. El segundo rapto de mujer es presentado como venganza del primero, el tercero **302** debe expiar el crimen del segundo. Quejas conformes al derecho de gentes son presentadas por farautes y emisarios, y sólo cuando los malhechores se niegan a hacer penitencia, los ofendidos imponen por sus propios medios el derecho según la ley del tallón. ¿Quién no reconoce aquí el método semihistórico aplicado ya por Hecateo, pero empleado ahora en medida mayor y ampliado por la tentativa de entrelazar pragmáticamente los acontecimientos pretendidamente históricos? Como fuente de su información Herodoto indica a fenicios y persas, que atribuyen la culpa del recrudecimiento de la discordia a los griegos, quienes, según aquéllos, fueron los primeros que con grave seriedad decidieron vengar el rapto de una mujer armando para ello una flota inmensa y sitiando y destruyendo a Ilion a causa de una sola mujerzuela. Los fenicios, por su parte, no cesan tampoco en su empeño de disculpar a sus compatriotas, pretendiendo que no habría sido llevada a la fuerza a bordo del buque en que abandonó su patria argiva, sino que habría iniciado relaciones demasiado íntimas con el dueño del buque y, al notar las consecuencias del mal paso, habría huido voluntariamente por temor a la ira de sus padres.

¿A qué se debe esta pretensión de remendar la historia y, como consecuencia de ello, el derrocamiento de las

grandiosas figuras de la leyenda? En el fondo, el motivo fue seguramente el mismo que ya viéramos obrar en Hecateo: la tendencia, originada principalmente por la ampliación del horizonte histórico, a hacer retroceder cada vez más los límites de lo sobrenatural, con lo cual las configuraciones nobles y poéticas de la leyenda descendieron al nivel de lo natural y verosímil y, también debemos reconocerlo, de lo vulgar y bajo. Herodoto mismo, por su parte, tiene suficiente sensatez para abstenerse de todo juicio sobre el carácter histórico de los relatos que reproduce. Pero al referir en lugar tan destacado esta combinación de sabios o "conocedores de leyendas" extraños y, por ello fríamente indiferentes frente al mito helénico, revela claramente que también en él la exaltación intelectual disminuyó considerablemente la candida fe de una 303 época más ingenua. Lo revela aun más claramente su modo de tratar la leyenda troyana. De acuerdo con Hecateo, opina que durante el sitio de la ciudad, Helena no vivió en Troya sino en Egipto. Paris había sido llevado a este país por vientos contrarios, y el generoso rey Proteo retuvo a la esposa de Menelao para restituírsela a su marido legítimo gravemente ultrajado. No nos ha de preocupar aquí cómo esta creencia haya podido nacer en el mismo Egipto, cómo la preparó el poeta Estesícoro y cómo Herodoto trató de apoyarla también con versos de la Ilíada. Pero sumamente característico del nuevo modo de pensar es su estudioso empeño de acreditar esta versión pseudohistórica como la única verdadera y posible, aduciendo para ello razones intrínsecas. Según él, el único motivo que habrían tenido los troyanos para no terminar las largas cuitas de la guerra entregando a Helena, habría sido el hecho de que ella no estaba en Troya. "Porque verdaderamente ni Príamo ni los suyos eran tan alocados que arriesgasen su vida, la vida de sus hijos y la salud de Ilion, tan sólo para que Helena continuase siendo la mujer de Paris". En última instancia, la negativa habría sido comprensible en el momento inicial de la lucha, pero no posteriormente, cuando en cada choque caía gran cantidad de ciudadanos y al menos dos o tres hijos de Príamo; considérese también que no era Paris sino Héctor, el sucesor del trono, el príncipe de más edad y valor incomparablemente superior, etc. etc.

Otro ejemplo para dilucidar el método semihistórico. Sobre el origen del oráculo de Dodona, sacerdotizas del lugar habían contado al historiador lo siguiente: desde la ciudad egipcia de Tebas una paloma negra había volado hasta Dodona y con voz humana ordenado desde lo alto de un árbol la fundación de un oráculo. "Pero, —así objeta Herodoto, casi refunfuñando—, ¿cómo habría sido posible que una paloma hablase con voz humana?". Y como aquellas sacerdotizas contaron al mismo tiempo que una segunda paloma negra habría volado a Libia y llegado allá para ser la fundadora del oráculo de Amón, el historiador no tuvo reparos en reconocer en aquella leyenda el eco de una información recogida por él mismo 304 en Tebas. De acuerdo con ella, dos mujeres santas habrían sido raptadas por fenicios y vendidas como esclavas, una en Libia, otra en Grecia, países donde habrían fundado aquellos dos venerados oráculos. A pesar de un transitorio amago de escepticismo, exteriorizado en la pregunta: "¿De dónde tendrán ellos tan exacta información?", Herodoto considera verdad efectiva este audaz invento del engreimiento egipcio, pues todo concordaba perfectamente. A los habitantes de Dodona, la extranjera les pareció un pájaro porque su lenguaje ininteligible concordaba más bien con el gorjeo de un pájaro que con el habla humana. El nombre de paloma negra dado a la egipcia era debido al color oscuro de su piel. Después del transcurso de algún tiempo, habría aprendido el idioma del país; entonces se dijo que hablaba al modo humano. Finalmente, habría tenido noticias de la suerte corrida por su hermana en Libia y las habría difundido en Dodona. Nos sonreímos ante esta extraña mezcla de simplicidad infantil y agudez especulativa. Pero nos ponemos serios y nos deshacemos también del fastidio despertado en nosotros por la desfiguración poco agradable de ingenuas leyendas populares, al recordar el papel importante que tuvo el proceso historiográfico en el progreso espiritual. La poesía del mito había pretendido ser realidad. ¿Puede extrañarnos entonces que a su vez la realidad invadiera el dominio de la poesía? No era posible, con los medios de investigación de aquella época, delimitar nítidamente los dos terrenos. Ni siquiera en la época presente se ha llegado a dirimir por completo el antiguo litigio. Mientras el "padre de la historia" se inclinaba a

reclamar para ella cualquier configuración legendaria que pudiera tener origen histórico, es la tendencia opuesta la que hoy predomina.

III

Si bien la nueva interpretación de los mitos fue fomentada por la ampliación del panorama histórico y geográfico, así como también por el intercambio de opiniones con extraños que consideraban con indiferencia las tradiciones patrias, falta 305 aún considerar el factor más poderoso que aquí entraba en juego: la penosa disputa entre la fe antigua y la ciencia nueva, que pugnaban por establecer una armonía. El acervo mayor de experiencia, el dominio creciente de la naturaleza, habían afirmado visiblemente la confianza en la continuidad del curso del mundo. Se trataba entonces de evitar en lo posible la ruptura tan violenta y fatídica con antiguas tradiciones sagradas. La interpretación historizante de los mitos sacrifica una parte para salvar el resto. Era uno de aquellos "pasos a medias" que se dan por instinto, que la ignorancia frívola siempre denuesta, pero que en realidad son dignos del más alto precio y comparables a las "ficciones" de la vida jurídica en que antaño se apoyó todo progreso conciliable con la duración. Otro de estos afortunados pasos a medias se refería a la obra de los dioses mismos. Los tesalios —así nos dice Herodoto— explican el profundo abismo formado por la corriente del río Peneo como una obra de Poseidón. "No sin razón —agrega con profundo significado— porque los que creen que Poseidón hace temblar la tierra y que los abismos producidos por temblores de tierra son obra de este dios considerarán también aquel abismo como una obra de Poseidón. Porque a mi entender, esta hendidura de las montañas es el producto de un temblor de tierra". ¿Quiere decir ello que el halicarnasio negara intervenciones sobrenaturales por principio y que considerara a cada dios sólo como el regente de un dominio de la naturaleza o de la vida dominado por fuerzas que actúan con regularidad? De ningún modo. Ocurre más bien que en su espíritu se entrecruzan fuertes indicios de una mentalidad positivamente científica con impulsos no menos fuertes surgidos del antiguo fervor religioso. Herodoto,

reflexionando en forma aceptablemente sistemática sobre las transformaciones de la superficie terráquea y reduciendo a causas generales los fenómenos aislados, puede prescindir también en este terreno de la suposición de intervenciones divinas directas. En este punto se aprovechó de las enseñanzas de sus predecesores, Anaximandro y Jenófanes, así como también, y esta vez, sin perjudicarse, de las de sus maestros egipcios. De 306 acuerdo con éstos, sabe explicar la formación del delta del Nilo de un modo racional y perfectamente correcto, y llama la atención su aguda observación de la naturaleza no menos que la forma concienzuda de operar con grandes períodos cósmicos al estimar la edad de la Tierra en no menos de 20.000 años. También duda en otras oportunidades con respecto a la intervención directa de seres divinos. Reproduce, por ejemplo, una versión según la cual magos persas habían calmado una violenta tempestad por medio de sacrificios y conjuros, pero agrega a ella la observación escéptica: "O tal vez la tempestad amainó de otra manera por su libre voluntad". Y con respecto a este mismo viento tan pernicioso para la armada persa, no quiere resolver la cuestión de si fue provocado o no por la imploración a Bóreas, acompañada de holocaustos, por parte de los atenienses; sus dudas pueden haber sido despertadas por la vecindad inmediata de pretensiones idénticas manifestadas por griegos y bárbaros.

En cambio, cuando no dispone de tales correctivos y sobre todo cuando un fuerte afecto hace pasar al segundo plano la reflexión sobria, nuestro historiador no se cansa de hablar de apariciones milagrosas de dioses, de sueños enviados por un dios (a los que opone los sueños producidos por causas naturales), de indicios significativos y de vaticinios asombrosos. La diferencia que en este aspecto reina entre diversas partes de su obra histórica es tan fuerte que críticos apresurados dedujeron de ella conclusiones sobre las épocas en que fueron escritos los distintos libros y sobre las modificaciones que en tanto habría sufrido la concepción del mundo de Herodoto. Tales hipótesis, innecesarias en sí y carentes de todo fundamento seguro, serían, además, completamente insuficientes para eliminar todas las contradicciones de la teología de Herodoto. En su esencia más íntima, su concepto de los

asuntos divinos oscila e irisa en múltiples colores. El empeño con que reduce a ejemplos e influencias egipcias no pocas de las figuras divinas y de las formas del culto griegas y su atrevida afirmación de que Homero y Hesíodo "habrían creado sólo ayer o anteayer (a saber alrededor de 400 años antes **307** de su época) la teogonia de los griegos, dando a los dioses sus nombres, sus oficios y dignidades no menos que su figura", pueden nacerle aparecer no sólo como un adversario de una concepción antropomórfica de los dioses, sino del politeísmo en general. Con la primera suposición concuerda la circunstancia de que al antropomorfismo griego opone expresamente la religión natural de los persas, y de que, según parece, no sin aceptarlo íntimamente, relata de ellos que "ofrendan sacrificios al sol, la luna, la tierra, el fuego, el agua y los vientos", es decir a los grandes poderes de la naturaleza, y que por Zeus no entienden otra cosa que la "esfera celeste entera". Además, difícilmente se puede negar que tal vez bajo la influencia de Jenófanes y otros filósofos, Herodoto haya sido acometido verdaderamente por dudas de esta índole. Sin embargo, éstas no pudieron arraigar profundamente en su ánimo, como lo prueba, entre otras cosas, la medrosa preocupación con que, al hacer una vez la crítica incisiva de una leyenda griega de los héroes, pide en seguida con palabras llenas de humildad que los "dioses y héroes", ofendidos tal vez por su crítica, le concedan su perdón. Además, en este mismo lugar declara como la más "justa" la doctrina de aquellos helenos que distinguen entre un doble Heracles, uno viejo y verdaderamente divino, y otro más joven que sólo fue un héroe o un hombre endiosado, y les dedican santuarios separados. Aquí, sea dicho de paso, se emplea por primera vez aquel recurso crítico que más tarde sirvió tantas veces para eliminar contradicciones de la tradición legendaria. Como firme remanente de aquellos amagos de escepticismo parece que sólo podemos considerar la convicción de que no es precisamente mucha la seguridad con que los hombres conocen las cosas divinas y que a éstas las vemos a través de las descripciones de los poetas como a través de un velo turbador: "Si es que se puede tener confianza en los poetas épicos", reserva formulada en determinada oportunidad, que tiene una validez de alcance mucho más vasto. Y con

profunda gravedad emite la queja de que "los conocimientos de las cosas divinas son iguales entre todos los hombres", es decir, igualmente pobres.

308

Por lo tanto, tampoco podremos considerar a Herodoto como un monoteísta encubierto, aunque se comprende fácilmente que muchos lo hayan tomado por tal. Pues en realidad sorprende que en los lugares en que trata con juicio propio de cuestiones religiosas, no hable de Apolo o Atenea, ni de Hermes o Afrodita, sino casi exclusivamente de "el dios" y de "lo divino". Pero nuestra extrañeza se hace menor al darnos cuenta de que en todos estos lugares se trata de normas generales de la vida del mundo. En casos semejantes, Homero habla de "los dioses" y de "Zeus" casi sin hacer distinción, y aun en inmediata contigüidad. Así por ejemplo en aquellos versos maravillosos que nos muestran en forma admirable la caducidad del destino humano [\[70\]](#). "Porque nada malo espera sufrir el hombre / cuando los dioses le dan fuerza y miembros robustos, / mas cuando un dolor le asignan los dioses bienaventurados, / su alma paciente soporta también lo ineluctable. / Pues así es la mente de los hombres que habitan la tierra, / como el día que trae el padre de los dioses y hombres". Siempre se impone fácilmente, cuando los dioses actúan en forma unida, cuando no se trata de inclinaciones individuales, sino de su voluntad homogénea, la idea de considerarlos como los ejecutores de los mandatos del dios supremo o como los representantes de un principio común inherente a todos ellos. Esta es la concepción de Herodoto, sin que por ello podamos en modo algo atribuirle una tendencia a negar los dioses individuales, por más inseguro que sea su conocimiento de ellos y por más que se oponga a todo antropomorfismo burdo.

Tres cosas, sobre todo, distinguen su modo de pensar del de Homero. Una larga y grave meditación sobre el orden de la naturaleza y el destino humano, reunida, a su vez, con el mayor conocimiento, tantas veces destacado por nosotros, de la homogeneidad del régimen mundial, le dió motivos mucho más frecuentes para hablar de normas generales que reducen a reglas este régimen. Por otra parte, la

confianza menor en la verdad efectiva de las narraciones míticas hizo que también de la figura del dios supremo se desprendiera más de un rasgo 309 antropomórfico que antes le había sido esencial. Finalmente, se nota también en Herodoto la influencia de los filósofos que hacía tiempo habían encontrado la fuente originaria de toda existencia en un principio impersonal, superior a los dioses individuales. El ser que dirige el universo y domina la voluntad de los mismos dioses no menos que el destino de los hombres, no posee pues en aquella época un carácter rigurosamente personal o más exactamente: dotado con abundantes rasgos individuales, y por tanto puede ser llamado, sin excesiva inconsecuencia, alternativamente "él dios" o "lo divino". Y finalmente otra contradicción, la más decisiva de todas. Aquel protoprincipio que oscila entre lo personal y lo impersonal aparece ora como un ser previsor, esencialmente benévolo, ora como un ser envidioso, esencialmente malévolos, y vanas son todas las tentativas para eliminar o siquiera reducir esta contradicción por algún juego de interpretación. La "previsión de lo divino que es sabia" ha dado a los animales débiles y miedosos una fertilidad abundante, y sólo escasa a los fuertes y nocivos. En este aspecto la divinidad se preocupaba pues por la conservación y la salud de las criaturas. En muchos casos fomenta también la obra y el bienestar de los hombres por medio de disposiciones e inspiraciones felices. Por otra parte, sin embargo, le gusta derribar "todo lo ostentoso, tronchar todo lo sobresaliente", en la misma forma en que el rayo se descarga sobre altos árboles y edificios. En un discurso que pone en boca del sabio Solón llama una vez a lo divino "henchido de mala intención y de deseos perturbadores". Y en el interior de la divinidad suprema, confundida aquí con la fuerza del destino, hay lugar no sólo para la previsión paternal y para la "envidia" maligna, sino también para la severa justicia que inexorablemente venga la culpa de los hombres. Estos elementos contradictorios no faltaban por completo en la antigua mitología (véase pág. 55). Sin embargo, la meditación más adiestrada sobre la finalidad del orden mundial, el ensombrecimiento de las mentes producido por bruscos cambios de destino y grandes revoluciones históricas, y la mayor profundidad de la conciencia ética, no sólo fomentaron 310 intensamente

las interpretaciones distintas y contradictorias del acontecer universal, sino que la disonancia se agudiza también por el hecho de que las tendencias de voluntad contrapuestas se concentran dentro de la misma divinidad suprema, en vez de repartirse entre muchos seres individuales que se combaten mutuamente.

En lo referente a aquella actividad de lo divino que hemos citado en último lugar y que podría ser llamada judicial, nos encontramos con una distinción profundamente curiosa. En ocasiones aparece como parte del orden natural que en cierto modo obra automáticamente, mientras otras veces aparece como dirección definida que elige con arte los medios necesarios para cumplir su finalidad, se burla de todos los propósitos humanos y los somete a su servicio. Cuando Darío mandó emisarios a las ciudades griegas para exigir su sumisión, tanto en Atenas como en Esparta el venerable estatuto del derecho de gentes fue violado abiertamente por el asesinato de aquellos emisarios. Herodoto reconoce francamente que "no sabe decir cuáles fueron las consecuencias desagradables ocurridas a los atenienses (como resultado de aquel atentado), fuera de que su país y su ciudad fueron devastados. Pero —agrega—, no creo que esto haya ocurrido por aquel motivo". Mas sobre los espartanos, así continúa su narración, se descargó la ira del antepasado semidivino de la familia de los farautes de aquella ciudad, los Taltibíades. Este guardaba rencor a sus compatriotas a causa del asesinato de los emisarios persas. Durante años los sacrificios ofrendados a los dioses vinieron acompañados de presagios nefastos. Entonces, dos de los lacedemonios más nobles, Bulis y Espertias, se resolvieron a purificar la ciudad manchada de culpa, rindiéndose a Susa y ofreciéndose al sucesor de Darío como víctimas voluntarias. Aunque el rey de los persas rechazó su ofrecimiento, éste fue suficiente para calmar transitoriamente la ira de Taltibio. Pero considerable tiempo después, en los primeros años de la guerra del Peloponeso, aquella ira se despertó de nuevo y los hijos de Bulis y Espertias, que habían sido enviados a Asia como negociadores, fueron apresados por un rey **311** tracio, entregados a los atenienses y matados. Herodoto ve en este acontecimiento una de las pruebas más claras de la intervención directa de la divinidad. "Porque sólo era justo

(y natural) que la ira de Taltibio se descargara sobre emisarios y no se calmara antes de haber llegado a su cumplimiento. ¿Pero quién no reconoce la mano de la divinidad en la coincidencia de que tuvieran que ser precisamente los hijos de aquellos dos hombres que anteriormente se habían trasladado a la corte del gran rey?".

IV

El juicio de Herodoto oscila en forma asombrosa entre la crítica y la falta de crítica aun donde no se halla embarazado y desviado por sentimientos religiosos. La antigüedad se mofaba de su credulidad y lo tildó de "narrador de cuentos". A nosotros apenas nos sorprende menos un amago ocasional de crítica excesiva. Si en muchos casos cree donde debía dudar, no son raros tampoco los casos en que duda donde debería creer. De las largas noches polares sólo había llegado a él una información ligeramente enturbiada. En vez de desenmarañar esta información, separándola de su envoltura legendaria, y aplicar, como él también podía hacerlo, el método de las variaciones (latitudes más altas, noches más largas), prefiere rechazarlas como fábula, exclamando con énfasis: "De ningún modo admito que haya hombres que duerman durante seis meses". Él sabe muy bien que el estaño, no menos que el ámbar, llega a los griegos desde el norte de Europa; pero no quiere admitir que los griegos busquen la patria de aquel metal en un grupo de islas (la Gran Bretaña) que a causa de aquel importante producto llaman las "islas del estaño". Dice que, a pesar de todo su empeño, no ha podido encontrar un informante que conociera y pudiera garantizar, por haberlo visto, la limitación de la Europa septentrional por el mar. Conoce la tendencia del espíritu humano a esperar en los productos de la naturaleza regularidad y geometría en medida excesiva, y por ello se burla no sin razón de sus predecesores que en sus mapas dieron la misma dimensión al Asia y a Europa. Pero también se siente **312** obligado a "reírse" cuando ve que estos mismos geógrafos (se refiere principalmente a Hecateo)

representan a la Tierra "bien redonda, como hecha con un compás". Se ve cuán poco estaba preparado para aceptar la teoría formulada por Parménides de que la Tierra tiene la forma de un globo. Pero lo más curioso en todo ello es que él mismo se deja llevar alguna vez por aquella tendencia desorientadora de suponer regularidades ficticias, tendencia contra la cual él se previene aun en los casos en que sus antecesores se encontraban en el camino acertado: nos referimos al pasaje en que presupone sin más ni más cierto paralelismo entre el curso del Nilo y el del Danubio, como de los dos ríos más grandes que él conocía. Emitir un juicio certero sobre los posibles límites de variación dentro de la vida orgánica ha sido en todos los tiempos una de las tareas más difíciles. No reprocharemos a Herodoto que no haya considerado como increíble desde un principio la existencia de serpientes aladas (en Arabia), pero sí es lícito asombrarnos de que de ningún modo califique de seres fabulosos las pretendidas hormigas gigantes del desierto Indico que excavaban oro y "son más grandes que zorros, pero más pequeñas que perros", como lo hace con los "Arimaspos" monóculos, cuya existencia niega con palabras expresas: "Esto de que existan hombres que tengan un solo ojo pero en lo demás la misma configuración de los otros hombres, no lo creo tampoco".

Queremos destacar finalmente una expresión del historiador que indica el punto más avanzado de su pensamiento científico. Entre los distintos ensayos de explicar la crecida del Nilo, Herodoto trata con el ademán más despreciativo aquel que de un modo no comprensible para nosotros relacionaba aquel fenómeno enigmático con el río Océano, que rodeaba la tierra por todas partes. Lo considera como una de las dos teorías "apenas dignas de ser mencionadas", y más exactamente "la menos inteligente de las dos, aunque suene más maravillosa". Pero cuando dice precisamente de estos dos ensayos de explicación: "Mas aquel que hace intervenir al Océano y lleva así el asunto al terreno de lo inescrutable, se sustrae a toda refutación", ¿quiere decir ello que declara insoluble el **313** problema de la exactitud de aquella teoría y que se abstiene de una decisión? Seguramente no, porque difícilmente concordaría con ello el desprecio expresado poco antes tan abiertamente como también el tono acerbo

de las palabras que siguen inmediatamente: "porque yo no sé nada de un río realmente existente que se llame Océano; lo que creo es que Homero o algún otro de los poetas haya mentado el nombre y lo haya introducido en la poesía". Lo que quiere decir no puede ser otra cosa que esto: una suposición que se aleja tan completamente del dominio de lo real, lo perceptible y evidente, que ni siquiera ofrece una posibilidad de ser refutada, está condenada por esta misma circunstancia. En otras palabras: para que una hipótesis sea digna de alguna consideración y pueda ser discutida, es necesario en última instancia que sea susceptible de verificación. En esta única oportunidad, Herodoto pisa terreno positivo, casi diríamos positivista. Entre el investigador que extrae hechos científicos y el poeta que crea ficciones agradables se entreabre aquí un abismo que no puede ser llenado. No hay duda de que se trata de un ocasional rayo de luz que en este caso coloca a Herodoto a la misma altura que los más modernos entre los modernos. Su ojo agudizado por el calor de la polémica y por el deseo de dominar a sus antecesores y sus rivales, le hace ver con claridad meridiana la fundamental verdad metodológica de que sólo las hipótesis entera o parcialmente verificables son justificadas en las ciencias. Si Herodoto se hubiera dado cuenta de todo el alcance de este pensamiento, seguramente se hubiera intimidado ante su propia audacia. Pero no se puede pedir más. Aquí también se puede aplicar la profunda sentencia de Batteux de que "a los antiguos no se les puede otorgar jamás las consecuencias de sus principios o los principios de sus consecuencias". Menos aun, podemos agregar, a aquellos antiguos que se hallan en medio de una imponente época de transición, como sucede precisamente con Herodoto y Hecateo, época de la que nos despedimos ahora, bien que ocasionalmente volveremos a referirnos a ella en muchas exposiciones de detalle.

[68] 297 1) Los fragmentos de HECATEO en C. MÜLLER, *Fragmento his-toricorum graecorum*, I, 1ss. Sobre su actividad política, cf. HERODOTO, V, 36 y 125s. y DIODOBO, X, 25, 2 DIND. Su aventura en Tebas & relatada por HERODOTO, II, 143. GROTE, *History of Greece*, I, 525 (2a ed.), caracteriza ya su manera racionalista de escribir la historia. Más recientemente, DIELS (*Hermes*, 22, 411ss.) se ocupó de ella. Ideas parecidas a las nuestras, en ED. MEYER, *Philol. N. F.*, II, 270.

[69] 301 1) De la vasta literatura referente a Herodoto destaco con sumo gusto la obrita, tan preciosa como desprovista de pretensiones, de HOFFMEISTER, *Sittlich-religiose Lebensanschauung des Heredotos*, Essen, 1832. Los pasajes mencionados en las páginas siguientes son, además del proemio (I, 1ss.) : II, 113ss. (Elena, II, 54ss. (Donoa), VII, 129 (Poseidón), II, 11s. (Delta egipcio), VII, 189ss. (Mágicos y tempestad), II, *passim* (Identificación de dioses griegos y egipcios), II, 53 (Homero y Hesíodo), I, 131 (Religión natural de los persas), II, 45 (Perdón de dioses y héroes), II, 120 (Desconfianza hacia los poetas épicos), II, 3 (Ignorancia de las cosas divinas).

[70] 308 1) Cf. *Odisea*, XVIII, 139ss. Los pasajes de Herodoto que se mencionan de ahí en adelante son: III, 108 (La previsión divina), VII, 10 y I, 32 (Envidia de la divinidad), VII, 133ss. (Bulis y Spertias), IV, 25 (Noches polares), III, 115 (Islas del estaño), IV, 36 (La Tierra esférica), II, 33 (Nilo y Danubio), III, 107 (Serpientes aladas), III, 102 (Hormigas excavadoras de oro), III, 116 (Arimaspas), II, 21 (Océano y la crecida del Nilo); cf. GOMPERZ, "Herodoteische Studien", II, 8, 526ss., en *Wiener Sitzungsberichte*, 1883).

El primer lema es del estudio de BERTHELOT, "La chimie dans l'antiquité et au moyenâge" (*Revue des Deux Mondes*, 15 de setiembre de 1893, p. 316/7); el segundo se encuentra en la disertación académica de BOLTZMANN, "Der zweite Hauptatz der mechanischen Wärmetheorie" (*Populare Schriften*, p. 31) ; el tercero ha sido extraído por mí de una paráfrasis de Filodemo en los rollos de Herculano (*Wiener Studien*, II, 5).