PSIKOLIBRO

THEODOR GOMPERZ

PENSADORES GRIEGOS

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE LA ANTIGÜEDAD

PRIMERA EDICIÓN EN CASTELLANO CON UN PROLOGO DE

J. NATALICIO GONZÁLEZ

LIBRO I

Libros Tauro
www.LibrosTauro.com.ar

PSIKOLIBRO

Nota para la versión digital:

- Se ha conservado la paginación original, indicandola en rojo.

- Se ha utilizado el tipo de fuente SPionic para representar los caracteres griegos que así lo requirieran.

Indice

PROLOGO 7

PREFACIOS DEL AUTOR A LA PRIMERA EDICIÓN 19

LOS COMIENZOS 21

I 22
II 26
III 29
IV 31
V 33
VI 42
VII 49
VIII 52
IX 55

CAPÍTULO I - LOS ANTIGUOS FILÓSOFOS NATURALISTAS JÓNICOS 65

I 65
II 69
III 72
IV 79
V 82

CAPITULO II - COSMOGONÍAS ÓRFICAS 102

I 102
II 106
III 112

CAPÍTULO III - PITÁGORAS Y SUS DISCÍPULOS 122

I 122
II 125
III 133

CAPÍTULO IV - ELABORACIÓN ULTERIOR DE LAS DOCTRINAS PITAGÓRICAS 135

I 135
II 141

CAPÍTULO V - LA CREENCIA ÓRFICO-PITAGÓKICA EN LAS ALMAS 146

I 146
II 151
III 153
IV 160
V 168

PROLOGO

9

LA *antigua Brünn, capital de Moravia, provincia un tiempo del heterogéneo Imperio de los Habsburgos, es una típica ciudad del siglo XVII, donde el genio creador de los jesuítas alcanzó sus mejores expresiones arquitectónicas. Suaves y encantadoras colinas alzan sus combas por el lado del sud. El pueblo tiene el instinto de la gracia y el carácter alegre del vienes. Hace un siglo la gran industria hizo aparición en sus contornos, hasta convertirla en una Manchester atareada, con sus vastas fábricas de tejidos y de maquinarias de toda índole. Ubicada cerca de la confluencia del Zvitava y del Schwarza, por las aguas de este último río, afluente del Danubio, se puede llegar a esta gran, vía fluvial que vió incubarse tantos acontecimientos de la historia europea. Brünn, al entrar a formar parte del territorio de Checoeslovaquia, se convirtió en la moderna Brno, de 280.000 habitantes, que llegó a adquirir cierta nombradía en América, más por las armas que nos proporcionaba que por sus añejas tradiciones culturales.*

Teodoro Gomperz nació en 1832 en esta ciudad, cuando aún conservaba reminiscencias del siglo XVII y el ambiente se hallaba impregnado de acentuada cultura humanística. Allí pasó su estudiosa adolescencia, entre clásicos recuerdos y él espectáculo armonioso del paisaje circundante. En 1850 arribó a Viena, que brillaba como centro de una corte católica pero nada austera. La bella ciudad danubiana, célebre por su espíritu ingenioso y alegre, y por ese don. ateniense de la gracia que no se destaca precisamente entre las cualidades del mundo germano, era mirado por unos como otro París ameno y encantador, y por los más. por los doctos aficionados a las evocaciones clásicas, como "la ciudad de los feacios", por alusión a aquel pueblo ligero y benigno que cantó Homero y que acogió al sutil Odiseo en una de las etapas de sus trabajosas aventuras. En este ambiente, en que hasta la ciencia se vestía de 10 *cierto encanto mundano, Gomperz inició sus estudios bajo la dirección severa de Herrmann Bonitz, filólogo de prestigio universal. En 1869 fué nombrado profesor auxiliar de filología, en la Universidad de Viena, y cuatro años después profesor numerario. Ulteriormente, y hasta su muerte, ocurrida el 29 de agosto de 1912, ensenó Historia de la filosofía antigua. Heredó su cátedra, prestigiada durante tantos años por las lecciones del sabio, su hijo Enrique Gomperz, quien en 1921 publicó, en edición definitiva, la obra que la* EDITORIAL GUARANIA *ofrece hoy por primera vez a los lectores de habla hispánica, en una traducción directa del alemán cuidadosamente revisada.*

Extensos estudios sobre Platón, Aristóteles, Herodoto, Epicuro, Filodemo, destacaron al joven profesor vienes como uno de los más brillantes historiadores del pensamiento helénico. Su monografía sobre los poetas trágicos griegos reveló que el docto investigador de la filosofía antigua era un hombre familiarizado con todas las manifestaciones de la literatura de la Hélade. Su obra sobre Leibniz y Espinosa, y otra ulterior sobre John Stuart Mill, demostraron que no le eran ajenas las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. Su libro Interpretación de los Sueños y la Hechicería *le preparó para comprender las conexiones de la filosofía primitiva con la magia religiosa, tan visibles en la doctrina órfica y en la escuela pitagórica.*

La mentalidad de Teodoro Gomperz se singulariza por su insaciable curiosidad y su amplitud. Profundizó el estudio de todas las corrientes filosóficas de su tiempo, sin excluir de sus meditaciones el fenómeno literario. Ideas francesas e inglesas asoman con frecuencia en sus producciones; había estudiado acuciosamente a los maestros de la filosofía positiva, desde Augusto Comte hasta Herbert Spencer, y con especialidad la vasta obra de Wilhelm Wundt, el más eminente representante alemán de dicha filosofía y fundador de la psicología étnica moderna. El propio Gomperz, después de esbozar su manera de considerar el desenvolvimiento histórico del especular filosófico; después de advertir que, "por su naturaleza misma, la filosofía es una ciencia universal y, desde el punto de vista de los Antiguos, una fuerza rectora y determinante de la vida", confiesa: "La concepción que más se aproxima a nuestro punto de vista se encuentra en la introducción de Wundt a su Sistema de Filosofía".

Gomperz es un sabio en quien se aúna un extraordinario escritor. Los traductores han procurado trasuntar en la versión española esa gracia del estilo gomperciano, esa precisión 11 *transparente con que se enuncian las ideas más abstrusas, y la magia evocadora de ciertas páginas. En el arte literario de Gomperz se descubre un remoto influjo de Flaubert, tanto en el estilo sabio, formado de todos los matices de lo claro y transparente, como en su teoría sobre la manera de evocar a la vida las civilizaciones extinguidas. Por eso explica su método histórico con palabras del autor de* Salambó: *"Hago continuamente lo que puedo para infundir amplitud a la mente, y trabajo con la sinceridad del corazón; el resto no depende de mí". Lucidez, jus-teza interpretativa, agudeza crítica, sin excluir la emotiva comprensión del hombre que especula entre el*

misterio circundante: he ahí las raras y eminentes calidades que brillan en la obra del profesor vienes.

Los primeros fascículos de PENSADORES GRIEGOS (Griechische Denker) *vieron la luz en 1893. Siguieron apareciendo regularmente durante nueve años, hasta completar, en 1902, con el duodécimo de ellos, el tomo segundo. En el tercero trabajó Gomperz hasta los últimos años de su vida.*

"Esta obra —decía el autor—, aue abarcará tres volúmenes y en la cual resumo la actividad de mi vida entera, será accesible, lo espero, al extendido círculo de las personas cultivadas. Mi exposición se ceñirá ante todo al, desenvolvimiento histórico del pensamiento, y no asumirá carácter subjetivo sino cuando se trata de dar relieve a los puntos esenciales, de dístinguir lo más netamente que convenga, lo que es durable e importante de lo que es indiferente y pasadero. De la historia de la religión, de la literatura y de las ciencias especiales, haré entrar en mi obra las partes necesarias a la inteligencia del movimiento especulativo, de sus causas y de sus efectos". Anunció su p*ropósito de consagrar el primer volumen a Sócrates y a los socráticos: el segundo a Platón, a Aristóteles y sus sucesores; y el tercero "al antifiuo Pórtico, al Jardín de Epicuro, a las escuelas místicas, escénticas y sincretistas". Pero este plan no pudo cumplirse totalmente. El desenvolvimiento no previsto que dió al estudio sobre Platón le impidió tratar en el segundo tomo la historia del Liceo, y Aristóteles ocupó casi todo el tercer volumen. Por eso dejó de lado el estudio sobre la filosofía de Epicuro y la época helenística, y si bien habrá que demorar siempre esta omisión impuesta por la brevedad de la vida humana, no por eso la obra de Gomperz dejará de figurar en primera, línea entre esas admirables creaciones que en el siglo XIX y a princimos del XX. permitieron a Europa retener el cetro de la vida intelectual en el mundo.*

12 *La obra de Gomperz comenzó a salir en plena hegemonía de Eduardo Zeller, que a raíz de la publicación de* LA FILOSOFÍA DE LOS GRIEGOS (Die Philosophie der Griechen), *ejerció abrumador influjo sobre el pensamiento de fines del siglo pasado. Zeller, frío y científicamente rígido, tuvo el genio de la abstracción y supo moverse en el dominio de las ideas con agilidad incomparable. En su grande obra se capta el pensamiento helénico en todos sus matices, con precisión técnica, pero sin conexión con el mundo circundante, con olvido de los hombres que lo animaron. La historia de la filosofía griega se desenvuelve en esas paginas heladas, incoloras, a veces deslumbrantes como la nieve de la cumbre, en un plano totalmente deshumanizado.*

Gomperz enfoca la historia de la filosofía griega desde otro punto de vista. Era ciertamente audaz atreverse a replantear un asunto que Zeller parecía haber agotado,

pero el profesor de Viena unía a su vasta preparación filosófica, a su especialización en filología clásica, un conocimiento profundizado de la vida griega. Puede decirse que triunfó en su empeño. No superó a Zeller, pero le complementó. Encaró la historia del pensamiento helénico en relación con el medio, con raíces en la tierra, en la sociedad y en los hombres. Le sostuvieron en esta empresa de toda la vida un vivo cariño y una deslumbrada admiración por aquel pueblo armonioso de mercaderes, de poetas y de filósofos. Por eso eligió para epígrafe de su libro estas palabras de Sir Henry Summer Maine: "Es a un pueblo diminuto que le fue concedido el principio del progreso. Este pueblo ha sido el griego. Excepto las fuerzas ciegas de la naturaleza, nada se mueve en este universo que no sea griego por su origen'.

Esta estrechez aparente de criterio se concillaba en Gomperz con una visión universal de las cosas, hasta el punto de señalar, en un pasaje de su libro, cierta similitud existente entre la teoría platónica de la reencarnación de las almas y las creencias ancestrales del indio americano. En sus páginas aparece la filosofía griega en función de la vida, como fruto espontáneo de la insaciable curiosidad del hombre perecedero. Detrás del pensamiento predominante en un momento dado, advertimos el influjo de las pasiones humanas, de los intereses **13** *que le son contemporáneos, de la psicología de un pueblo, de las peculiaridades de una geografía.*

"Un Jenófanes, un Heráclito, un Empédocles, un Sócrates, un Platón, no son espíritus puros: son individualidades intensamente originales, que infunden a cuanto piensan un giro absolutamente original, comenta bellamente Alfredo Croiset. Y estos grandes espíritus no se hallan aislados en el tiempo y en el espacio: viven en la sociedad de los hombres, son hijos de una raza, deben mucho a aquellos que les han precedido o les rodean, aún cuando los combaten; las más novedosas ideas son a veces el desarrollo y otras la negación de ideas preexistentes. Toman como punto de apoyo el suelo natal, hasta para evadirse o planear más alto. Con mayor razón aún, entre los pensadores menos vigorosos, entre aquellos en quienes la razón pura no brilla con el mismo esplendor, las influencias temperamentales y del medio se manifiestan con más fuerza todavía: un Jenofonte, por ejemplo, es inteligible como moralista sólo a condición de que se conozcan al hombre integral y las circunstancias de su vida. Gomperz lo ha comprendido a maravilla, y de ahí que en su libro aparezcan tantos capítulos que puedan parecer a primera vista extraños a la filosofía propiamente dicha, pero que son en realidad la preparación necesaria y como el soporte del análisis de los sistemas. Citaré, a título de ejemplo, la introducción del primer volumen sobre las creencias griegas anteriores a las primeras tentativas sistemáticas de los Jonios, el capítulo sobre los logógrafos y sobre Herodoto, el capítulo sobre la medicina y las doctrinas médicas, y, en el segundo volumen, los hermosos capítulos sobre las transformaciones de las creencias y las costumbres, y sobre la Atenas del siglo V, el estudio psicológico y biográfico sobre Jenofonte, la historia de los años de viajes y de

estudios de Platón. En el capítulo sobre Atenas, particularmente, ha hablado brevemente pero con precisión y profundidad, de Esquilo, de Sófocles, de Eurípides, de Tucídides. ¿Se hallan tales páginas fuera de lugar? De ninguna manera. Captamos así la atmósfera que respiraron los Socráticos. Logramos penetrar mejor el origen de sus preocupaciones. Ya no les consideramos, como con frecuencia ocurre a los especialistas de la filosofía, en *relación a los modernos teorizantes que ellos no pudieron presentir y con quienes no comparten en ningún grado las desazones o las curiosidades: les consideramos en relación a las ideas de su tiempo. Captamos de ese modo con mayor precisión los propios problemas que ellos tenían que resolver y la significación verdadera de sus teorías. Nos mostramos menos* 14 *dispuestos a atribuirles ideas que son las nuestras, o a extraer prematuramente de sus principios consecuencias que no podían aparecer sino más tarde. En otros términos, comprendemos mejor su filosofía, porque les conocemos mejor a ellos mismos como individuos y como miembros de una determinada colectividad".*

La obra de Gomperz aportó notorias innovaciones e introdujo en la consideración del mundo helénico nuevos puntos de vista, que ahora nos son familiares. En gran medida destruyó la hipótesis de Ernesto Schleiermacher, cuya escuela veía en Platón al artífice de un sistema cerrado, planeado desde la juventud. Logró una valoración más adecuada de los sofistas o profesores de sabiduría, como se apellidaran aquellos mentores de la juventud, mezcla de periodistas y de catedráticos, que a través de los rasgos caricaturescos que trazó de ellos Platón, pasaron a la posteridad envueltos en juicios poco menos que denigrantes. Por último, señaló similitudes entre el primitivo mundo griego y los ciclos culturales vecinos y contemporáneos de Egipto y Asia Menor, en violenta oposición con la tesis en boga hasta entonces, que veía en el llamado "milagro griego" algo que surgió mágicamente, sin antecedentes foráneos, como la Palas Atenea brotada de la cabeza de Zeus. Pero al abordar el estudio de Aristóteles no pudo eludir la abrumadora autoridad de Zeller, y no sólo consideró la obra del Estagirita como un bloque compacto, como un sistema filosófico cerrado, maduro y perfecto en todas sus partes; sino que vió en ella la síntesis de todo el saber de la Hélade clásica, sin advertir que la grandiosa construcción aristotélica, inspirada en los intereses políticos de Macedonia, fué una reacción mortal contra el claro espíritu ateniense y vino a inaugurar el predominio de lo bárbaro en el mundo.

Los estudios de Werner Jaeger, ampliados y rectificados por Nuyens en el dominio de la Psicología, y por Mansión en lo relativo a la Física, han logrado ofrecer en los últimos tiempos una visión nueva de la obra aristotélica, que presenta una etapa juvenil netamente platónica, visible en los fragmentos que quedan de sus Diálogos y en lo que de ellos ha pasado a los Tratados; y una segunda etapa caracterizada por la reacción antiplatónica, y que es la, que toma en cuenta los comentaristas ortodoxos de Aristóteles.

Gomperz, a causa del influjo preponderante de Zeller, no llegó a superar la idea escolástica de que la filosofía del Esta-girita es un sistema estático de conceptos. Por eso no indaga 15 *exhaustivamente la cronología y el desarrollo de las doctrinas de Aristóteles, ni se preocupó de seguir paso a paso la evolución de su pensamiento.*

No es posible, sin embargo, encontrar ningún gran filósofo en quien las últimas ideas no sean el resultado de una larga evolución. El propio Platón juvenil no coincide sino medianamente con el Platón de los años maduros. Se inicia como discípulo de Sócrates, como un pensador-poeta de seductora genialidad, apasionado por los problemas morales y estéticos, siempre en contacto con la vida real que sirve de soporte y de médula a sus especulaciones. Hacia el año 370 antes de la Era cristiana aparece el segundo Platón, audaz explorador del mundo abstracto, en quien el lógico infunde lucidez y fuerzas a las intuiciones del poeta. Es la época brillante en que aparecen sucesivamente, tras larga incubación, el Teeteto, *el* Sofista, *el* Político, *el* Parménides, *el* Filebo. *Toma forma concreta su clásica doctrina de las Ideas; discurre maravillosamente sobre la unidad y la multiplicidad, sobre el placer y el dolor, y escribe aquellas páginas relativas al alma y a la virtud, en estilo que, aún a través de tantas pálidas traducciones, conserva el encanto de no sé qué mágica e imperecedera juventud. Ya bajo el peso de los años, lleno de angustia al advertir los signos de la decadencia que amenazaba al mundo griego, formula su grandiosa teoría del Estado, que parece quimérica a la mentalidad de hoy, pero que fué sabia, realista, y que señaló a su pueblo el camino de la salvación posible.*

Fué en esta época de la madurez de Platón, cuando ya la voz de Sócrates intervenía apenas en las especulaciones del discípulo impar, que Aristóteles ingresó a la Academia, y durante veinte años vivió como magnetizado "por el sortilegio del maestro incomparable. Toda su producción de este período lleva la marca del poderoso espíritu que le deslumbraba y le guiaba. Los fragmentos de sus Diálogos recogidos por los doxó-grafos, así lo comprueban. A través de un agudo y erudito análisis, Jaeger ha demostrado que en su Eudemo *Aristóteles trasunta la teoría de la inmortalidad del alma expuesta en el* Fedón. *Y aún después de estructurar su propia filosofía y de hacerse notorio por su antiplatonismo militante, la sombra del maestro se alzaba en su recuerdo como la sombra de una personalidad cercana a lo divino por su perfección. Este estado de alma se trasunta, con esa mesurada exaltación que es la marca de su espíritu, en la elegía del altar erigido a la Serenísima Philia, en honra del varón solitario por sus virtudes entre los mortales:*

16

Al llegar a la famosa llanura de Cecropia
piadoso levantó un altar de la santa Amistad

al varón a quien no es lícito a los perversos ni siquiera loar,
al único o primero de los mortales que reveló claramente,
con la propia vida y con los métodos de sus palabras,
cómo un varón llega a ser bueno y feliz al mismo tiempo.
Ahora, imposible que nadie vuelva jamás a alcanzar ambas cosas.

Jaeger ha establecido que los "perversos", a quienes loar al maestro no les era lícito, no podían ser otros que "aquellos equivocados admiradores" que asumieran la defensa de Platón contra las críticas de Aristóteles. "Sólo así logramos, añade, dar sentido concreto a esta apasionada condenación del impío. En el estilo de Aristóteles es inconcebible una vacua hipérbole retórica, y atribuirla a Diógenes el Cínico como lo hace Gom-perz (en el tomo segundo de PENSADORES GRIEGOS), *porque también él enseñaba la autosuficiencia de la virtud, parece de todo punto demasiado extraño. Es posible que Diógenes apelara a Sócrates en apoyo de sus propias doctrinas, pero jamás a un pensador tan teorético y tan lejano de él como Platón".*

Pese a todo, el culto de la memoria del maestro no fué bastante poderoso como para mantener a Aristóteles dentro de la gran tradición ateniense. Pudo convertirse en el más ilustre exponente de esa corriente, en el defensor de la concepción de vida de ese pueblo, pero aceptó otro destino y se erigió en el más genial falsificador del espíritu griego, del que retuvo las fórmulas intelectuales, pero no la entraña moral y mística. Contribuyó, con más eficacia que la espada de Alejandro, a dar jerarquía intelectual a la dominación macedónica. Gomperz, ni por incidencia señala el sentido barbarizante de la larga hegemonía aristotélica en el pensamiento europeo; por lo demás, nadie ha hecho esa observación, ni ha dirigido sus indagaciones hacia ese rumbo. Es un lugar común llamar helenización del mundo antiguo a la macedonización del mismo; pero los griegos, que estaban en contacto con la realidad de su tiempo y sintieron los efectos de este vuelco brutal de la historia, ciertamente pensaron de otro modo, y la grande figura de Aristóteles apareció a sus ojos como la potente encarnación intelectual de una causa que trabajaba por el aniquilamiento del helenismo. Por lo demás, la propia vida de Aristóteles arroja, por inferencia, una grave luz sobre el carácter barbarizante de su filosofía.

El año 347 murió Platón y Aristóteles partió para el Asia Menor. Durante tres años desenvolvió una admirable actividad intelectual en Asos, y luego se trasladó a Mitilene de Lesbos, la tierra de Teofrasto, a quien acababa de conocer. Aquí se 17 *dedicó a la enseñanza hasta que en 342, llamado por Filipo, acudió a Pela, la capital de Macedonia, en calidad de preceptor del joven Alejandro.*

El mundo macedónico no podía desconcertar a Aristóteles. Hijo de la Calcídica, había nacido en Estagira, la ciudad destruida por Filipo, en el seno de una, familia que vivió

largo tiempo en la corte de Macedonia. Lejos de repugnar a su espíritu, más bien aceptaba el sometimiento de las ciudades griegas a los soberanos de Pela, en nombre de un panhelenismo dirigido por los bárbaros, idea que provocaba la ira de los atenienses. Para más, Hermias, señor de Atarneo, cuyo dominio se extendía desde la región del Ida hasta la costa de Asos, cedió en matrimonio a Aristóteles a su sobrina e hija adoptiva Pitias. De ese modo el Estagirita reforzaba su vinculación con los bárbaros, y su filosofía, bajo el influjo de nuevas circunstancias, se apartó de las fuentes atenienses y comenzó a, estructurarse en un vigoroso sistema, de Upo dogmático, que era trasunto del espíritu macedónico bajo formas helenizadas. De que Aristóteles había pasado al mundo bárbaro, ideológica y sentimentalmente, se hace visible en el juicio sobre su suegro Hermias, "el infante de Atarneo" muerto en manos de los persas, cuyo nombre los atenienses excecraban y a cuya memoria Aristóteles consagró este poema:

Virtud, penosa para la raza de los mortales,
premio más bello de la, vida,
hasta el morir por tu causa,
Virgen, es un destino envidiable en la Hélade.
Y el soportar duros e incesantes trabajos.
Tal fruto brindas al espíritu,
par de los inmortales, y mejor que el oro
y que ilustres antepasados y que el sueño de ojos lánguidos.
Por tu causa Heracles, el hijo de Zeus, y los gemelos de Leda
mucho hubieron de soportar en las hazañas
que emprendieron buscando poseerte.

Por anhelo de tí bajaron Aquiles y Áyax a la mansión, de Hades.
Por amor de tu forma también el infante de Atarneo
dejó en la desolación los rayos del sol.
Por eso hará famosas sus hazañas el canto,
y él será declarado inmortal por las Musas,
hijas de la memoria,
que engrandecen y recompensan la firme amistad y el culto de Zeus hospitalario.

Demóstenes y los nacionalistas atenienses vieron el mortal peligro que se cernía sobre la cultura helénica, con tan lúcida clarividencia, que es difícil superarles en el campo de las previsiones humanas. Para salvarse, se esforzaron por crear 18 *un equilibrio entre las fuerzas mutuamente hostiles que se movían en el mundo asiático. Lucharon con angustiada y patética desesperación para impedir el eclipse del espíritu griego, al tiempo que Aristóteles servía la causa macedónica y cantaba maravillosamente a los reyes bárbaros. Las* Filípicas *fueron el último grito armonioso de la Grecia*

moribunda. Por todo esto, el gran filósofo prolongó su ausencia; no retornó hasta el año 335, cuando Atenas gemía bajo la autoridad de Antipater, el procónsul de Alejandro y protector de Aristóteles.

El Estagirita fundó en Atenas el Lyceo y su extraordinaria potencia intelectual, su genio orgánico y lúcido, fueron parte para ofrecer una visión más benigna de la política de la corte de Pela. Jóvenes procedentes principalmente de la periferia del mundo helénico acudieron al Lyceo, pero ningún ateniense; pues Demóstenes y sus amigos, señala Jaeger, sólo "veían en la escuela de Aristóteles una oficina macedonia de espionaje".

Una tentativa de liberación terminó con terribles represiones. La sagrada Tebas fué arrasada. Demóstenes, fugitivo, premeditaba la revancha. Bajo la bandera de un panhelenismo de entraña bárbara, Alejandro se empeñaba en macedonizar el mundo antiguo, relampagueando en sus fulgurantes campañas por tierras asiáticas; al tiempo que Aristóteles, desplegando en Atenas una poderosa acción intelectual, combatía la supervivencia del platonismo y contribuía, más que ninguno, a pervertir la concepción ateniense de la vida.

Los griegos percibieron claramente la realidad y no per~ donaron al fundador del Lyceo. Le rodeaba una sorda hosti" lidad. Algunas expresiones de la misma llegaron hasta él y no dejaron de amargar su corazón. Los deíficos eliminaron el nombre de Aristóteles de la lista de los vencedores píticos: "la votación de Delfos —escribió el filósofo a Antipater— y el *privarme de mis honores diré que siento, pero no demasiado".*

A la muerte de Alejandro en S23, los helenos realizaron, bajo la dirección de Demóstenes, los postreros esfuerzos para salvar su civilización. La insurrección fué aplastada por Antipater; Demóstenes se quitó la vida. Con el suicidio del extraordinario orador, la Grecia clásica, la que creara la tragedia y encontrara su expresión más alta en Platón, dejó de ser; una nueva civilización en su aurora, la de los bárbaros, iniciaba un nuevo ciclo de la historia universal.

A los primeros signos de la reacción ateniense contra sus conquistadores, Aristóteles se trasladó precipitadamente a 19 Galcís, en la Eubea, huyendo del odio de los oprimidos. Allí murió en 322, casi al propio tiempo que Demóstenes, a los 62 años de edad.

Estos antecedentes biográficos no carecen de importancia, porque toda la filosofía aristotélica se halla influenciada por la dirección que tomó su vida al servicio de los

bárbaros. Hijo de Macedonia, su admiración por Atenas nunca logró extirpar de su alma el sentimiento de fidelidad a la tierra natal. Por lo mismo que su ideología era meteca, Aristóteles fue el primer gran pensador que buscó antecedentes históricos a su filosofar, empeñándose en darle raíz griega. Pero pese a todos sus esfuerzos, la concepción aristostélica de la vida, de que se ha venido nutriendo la cultura europea durante tantos siglos, no tiene sino conexiones formales con la ateniense, tan sana por su eticismo militante.

Platón fué un amante de las matemáticas; bajo el influjo de los pitagóricos, no desechó del todo la asociación de los números con la esencia mística, tal vez mágica del universo. Su escuela dió bases científicas a la botánica y a la zoología. Place señalar que coincide en esto con ciertas tendencias de las culturas indígenas de América, que crearon una zoología, lo mismo que una botánica médica y agrícola, y aventurándose en las abstracciones de unas matemáticas conectadas con ideas religiosas, ya en los días de Platón usaban una numeración basada en la posición de valores, gracias a la invención y al empleo adecuado del cero. Hubieron de trascurrir mil doscientos años antes de que los indostanos inventaran un sistema similar, que no se generalizó en Europa hasta el siglo XV.

*Para Platón, el conocer es el antecedente de la perfección, la causa de la acción moral. Identifica constantemente el conocimiento teorético y la conducta práctica; el objeto de sus investigaciones es el arquetipo, la Idea, que intuitiva o racionalmente captada, da la inteligencia del bien y de la belleza, de la meta a que se dirige las imperfectas creaciones que bu-tten sobre el haz del planeta. La filosofía, lejos de detenerse a asimilar estáticamente el descubrimiento teorético, y a especular por puro placer intelectivo sobre él, trasciende sin cesar a lo cotidiano y le dicta normas. Su fin es la reorganiza*ción *de todos los elementos constitutivos de la vida en vista al constante ascenso hacia la perfección. Por eso la filosofía platónica tiene incesantemente en cuenta las necesidades del día y de la vida práctica; y si se eleva hasta celestes abstracciones, si procura alcanzar el puro conocimiento teorético, si 20 se empeña en asir la Idea, es para proyectar un reflejo de la perfección entrevista hacia el hombre imperfecto, y para ayudarlo, mediante la visión siquiera empañada de la verdad más alta, a hacer de su vida un remedo de ella. Partiendo de Sócrates, que había sentado la necesidad de conocer la naturaleza de la virtud, Platón llega a sostener que el conocerla nos lleva necesariamente a practicarla. De ahí la primacía que concede al intelecto, esa segunda vista animada por reminiscencias divinas, que permite al hombre percibir la Idea y a reorganizar la vida conforme al arquetipo. Hay en esto algo del "vivir según el ejemplo de Dios" de los cristianos.*

Platón descubre en el hombre una capacidad ilimitada de conocer, y quiere que ella sea empleada para realizar el bien y la belleza, esas dos caras de una misma realidad.

Su teoría del conocimiento es optimista, y su idealismo también lo es.

El sistema aristotélico tiende a destruir el eticismo esencial de la filosofía platónica, su carácter de metafísica de las costumbres, que trasciende hasta en los más humildes actos humanos, como factor eficiente del perfeccionamiento individual y social. Descarga reiterados golpes sobre la teoría de las Ideas, cuya aceptación despierta en el alma el aguijón de la inquietud, el ansia inefable de mejorar y de perfeccionarse. Para Aristóteles el conocimiento es una experiencia del intelecto, sin ninguna repercusión sobre la vida práctica, incapaz de objetivarse en normas morales, ni de contribuir a la extirpación de los bajos instintos. El gran filósofo aparece en la historia del pensamiento como el fundador del amora-lismo europeo, como el hombre que estableció claramente que la razón pura carece de esencia ética y que se reduce al prudente conocimiento de lo ventajoso a uno mismo. La cultura europea se construyó sobre estos cimientos, y sus grandezas como sus miserias se hallan penetradas de aristotelismo. La moral occidental, la moral de la Europa contemporánea, es una moral profundamente utilitaria: el valor de ella se mide por el provecho material que proporciona su práctica; y el idealismo de algunos de sus filósofos, que parten de la afirmación de que el mundo que conocemos es un fenómeno cerebral, padece de un pesimismo medular, porque también lo es su teoría del conocimiento. Surgió no ya como rectificación, sino como antítesis del idealismo platónico.

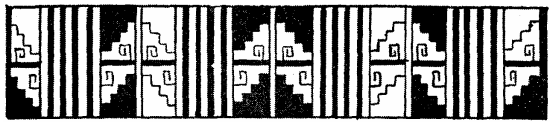
El mundo moderno se mueve bajo el signo de esta filosofía, inspirada en la barbarie antigua, que surgió para satisfacer la necesidad de ofrecer una justificación intelectual 21 *del amoralismo macedónico. San Agustín intentó atraer a la generación de su tiempo a un platonismo cristiano, pero este esfuerzo fue anulado por la escolástica, por el aristotelismo genial de Santo Tomás. La filosofía se convirtió en una especulación teorética, incapaz de influir en la orientación de la conducta, de imponer normas de moral práctica. En el lenguaje popular de occidente "ser filósofo" consiste en el desenfado con que se pone de lado los escrúpulos para acumular ventajas. La noción del provecho ka reemplazado a la noción de la virtud en la dirección de la vida. Hasta la religión perdió su fuerza normativa; los creyentes cumplen con los ritos pero no obedecen las reglas emanadas de su dios para orientar la vida, para purificar la conducta, para despertar en su alma siquiera, un mediocre y esporádico anhelo de santidad.*

Cualquiera, que se acerque a la doctrina platónica, que contiene tantos elementos afines a ciertas tendencias innatas en el espíritu indoamericano; cualquiera que a través de sus lecturas vuelva a percibir los acentos angustiados y proféticos de Demóstenes, que aún resuenan con el vigor originario en ciertos pasajes de las Filípicas, *necesariamente piensa en lo que pudiera ser el mundo moderno si la filosofía y la religión, en vez de subsistir como especulación de ingeniosos y de*

eruditos, se manifestasen otra vez como fuerzas normativas de la vida, y si reviviese en el alma humana ese sacro horror que impide usar el conocimiento para el mal. ¿Qué otra edad pudo haber estado tan cerca de Dios, dada la inaudita grandeza que ha alcanzado el genio inventivo del hombre moderno? Desgraciadamente, nuestra ciencia se ha despojado totalmente de todo contenido ético, y en vez de acercarnos a lo divino, nos hundimos en lo demoníaco.

Juzgando las cosas dentro de la concepción ateniense, él mundo europeo de hoy es un mundo bárbaro, porque su civilización se funda en la ruptura de la moral y de la ciencia. Ya del conocimiento teorético no desciende una ley de bondad, de bien y de belleza sobre la vida. Si nuestra América, sólo a medias barbarizada, se esforzase en restablecer la unidad de los valores morales e intelectivos, bien podría provocar el retorno de los dioses y de la alegría del vivir. Advendría en la historia el ciclo armonioso del milagro americano, *como un eco lejano del* milagro griego, *fundado en la identificación del bien, de la belleza y del saber, bajo el nombre que ya nos parece arcaico de VIRTUD.*

J. NATALICIO GONZÁLEZ



PREFACIOS DEL AUTOR A LA PRIMERA EDICIÓN

23

PROPÓNESE el autor trazar un nuevo panorama que abarque toda la materia a que dedicó sus afanes durante varios decenios, analizando sus problemas y aumentando su acervo. La obra, proyectada en tres tomos que resumirán la labor de su vida entera, ha de ser accesible a los vastos círculos del mundo culto. Su punto de vista no es el de una escuela unilateral y exclusivista. Frente a las distintas tendencias del pensamiento antiguo, cada una de las cuales ha aportado al edificio de la cultura espiritual moderna, trata de mantenerse en una justa equidistancia, considerándolas a todas sin prevención y juzgándolas equitativamente. Es su deseo que la descripción se perfile, en forma de relieve, sobre el fondo de ricos colores que forman los elementos de la historia cultural, y que la interpretación subjetiva vea limitada su misión a destacar lo esencial con la mayor nitidez y a separar lo trascendente y eterno, de acuerdo con un criterio uniforme, de lo fútil y transitorio. Se incorporarán pues a la obra aquellos sectores de la historia de la religión, de las letras y de las diversas ramas de la ciencia, que son imprescindibles para comprender el movimiento especulativo, sus causas y sus efectos. Según la opinión del autor, las fronteras que separan tales dominios son absolutamente fluctuantes. Y sólo una historia de conjunto que agotara todos los aspectos de la vida espiritual de la antigüedad podría realizar el ideal que su mirada le muestra. Si algún día se lograse cumplir 24 empresa tan gigantesca, la presente tentativa, incomparablemente más modesta, no opondrá reparos a que se la juzgue superada en calidad y en lozanía.

El segundo tomo, al igual que el primero, estará integrado por tres libros, cuyos títulos serán: "Sócrates y los Socráticos", "Platón y la Academia", "Aristóteles y sus sucesores". El tomo final tratará de la "Stoa antigua", del "Jardín de Epicuro" y de "Mística, Escepticismo y Sincretismo".

Para no abultar excesivamente la extensión de la obra, precisaba reducir al mínimo la indicación de las fuentes y ser parco en las referencias a obras modernas, salvo en los casos en que la interpretación del autor posee ora un máximum ora un mínimum de originalidad, es decir, en que se impuso la obligación o de confesar su dependencia de antecesores o de fundamentar su profunda discrepancia de conceptos tradicionales.

Finalmente, para excusar, aunque no disimular los defectos de esta obra, permítasele hacer suya unas palabras que Gus-tave Flaubert escribió a George Sand: ***Je fais tout ce que je peux continuellement pour élargir ma cervelle et je travaille dans la sincérité de mon coeur; le reste ne dépend pas de moi.***

Viena, septiembre de 1895.

A LA SEGUNDA EDICIÓN

La segunda edición difiere muy poco de la primera. Fueron rectificados algunos pequeños errores, eliminadas algunas hipótesis que demostraron ser insostenibles e incorporados unos pocos agregados a las notas. Estas se refieren en su mayor parte a ciertos materiales provenientes de fuentes últimamente descubiertas, puesto que nuestro acervo de fragmentos de Heráclito, de Ferecides y de Demócrito ha sido enriquecido por algunos hallazgos, en parte muy importantes, de reciente fecha. El prefacio del segundo tomo dirá al lector en qué grado ha sido modificado el plan establecido en el de la primera edición.

Viena, julio de 1902.

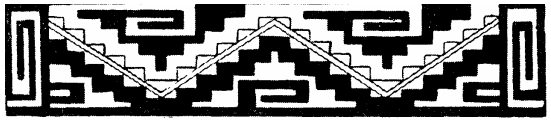
A LA TERCERA EDICIÓN

La relación entre esta edición del primer tomo y la anterior es semejante a la que existía entre esta última y la primera edición. Hay, sin embargo, una diferencia. En la presente edición, las rectificaciones y enmiendas son más numerosas que en la anterior; en cambio, la labor erudita de los últimos años, apenas dió motivo para hacer agregados a los que diera origen un aumento del material de fuentes. En lo posible, el autor prescindió de discusiones polémicas, no obstante cuán grande fuera la tentación en algunos casos.

Viena, otoño de 1910.

LOS COMIENZOS

> Es a un pueblo diminuto... que ha sido dado crear el principio del progreso. Ese pueblo ha sido el griego. Exceptuando las fuerzas ciegas de la naturaleza, nada se mueve en este universo que no sea griego por su origen.
>
> SIR HENBY SUMNER MAINE.
>
> (The Rede - Lecture of Mai 22, 1875, p. 38)



I

31

TODOS los comienzos están velados por la oscuridad de su inapariencia y modestia. Se sustraen a la percepción o se esfuman ante la observación. Del mismo modo, a los orígenes históricos sólo se asciende grada por grada, como cuando se remonta el curso de un río hasta su fuente que mana en la sombra de la selva. Estos escalones o pasos se llaman conclusiones. Estas son de dos clases según procedan de efectos o de causas. Las primeras, que son deducciones en su sentido estricto, intentan establecer la existencia y modalidad de causas, partiendo de la existencia y modalidad de efectos. Son indispensables, pero muchas veces engañosas, pues mientras cada causa por sí sola produce siempre el mismo efecto, no es de ningún modo exacta la afirmación inversa. No todo efecto es ocasionado siempre por la misma causa; el fenómeno llamado "pluralidad de causas" juega un amplio papel tanto en la naturaleza como en la vida espiritual. Mayor seguridad ofrece el procedimiento opuesto. Este encara las causas, es decir, los grandes y palpables factores, evidentes o efectivamente comprobables, que deben haber influido en los sucesos a aclarar, y en los que hay que despejar sólo la incógnita del alcance de esta intervención. En nuestro caso, en el que se trata de los principios de la superior vida espiritual de un pueblo, corresponde la precedencia a las circunstancias de su distribución geográfica y a la naturaleza de las regiones en que habita.

La Hélade es un país montañoso, circundado por el mar. Reducida es la extensión de las cuencas de sus ríos y relativamente escasa la fertilidad de su suelo. Ya en este conjunto de 32 circunstancias se hallan esbozadas algunas líneas fundamentales de la peculiar evolución helénica. En primer lugar: los posibles gérmenes de cultura, dispersados hacia estas regiones, hallaron asegurada la duración, estabilidad y variedad de su fomento. El vendaval de las conquistas que pasa rugiendo y sin freno sobre el llano indefenso, suele

estrellarse contra los contrafuertes de la montaña como si fueran los muros de una plaza fuerte [1].

Tantos cantones de montaña, significaban otros tantos lugares aptos para una cultura propia y otros tantos asientos de una vida de muy marcada singularidad, la que había de mos-, trarse tan propicia para la riqueza de la civilización multiforme de Grecia como fatal para la concentración política de sus fuerzas. La formación Singularmente variada de las costas brindó el contrapeso más saludable al entumecimiento cantonal, como en el caso, por ejemplo, de la Arcadia, enteramente mediterránea. A una superficie total menor que la de Portugal corresponde una extensión de costas superior a la que posee España. La variedad del talento, a su vez, se vió multiplicada no poco por la circunstancia de que los más diferentes oficios y producciones se hallaban reunidos en un estrecho espacio; por el hecho de que familias de marineros y pastores, de cazadores y agricultores se entremezclaban continuamente y transmitían como herencia a las generaciones posteriores una suma de aptitudes y capacidades que se completaban recíprocamente. La "indigencia" que "desde un principio residió en la Hélade", ha resultado ser la dote más saludable que una hada bondadosa podía haberle colocado en su cuna. De tres maneras distintas y con el máximo de vigor, la indigencia ha fomentado el progreso cultural: como aguijón que impulsó a emplear todas las fuerzas; como protección adicional contra las conquistas, puesto que el país relativamente pobre debía parecer una presa poco codiciada, como lo comprendió ya el historiador más profundo de la antigüedad en el caso del Ática [2], y finalmente y sobre todo, como estímulo enorme para emprender el comercio, el tráfico marítimo, la emigración y la fundación de colonias.

Las ensenadas más ricas en puertos de la Grecia metropolitana se abren hacia el Este, donde islas e isletas 33 profusamente diseminadas forman una especie de pasadera rocosa que lleva hacia los antiguos centros culturales del Asia. Grecia mira en cierto modo hacia el Oriente y el Sur, mientras sus espaldas se vuelven hacia el Oeste y el Norte, entonces de escasa civilización.

[1] Cf. BURSIAN, *Geographie von Griechenland* I, 5-8. NISSEN, *Italische Landeskunde* I, 216: "En parte alguna se encuentra en tan pequeño espacio semejante variedad de bahías, promontorios, cadenas montañosas, valles, mesetas, llanuras e islas de todo género". G. PERROT en *Revue des Deux Mondes,* febrero de 1892: "Le sol et le climat de la Grèce", sobre todo p. 544. — La frase sobre la "indigencia" está en HERODOTO VII, 102.

[2] TUCÍDIDES I, 2.

A este favor del destino se ha juntado otra coincidencia especialmente providencial. El pueblo de mercaderes de Fenicia, débil como Estado pero aventurero y ansioso de ganancias, cruzando valerosamente los mares, parece destinado a hacer el papel de intermediario entre la joven Grecia y los representantes de una cultura antiquísima. De esta manera llegaron a los helenos los elementos de la civilización desde Babilonia y el Egipto sin que este trasiego tuviese que ser pagado con el precio de la independencia. De qué manera esta condición ha tornado más constante e ininterrumpido el desarrollo del agraciado país, cuántos sacrificios de la vitalidad de su pueblo se han ahorrado, lo puede enseñar, si a cuento viniera, un vistazo a los destinos de celtas y germanos, a los que Roma, junto con su mayor civilización, trajo el avasallamiento; o también la triste suerte de las razas indígenas que en nuestros tiempos recibieron de la dominadora Europa las bendiciones de la civilización, muchas veces trocadas en cruenta maldición.

Fueron, sin embargo, las colonias las que tuvieron influjo decisivo en la vida espiritual de Grecia [3]. Surgieron en todo tiempo durante diversos regímenes políticos. La época de los reyes, azotada de luchas, vió muchas veces a los antiguos pobladores que retrocedían ante el empuje de otras tribus en migración buscar una nueva patria en ultramar. El sistema de gobierno familiar, basado totalmente en la unión permanente de la propiedad territorial y la ascendencia noble, debía enviar a menudo al hidalgo empobrecido, incitador innato a la revuelta, al extranjero y proveerlo de nuevas tierras. Otras víctimas de las incesantes contiendas partidarias le seguían. Pronto se hizo necesario asegurar bases firmes para el comercio de ultramar, la importación de materias primas para las industrias florecientes y fuentes de abastecimiento de víveres para la creciente población. El mismo arbitrio servía, sobre todo en tiempos de la democracia, para remediar a los 34 desheredados y eliminar el exceso de población. De esta manera se formó a poco aquella extendida cintura de colonias griegas que se alargaba desde la tierra de los cosacos del Don hasta los oasis de Sahara [4] y desde las playas orientales del Mar Negro hasta las costas de España. Si el sur de Italia colonizado por helenos ha sido llamado la "Magna Grecia", la totalidad de aquellas colonias merecería el nombre de "Grecia Mayor". El solo número y la diversidad de las colonias ya había aumentado extraordinariamente la posibilidad de que los gérmenes de cultura llegados eventualmente hasta allí,

[3] 1) Más detalles sobre la ampliación del horizonte geográfico en H. BERGER, *Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde* I, 1, 16ss., y ED. MEYER, *Geschichte Aegyptens,* p. 367.

[4] 1) Colonos samios en el desierto líbico son mencionados por HERODOTO III, 26.

encontrasen un suelo favorable a su desarrollo. Pero además, estas perspectivas se veían incalculablemente magnificadas por el carácter mismo de las colonias y por la índole de su fundación. Para su establecimiento se eligieron los puntos más adecuados de la costa y más propicios para su desarrollo económico. Son hombres jóvenes, audaces y vigorosos los que se inclinan preferentemente a la conquista de tierras remotas y ellos suelen legar sus virtudes superiores a una numerosa descendencia. Tampoco son los de escaso vigor mental ni los apegados a la tradición y las viejas usanzas los que sin extrema necesidad vuelven sus espaldas a la patria, y no obstante efectuarse aquellas migraciones generalmente bajo la dirección de una sola comunidad urbana, contaban sin embargo a menudo con un importante contingente de forasteros. Al entrecruzamiento de las tribus helénicas así provocado, se agregaba la mayoría de las veces la incorporación de sangre no-helénica debido a que emigraban muchos más hombres que mujeres. Tantas colonias, tantas estaciones experimentales había, en las cuales se refundían en variadas proporciones los caracteres nacionales griegos con los no-griegos y se ensayaban la resistencia y capacidad del producto. El espíritu de los emigrantes se sobreponía fácilmente a las barreras de los estatutos locales, a la sorda superstición de la tribu y a la estrechez nacionalista. El contacto con culturas foráneas, aunque no estuvieran altamente desarrolladas, tenía que ampliar considerablemente el horizonte intelectual. La potencialidad nacional se acrecentaba rápidamente, su alma se robustecía en la lucha con nuevas y difíciles empresas. Aquí valía más el hombre que su ascendencia, y si la capacidad 35 hallaba una retribución espléndida, la incapacidad encontraba un lecho duro y poco amparo. El poder de la mera tradición, de la hueca rutina se hallaba en rápida declinación, allí donde todo reclamaba una reorganización y reforma de la situación económica, política y social. Algunas de las colonias sucumbían, por cierto, bajo la presión hostil de los moradores nativos; en otras gravitaba el peso de lo población indígena aplastando el carácter propio de los colonizadores. Pero la conexión con la metrópoli y con la patria, mantenida con devoción y no raras veces robustecida con esfuerzos, fué lo suficientemente estrecha como para mantener para todos la bendición de un influjo recíproco y sumamente fructífero. Las colonias fueron el gran campo de experimentación del genio helénico en el que éste podía ensayar sus calidades bajo condiciones de la mayor diversidad imaginable y desarrollar sus aptitudes latentes. Durante siglos siguió progresando lozana y francamente la vida colonial; en la mayor parte de las actividades la vieja patria fué superada por las ciudades filiales. De ellas surgieron casi todas las innovaciones de importancia. Llegó el

momento en que también la meditación profunda sobre los enigmas del mundo y de la vida humana debía hallar aquí un solar estable y un culto asiduo.

II

Hay cierto capítulo de la historia helénica que tiene el más sorprendente parecido con el fin de nuestra época medieval. Aquí y allá causas similares produjeron efectos análogos [5].

A los grandes viajes de descubrimiento que inician el comienzo de la época actual, corresponde entre los griegos una extraordinaria ampliación de los horizontes geográficos. El lejano Oeste y el remoto Oriente del mundo conocido en aquel tiempo pierden sus perfiles nebulosos. Un saber positivo y seguro reemplaza a la vaguedad de la leyenda. Poco después del año 800 se va colonizando la costa oriental del Mar Negro desde Mileto (Sinope fué fundada en 785 y, una generación después, Trebisonda) ; algo después de la mitad del siglo se establecen desde Eubea y Corinto las primeras colonias griegas en 36 Sicilia (Siracusa en 734) ; antes de que terminara el siglo la progresista Mileto se apoya con pie firme en las desembocaduras del Nilo. Este impulso hacia tierras lejanas señala tres hechos: el rápido aumento de la población en la metrópoli y en las colonias más antiguas; luego, un incremento sustancial de las actividades comerciales e industriales; y, finalmente, notables progresos en el arte de la construcción naval y en las ramas afines de la técnica. Las flotas mercantes se hallan protegidas desde ahora por barcos de guerra. Se construyen embarcaciones de altas bordas, con tres hileras de bancos para los remeros, aptas para la navegación en alta mar y para el combate (las primeras por los samios, en 703) ; se libran batallas navales (la primera en 664) y el mar alcanza la máxima importancia para la vida cultural griega así como también para el tránsito pacífico u hostil. Al mismo tiempo, con la acuñación de monedas se crea un nuevo y esencialísimo órgano del movimiento comercial. Como base de valor y medio de intercambio, los "calderos" o "trébedes" de cobre [6] son ya tan insuficientes como los

[5] 1) Puntos de vista parecidos a los nuestros en B. ERDMANNS-DÖRFFER, "Das Zeitalter der Novelle in Hellas" *(Preussische Jahrbücher,* 1869).

[6] 1) Sobre "Calderos" y "Trébedes" cf. *Ilíada* 9, 264s.; *Odisea,* 13, 13s. y 217; éstos fueron empleados en leyes cretenses para designar unidades de valor (COMPARETTI en *Museo italiano* III *passim),* y aplicados finalmente también como sellos accesorios en monedas cretenses. Si, como pretende SVORONOS *(Bulletin de corr. hell.,* XII, 405), estas monedas son las aludidas por aquellas

"vacunos" del pasado remoto. Metales finos reemplazan a estos recursos primitivos y anticuados. Hacía tiempo que los babilonios y egipcios ofrecían en el mercado oro y plata en forma de varitas o anillos, y por lo menos los primeros los habían grabado también con una marca oficial del Estado para acreditar su pureza y la proporción de sus quilates. El medio de intercambio más adecuado, por ser a la vez el más valioso y duradero, alcanza entonces su forma más cómoda al empezar a rodar de mano en mano en forma de moneda acuñada. Este invento de gran significación, que los focenses jónicos tomaron de los lidios alrededor del año 700, facilita y acrecienta el tráfico comercial en la misma medida en que lo hizo la letra de cambio implantada por comerciantes lombardos y judíos hacia fines de la Edad Media. Una transformación no menos profunda se efectúa en la estrategia militar. Al lado del servicio de caballería, que en este país pobre en praderas y granos siempre fué un privilegio de los grandes terratenientes, empieza a adquirir preponderancia el servicio de los "hoplitas", infantería armada y mucho más numerosa que aquella; constituyó una alteración similar y no menos llena de

37

consecuencias que la que en Suiza permitió a los campesinos armados obtener la victoria sobre los caballeros nobles de la Borgoña y de Austria. Nuevas capas populares se han incorporado a la civilización y alcanzan el bienestar, poseídas de un fuerte sentimiento de confianza en sí mismas. Al lado de las viejas familias del terruño comienza a moverse la fuerza joven y vigorosa de los ciudadanos que resisten con indignación creciente el yugo de los señores nobles. El conflicto entre el poder real y las atribuciones legales lleva oculto en su seno, entonces y siempre, la guerra civil. Se desencadena la lucha de clases, que también arrastra consigo a los paisanos oprimidos y muchas veces mantenidos en servidumbre; engendra una dinastía de tiranos que emergen de las grietas y hendiduras de una sociedad desgarrada y que quiebran o hacen a un lado el orden vigente, formando casi siempre un régimen que a pesar de su efímera existencia, produce múltiples consecuencias. Loa Ortagóridas, Cipsélides y Pisistrátidas, un Polícrates y algunos otros pueden ser comparados con los potentados italianos de fines de la época medieval, los Médici, Sforza, Visconti, etc., así como las luchas de partido de aquella época hacen recordar también las contiendas entre los gremios y las viejas familias de abolengo. La oscuridad de su origen y la dudosa legitimidad de las dinastías de novísimo linaje debían verse superadas por el esplendor deslumbrante que surge de expediciones bélicas y alianzas con otros soberanos, de grandes obras públicas, de suntuosos

leyes, los pasajes de Homero constituyen por sí mismos testimonio suficiente.

edificios y ofrendas votivas; y que alcanzan mayor brillo aún por el amparo prestado a los santuarios nacionales y por los favores dispensados a los cultores de las bellas artes. Los efectos más duraderos de este interludio histórico son otros, sin embargo: apaciguamiento de la lucha de clases, caída del imperio de la nobleza sin el derrumbe simultáneo de la comunidad y la integración de las viejas formas constitucionales, prontamente restablecidas con contenidos nuevos y más fecundos. La época de la tiranía es puente que lleva a la democracia moderada y finalmente a la plenamente desarrollada.

Mientras tanto las corrientes de la cultura espiritual seguían fluyendo en un cauce más ancho y más profundo que

38

antes. El canto épico que durante siglos sonaba con el acompañamiento de la lira en las señoriales mansiones jónicas, enmudece paulatinamente. Nuevas formas de la poesía se presentan y entre ellas las que ya no ocultan al poeta detrás de su tema. Comienza la era de la poesía subjetiva. ¿Y cómo podría ser de otra manera, cuando tan considerablemente ha aumentado el número de aquellos cuya existencia ya no transcurre entre las vías fijas de un orden heredado? Las vicisitudes de la vida política y la inseguridad económica provocada por ellas introducen múltiples variaciones en la ventura personal de cada uno y dan características más pronunciadas a su individualidad; aumentan su actividad propia y la confianza en sí mismo. Empieza a dirigirse a sus correligionarios o a sus conciudadanos, amonestando y retando, criticando y aconsejando, desahogando en oración vivida sus esperanzas y sus desilusiones, su alegría y su tristeza, su encono y su mofa. Al individuo que muchas veces depende únicamente de sus propias fuerzas en las que debe fiarse, también le parecen sus asuntos particulares de tanta importancia como para tratarlos públicamente. Alivia su corazón ante sus conciudadanos, los erige en arbitros de sus aventuras amorosas y de sus disputas legales, exige que compartan las ofensas sufridas, los éxitos alcanzados, los placeres de los que él se apoderó. También los temas de géneros poéticos más antiguos se ven animados de un nuevo espíritu. Las leyendas de los dioses y de los héroes son tratadas de manera variada y no raras veces contradictoria por los maestros del coro[7]. La

[7] 1) Referente a influencias tanto asiáticas como egipcias sobre el llamado estilo micénico, cf. SCHUCHHARDT, *Schliemanns Ausgrabungen,* Leipzig 1890, p. 358, y REISCH, "Die mykenische Frage" en *Verhand-hmgen der* ***42****. Versammlung deutscher Phiologen,* p. 104. Mientras que el estilo micénico siguió desarrollándose en otras partes, sobre todo en el Ática y en las islas, su desarrollo se interrumpió en el Peloponeso, casi seguramente como consecuencia de la conquista doria. Reconocen una influencia egipcia sobre los comienzos del arte escultórico, entre otros, COLLIGNON, *Histoire de la sculpture grecque* I, 119, y LECHAT, *Bull. de corr. hell.* XIV, 148ss.

aspiración de los poetas didácticos de sintetizar lo múltiple, ordenándolo y emparejándolo, está acompañada por un cambio reiterado en la configuración de lo tradicional, en el modo de juzgar las proezas de los héroes y de las heroínas y sus caracteres: preferencia y aversión se ligan a uno o a otro, a menudo sin tomar en cuenta tradiciones sagradas. De este modo se van perfilando sobre el fondo de la gran multitud uniforme un número creciente de personalidades seguras de sí mismas y conscientes de su poder. Con el hábito de tener un albedrío y sentir peculiares, se acrecienta la aptitud de desarrollar ideas propias, lo que se practica y ejercita en un número cada vez más abundante de sujetos.

III

39 En todos los tiempos el griego había dirigido una mirada perspicaz sobre el mundo exterior. La reprodución fiel de hechos claramente perceptibles es uno de los atractivos principales de los poemas de Homero. Desde ahora comienza a retratar figuras y movimientos con mano paulatinamente adiestrada, en lugar de utilizar sólo sonidos y palabras. Sus mejores maestros en estas actividades fueron las naciones de antigua cultura, de modo primordial el pueblo egipcio, diestro en las formas, amante de la naturaleza y lleno de risueña picardía . Pero también para la observación del modo de ser y de las costumbres humanas se reúne continuamente materia nueva. Con la mayor facilidad de los viajes aumentan los motivos para ellos. No sólo el comerciante, siempre a la expectativa de un negocio lucrativo, sino también el homicida prófugo, el partidario opositor vencido en la guerra civil y desterrado, el colono sin arraigo que a menudo se muda de un lugar a otro, el aventurero que ofrece en venta su lanza al mejor postor —que hoy come el pan del rey de Asiría y mañana refresca su garganta seca con un trago de cerveza egipcia, que se encuentra como en su propia casa tanto en las fértiles regiones del río Eufrates como entre los arenales de Nubia—, todos ellos contribuyen a ampliar el conocimiento de países y pueblos y, con esto, también de la raza humana . Lo que había visto, oído y comunicado cada uno a su compatriotas, iba vertiéndose como en grandes recipientes en los sitios donde los miembros de las tribus, así como los habitantes de las ciudades, se encontraban frecuentemente o se reunían a intervalos regulares. Aquel era el caso especialmente del oráculo de Delfos, y lo último corresponde a las reuniones agonales que se realizaban periódicamente, entre las que ocupan el primer lugar las de Olimpia. Al pie de los peñascos abruptos, cuya sombra protegía el santuario de Apolo, se encontraban continuamente ciudadanos y

representantes de comunidades soberanas de todas partes de la patria Metropolitana y de las distintas regiones coloniales; y junto a ellos, por lo menos a partir de la mitad del séptimo siglo, a veces también emisarios de reyes extraños. Todos venían a consultar al dios; la respuesta, sin embargo, la recibían la mayoría 40 de las veces de la experiencia de sus antecesores, acumulada y elegida inteligentemente por manos de los sacerdotes. Muy pocos abandonaron la romántica quebrada sin haber obtenido del contacto personal con otros peregrinos un estímulo fructífero y una enseñanza provechosa. La atracción de los juegos esplendorosos que se celebraban en el ancho valle del río Alfeo, crecía de generación en generación; el programa de festejos se ampliaba constantemente con la incorporación de nuevos tipos de certámenes; la afluencia de visitantes, que provenían al principio de las comarcas circunvecinas, aumentó con el aporte de regiones cada vez más lejanas del mundo helénico, como lo demuestran los nombres de los campeones (publicados desde 776). Al intercambio de noticias e informaciones se agregaban la mutua observación y la discusión de las instituciones existentes en las múltiples comarcas del país, de las costumbres y hábitos, a veces tan distintos, y de sus dogmas. A la comparación seguía la crítica y a ésta la reflexión profundizada sobre los motivos de la diferenciación y sobre lo común en lo distinto, y luego la búsqueda de normas de validez general para la conducta y las creencias. Así, una observación agudizada y enriquecida conducía a la contemplación comparada, y ésta a la crítica y la reflexión profundizada. De esta fuente se ha alimentado con el correr del tiempo más de un río esplendoroso. De ella nacieron la poesía gnómica, la descripción de caracteres humanos típicos, las sabias máximas que en profusión abigarrada solían esparcir ciudadanos pensadores y gobernantes filósofos.

El medio alado del intercambio de ideas que brinda el arte de escribir, servía para difundir la cultura apenas adquirida. Hacía tiempo que la escritura había sentado sus reales entre los griegos, pues el íntimo intercambio con los fenicios, descripto en los poemas homéricos, difícilmente se habría realizado sin que el astuto cliente griego hubiera adoptado este maravilloso recurso para conservar y transmitir el pensamiento, usado por el comerciante cananeo a quien tantas veces había encontrado haciendo sus apuntes. Aun antes, por lo menos una parte de los helenos debe haber conocido el arte de escribir, pues la escritura de sílabas, revelada hace poco en 41 monumentos chipriotas, es tan tosca y torpe que el empleo de la misma no puede haber sido posterior a la adopción de la cómoda escritura semita de letras, como no

lo puede haber sido, por ejemplo, el uso del hacha de guerra al de la escopeta. Pero durante un período prolongado se careció de un material sobre que escribir que fuera tan fácil de conseguir como de manejar. Sólo el auge del intercambio comercial con el Egipto durante el reinado de Psamético I (poco después de 660) permitió subsanar el inconveniente. La tierna médula de la planta de papiro seccionada en tiras angostas y flexibles suministró entonces un medio casi insuperable para tal fin. Hojas cubiertas de letras volaron desde entonces de ciudad en ciudad, de comarca en comarca, de siglo en siglo. La circulación de ideas se acelera, el metabolismo de la vida intelectual aumenta, la continuidad de la cultura halla un apoyo eficaz casi en la misma proporción que la registrada a principios de nuestra época por el invento de la impresión tipográfica. Al lado de la recitación de los poemas, que capta la atención del oído y de la mente, aparece el goce callado de los mismos por el lector solitario, incorruptible, reflexivo, que compara con holganza y examina con recelo. Muy pronto iba a liberarse la expresión literaria de la última cadena: la oración métrica; el comienzo de la literatura en prosa se avecina.

IV

La costa occidental del Asia Menor es la cuna de la cultura espiritual griega, sobre todo la zona que ocupa el medio de la franja costera que se extiende del Norte al Sur, y las islas adyacentes. A manos llenas ha desparramado allí la naturaleza sus dones y los que los recibieron eran miembros de la tribu griega de los jonios, o sea la más universalmente dotada [8]. La procedencia de los jonios está en tinieblas. La población de mayor antigüedad en la Grecia metropolitana fue homogénea a la Jonia, según el dictamen de uno de los mejores conocedores de la materia; los aqueos pertenecen ya a una segunda capa que se sobreponía a la Jonia, como luego la doria cubriría la aquea. Desde tierra firme y precediendo todavía a la invasión de los aqueos, las agrupaciones de la tribu Jonia 42 se habían extendido hacia el Este por las islas para llegar a la nueva patria asiática. Como navegantes intrépidos que eran, sintieron de lleno el efecto excitador y estimulante que produce el contacto con las naciones foráneas y más adelantadas, como también el que

[8] 1) El clima de Jonia lo describe HERODOTO I, 142. Acepto el juicio del especialista KRETSCHMER sobre el origen de los jonios *(Glot-ta* I, p. llss., sobre todo p. 13). No estoy en condiciones de decidir hasta qué punto está fundada la modificación aportada por THUMB *(Handbuch der griechisehen Dialekte,* p. 305).

recibieron de su activo tráfico con los nativos circunvecinos [9]. Recibieron también el beneficio de mezclar su sangre con la de otras razas fuertes, como lo fueron los ca-rios y los fenicios, lo que determinó, sin duda, un enriquecimiento sustancial de su ingenio. De todos los griegos, ellos fueron los que se hallaron más distanciados de la paralización estéril que produce el aislamiento cantonal, si bien es cierto que carecían de la protección que ofrece a sus habitantes un país pobre y cercado de montañas. La proximidad de pueblos muy adelantados y políticamente unidos, a la vez que dió un impulso máximo a su vida intelectual, acarreó los más graves peligros a su independencia política. A las incursiones devastadoras de los ciméricos, faltos de toda civilización, seguían las conquistas de los lidios y persas, que determinaron el avasallamiento de una parte del pueblo y arrojaron a otra hacia lejanas regiones, mientras que la infiltración de la suntuosidad oriental socavaba lenta, pero seguramente, sus fuerzas viriles. El resultado del entrevero de estas influencias favorables y desfavorables fué un encumbramiento cultural de sorprendente rapidez, pero de relativamente corta duración. Del fruto, demasiado prontamente caído, se desprendieron semillas que por los emigrantes, escapados del yugo extranjero, fueron llevadas a grandes distancias y quedaron a salvo, sobre todo en el suelo protector y fértil del Ática. El resultado de esta evolución de pocos siglos era imponente: la perfección del canto épico, el florecimiento de las ya mencionadas clases de poesía, sucesores de la epopeya, el principio del cultivo de las ciencias y de la reflexión filosófica. A la vieja pregunta de los hombres respecto "a lo que significan ellos mismos, Dios y el mundo", se dieron nuevas respuestas, respuestas que desalojaron o transformaron paulatinamente la contestación ofrecida hasta ese entonces por la creencia religiosa.

[9] 1) Sobre la multiplicidad de aptitudes de los jonios y sus'causas, cf. las excelentes observaciones de GROTE, *History of Greece,* 2a ed. III, p. 236s. Sobre los efectos benéficos de la mezcla de sangre, cf. SPRENGER, "Versuch einer Kritik von Hamdânis Beschreibung", etc. (p. 367 de la tirada especial del vol. 45 de la *Zeitschrift der deutschen mor-genländischen Gesellschaft):* "Se puede decir que la civilización musulmana que solemos llamar árabe, surgió del cruce de la sangre y del espíritu árabes con la sangre y el espíritu persas".

V

43 La religión de los griegos es un ánfora en la que espíritus nobles han vertido el contenido más puro. Sus divinidades fueron transformadas en expresiones de la más elevada belleza por poetas y artistas. No obstante, no deja de ser un retoño de las mismas raíces de las que por doquiera ha brotado en el mundo una abundancia inmensa de creaciones espirituales en parte bellas y benéficas, en parte feas y perjudiciales[10].

[10] 1) El autor, que en un folleto anterior *(Traumdeutung und Zauberei*, Viena, 1886) ha tratado las cuestiones que aquí se discuten, se mantiene fiel al punto de* vista formulado de este modo por DAVID HUME en su *Historia natural de la religión: "There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves, and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted and of which they are intimately conscious". (Essays and treatises*, Edimburgo, 1817, II, 393). [Hay en la humanidad una tendencia general a concebir todos los seres como iguales a los hombres y a transferir a todo objeto aquellas cualidades con que los hombres están familiarizados y de las que poseen íntima conciencia]. En la actualidad, la ciencia de la religión sufre gravemente de la falta de una terminología fija. El importante término "animismo" es empleado por el eminente sabio que lo introdujo principalmente en la bibliografía y cuyas obras fundamentales han sido utilizadas ampliamente por nosotros, ora en un sentido restringido, ora en un sentido amplio; cf. su propia declaración (TYLOR, *Prímitive Culture* II, p. 100). Peor aún es la situación del término "fetichismo", que en todas partes se aplica tanto a la adoración de los grandes objetos naturales como a la de especies de objetos inanimados, y aun a la de insignificantes objetos individuales como una piedra de forma curiosa, una concha de color extraño, etc. La ambigüedad de la palabra ha perjudicado aquí seriamente el progreso de la ciencia. La muy justificada reacción contra la teoría de que la adoración de los fetiches de esta última categoría era la más primitiva de todas las formas religiosas, ha sobrepasado en mucho, según creemos, su objetivo, y ha llevado, especialmente a Herbert Spencer, a una depreciación no admisible del fetichismo en general. La idea exacta de que objetos de adoración a los que se ha dado el nombre de fetiches, no son, en muchos casos, nada más que creaciones religiosas *secundarias* y a los que frecuentemente se les tributa adoración sólo como residencia (permanente o temporaria) de un espíritu o de una divinidad, ha sido generalizada en el principio según el cual *fetichism is a sequence of the ghost-theory*, es decir que el fetichismo es una consecuencia de la teoría de los espíritus. (H. SPENCER, *Principies of Sociology* I, p. 345). Nos consideramos autorizados a emplear el término en su tradicional significado, aunque éste sea contrario a la etimología (cf. sobre ésta RÉVILLE, *Prolégomènes de l'histoire des réligions*, 3a ed., p. 130) y declaramos que en modo alguno nos ha convencido la tentativa del ilustre pensador inglés de reducir toda adoración de la naturaleza a la adoración de los espíritus, y sobre todo de los espíritus de los antepasados.

Lo que hace muy plausible la teoría de que toda religión es en sus orígenes un culto de los antepasados o de los espíritus, es entre otros motivos la circunstancia de que continuamente nacen nuevos dioses de esta naturaleza (así incesantemente en la India; cf. GRANT ALLEN, *The evolution of the idea of God*, p. 32, y LYALL, *Asiatic Studies*, 2a ed., p. 1-54). Lo que ocurre es que los grandes objetos naturales ya fueron, por decirlo así, repartidos, lo mismo que los principales intereses de la

Las corrientes de nuestro pensamiento suelen tomar dos caminos distintos: unas veces obedecen a la ley de las analogías, y otras a la de la serie. Representaciones similares y no menos aquellas otras que se presentan a nuestra mente en forma simultánea o en inmediata sucesión, se despiertan mutuamente. El recuerdo de un amigo lejano, por ejemplo, evoca en nuestra alma, como por arte mágico, no sólo su retrato; también los sitios donde solía permanecer, los útiles que acostumbraba manejar, producen un efecto parecido. De la eficacia de estas leyes, que se conocen comúnmente con el nombre de leyes

de asociación de ideas, emana directa e invariablemente aquella concepción de los fenómenos naturales que puede ser caracterizada como animación de la naturaleza. Cada vez que al hombre primitivo se le presenta un movimiento o una manifestación de otro tipo, que por lo extraño o por la estrecha vinculación con sus intereses produce una impresión bastante fuerte en su mente como para estimular su capacidad asociadora; cada vez que ocurra este mismo hecho, no podrá eludir la sensación de que dicho suceso sea el resultado de una voluntad activa. Y esta actitud no reconoce otro motivo que el hecho de que las relaciones entre voluntad activa y movimiento u otras manifestaciones son las únicas que están al alcance del hombre, quien las vive en sus inmediatas experiencias individuales, repetidas día a día a toda hora. La asociación nacida de esta experiencia íntima se acrecienta continuamente

vida humana ya están representados por divinidades que se remontan a antiguas tradiciones. Mas todos los dioses *generalmente* reconocidos tienen cierta tendencia a gastarse por el uso. Existe el deseo de divinidades especiales siempre nuevas que se vinculen a sus adoradores con lazos más estrechos. Esa es la causa, precisamente, de que la parte de la formación de religiones que se efectúa casi bajo nuestros ojos, sea principalmente un culto de las almas.

La descripción que del origen de la religión se da en el texto, aspira a abarcar todos los factores que a nuestro juicio contribuyen al mismo, sin tener en cuenta si en tal o cual caso entran o no en juego. Precisamente las investigaciones de los últimos años han planteado en este aspecto diferencias más numerosas que las que se conocían anteriormente. La prueba, largamente esperada, de la falta completa de religión ha sido suministrada por P. y F. SARRASIN en su obra *Die Weddas auf Ceylon* (Wiesbaden, 1892/93) con respecto a esta tribu. KARL VON DEN STEINEN *(Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, Berlín, 1894) nos ha hecho conocer pueblos que sólo en sus ceremonias funerarias (quemando los bienes del difunto y regando con sangre sus huesos descarnados) muestran rudimentos de sacrificios brindados a los muertos, pero que desconocen el culto de los antepasados y de sus espíritus tanto como, por lo menos actualmente, la adoración de objetos naturales. Esta última, de acuerdo con un informe verbal de Oskar Baumann, falta también entre las tribus africanas de los bantús, o al menos no existe entre ellos sino en la forma secundaria indicada más arriba. Por lo tanto, la expresión hombres primitivos que empleamos en el texto, debe entenderse como exposición *esquemática* supeditada a esta reserva.

con la observación de otros seres vivientes. En realidad, manifestaciones de toda suerte han estado tan a menudo entretejidas en nuestra mente con una voluntad intencional, que cuando hemos encontrado un miembro de la pareja, 44 esperamos también ver aparecer el otro componente de la misma; una presunción cuya amplitud se ve restringida paulati-mente por distintas experiencias, sobre todo por el dominio progresivo de la naturaleza. Pero, cuando el poder asocia-dor de las representaciones ***se*** ve aumentado por fuertes emociones o no encuentra un freno adecuado en específicas experiencias opuestas o cuando la susodicha tendencia se halla reforzada por el otro principio de la asociación, la similitud (aquí la de un hecho accidental con otro intencional), ocasionalmente arrasa con todos los diques y reduce al hombre civilizado, por lo menos durante breves instantes, al nivel del primitivo. Estos son los casos que nos permiten comprobar la veracidad de aquella interpretación básica de un modo, por así decirlo, experimental. Por cierto ya no estamos dispuestos como el aborigen a recurrir a una explicación como la citada cuando se nos aparece un fenómeno que no acostumbramos a ver, y así tomar un mecanismo que nos es desconocido, ya sea un reloj o un cañón, por un ser animado. Tampoco consideramos sin más ni más al rayo y al trueno, a una epidemia o a una erupción volcánica, como efectos de la acción de tales seres animados. Sin embargo, toda vez que nos alcanza en forma repentina con toda su fuerza un golpe inaudito de la suerte o un desastre sin precedentes, máxime cuando las causas conocidas del acontecimiento no parecen guardar proporción con el resultado que determinan, y hasta cuando el suceso en sí es de relativa importancia, pero se sustrae a todo cálculo (como por ejemplo las incidencias singulares de un juego de azar), en estos casos y en otros similares, hasta a la persona de espíritu científico se le impone, por lo menos momentáneamente, la idea de un flujo intencional, por más que no logre concretar en modo alguno una impresión definida del poder influyente cuya intervención cree haber notado. Estos estados anímicos no tienen nada que ver con la fe religiosa tal como hoy día la profesan los pueblos del mundo civilizado. Pues no sólo el infiel es presa de los mismos, sino que también acosan al creyente quien casi nunca podrá lograr una armonía entre dichos presentimientos que cruzan por su mente y las nociones que ha adquirido en un proceso educativo o que ha heredado de otros, respecto a la naturaleza y a las actitudes de un poder supremo y rector del universo.

45 Por lo tanto, puede considerarse esta "flor de la superstición", que ocasionalmente hace su aparición en el pecho de todos, como una supervivencia desteñida y ya extenuada de la todopoderosa madre

generadora de cuyo seno ha brotado un sinnúmero de mitos multiformes y abigarrados.

A este primer paso del nacimiento de una religión sigue imperceptiblemente el segundo. A la presunción de que una manifestación natural sea la consecuencia de una voluntad activa, se agrega la observación de que la serie constituida por las múltiples repeticiones de una manifestación dada se vincula siempre a un mismo objeto de la naturaleza. Por lo tanto, se considerará a éste como animada causa motiva de aquélla y dotado de voluntad propia. A tales objetos tenidos por portadores de una voluntad activa en concordancia con su modelo humano, se les atribuye también impulsos e inclinaciones, pasiones e intenciones humanas. Se los mira con asombro y admiración y sobre todo se los adora o se los teme, según sean beneficiosos o perjudiciales, favorables o siniestras ***las*** manifestaciones que ellos originan, y si provocan alternadamente tanto los unos como los otros —caso que suelen ofrecer los objetos de gran relieve en la naturaleza que intervienen de una manera persistente en la vida del hombre—, éste se sentirá impulsado a congraciarse con ellos, a afianzar su buena voluntad y a transformar una posible hostilidad de aquéllos en sentimientos favorables a sus deseos. Intentará persuadir al cielo que envíe a la tierra lluvias beneficiosas en lugar de tempestades destructoras; tratará de inducir al sol a que lo favorezca con temperaturas suaves y moderadas en vez de un calor abrasador; a los ríos a que no arrasen su morada, sino que lleven pacientemente su canoa que se balancea sobre sus espaldas. Procurará granjearse la buena disposición de los seres poderosos que rigen su existencia, por los mismos medios de probada eficacia en el trato con sus gobernantes humanos: ruegos, expresiones de agradecimiento y ofrendas. Implorará su merced, les agradecerá su benevolencia y los favores recibidos, suplicará su perdón cuando crea haber provocado su indignación. En otras palabras, rezará y brindará sus ofrendas en la forma que una presunta experiencia le enseñó como la más eficaz. Tendrá un culto y una religión.

46 A estos objetos de veneración que denominamos ***feti-ches naturales*** se agregan pronto numerosos espíritus y demonios. Estos seres no son ni completamente inmateriales ni tampoco burdamente corpóreos. El hombre primitivo que ignora la distinción más refinada, producto de reflexiones científicas, llega a creer en la existencia de aquéllos basándose en una triple serie de deducciones: deducciones apoyadas en ***per-cepciones*** externas, reales o supuestas, en hechos de la vida interna o sea del alma y, finalmente, en

observaciones, cuya materia de estudio la proporciona la transición de la vida a la muerte en los hombres y en los animales.

La fragancia de las flores le enseña al hombre primitivo que existen cosas invisibles e impalpables, pero no por eso menos concretas. El viento —cuya naturaleza material le es conocida solamente a medias— le da noticia de un algo que se puede sentir, pero no ver. Le desconcierta y confunde la percepción de sombras que reproducen, sin poseer consistencia palpable, los contornos de un objeto. Más todavía le asombran los matices de color que aparecen en un espejo de agua. En ambos casos distingue un algo que es absolutamente idéntico a los objetos materiales y que, sin embargo, se burla de todo intento de tocarlo o agarrarlo. Mayor extrañeza aún le provocan las visiones del sueño. Cree percibirlas con todos sus sentidos; se le presentan con absoluta realidad, y, a pesar de todo, al despertarse la puerta de su choza está tan bien cerrada como antes. Delante de él —no hay duda posible— había personas, animales, plantas, piedras y herramientas de toda clase; él los ha visto, oído, tocado, mientras que en plena realidad material las mismas cosas y objetos no hubieran tenido lugar en su morada por no caber muchas veces en el espacio interno de la misma. Deduce entonces que han sido seres similares a los olores, a los vientos, a las sombras, a las imágenes reflejadas; eran las almas de las cosas[11]. A veces los fenómenos del sueño exigen e imponen también una interpretación distinta. No siempre recibe el soñador la visita de los espíritus de almas ajenas, de personas u objetos; en muchas oportunidades cree haber atravesado grandes espacios y tratado con personas en los lugares donde viven. Deduce de ello, que un algo, esta vez su propia alma o una de ellas (pues la creencia en una 47 pluralidad de almas es tan comprensible como difundida), ha dejado temporalmente su cuerpo. Las mismas experiencias con idéntica sucesión de deducciones le producen el fenómeno psíquico llamado alucinación y que, lo mismo que los sueños pepados o emocionantes, es provocado con bastante frecuencia por los nervios del hombre primitivo, sobreexcitados sea por un ayuno prolongado, sea por

[11] 1) *"Almas* de las cosas". Sobre Almas-Objetos *(objeot-souls)* cf. TYLOR, *Primitive Culture* I, p. 431. — El significado de los fenómenos del sueño para la creencia en las almas y, más adelante, en la inmortalidad, ha sido completamente aclarado por Tylor, Spencer y sus sucesores. También OSKAK PESCHEL, en *Volkerkunde,* Leipzig, 1875, p. 271, reconoce como acertada esta deducción, mientras que SIEBECK *(Geschichte der Psychologie* I, p. 6) la combate con argumentos a nuestro entender insuficientes, expresándose por otra parte (en p. 9) con respecto a las circunstancias que acompañan la extinción de la vida y su interpretación, de un modo análogo al nuestro (p. 46).

un repentino hartazgo excesivo. Estas almas o esencias de los objetos están íntimamente vinculadas a éstos mismos; lo que ocurre a aquéllas tiene sus efectos también en éstos. Pisar la sombra de una persona se considera cosa vedada todavía en nuestra creencia popular; un cocodrilo que logra atrapar con un mordiscón la imagen de una persona reflejada en el agua, llega a posesionarse también del original —así lo cree una tribu sudafricana [12]—; lo que hacen o sufren las visiones del sueño es de gran trascendencia para sus originales. Pero en la creencia de los pueblos logra el alma una gravitación incomparablemente mayor y una verdadera independencia más bien por una segunda serie de reflexiones que se arraigan, no en el terreno de la percepción sensorial, sino en el de los actos de la voluntad.

Mientras la vida interior del hombre primitivo transcurre por los senderos de un equilibrio habitual, éste se siente poco impulsado a meditar sobre el origen y la ubicación de su voluntad y de sus aspiraciones. Pero cuando su sangre empieza a arder demasiado, cuando vibra y tiembla de emoción, entonces recibe del mismo latido de su corazón la revelación de que esta parte de su cuerpo es lugar de sucesos, de los que él siente urgencia de hacerse una imagen de acuerdo con la luz de su inteligencia y con las analogías que se le presentan. Cuanto más fuerte y más repentina es la alteración que experimenta, tanto menos este hombre, acostumbrado a vincular todo efecto especial con un ser especial, podrá resistirse a la impresión de que un ser de esa índole actúa y reina en su pecho. Y si le invade una pasión subyugadora, si por ejemplo la ira domina su pecho y le hace cometer un feroz acto sangriento, tal vez pronto deplorado; o a la inversa, si se halla a punto de cometerlo y un impulso repentino le hace bajar el brazo levantado, tales instantes le impondrán con fuerza irresistible la 48 crencia en uno o más seres que reinan dentro o fuera de él y lo impulsan hacia la acción o lo detienen.

El germen más vigoroso de la creencia de las almas, sin embargo, se encuentra en las circunstancias que acompañan a la extinción de la vida individual. Los casos de cambio brusco son nuevamente los que causan la impresión más honda al observador y trazan, por decirlo así, el camino de sus reflexiones. Si el óbito se asemejara siempre a un marchitarse y finalmente dormirse y si el muerto se hallara siempre cambiando hasta quedar

[12] 1) *"The Basutos... think that if a man walks on the ríver-bank, a crocodile may seize his shadow in the water and draw him in"* [Los basutos piensan que si un hombre camina al borde de un río, un cocodrilo puede agarrar su sombra en el agua y arrástralo tras ella]. (TYLOR, *op. cit.* I, p. 388). En otros pasajes anteriores hemos utilizado también con frecuencia las indicaciones de Tylor.

desfigurado, entonces podría ser que las deducciones sacadas de la extinción de la vida hubieran tomado forma muy distinta. Pero muchas veces el cadáver apenas evidencia alguna transformación externa; el que momentos antes se hallaba en pleno vigor, se ha convertido de repente en un ser quieto. ¿De dónde —así pregunta el observador— proviene este inmenso, este espantoso cambio? Un algo que le confería vida y movimiento se ha separado del moribundo, contesta a sí mismo; la falta de las fuerzas y propiedades perceptibles apenas un momento antes, se interpreta como un salir en el propio sentido, como un alejarse del lugar. Y como ha cesado el tibio soplo, de origen tan enigmático, que el cuerpo vivo exhala continuamente, ¿puede haber idea más plausible que la de que se ha agotado, precisamente con la desaparición de aquél, la fuente de los procesos vitales, ahora paralizada? Muertes violentas, en las que la vida parece escaparse del cuerpo a la par de la sangre que fluye de la herida, suscitan a veces la creencia de que la savia roja sea portadora de la vida. En algunos pueblos, la imagen reflejada en la pupila, que desaparece al apagarse la vista del moribundo, es considerada como engen-dradora y como señal de la vida. Por lo general, sin embargo, queda reservado este papel al soplo, al aliento, al fluir del aire que surge del interior del organismo vivo, como también la inmensa mayoría de las palabras, que en las más distintas lenguas designan "alma" y "espíritu", encierran ese mismo significado primitivo. La posibilidad de separarse el alma del cuerpo fue presumida ya en las dos interpretaciones paralelas de los fenómenos del sueño: su separación temporaria es considerada como la causa del desmayo, del letargo, del éxtasis, del mismo modo que la penetración en el cuerpo de un alma 49 ajena (la obsesión) parece explicar más adecuadamente los di-versos estados morbosos: demencia, epilepsia, etc. La muerte, a su vez, es tenida por la separación permanente y definitiva de ambos elementos.

La suposición de que el ser aéreo que dejó el cuerpo sucumba junto con éste, ni siquiera se insinúa. Muy al contrario: la imagen del querido muerto no quiere abandonarnos; en otras palabras: su alma queda flotando en nuestro derredor. Y, ¿por qué tendría que asombrarnos esto, puesto que ella debe tratar de quedarse el mayor tiempo posible cerca del amado sitio en que actuó, cerca de los objetos de su afecto y de su ternura? Si hubiera todavía una duda a este respecto, la disiparía el espíritu del difunto, que se aparece tan a menudo a los deudos en el silencio de la noche.

La presunción de seres espirituales o identificados con el alma, que

sobreviven a su asociación con el cuerpo humano y quizás también con el de los seres irracionales, dió motivo a dos cosas: una nueva clase de objetos de veneración, coordinados a los fetiches naturales, y un modelo según el cual la imaginación creaba y forjaba numerosos otros seres de existencia independiente o que entran temporalmente en una morada visible. Motivos y hasta razones apremiantes para ese culto y para tales creaciones no le faltaron al hombre primitivo. Porque su dependencia de circunstancias exteriores es la mayor imaginable y porque además su anhelo de iluminar la oscuridad que lo rodea en todos su pasos no es menos fuerte que su impotencia de satisfacer realmente ese deseo. Enfermedad y salud, hambre y abundancia, éxito y fracaso en la caza, en la pesca y en la guerra, se siguen con variación multiforme. La aspiración del hombre primitivo de conocer los factores deter-' minantes de su bienestar e influir en ellos es superada únicamente por su incapacidad de responder a estas exigencias de un modo racional. Un máximo de necesidad de saber del individuo corre parejas con un mínimo de conocimientos reales entre los hombres en general. La fantasía, incitada por todos lados y no trabada casi en ninguna parte, se halla dedicada a llenar con su juego enormes vacíos, desplegando una potencia creadora, de la que difícilmente podemos formarnos una idea correcta. Pues junto con el techo protector que la 50 cultura tiende sobre el hombre, ella ha erigido al mismo tiempo un muro divisorio que lo separa de la naturaleza. Los objetos naturales de veneración se multiplican hasta lo infinito. Selva y pradera, arbusto y fuente se convierten en objetos de esa veneración. Con todo, a la larga aquéllos no pueden satisfacer las necesidades del hombre primitivo. ¿Por qué la buena y la mala suerte, el éxito y el fracaso no siempre aparecen ligados a objetos de percepción sensible? O, ¿cuál de ellos podría tal vez tener la culpa de que las fieras de caza que se encontraban en abundancia hasta hace poco, empiecen a escasear de repente; de que el enemigo muchas veces vencido demuestre de golpe poseer potencia superior; de que la parálisis encadene los miembros y que la demencia oscurezca el espíritu? Sea que se apreciara cada circunstancia exterior, que daba una orientación momentánea a la meditación perpleja, como indicador infalible del rumbo certero; sea que la casualidad de ocurrir hechos en forma simultánea o concatenada aparentara corresponder a un bien fundado nexo causal; sea que, por ejemplo, a un animal desconocido hasta entonces, salido por primera vez de la espesura de la selva en el momento de declararse una peste asoladora, se lo tomaba por causante del mal y, por consiguiente, se lo venerara y se tratara de apaciguarlo [13]: la sed

[13] 1) "Los yakutas, que vieron por primera vez un camello precisamente al declararse una epidemia de viruela, lo declararon una divinidad hostil que les había traído las viruelas" (WUTTKE,

del hombre primitivo de conocer los seres que traen buena o mala suerte, su necesidad de salvación y soco-rro no fue saciada jamás. Por eso, se invocaba la ayuda de aquellos que ya en vida habían demostrado ser defensores y protectores diligentes, los espíritus de parientes consanguíneos, de los padres, de los antecesores[14]. Originóse el ***culto de los antepasados*** y, junto con él la adoración de seres espirituales, no confinados a objetos naturales, sino que imaginados como unidos a ciertas actividades y sucesos, de toda clase de espíritus tanto protectores como malignos. Los tres círculos de objetos de veneración así obtenidos se entrecruzaban de modo múltiple, y sus integrantes comenzaron a actuar los unos sobre los otros y a confundirse entre sí.

Nada más natural que la figura de un lejano antepasado envuelto en el hálito de la leyenda, que el antecesor de toda una tribu o pueblo fuese equiparado en dignidad con los grandes fetiches naturales y que, a veces, se le identificara con uno 51 de ellos, por ejemplo con el cielo; como sucedió también a la inversa que una nación, una estirpe distinguida, considerara y venerara al cielo o al sol como su procreador. Nada más fácil de comprender que objetos de la naturaleza y hasta del arte —que habían llamado la atención de los hombres, no a causa de poderosos efectos manifiestamente producidos por ellos, sino exclusivamente por su extraña apariencia, por su rara forma o su curioso color, o a veces por su simple vinculación casual con un. acontecimiento memorable— fueran considerados el receptáculo de espíritus de antepasados u otros seres, y que como tales fueran adorados y convertidos en fetiches secundarios, por así decirlo. Finalmente, nada más fácil de entender que espíritus o demonios originariamente no ligados a ningún sitio fijo, fueran confundidos ocasionalmente con cualquier fetiche natural a causa de una semejanza, ya sea del nombre o de las cualidades, y que finalmente se identificaran con éste por completo. Nunca puede deducirse de semejantes casos, más o menos aislados, que cualquiera de las tres grandes clases de objetos de veneración, por ejemplo, la de los fetiches naturales o la de los demonios libres, sea ajena originariamente a la creencia de un pueblo y sin excepción un elemento derivado y posterior. La conclusión no será menos equivocada si de la bien comprobada veneración de animales como tales o de la adoración de personas como deidades —observada aún hoy entre un

Geschichte des Heidentums I, p. 72).

[14] 2) Aquí ha de mencionarse, al lado del deseo de verse socorrido, el miedo ante el poder misterioso de los muertos, sentimiento que quizá debe destacarse más que aquél. Cf. la exposición, en verdad no libre de exageraciones, de IHEBING, *Vorgeschichte der Indoeuropäer* (1894), p. 60.

pueblo de gran cultura (los hindúes)— quisiera deducirse que éstas sean las únicas o siquiera las principales fuentes de conceptos religiosos. Siempre es tarea difícil y frecuentemente estéril querer seguir este proceso evolutivo en todos sus detalles separando lo esencial de una figura de culto de su ulterior cúmulo de atributos. No por ello consta con menos seguridad que tales transformaciones se hayan realizado y que hayan influido en forma muy persistente en el curso de la evolución religiosa. Pero en este punto conviene encauzar nuevamente nuestro estudio en la más modesta senda particular en que lo iniciamos.

VI

52 Los dioses griegos, que, reunidos en el Olimpo junto al trono de Zeus, escuchan los cantos de Apolo y de las Musas, sorben néctar en áureas cráteras y están enredados en aventuras guerreras y disputas amorosas de toda suerte ¡cuán poco se parecen por cierto a los productos más prístinos y más toscos del instinto plasmador de cultos religiosos! Aquí media un abismo que aparentemente parece imposible de salvar. Esta apariencia, sin embargo, es engañosa. Al observador atento se le hacen prontamente visibles tan numerosas etapas intermedias y tantos eslabones de transición, que apenas puede discernir en dónde comienza una clase de seres y en dónde termina la otra, especialmente en dónde desaparece el fetiche natural y hace su aparición la deidad antropomorfa. Del más alto de los dioses olímpicos, Zeus, nos explica la filología comparada que primitivamente no fue otra cosa que el mismo cielo. Por eso "llueve", por eso "arroja rayos" y por eso reúne las nubes. La diosa de la tierra es llamada aún por Homero, ya la de "anchos pechos", ya la de "anchas rutas", y toma visos de camaleón entre dos interpretaciones en conflicto. Cuando un antiguo poeta teológico [15] hace procrear la "tierra", las "altas montañas" y también el "cielo estrellado", para que éste la rodee por todas partes; cuando la tierra, casada con el cielo, pare al "océano", el de "torbellinos profundos", y Tetis, casada con éste, a los "ríos", nos hallamos aún con ambos pies en la esfera de la veneración pura de la naturaleza. Pero, cuando en Homero [16] el río Jantos, de "bello curso", se irrita al llenar Aquiles de cadáveres su lecho, y cuando peligrosamente acosado por

[15] 1) "Un antiguo poeta teológico", que es HESÍODO, *Teogonía* 126ss.

[16] 2) En HOMERO, *Ilíada* XXI, 356ss.

el fuego que ha encendido el dios-he-rrero Hefesto, corre el peligro de secarse y detiene su corriente para escapar a las llamas, implorando al mismo tiempo a Hera —la de los brazos blancos, la esposa del rey de los dioses, imaginada completamente antropomorfa— que le ayude contra los amaños salvajes de su hijo; ¿no parecen hallarse ante nuestra vida dos tipos fundamentalmente distintos de formaciones religiosas, comparables a dos estratos geológicos, entremezclados confusamente por un cataclismo?

La cuestión de cuál sea la causa de esta transformación que 53 se ha cumplido en los griegos no menos que en otros numerosos pueblos, puede ser contestada quizás del modo siguiente: la actividad del instinto de asociación que condujo a la animación de la naturaleza, era de por sí propicia para humanar cada vez más los objetos de veneración. Todo efecto que se producía era vinculado a una causa, y esta causa concebida como manifestación de una voluntad, como expresión de una pasión, voluntad y pasión seguidamente asimiladas a las voluntades y pasiones humanas, las cuales suponían, finalmente, la figura humana, en lo externo, y el conjunto de circustancias de la vida humana. Esta evolución se vió contenida, mientras el hombre aun semi-animal, que obedecía exclusivamente al mandato de la necesidad y se hallaba en continua zozobra por peligros imaginarios, no se estimó a sí mismo lo suficientemente digno e importante como para representar aquellas fuerzas ultrapoderosas según la imagen de su sorda impotencia. Los principios de la cultura, surgiendo paulatinamente, surtían efectos niveladores y la diferencia entre aquellas cimas y estas hondonadas comenzó a reducirse. Probablemente no ha existido jamás un pueblo que se haya imaginado a las grandes potencias naturales como salvajes semimuertos de hambre, recolectando raíces y bayas comestibles. En cam-bio, una tribu poseedora de ricos territorios, con abundante caza, bien puede hablar de cazadores celestes, como lo es el dios germano Wotan; y para el dueño de grandes rebaños de la antigua India, el dios del cielo es un pastor, cuyas vacas son ***las*** nubes. A esa idea se suma, reforzándola, la aspiración, despertada por favorables circunstancias exteriores, de claridad, precisión y lógica de los conceptos. Ideas tan vagas, imprecisas y contradictorias como, por ejemplo, un río que experimenta dolor o que ha sido engendrado, se vuelven excepciones, cuando antes eran la regla. Tal vez no pueda determinarse con absoluta seguridad qué existió con precedencia: el culto de los antepasados o el fetichismo. Sin embargo, el demonismo, sea tan antiguo como fuera, tenía forzosamente que extenderse cada vez más debido a la mayor subdivisión del trabajo y al natural desenvolvimiento de la vida, ya que los motivos para la

creación de demonios —las actividades e incidentes de la vida 54 de los hombres— se han multiplicado. Mas los espíritus que actúan libremente, oponen menor resistencia a la tendencia an-tropomórfica que los objetos naturales de la veneración, y pronto se convierten en modelos según los cuales se forman éstos también. Nada impedía y mucho estimulaba la idea de dejar entrar los demonios en los cuerpos como si fueran almas (recuérdese lo dicho más arriba respecto a la obsesión) y lo que ocurría con ellos fue transferido a poco a los fetiches naturales. Espíritus o dioses que sólo habitan objetos exteriores o se sirven de ellos como herramientas, sustituyen a los objetos naturales dotados de voluntad y conciencia o se colocan parcialmente al lado de ellos. El dios, imaginado así sólo como alojado en un objeto exterior y no amalgamado con el mismo, se hace más independiente de la suerte de éste; su poder tampoco se agotará siempre con el de aquel objeto natural y logrará un excedente de libertad de acción.

Un ejemplo instructivo de semejante transformación nos lo ofrecen las graciosas figuras femeninas que los griegos denominaban ninfas. El canto panegírico de Homero a Afrodita [17] describe dríades que toman parte en la rueda de baile de los inmortales y se asocian amorosamente a Hermes y a los silenos en las sombras oscuras de las cavernas. Sin embargo, los "abetos" y los "robles de altas cimas" en que habitan, son, a la par, algo más que sus moradas, puesto que, por ser sólo semidiosas, nacen, crecen y se mueren al mismo tiempo que aquéllos. Otras ninfas ya no están sujetas a la misma fatalidad: habitan, por cierto, en fuentes, en hermosos bosquecillos y en prados de abundantes pastos, pero ya pertenecen al grupo de los inmortales y no faltan en el gran consejo de los dioses, cuando Zeus los reúne en sus esplendorosas salas. De ello podemos deducir lo siguiente: hubo un tiempo en que al mismo árbol se lo consideraba animado y se lo veneraba. Siguió otra época en la que se imaginó a un ser individual como portador de la vida de aquél, separable del mismo, pero íntimamente ligado a su suerte. Finalmente, se rompe también este lazo; el ser divino es liberado, por así decirlo, y en adelante permanece indestructible sobre los perecederos objetos individuales que preside. Este último y decisivo paso es, al mismo tiempo, él que 55 constituye la sustitución definitiva del fetichismo por el politeísmo. Restos del primero sólo quedan adheridos aún a algunos grandes objetos naturales y únicos en su existencia, como lo son la tierra, los astros y el océano fabuloso. Pero aquí también aparecen al lado de las antiguas

[17] 1) Himno *in Venerem* 258ss. Para lo siguiente, cf. *Ilíada* XX, 8/9.

formaciones, poco alteradas por la tendencia de darles rasgos antropomorfos, otras configuraciones modeladas bajo la influencia de las nuevas corrientes. Así como existen demonios libres que presiden categorías enteras de funciones, incumbe también a los espíritus naturales, desligados de sus objetos individuales, una tarea análoga. Se convierten en lo que se ha denominado acertadamente deidades de género, en dioses de selvas, de huertas, de fuentes, de vientos, etc. Esta transformación fue favorecida, sin tener en cuenta la gravitación del demonismo, por la progresiva comprensión de las leyes que establecen la homogeneidad de series completas de seres, y ella dió al instinto genera-lizador del espíritu humano la primera satisfacción, mientras que de la libertad de acción de los dioses surgió para el impulso creador de los artistas un material casi inagotable para representaciones y modelaciones.

Las condiciones que hemos indicado como base de la progresiva personificación de los poderes divinos y su idealización subsiguiente, se hallaban presentes en el pueblo griego en la más amplia medida. La necesidad de determinar claramente las ideas pertenece quizás a la original estructura de la mentalidad helénica. La luminosidad del aire y la se-renidad del cielo, que predominan en la mayor parte de estos países, los perfiles nítidos de las montañas, los horizontes a veces amplios y sin embargo en su mayoría limitados, han fomentado seguramente esta primitiva disposición de un modo esencial. El sentido de lo bello tenía que encontrar continuamente nuevo estímulo en los panoramas del paisaje donde todos los elementos de belleza natural se hallaban presentes por igual y reunidos en espacio mínimo: en la contemplación de cimas nevadas y de campiñas alegres, de sombríos montes serranos y prados cubiertos de flores, en hermosos cuadros panorámicos y perspectivas del mar lejano [18]. El espíritu del inventor, el instinto del artista y la vocación del poeta, que más tarde han actuado en los más distintos terrenos con 56 inagotable abundancia de incesantes creaciones, tenían que valerse de la primera materia que se les ofrecía y requerir de ella la satisfacción que les había sido vedada en otra parte.

Se hace sumamente difícil para nosotros seguir al detalle el curso de esta transformación por la índole de los monumentos literarios conservados. En épocas anteriores quizá se creyó tener en los cantos homéricos productos del amanecer del espíritu griego. Esta ilusión ha sido destruida por la azada de

[18] 1) Cf. WELCKER, *Griech. Götterlehre*, I, 38ss.

Schliemann[19]. Lo cierto es que una alta cultura material reinó en la Grecia Oriental, en las islas y en la franja marítima del Asia Menor poco después de la mitad del segundo milenio. Las modalidades exteriores de la vida que reportan los poetas homéricos son el resultado ***de*** una evolución comparativamente larga, basada en una fuerte influencia del Egipto y del Oriente. También los príncipes y los nobles, cuyos festines eran alegrados por la recitación de estos cantos cuando se regalaban con exquisitos manjares en salas espléndidamente decoradas con guarniciones de placas de metal, con frisos de esmalte vítreo-azul sobre reluciente fondo de alabastro blanco y con techos cubiertos de esculturas artísticas, se hallan ya bien distantes de todo lo primitivo. La vehemencia de sus pasiones, por cierto, se encuentra aún indómita en su pecho. Si así no fuera, la ira incontenible de Aquiles o de Melea-gro no hubiera sido tema predilecto de la descripción poética. Nos asalta el recuerdo de la época que vió nacer el poema de los Nibelungos y en la que una refinación de las modalidades de la vida y del gusto, introducida desde el exterior, chocaba con la aún inquebrantada fuerza primitiva de los sentimientos pasionales. Pero la timidez y el miedo que el hombre primitivo experimentaba frente al poder subyugador de las fuerzas naturales, habían abandonado su alma hacía ya mucho. Los nobles, llenos de confianza altanera y bien a salvo de las penurias de la vida, habían ido modelando la vida de los dioses según el patrón de su propia existencia. El Olimpo se había convertido en un reflejo de su conducta suntuosa y a menudo tumultuaria. Nunca dioses y hombres se acercaron tanto entre ellos y tan íntimamente, haciendo participar los primeros a los segundos de no poco de la dignidad de su rango, mientras que éstos transferían a aquéllos una parte apreciable de sus 57 debílidades. Las virtudes que se atribuían a los dioses eran aquellas que guerreros valientes, altaneros y de firme constancia en su amistad y en su odio estimaban como las más altas. Aquéllos como éstos se hallaban conmovidos por fuertes impulsos individuales; el lazo del deber está casi siempre identificado con relaciones personales de lealtad; en la ***Ilíada,*** por lo menos, las divinidades aparecen sólo por excepción como guardianes del derecho en general. Como auxiliadores fieles, apoyan incansablemente y sin vacilar a sus protegidos que les brindan abundantes ofrendas, a las ciudades que les consagran soberbios templos, y a las tribus y estirpes con las que se hallan bien dispuestos de antiguo. En esto poco les perturban escrúpulos éticos. Confieren a sus favoritos hasta destreza para robar y desaprensión para perjurar. Raras veces se habla de justicia o injusticia, de la bondad del

[19] 1) Cf. sobre todo SCHUCHHARDT, "Schliemanns Ausgrabungen", principalmente el capítulo final.

asunto al cual prestan su apoyo. ¿Si no, cómo podría ocurrir entonces que con el mismo celo y con el mismo fervor algunos de ellos socorran a los troyanos y otros a los griegos? ¿Cómo puede ser que en la misma ***Odisea,*** que ostenta un criterio ético de más relieve y presenta la suerte de los pretendientes ni más ni menos que como un castigo divino, Poseidón pueda perseguir, a pesar de eso, con implacable encono al sufriente Ulises, y socorrerlo Atenea salvándolo y aconsejándolo en todo trance peligroso? [20] Sólo al mandato soberano del dios supremo o dios del cielo se someten, aunque muy a menudo recalcitrantes y no sin agotar primero todos los recursos de la astucia y del fraude. Tampoco reposa el poder del soberano celeste en la base inconmovible de la justicia —en este sentido evidentemente comparable a su modelo terrenal—, puesto que no raras veces se ve en la necesidad de recurrir al apremio por amenazas y hasta al ultraje violento para conseguir la obediencia a sus mandatos. Una única e irremovible barrera se opone a las aspiraciones y pretensiones contradictorias de los celestiales: el oscuro poder del destino, la fatalidad (la ***Moira),*** a la que no pueden escapar ni los dioses ni los humanos y en cuyo reconocimiento se manifiesta un primer presentimiento crepuscular de que todo lo que ocurre en la naturaleza está regido por leyes. De este modo, en los monumentos más antiguos que poseemos de la vida espiritual helénica el aspecto antropomorfo de los dioses

58

se nos presenta llevado al más extremo límite compatible de algún modo con un culto de adoración. Y en ciertos puntos, aun este límite es superado. Aquella aventura amorosa de Ares y Afrodita, que divierte a los feacios y provoca gran hilaridad entre ellos, demuestra una secularización de los conceptos religiosos que —del mismo modo que el culto exclusivo de la belleza del ***Cinquecento***— difícilmente se podía propagar a amplias esferas populares sin dañar la seriedad de la fe religiosa en su más íntima esencia.

Quien quiera sentir el estremecimiento que produce la más antigua religión griega no debe tratar de encontrarlo en el poema épico cortesano. La alegría y los goces mundanos, la holgura animosa de una existencia intensificada, han relegado al fondo los aspectos sombríos de la fe, eclipsándolos con su brillo, si se permite esta expresión. Tal estado de cosas se evidencia con la mayor

[20] 1) En la *Odisea,* el punto de vista ético resalta mucho más. Sobre todo el final, el aniquilamiento de los pretendientes, aparece como castigo divino; cf. particularmente XXII, 413ss. Por otra parte, muy cerca de este pasaje, *ib.* 475ss., se hallan rasgos de la brutalidad más salvaje. Al lado de los versos XIX, 109ss., de colores éticos sorprendentemente fuertes, nos extraña mucho el verso XIX, 395, en que el robo y el perjurio son citados como dones que Hermes presta a su preferido Autolico. En la *Ilíada,* Zeus aparece como vengador de la injusticia en XVI, 385ss.; castigos en el Hades para perjuros en III, 278. Para lo siguiente cf. DIELS, *Sibyllinische Blätter,* p. 78, nota 1.

claridad precisamente en los acontecimientos aislados, que parecen contradecirlo.

El hombre homérico se cree siempre y en todas partes rodeado de dioses y a merced de ellos. Todo éxito o todo fracaso, cada tiro feliz de lanza, cada escapada del ataque enemigo, son atribuidos a la influencia amistosa u hostil de un demonio; todo intento sensato, todo consejo beneficioso, lo atribuye a que uno de ellos se lo ha puesto en el pecho; todo ofuscamiento engañador, él se lo ha mandado. Ganarse el favor de los celestiales y evitar su malevolencia es la meta de todos sus esfuerzos. Situaciones del más grave apremio no escasean en las luchas, llenas de vicisitudes, que nos presenta principalmente la ***Ilíada.*** No obstante, jamás se brinda a los dioses el bien más valioso del que puede disponer el oferente: el hombre mismo. El sacrificio de seres humanos que no es desconocido tampoco a la religión de los griegos, como a las de la mayoría de los otros pueblos, y que se asoma hasta en las épocas históricas más luminosas, falta no obstante en el cuadro de cultura desarrollado ante nosotros en los cantos homéricos [21]. O más bien el horroroso rito es mencionado en ellos una vez, pero esta es exactamente la excepción que confirma la regla. En los pomposos funerales preparados por Aquiles en honor de su tan amado amigo Patroclo [22], además de numerosas ovejas y vacas, de cuatro caballos y de dos perros favoritos, doce jóvenes

59

troyanos son degollados y después incinerados junto con el cadáver del vencido de Héctor. La forma de la ofrenda (la incineración completa de lo sacrificado) es justamente aquella que nos es conocida, en el ritual posterior, como la usual en el servicio religioso dedicado a los habitantes del mundo subterráneo. La sangre de los animales y hombres sacrificados se derrama rodeando el cadáver, cuya alma se imagina presente y solazada y honrada por las dádivas brindadas. Con ello Aquiles, según él mismo lo afirma al alma del difunto que se le aparece de noche, y nuevamente en el momento de la inhumación, cumple un voto solemne. Sin embargo, hay algo bastante extraño: el relato del horrible suceso no muestra nada de la amplitud y plasticidad descriptivas que acertadamente denominamos épica y que encontramos tan significativa

[21] 1) "Sacrificios humanos", cf. PRELLER, *Gríechische Mythologie,* I, (2» ed.) p. 99, 201s., 542; II, p. 310.

[22] 2) El sepelio de Patroclo en *Ilíada* XXIII, 22s. y 174-177. Aquí se ha utilizado ampliamente la obra fundamental de ERWIN ROHDE *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen,* sobre todo I, (2a ed.), p. 14ss.

referida a Homero. Por el contrario, el poeta se desliza, por decirlo así, con prisa deliberada por encima de lo atroz. Es algo ya ajeno a su mentalidad y a la de sus oyentes y parece un legado de un mundo de representaciones y sentimientos que existía antes, pero que ahora está muerto. Esta percepción la refuerzan otros hechos fáciles de observar. Los poemas homéricos, en lo demás, no revelan apenas un rastro de ofrendas sepulcrales, sangrientas o no, de expiación del homicidio, de culto de las almas o de antepasados y de la condición preliminar común a todos estos ritos religiosos: la creencia en una vida posterior de seres poderosos que actúan con fuerza espectral desde las tinieblas de la tumba y exigen un apaciguamiento siempre renovado. Por cierto sobreviven las almas a los cuerpos, pero ellas moran casi exclusivamente en el lejano reino subterráneo de los difuntos, como "cabezas sin fuerza", como sombras errantes, como fantasmas exangües que no hacen nada y poco significan. Muy diferente a épocas posteriores y muy distinto también —eso lo podemos añadir dando crédito a hallazgos efectivos y a deducciones no menos acertadas— de una época aun más remota. Es necesario detenerse en este punto, tan importante para la historia de la creencia en las almas y de la religión en general.

VII

Aquel sacrificio de prisioneros o esclavos es una costumbre funeraria muy arcaica y a la vez muy difundida aún hoy día.

60 Cuando los escitas sepultaban a uno de sus reyes, estrangulaban a una concubina del mismo así como también a cinco esclavos (su cocinero personal, su escanciador, su camarero, un cuidador de caballos y un portero) y los inhumaban con él, junto con sus caballos favoritos; además colocaban en su tumba cantidad de enseres preciosos, vasos de oro, etc. Después de transcurrido un año, estrangulaban a otros cincuenta esclavos elegidos y montados en otros tantos caballos sacrificados los enterraban rodeando su tumba a manera de una guardia de honor [23].

Con la enumeración de costumbres similares, de las que proviene también la cremación de las viudas en la India, se pueden llenar muchas hojas y pliegos. Dichos ritos demuestran naturalmente una larga serie de gradaciones, desde

[23] 1) Sobre los sacrificios de los escitas cf. HERODOTO IV, 71/2.

lo salvaje y bárbaro hasta lo delicado y refinado. A los sacrificios de seres humanos se agregan los de animales, y a ellos, ofrendas de bebidas y otras oblaciones no sangrientas. Chorros de leche, rizos de cabellos y coronas de flores recibe el sepulcro de Agamenón en Micenas en los dramas de Esquilo y Sófocles. ***Las*** tumbas de reyes últimamente descubiertas allí mismo y que pertenecen a un pasado muy remoto, han puesto al descubierto restos de ofrendas mucho más eficaces y significativas: huesos animales y aun humanos junto a un sinnúmero de armas preciosísimas, vasos y otros enseres [24]. Dichas ofrendas, así como también el sepulcro terminado en cúpula encontrado cerca de Orcomenos en Beocia, atestiguan, por los altares hallados, que ***a*** las almas de los difuntos se les brindó verdadera veneración y adoración. El culto de las almas y de los antepasados que tal vez no ha faltado en ningún pueblo, está aún hoy día tan difundido entre los más primitivos salvajes de todos los continentes tes como en la tan civilizada China, en cuya religión oficial le corresponde la parte más esencial. En la religión de los pueblos de lengua aria éste ocupa igualmente un lugar destacado; entre los griegos no menos que entre los romanos que llaman a los dioses de los antepasados ***manes*** y los hindúes que los denominan ***pitaras*** [25]. Cuando se extinguía una familia en Atenas se lo consideraba funesto, porque los antepasados de la misma perdían desde entonces los honores que les correspondían. El pueblo entero y todas las comunidades, comparables a 61 numerosos círculos concéntricos, de la que se componía, rezaban a rea-les o supuestos mayores; y tan fuerte se sentía esta ansiedad que las mismas asociaciones profesionales, los gremios y corporaciones inventaban un patrono patriarcal común cuando no lo tenían. Esta tendencia está íntimamente relacionada con los orígenes del Estado y la sociedad, que al principio se conceptuaban únicamente como una ampliación de los círculos familia--res. Aquí nos preocupa sólo su raíz más profunda: la presunción de una vida ulterior de las almas, como factores de influencia poderosa y persistente en la buena y la mala suerte de los vivientes. Ya hemos llegado a conocer el origen de esta creencia; de las modificaciones que ella sufrió nos ocuparemos más adelante; ahora hay que eliminar únicamente un mal entendido que turba la visión histórica.

El hecho de que en Homero las almas se hayan sutilizado hasta ser pálidas e

[24] 2) Cf. SCHUCHHARDT *loc. cit.* 180s., 189, 240, 331, 340.

[25] 3) Cf. ROHDE *op cit.* I, p. 251 Nota 3, como también lo dicho por el autor en "Beiträge zur Kritik und Erklärung griechischer Schriftsteller" II, p. 35 (en *Hellenika* I, p. 273).

inocuas sombras y que, por consiguiente, el culto que se les dedicaba a ellos y los ritos por él originados hayan caído en el olvido casi por completo en aquellos poemas, no habría justificado nunca frente al testimonio que suministra la etnología comparada, la opinión de que en la epopeya tengamos ante nuestra vista la forma más antigua de esta (parte de la religión helénica. Los hallazgos provenientes de la época cultural denominada ahora micénica han disipado los últimos restos de toda posible duda. ¿Cuáles fueron las causas que provocaron esta modificación de las ideas religiosas, restringida no sólo temporal, sino también localmente, y probablemente limitada al principio a ciertas clases de la población? Tal pregunta puede ser contestada por el momento únicamente con , suposiciones. En este sentido se ha atribuido una influencia de-cisiva a la costumbre de cremación generalizada en aquella época y a la idea claramente expresada y asociada con aquélla de que la llama, al consumir el cuerpo, lo aparta definitivamente del alma y destierra esta última al reino de las sombras [26]. La distancia que separaba al colono de las tumbas de sus antepasados y de los correspondientes lugares del culto en la patria me» tropolitana, no ha de ser, quizás, menos tenida en cuenta. De todos modos, es primordial considerar la disposición que anima los poemas homéricos en general, a gozar de lo que ofrece el 62 mundo y la vida, disposición opuesta a todo lo oscuro y sombrío y que tiende a eliminar de su campo visual todo lo lúgubre y fantasmagórico no menos que todo lo disforme y grotesco. No sólo los espectros de almas sino también deidades espectrales, como lo es, por ejemplo, Hécate; demonios monstruosos, como los titanes de cincuenta cabezas y cien brazos; leyendas groseras y espeluznantes del mundo primitivo, como aquella de la castración de Urano: todo esto pasa a segundo plano. Ogros del tipo de los "Ojos redondos" (cíclopes) son tratados de una manera más bien burlona y humorística [27]. ¿Puede considerarse como factor más preeminente, aquí como allá, el sentido de belleza paulatinamente fortalecido y un prístino amor a la vida basado en el progreso de la cultura material? ¿O estaríamos realmente autorizados a atribuir, ya en esa época temprana, los principios del raciocinio esclarecedor al pueblo que creó la filosofía y las ciencias naturales? Con otras

[26] 1) Esta conjetura sobre la influencia de la incineración ha sido formulada por ROHDE, op. *cit.* I, 27ss. Sin embargo, vemos "ambas formas de sepelio empleadas en forma pareja en la antigüedad védica" (ZIMMER, *Altindisches Leben*, p. 401ss.; cf. también p. 415), sin que ello haya influido sobre el culto de los antepasados.

[27] 1) Compárese por ejemplo la *Ilíada* I, 396ss. con HESÍODO, *Teog.* 148ss. Aquí, la lucha de los titanes, allá lo que podría llamarse una revolución palatina de los Olímpicos.

palabras, ¿debemos responsabilizar en primer término a la ligereza genial de la tribu jónica o a su ligero ingenio por la transformación de las ideas respecto al alma que percibimos en Homero? La pregunta no puede ser contestada con certeza en este momento. Si ha podido ser formulada es gracias a la penetración y fuerza analítica del espíritu de un eminente contemporáneo, que ha actuado recientemente en este terreno de la investigación científica (Erwin Rohde, muerto en 1898).

VIII

La humanización de la naturaleza no sólo suministró un material casi inagotable al instinto juguetón de la imaginación, paulatinamente ennoblecido hasta transformarse en artístico, sino que también brindó la satisfacción más temprana al sentido científico, al ansia de ver alumbradas las inmensas tinieblas en medio de las cuales vivimos y respiramos. En realidad, la involuntaria premisa surgida de la libre actividad aso-ciadora de ideas, de que los acontecimientos del mundo exterior provienen del impulso de seres dotados de voluntad propia, es en sí, a la vez, una respuesta a la pregunta inevitable del por qué y dónde de los sucesos, y una especie de filosofía natural susceptible de extenderse indefinidamente en la medida en que 63 la observación abarca un número siempre mayor de fenómenos y las fuerzas naturales imaginadas como seres vivientes se perfilan cada vez con mayor claridad. El hombre primitivo es no sólo un poeta que cree en la verdad de sus poesías, sino, a su manera, también un investigador y la suma de las respuestas encontradas por él a las preguntas que se le imponen incesantemente, se condensan más y más hasta formar una trama que abarca todo y cuyas hebras aisladas llamamos mitos. Ejemplos de estos últimos nos los presentan las leyendas populares de todos los tiempos y de todos los pueblos, en parte en una concordancia sorprendente y en parte en una contradicción no menos significativa. Casi todos los pueblos consideran a los dos cuerpos celestes mayores como una pareja de estrechas relaciones, ya sea matrimoniales o fraternales; innumerables son las leyendas en las que las fases de la luna hallan su explicación como migraciones de la diosa lunar y los oscurecimientos ocasionales del sol y la luna como consecuencia, a veces, de una discordia casera y, en otras, de enemigas asechanzas de dragones y monstruos [28]. ¿Por qué pierde el sol su fuerza en invierno? Porque el dios

[28] 1) Respecto del sol y de la luna, cf. TYLOR op. cit. I, p. 260-262. — Sobre el carácter solar de Sansón cf. GOLDZIHER, *Der Mythos bei den Hebräern*, p. 128. Ese relato es uno de los más

solar (Sansón) —así contesta el semita— se deja engatusar por la diosa de la noche, imaginada seduc-"tora irresistible, y despojar de su luciente cabellera; una vez que junto con sus largos rizos (los rayos) le ha abandonado su fuerza, se le ciega fácilmente. Para el hindú antiguo las nubes son vacas; cuando se las ordeña, se desprende benéfica lluvia; si la humedad reconfortante falta mucho tiempo, entonces han sido robados los rebaños de vacas y ocultados en las cavernas de las montañas por los espíritus malignos. El dios del cielo ***(Indra)*** tiene que bajar en las tempestades para librar a los rebaños de su prisión y quitárselos a los raptores. El espectáculo aterrador que ofrece un volcán en erupción a los ojos del hombre primitivo, aparece ni más ni menos como la obra de un demonio que habita las profundidades de la tierra. Muchos pueblos se conforman con tal explicación; sin embargo, algunos, además, se preguntan:¿cómo puede haber sucedido que un demonio de tanto poder fuera confinado a la oscuridad subterránea? La contestación que brota casi automáticamente, es que ha sido vencido en la lucha sostenida con un ser aún más poderoso. Así lo entienden los griegos, que consideran a Tifón 64 y a Encelado como adversarios vencidos y severamente castigados a causa de su temeridad, por el gran dios celeste. La tierra hace nacer incesantemente frutos de su seno; ¿cómo podía ser ella sino un ser femenino, y quién podría haberla fecundado sino el cielo tendido encima de ella, que le envía la misma lluvia que produce la vida? El mito difundido en todas las órbitas ha sido moldeado en múltiples formas. ¿Por qué —preguntan maorís y chinos, fenicios y griegos— se hallan ahora tan separados entre sí los esposos, en lugar de vivir unidos en íntima proximidad, como corresponde a una pareja de amantes [29]? Los habitantes de Nueva Zelandia contestan narrando cómo les faltaba lugar a los vastagos de ***Rangi*** (cielo) ***y*** de ***Papa*** (tierra) mientras éstos se hallaban tiernamente unidos. Entonces aquéllos resolvieron

transparentes de todos los mitos naturalistas. Para lo que sigue, cf. A. KAEGI, *Der Rigveda*, p. 59s., 2a ed., además, TYLOR, *op. cit.* II, 189, y ESQUILO, *Prometeo*, 369ss. (KlRCHHOFF).

[29] 1) El mito poético de los maorís fue recogido hace apenas 40 años por Sir George Grey (cf. TYLOR, *op. cit. I*, p. 290ss.). Una versión concordante en lo esencial se halla en BASTÍAN, *Allerlei aus Volks- und Menschenkunde* I, p. 314. Aquí, los hijos del Rangi y de la Papa, habiendo visto uno de ellos "aparecer la luz del sol bajo la axila de Rangi —es decir, habiéndose despertado en ellos el deseo de la luz, hasta entonces desconocida por ellos—, gritan todos al unísono: "Matemos a nuestro padre, porque nos encerró en las tinieblas". Sin embargo, terminan por aceptar el consejo de uno de ellos, que recomienda no matar al padre, sino empujarle por los aires hacia arriba. La leyenda china se halla también en TYLOR, *op. cit. I*, p. 294. La leyenda fenicia fue insinuada por EUSEBIO, *Praep. evang.* I, 10 según Filón de Biblos y su fuente Sanchoniatón. Obsérvense particularmente las palabras: ὡς καί διαστῆναι ἀλλήλων [como están separados entre sí] y ὁ δὲ οὐρανὸς ἀπορήσας αὐτῆς κτέ [pero el cielo, una vez separado de ella, etc.].

finalmente huir de la estrechez opresora y de la oscuridad que los cubría, y uno de ellos, el poderoso dios y padre de las selvas, después de muchos e infructuosos esfuerzos de sus hermanos, consiguió separar violentamente a la pareja paterna. Pero el amor de ***los*** esposos sobrevive a su separación. Del seno de la madre tierra se elevan al cielo todavía suspiros anhelantes que los hombres llaman niebla, y con bastante frecuencia caen lágrimas de los ojos del entristecido dios del cielo a las que los hombres dan el nombre de gotas de rocío. La ingeniosa y altamente poética leyenda de los habitantes de Nueva Zelandia nos da la clave para la comprensión de un mito natural griego similar, pero mucho más grosero y transmitido sólo fragmentariamente. La tierra —así nos cuenta Hesíodo [30]— se hallaba agobiada y asediada por la enorme cantidad de gigantescos vastagos que el cielo había engendrado en ella, a los que aquél, sin embargo, no dejaba llegar a la luz, sino que los retenía en las profundidades. Gimiendo bajo su fastidiosa carga, Gea proyectó un atentado alevoso, cuya ejecución confió a uno de sus hijos. Con una filosa hoz, Cronos mutila al padre, Urano, poniendo fin a sus futuras procreaciones e impidiendo que pueda acercarse nuevamente a su progenitora y requerirla de amores "extendiéndose largamente sobre ella"; y de esta manera —podemos agregar— consigue hacer lugar para los hijos e hijas hasta entonces confinados en el seno de la fecunda madre.

65 El proceso de la personificación —como podíamos ver ya— no se detiene en los objetos, sino que abarca también fuerzas, cualidades y estados de ánimo. La noche, la oscuridad, la muerte, el sueño, el amor, la avidez, el ofuscamiento, son también para los griegos seres individuales, aunque sus personalidades fueron elaboradas en medida desigual. Los unos han llegado a tener su forma corpórea completa, mientras que los otros no se destacan más del fondo conceptivo que un bajorrelieve de la pared. Asimismo las relaciones existentes entre estas fuerzas o estados son interpretadas de acuerdo con modelos humanos o animales; la semejanza, por ejemplo, como vínculo de parentesco (la muerte y el sueño son hermanos gemelos) ; lo consecutivo como signo de descendencia (el día es el vastago de la noche o viceversa). Todos los grupos de se-res similares aparecen —y esta etapa del pensamiento ha impreso también profundas huellas en nuestra lengua— como familias, géneros o especies. La costumbre, finalmente, de interpretar un estado permanente de cosas o acontecimientos del mundo exterior constantemente repetidos por medio de ficciones míticas lleva a resolver de manera análoga también los grandes enigmas de la existencia y el destino

[30] 2) HESÍODO, *Teogonía* 154ss.

humanos. ¿Por qué —inquiría el griego en tiempos sombríos e impregnados de pesimismo— prevalece el mal sobre el bien en la vida? Esta pregunta se transforma de inmediato en esta otra: ¿qué acontecimiento y qué persona ha originado el mal en el mundo? Su contestación se parece en lo esencial a la que un francés moderno, que ha seguido las huellas de numerosos crímenes hasta su remoto punto de origen, resumió en las palabras: "¡ Buscad la mujer !" [31]. Pero el heleno antiguo ha vertido su acusación a la parte más débil y más atractiva del género humano, en la configuración de un suceso supuestamente único. Nos relata cómo Zeus, para castigar el robo del fuego por Prometeo y el consiguiente envanecimiento humano, creó en unión con los demás dioses una mujer dotada de todos los encantos, la madre generadora de todas las mujeres, y la envió a la tierra. En otro momento le parece al griego, cavilando sobre esta misma sombría pregunta, que la curiosidad o el afán de saber es la raíz de todo el mal. Si los dioses —así se dice— nos hubieran colmado de bienes y encerrado todo 66 lo malo en un recipiente, advirtiéndonos encarecidamente que no lo abriéramos, la curiosidad humana y ante todo la de las mujeres, no hubiera respetado la indicación divina. Ambos mitos se funden en uno: la mujer, dotada por los dioses de toda clase de dones de seducción ***(Pandora,*** la "dádiva de todo") es la que, aguijoneada por la curiosidad, levanta la tapa de la caja fatal y deja escapar su pernicioso contenido. Nuevamente nos sorprende la milagrosa similitud de la creación mítica de los distintos pueblos. ¿O será necesario recordar la análoga leyenda hebrea sobre Eva, (la "engendradora") y las consecuencias funestas de su condenable y fatal curiosidad?

IX

La profusión de mitos, tanta cantidad de dioses, tenían finalmente que confundir y cansar el ánimo de los creyentes. Se diría que el crecimiento natural del mundo de las leyendas se parece a una selva virgen, sin sendas, y cuyos viejos troncos se ven cubiertos continuamente por nuevos retoños de plantas adventicias. El hacha del podador hacía falta aquí y no había de faltar el brazo firme que sabría manejarla. La fuerza y la inteligencia de campesinos

[31] 1) *Cherchez la femme* son las palabras que, en *Les Mohicans de Paris* II, p. 16, Alejandro Dumas (padre), pone en boca de un experto director de policía. Para lo que sigue, cf. HESÍODO, *Teog.* 570ss. y *Los trabajos y los días* 90ss. Sobre el mito de Pandora, cf. también BUTTMANN, *Mythologus,* I, p. 48ss., que está en lo justo al compararlo con la leyenda de Eva, pero no al identificarlo con ella.

realizaron la magna obra. Se presenta ante nosotros el más antiguo poeta didáctico del Occidente, Hesíodo de Ascra en Beocia (VIII siglo a. C.), hijo de una comarca en la que la atmósfera era menos liviana y menos afinada la mente humana que en otras partes de la Hé-lade; un hombre de espíritu despejado aunque poco ágil; bastante entendido en la economía casera y campestre y versado también en litigios jurídicos, de comparativamente escaso vuelo de imaginación y de aun menor sensibilidad de corazón. Por así decirlo: un romano entre griegos. Propios del autor de Los ***Trabajos y los Días eran*** la sobria sensatez, el afecto al orden estricto y la minuciosa parsimonia del buen padre de familia acostumbrado a cuentas lisas y llanas, a quien molesta toda contradicción y que rehuye todo exceso. Con esta mentalidad procede también a lo que se podría llamar el inventario del mundo de los dioses, hace entrar a cada una de las figuras sobrehumanas en los encajes de la armazón de su obra y en el cuadro fijo de relaciones genealógicas. Poda los 67 retoños exuberantes de la poesía épica, logra rehabilitar las arcaicas tradiciones (en parte ya mal comprendidas por la metrópoli y el vulgo) aun en lo que ofrecen de desagradable y de tosco, creando así en su ***Teogonía*** un panorama general bien acabado en su conjunto, pero raras veces iluminado por ge-nuina poesía y acaso nunca inflamado por la verdadera alegría de la vida. Ya la temprana antigüedad gustaba emparejar los nombres de Homero y ..Hesíodo como los de los que dieron a los griegos su doctrina de los dioses [32]. En realidad, los dos son antípodas. La imaginación de los cantores jónicos, libre de ataduras y despreocupada de las contradicciones de la leyenda, no es menos opuesta a la sabiduría casera y sistematizadora del campesino beocio, de lo que lo es la orgullosa y elevada vitalidad de su público aristocrático a la mentalidad sombría de los paisanos y agricultores oprimidos para los que Hesíodo compuso sus versos.

La ***Teogonía*** contiene a la vez una cosmogonía: la "Gé-nesis de los dioses" incluye la del mundo. A nosotros nos interesa preferentemente la última, por lo cual concedemos con antelación la palabra al poeta didáctico. En primer lugar —así nos anuncia— nació el ***Caos,*** luego ***Gea*** (la tierra), de ancho pecho, y además ***Eros,*** el más hermoso de los dioses, quien subyuga tanto la mente de los humanos como la de los inmortales y debilita la fuerza de los miembros. Del Caos provinieron las tinieblas y la negrura de la noche. De la unión de ambos brotó el luminoso éter y la ***Hemera*** (el día). Gea engendra espontáneamente, primero, al cielo estrellado, como también a las altas

[32] 1) Homero y Hesíodo son aparejados en este sentido por HE-RODOTO II, 53.

cumbres y al ***Pontos*** (el mar); luego, en unión con Urano, a Océano, caudal de agua que circunda la tierra, y una larga fila de vastagos, entre ellos a los dioses de los rayos, denominados ***Cíclopes, y*** también a la gran diosa del mar, ***Tetis,*** además de poderosos monstruos por un lado y seres que se podrían llamar casi alegóricos, por el otro. De la unión nupcial del Océano y Tetis nacen las fuentes y los ríos; otros dos hijos del cielo y de la tierra dan origen al dios sol, a la diosa luna y a la aurora. Esta última, unida al dios de las estrellas ***(Astraios),*** quien como ella es nieto del cielo y de 68 la tierra, pare a los vientos, así como al lucero y a las demás estrellas fulgentes del cielo.

Una parte de esta exposición muestra el sello de ingenuidad infantil y casi no necesita ni una palabra de explicación. "Lo menor dimana de lo mayor": por eso se desprendieron las cumbres de la tierra, por eso el poderoso océano tiene respecto de los ríos y corrientes menores la relación de padres e hijos, por eso el pequeño lucero es el hijo de la aurora, la largamente extendida, y ¿qué podrán ser las otras estrellas si no sus hermanos? No tan natural es la suposición de que el día nace de la noche. Pues también la idea inversa es de por sí admisible, y en realidad, ya un antiguo poeta de himnos hindú, preguntaba si el día fue creado antes que la noche o la noche antes que el dia [33]. Pero la opinión sostenida por Hesíodo puede ser calificada quizá de más acorde con la naturaleza, puesto que la oscuridad nos parece de por sí un estado permanente que no necesita ninguna explicación, mientras que la claridad es originada en cada oportunidad por un suceso especial, sea que se trate de la salida del sol, del rayo de una tormenta, o sea la producción de una llama, acción efectuada por la mano del hombre. Si éstas son hasta tanto, como quien dice, ideas innatas del espíritu humano cavilante y meditabundo, que están ante nosotros y nos cuentan su propia historia, es bien distinta la cuestión en lo que se refiere a la parte más importante de esta descripción, que trata de la propia génesis del mundo.

Aquí nos extraña por lo pronto la brevedad y sequedad de la exposición. Caos, Gea, Eros, los tres salen de entre bastidores uno tras otro como al son de una campana. Ninguna advertencia nos instruye respecto a la razón de su aparición. Un escueto "después" vincula el nacimiento de la tierra al del Caos. Sobre como haya que imaginárselo —si la tierra se desprende del Caos o no, y

[33] 1) Cf. KAEGI, *op. cit.*, 117. — También en HOMERO *(Ilíada* XIV, 259ss.), la noche aparece como diosa de alto rango y considerada por el propio Zeus con temor respetuoso. En la cosmogonía de los maorís, la "proto-madre noche" se encuentra a la cabeza del árbol genealógico de todos los seres. La siguen la Mañana, el Día, el Espacio vacío, etc. Cf. BASTÍAN, *op. cit.*, p. 307.

si lo primero fue el Caos, con intervención de qué procedimiento— no se nos dice ni una sola palabra. Nada hay tampoco respecto de lo que significa en lugar tan destacado el dios del amor [34]. Por cierto que parece bastante sencillo contestar: para que pueda haber procreación tiene que haber aparecido primero en el mundo el principio de 69 la generación, y del amor, fundamento de aquélla. Pero ¿por qué en lo sucesivo no hace uso alguno de ello el poeta didáctico? ¿Por qué no da a entender en ninguna sílaba la presunta relación? Y más aún, ¿por qué —podemos seguir preguntando— antes bien la disimula? Los apodos que aquí se aplican a Eros y el modo como, en un pasaje posterior, éste se presenta junto a ***Himeros*** (la concupiscencia) en el séquito de Afrodita, bien hacen pensar en cualquier otra cosa que en el poderoso ser primordial, creador de la vida y moldeador del mundo, el único que aquí está en su propio lugar y al que encontraremos de nuevo en otros ensayos cosmogónicos, ensayos que también nos harán conocer claramente su origen y su misión. Hay algo que se nos presenta con claridad meridiana: quien relata el proceso de la génesis del universo de una manera tan sumaria como Hesíodo, tocando sólo superficialmente los puntos más esenciales, se halla separado por un ancho abismo de aquéllos que estaban empeñados en resolver el inmenso enigma con toda la fuerza de su razonamiento infantil. El nos da la vaina vacía, una envoltura que una vez debe haber encerrado un contenido vivo, pues de otro modo no existiría, como no existiría la concha sin el molusco que en su tiempo la produjo y vivía en ella. Nos hallamos ante un vivero de ideas, cuyo crecimiento y desarrollo ya no nos es permitido sorprender. El lugar de la percepción inmediata ha de estar ocupado por un procedimiento deductivo cuyo punto de partida lo constituye el significado de los nombres, usados probablemente por el poeta sin comprenderlos más que a medias. De estos nombres hemos de inferir el proceso reflexivo, cuyo sedimento y precipitado representan aquéllos. En esta tarea nos ayuda la consideración de fenómenos análogos, con los que topamos tanto en otros pueblos como en los mismos griegos. La naturaleza del Eros la hemos caracterizado ya brevemente. Se trata ahora de comprender el significado del Caos. Este se aproxima tanto al espacio vacío cuanto puedan acercarse las cavilaciones del hombre primitivo a los conceptos especulativos de pensadores adelantados. Aquél trata de imaginarse un estado primitivo que se halla lo más distante posible de la situación actual del mundo. La tierra, con todo lo 70 que lleva y contiene, no existía en un tiempo remoto; también faltaba la bóveda celeste. ¿Qué queda

[34] 2) Sobre el dios del amor en Hesíodo, cf. SCHÖMANN, *Opuscula académica* II, 64-67.

entonces? Un algo que se extiende desde las alturas más elevadas hasta las profundidades más hondas, una prosecución infinita del vacío enorme que se abre entre el cielo y la tierra. Los babilonios lo denominan ***Apsu,*** el abismo, o ***Tiamat,*** la profundidad [35]; para los escandinavos es ***ginnunga gap (the yawning gap),*** el vacío entreabierto, una denominación cuya segunda parte está relacionada con la palabra alemana ***gaffen*** (estar boquiabierto), mientras que la primera proviene de la misma raíz de la que nació el vocablo alemán ***gähnen*** (bostezar, estar entreabierto) y de la que ha sido formada también la griega de Caos. Este vacío entreabierto, esta profundidad de gran anchura, se la imagina además oscura y tenebrosa, por la sencilla razón de que aun no existía ninguna de las fuentes que nos dan la luz, de acuerdo con la presunción de la que se originó toda esta concepción. Esta circunstancia hizo también que la imaginación del observador se detuviera mucho más en la profundidad que en la altura del Caos, puesto que en su mente la imagen de la última se halla casi inseparablemente hermanada con la luz y el brillo. Este Caos ocupa para él todo el espacio que conoce o supone y del que su espíritu acostumbra ocuparse. Pues, más allá de la tierra y de su suplemento, la cobertura provista de luces celestes extendida sobre ella, no alcanzan ni su saber ni su pensar; ni siquiera su presentimiento y su inquietud curiosa vagan más lejos. Ha llegado al límite de su ingenio cuando se imagina prolongada al infinito la distancia entre cielo y tierra, Las otras dos

[35] ***1)*** Sobre Apsu y Tiamat, cf. SAYCE en *Records of the Past* (2a serie), I, 122ss.; asimismo LENORMANT-BABELON, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9a ed., V, 230ss. y HALÉVY en *Mélanges Graux,* 58-60, también JENSEN, *Kosmologie der Babylonier,* 300. FRITZ HOMMEL traduce *Apsu* por "Océano celeste" y *Mummu-ti' amat* por "Caos = fondo del mar"' *(Deutsche Rundschau,* julio de 1891, p. 110/1). Sobre el Caos de los escandinavos, cf. JAMES DARMESTETER, *Essais orientaux,* 177ss. Un mar primordial, inmenso y desierto, análogo al Caos, aparece también en la cosmogonía de los indios Chippeway, cf. FRITZ SCHULTZE, *Der Fetischis-mus,* 209. Un paralelo de la antigua India, en el *Rig-Veda,* X, 129, versos 1-4:
"En aquel tiempo no existía ni Ser ni no-Ser.
No existía el espacio del aire ni el cielo encima;
¿Qué se movía? ¿Y dónde? ¿Bajo la protección de quién?
¿Existía el agua? ¿Y existía el abismo profundo?"
(Traducción de H. Grabmann, II, 406).

Cuando de la idea del "entre-abierto" contenida en el término griego "Caos" (cf. χαίνω [estar entreabierto] y χάσμα [abismo]), deduce SCHOMANN, *op. cit.,* que el Caos fue concebido como algo limitado, atribuye, a nuestro entender, a aquellos pensadores primitivos nociones mucho más precisas de lo que es lícito suponer. —Cf. HESÍODO, *Teog.,* 224ss., lo mismo que 211ss. Salvo en la cuestión del "autor" —que de ningún modo es necesario que haya sido otro que Hesíodo— O. GRUPPE da un juicio acertado sobre la descendencia de la Noche, en *Die griechischen Kulte und Mythen,* I, 571.

dimensiones del espacio le preocupan poco, por lo que parece igualmente equivocado suponer que les adjudica una extensión finita o una infinita.

Así, Hesíodo hizo el inventario no sólo de leyendas populares, completamente ingenuas, sino también el de los ensayos especulativos más antiguos. Este último, por cierto, de una manera tan tosca e incompleta que sus escasas indicaciones sólo pueden informarnos de la existencia en su época de aquellos ensayos y de sus rasgos más generales. Su contenido exacto lo procuraremos extraer de indicaciones posteriores, por cierto que sólo con aproximada certeza. Ese será también el 71 lugar adecuado para caracterizar más detenidamente el grado de desenvolvimiento filosófico que denotan aquellos ensayos. No quisiéramos despedirnos de Hesíodo sin señalar, empero, otra faz de su exposición que ostenta también un sello más bien especulativo. Un cierto número de los seres que nos presenta y que entremezcla en sus genealogías, ostentan poco o nada de aquella forma, pletórica de vida, que suele ser propia de las creaciones de una ingenua creencia popular [36]. Es difícil que alguien pueda creer, por ejemplo, que

[36] 1) Incomparablemente más pletóricas de vida que estas sombras de Hesíodo son también aquellas figuras de Homero que más ajustadamente pueden llamarse alegóricas, como el *Ate* (la ofuscación) y las *Litai* (las rogativas); cf. sobre todo *Ilíada,* XIX, 91ss. y IX, 502ss.
Este parece el lugar indicado para abordar algunas cuestiones de interés más general. Para nosotros, el límite entre filosofía y ciencia es fluctuante; todas las tentativas hechas para circunscribir con exactitud el dominio de la primera, nos parecen igualmente malogradas. Las definiciones tradicionales de la filosofía son demasiado amplias o demasiado estrechas. En realidad, o se aplican sólo a una parte de la filosofía, como la "Elaboración de los conceptos" de Herbart, o no son exclusivas de la filosofía. Porque cuando se habla de la "ciencia de los principios" o de la "investigación de la esencia de las cosas y de las leyes generales de todo lo que sucede", no vemos por qué las verdades fundamentales de la física y de la química hayan de quedar fuera de los límites de estas determinaciones. Sin duda existe una gran diferencia entre las cuestiones de principio y las cuestiones de detalle de las ciencias. Pero la pretensión de separar aquéllas del conjunto de las ciencias particulares y de reservar su estudio a una disciplina independiente, sólo puede ser aprobada por quienes creen que para la solución de los problemas de principio disponemos de otros medios de conocimiento que para la solución de los problemas de detalle. Cada ciencia lleva consigo misma su propia filosofía. La filosofía de las lenguas, por ejemplo, constituye el piso superior de la ciencia de las lenguas, y no un edificio propio y separado de ésta. Quien quisiera entender con los términos de filosofía de la naturaleza y de las lenguas otra cosa que las más elevadas generalizaciones de estas ciencias, difícilmente sería tomado en serio hoy por hoy por quienes cultivan estas ciencias. Aquí, sólo el criterio histórico puede arrojar claridad. En su origen, filosofía era ciencia universal, y más exactamente, en el sentido de la antigüedad, una fuerza que dirige y determina la vida. En la medida en que las ramas particulares de la ciencia ganan en extensión, sobre todo desde que son capaces de llenar por entero la vida de un investigador, cristalizan, por decir así, en el agua madre y se transforman en disciplinas especiales. Podría creerse que la antigua ciencia universal está destinada a descomponerse completamente, en el curso de los tiempos, en ciencias particulares. Pero esto sería afirmar demasiado. Porque siempre han de quedar

dos cosas: 1») los elementos de saber comunes a todas las disciplinas, es decir, la teoría del conocimiento y del método en el sentido más amplio de la palabra, y ***2°)*** los ensayos ocasionales, aunque no muy frecuentes, hechos por espíritus superiores, para reunir los resultados supremos de muchas y, de ser posible, de todas las ramas de la ciencia (en cierto sentido las cúspides del conocimiento entero), en un todo homogéneo, para fundar sobre él una visión del mundo y de la vida. (Lo que más se acerca a esta concepción nuestra, es lo que WUNDT dijo en la introducción de su ***System der Philosophie,*** Leipzig, 1889, p. 1s.). En la presente obra, el desarrollo del tema está limitado únicamente por razones de oportunidad, teniendo en cuenta sobre todo el espacio de que disponemos, lo mismo que los conocimientos de que dispone el autor y los que puede presuponer en sus lectores.

No gastaremos muchas palabras para proceder ***a*** la distribución de nuestro material histórico. Las distintas escuelas y grupos se presentarán sucesivamente en nuestro campo visual sin necesidad de anunciarlas especialmente. La división más adecuada de toda la vida cultural de la antigüedad, y por lo tanto también de la ciencia y de la filosofía antiguas, parece ser la que propuso PAUL TANNERY ***(Pour l'histoire de la science Hellene,*** París, 1887, p. 1-9). De acuerdo con ella, el espacio de tiempo comprendido entre aproximadamente el año 600 a. de J.C. y alrededor del 600 de nuestra era, podría dividirse en cuatro períodos de unos trescientos años cada uno, que pueden denominarse sintéticamente: helénico, helenístico, greco-romano y paleo-bizantino. El primer período abarca desde los comienzos de la literatura en prosa hasta la época de Alejandro; el segundo, desde ésta hasta la era de Augusto; el tercero, hasta Constantino; el cuarto, hasta Justiniano o, como prefiere Tannery, hasta Heraclio. Esta división se recomienda porque coincide con fases reales de la evolución cultural; su único defecto es la circunstancia de que los cuatro períodos, al menos en lo que se refiere a la materia histórica que aquí tratamos, lo ofrecen todo menos una igualdad de valores. Otro punto de vista, digno de ser tomado en cuenta, es el que presenta D|ÓGENES LAERCIO (III, 56, modificado por I, 18): La progresiva ampliación de la filosofía se compara con la de la tragedia, que poseía al comienzo un actor, luego dos, y finalmente tres actores. Del mismo modo, a la física, única que existía en un principio, Zenón de Elea habría agregado la dialéctica, y Sócrates, finalmente, la ética. Esta comparación, sumamente ingeniosa y por ello digna de ser mencionada no es, sin embargo, ni absolutamente exacta ni tampoco, por razones obvias, aplicable como principio de división. Podemos emplear a veces la gran figura de Sócrates para indicar no el fin de una época, pero sí el límite entre dos épocas principales, puesto que a partir de su aparición la filosofía se mueve por caminos no absolutamente nuevos, pero sí diferentes. En adelante, la preponderancia de la filosofía natural deja su lugar a la preponderancia de la ética.

También pueden ser dedicadas aquí algunas palabras a los fines a los que el estudio histórico de la filosofía antigua está destinado a servir. Son los fines de todo estudio histórico en general, modificados por la naturaleza particular del tema científico. El interés histórico deriva de tres poderosos motivos: de la ingenua alegría que procura el conocimiento del pasado, sobre todo de lo grande y magnífico que contiene; del deseo de utilizar o aplicar las enseñanzas que pudieran deducirse de este conocimiento; finalmente, de la necesidad puramente científica y en cierto modo desinteresada del conocer, que aspira a comprender las leyes de la evolución en asuntos históricos. Sobre el primero y el tercero de estos motivos habría mucho que decir en nuestro caso particular, pero más aún sobre el segundo. En presencia de los inmensos progresos experimentados por las ciencias en el curso de tantos siglos, bien puede presentarse una duda sobre si la dedicación a los pensamientos y a las doctrinas de una época tan lejana puede procurar alguna utilidad. Para calmar esta duda, habría que recordar que de ningún modo aquel progreso ha sido parejo en todos los dominios; que en el campo de las ciencias morales ha sido incomparablemente menor que en el terreno de las ciencias naturales; que, aun en lo que respecta a estas últimas, ciertos fundamentales

problemas de principio esperan todavía en muchos casos ser resueltos, y que sin duda los problemas más generales y más difíciles han cambiado frecuentemente de vestimenta, aunque permanecieran invariablemente iguales en su esencia. Pero es mucho más importante recordar que existe una forma indirecta de utilización o aplicación, que precisamente en nuestro caso adquiere la mayor significación. Casi toda nuestra cultura espiritual es de origen griego. El conocimiento profundo de estos orígenes es condición indispensable para sustraernos a su influencia demasiado poderosa. En el presente caso, ignorar el pasado es no sólo indeseable, sino sencillamente imposible. No es necesario conocer las doctrinas y los escritos de los grandes maestros de la antigüedad, de un Platón o de un Aristóteles, ni es necesario haber oído sus nombres para hallarse bajo la influencia de su autoridad. No se trata sólo de que su influencia se transmite en muchos casos por sus sucesores antiguos y modernos; todo nuestro pensamiento, las categorías conceptuales dentro de las que se mueve, las formas de lenguaje de que se sirve y que, en consecuencia, lo dominan, todo ello es, en no escasa medida, producto de arte y principalmente producto de los grandes pensadores del pasado. Si no queremos confundir lo formado con lo primitivo, lo artificial con lo natural, debemos esforzarnos por conocer a fondo aquel proceso de evolución.

Este es también el lugar indicado para decir unas breves palabras de orientación sobre las fuentes principales de nuestro conocimiento. Sólo una muy pequeña parte de las obras de los grandes pensadores origi- . nales de la antigüedad ha llegado hasta nosotros. El único autor que poseemos íntegramente, es Platón; sólo a medias conservamos la obra de Aristóteles, es decir, conservamos sus obras destinadas a la escuela, pero no sus libros populares escritos exclusivamente o casi exclusivamente en forma de diálogos; vienen luego a mucha distancia algunas de las piezas menores de Epicuro, y, finalmente, las Enéadas del neoplatónico Plotino. Todo lo demás se reduce a fragmentos u obras de discípulos, de exégetas o, al menos, de continuadores, de recopiladores, de comentadores o de relatores. Toda la filosofía presocrática no es más que un campo de ruinas. Exceptuando a Platón y Jenofonte, se halla en ruinas también el socratismo con todas sus ramas, así como la Academia media y la nueva, el neo-pitagorismo, la Stoa antigua y la media y, exceptuando el poema didáctico de Lucrecio, la literatura epicúrea, aunque esta última en fragmentos sumamente numerosos y extensos, gracias a las protectoras cenizas de Herculano. De todas las escuelas, la nueva Stoa ha sido la preferida de la suerte. Séneca, Epicteto y Marco Aurelio nos hablan aún como hablaban a sus contemporáneos. Las doctrinas y demostraciones de los escépticos también nos han sido conservadas en proporciones estimables gracias al resumen que hizo Sexto, y no menos la filosofía religiosa alejandrina por las obras originales de Filón, Reservamos para más adelante detalles más amplios. Queda dicho bastante para que el lector se haga cargo de la importancia de la tradición indirecta.

Es preciso distinguir dos corrientes principales de esta tradición: la doxografía y la biografía, es decir, las indicaciones sobre la doctrina y las que se refieren a la vida de los filósofos. Las primeras se encuentran ahora reunidas en su mayor parte en la obra premiada y digna de encomio de HEBMANN DIELS ***Doxographi Graeci*** (Berlín, 1879). Se ha demostrado que es fuente principal y base de todas las colecciones doxo-gráficas posteriores una obra histórica de Teofrasto (φυσικαὶ δόχαι [las doctrinas físicas]), al menos en lo que se refiere a la física en el amplio sentido que los antiguos dieron a la palabra. De esta fuente se sirvieron, directa o indirectamente, numerosos escritores, entre otros Cicerón y Aecio (entre 100 y 130 d, de J.C.) cuya obra nos ha sido conservada en diversas versiones. Una de ellas es los ***Placita philosophorum,*** erróneamente atribuidos a Plutarco; otra está constituida por los fragmentos del ***Florilegium*** de Juan Estobeo (alrededor de 500 d. de J.C.); una tercera se encuentra en el escritor eclesiástico Teodoreto (mediados del siglo V). Indirectamente, se apoya asimismo en la obra doxográfica de Teofrasto otra fuente importantísima, a saber, la ***Refutación de todas las herejías*** del presbítero Hipólito (comienzos del siglo III). El libro primero

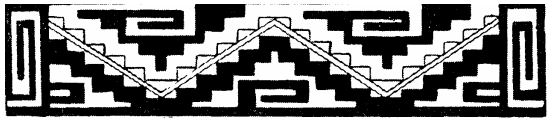
"dichos mentirosos" fueran considerados alguna vez en serio como seres personificados. Y sin embargo ellos aparecen entre la descendencia de ***Eris*** (la Riña), a la que se hallan incorporados también el "Trabajo penoso", los "Sufrimientos llenos de llanto" y las "Batallas y matanzas". Lo mismo ocurre con los vástagos de la Noche, entre los que se cuentan no sólo figuras míticas comparativamente llenas de vida, como precisamente la Eris, el Sueño y la Muerte, las ***Moiras*** (diosas del destino), etc., sino también personificaciones absolutamente fantasmagóricas, como lo son por ejemplo "la Vejez perniciosa" y el "Fraude", el último evidentemente porque teme la luz y la primera por el solo motivo de que todo lo odioso y desagradable parece pertenecer al dominio de lo oscuro y tenebroso, tomados quizá en el sentido en que nosotros hablamos de "inquietudes negras" o "sombríos-pensamientos". ¿Quién podría decir hasta dónde Hesíodo depende aquí también de predecesores? Sin embargo, los agregados puramente reflexivos deberán ser reconocidos tal vez como la exteriorización más directa de su

era conocido desde hacía mucho tiempo por el título especial de *Philosophumena* y se había atribuido al gran escritor eclesiástico Orígenes; en 1842 se descubrieron los libros 4 a 10, comprobándose en seguida que Hipólito era el autor.

La segunda corriente, de tradiciones principalmente biográficas, se ha concentrado sobre todo en una gran recopilación, la obra de Diógenes Laercio. Es éste un escritor de la más baja categoría y lo caracteriza la más grosera inadvertencia. A pesar de ello, su obra, compuesta o más bien compilada probablemente en el primer tercio del siglo III d. de J.C., es para nosotros de un valor inestimable. Usener cree haber reconocido su fuente inmediata en la obra de un autor de la época neroniana, Nicias de Nicea en Bitinia. En todo caso, este último se informó en una bibliografía inmensamente copiosa cuyas fuentes fundamentales fueron biografías de filósofos redactadas primero por Soción de Alejandría (hacia el fin del siglo III a. de J.C.) bajo la forma de "diadojías", es decir sucesiones o historias de las distintas escuelas. (Dos muestras de este género histórico, debidas a la pluma del epicúreo Filodemo, nos han sido restituidas últimamente). Lo que nos queda de toda la copiosa bibliografía desarrollada en los cuatro siglos que separan a Diógenes Laercio de Soción se halla expuesto ante nuestros ojos en la obra de este compilador.

En cada uno de los capítulos se indicarán las fuentes principales y las colecciones más importantes de los fragmentos correspondientes, en tanto que otras monografías modernas y trabajos de conjunto sólo se citarán dentro de los límites mencionados en el prefacio. La bibliografía más completa se halla en el *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums,* de UEBERWEG-HEINZE, y la más copiosa y penetrante discusión de todas las cuestiones que se refieren al tema, en la obra magistral de EDUARD ZELLER: *Die Philosophie der Griechen;* una exposición sucinta de todo el vasto tema, en la *Geschichte der Philosophie,* de WIN-DELBAND; de las obras más antiguas, pero aun no anticuadas, citaremos ante todo el *Handbuch der Geschichte der griechisch-romischen Philoso-phie,* de CHRISTIAN AUGUST BRANDIS. Entre las colecciones de conjunto se destacan *Die Fragmente der Vorsokratiker,* de H. DIELS (Berlín, 1906-10) y los *Stoicorum veterum fragmenta,* de H. VON ARNIM (Leipzig, 1903-05). La *Historia philosophiae Graecae e fontibus contexta,* de RITTER y PRELLER (8a edición, revisada por WELLMANN, 1898), se considera provisionalmente como colección completa de todo el material.

propia mentalidad.



CAPÍTULO I - LOS ANTIGUOS FILÓSOFOS NATURALISTAS JÓNICOS

I

73

EL desarrollo próspero de la especulación requería una adquisición previa de conocimientos individuales. En este sentido cupo a los helenos la suerte de herederos felices. Cuando en el cielo cristalino de la Mesopotamia el caldeo observaba la órbita de los astros, cuando el egipcio medía las tierras de cultivo, desvastadas y fecundadas a la vez por las aguas del Nilo, para determinar el monto de la contribución correspondiente a las mismas, cuando el primero averiguaba de los eclipses de los grandes astros la ley empírica de su repetición, y el otro, al objeto de medir las tierras, creaba un arte de trazado que encerraba en sí los principios de la geometría [37], entonces se hallaba el uno como el otro, sin saberlo, al servicio de la ciencia griega. Por otra parte, hay que recordar aquí una gracia, tal vez la máxima, que el destino concedió al pueblo heleno. Los primeros pasos en el terreno de la investigación científica, hasta donde llegan los conocimientos históricos, se han dado siempre allí donde una clase organizada de sacerdotes o sabios ha unido al ocio necesario la igualmente indispensable continuidad de la tradición. Pero precisamente allí, los primeros pasos han sido muy a menudo también los últimos, porque las doctrinas científicas así obtenidas, al entremezclarse con preceptos religiosos, se convierten con demasiada facilidad en dogmas rígidos y sin vida. Las

[37] 1) Comienzos de la geometría: Conocemos ahora mejor la geometría egipcia gracias al papiro Rhind, publicado por A. EISENLOHR, Leipzig, 1877, bajo el título de *Ein mathematisches Handbuch der alten Aegyp-ter*. Cf. BRETSCHNEIDER, *Die Geometrie und die Geometer vor Euklides*, p. 16-20. — Cf. HERODOTO, II, 109; ARIST., *Metaf.*, I, 1; PLATÓN, *Fedro*, 274 [c]. HERODOTO, *loc. cit.*, confirma también que los griegos tomaron de los babilonios los instrumentos elementales de observación astronómica. Respecto de las predicciones de eclipses hechas por los babilonios, cf. por ejemplo LENORMANT, *La divination chez les Chaldéens*, I, 46 o J. MÉNANT, *La biblio-théque de Ninive*, p. 93ss.

andaderas a las que no puede renunciar el niño, 74 se transforman para el hombre en traba pesada que entorpece sus movimientos. El hecho de que los predecesores culturales del pueblo griego tuviesen un clero organizado, en tanto que él mismo careciera siempre de tal clase, constituyó, por lo tanto, una contingencia en extremo favorable a su libre progreso espiritual. De esta manera, el futuro portador del progreso científico de la humanidad se hallaba a la vez en posesión de las ventajas y libre de las desventajas que tenía como corolario la existencia de una clase de sacerdotes doctos. Apoyándose en el trabajo preliminar de egipcios y babilonios, podía el genio griego encumbrarse libre de todo impedimento y atreverse a emprender un vuelo que debía llevarlo a las más altas nietas. La relación que existía entre el fundador de la verdadera ciencia generalizadora y sus dos predecesores culturales que le proveían de la materia prima necesaria para tal obra, puede recordarnos un verso de Goethe: "Profeta a la izquierda, profeta a la derecha, en medio de ambos el hijo del mundo".

El aumento de conocimientos y el dominio creciente de la naturaleza que cupo a los griegos en estos siglos, dió origen a una doble serie de efectos. En el terreno religioso, el concepto de universo como teatro de innumerables actos determinados por una voluntad caprichosa y que se desbaratan recíprocamente, se vió más y más socavado; la subordinación de muchos dioses individuales a la voluntad soberana de un supremo dirigente del destino, llegó a ser en esta esfera la expresión del progreso alcanzado en la comprensión de las leyes que rigen el curso de la naturaleza. El politeísmo se inclinaba más y más hacia el monoteísmo, una transformación cuyas fases particulares nos han de ocupar más adelante. El conocimiento más exacto y la observación más ahondada de los procesos naturales estimuló al mismo tiempo las especulaciones sobre la constitución de los factores materiales; el mundo de los dioses, de las almas y de los demonios ya no fue el único en atraer la atención de quien trataba de explicar la naturaleza. La cosmografía empezó por separarse de la teogonia.

El problema de la substancia ocupó el primer 75 plano de la meditación. ¿Existen tantas substancias fundamentalmente distintas en su esencia como las diferencias de las cosas perceptibles por nuestros sentidos quieren hacernos creer? ¿O es posible reducir esta multitud infinita a un número menor, acaso a una cifra muy pequeña, si no a una sola unidad? La planta que extrae su nutrimento de la tierra, del aire y del agua y que a su vez sirve de alimento al animal, mientras que los excrementos de los animales por

su parte contribuyen a la nueva nutrición de la planta, la que finalmente, lo mismo que el cuerpo animal, se desintegra en aquellas substancias mencionadas en primer término, ¿tendrán que ser realmente heterogéneos en su esencia estos entes, en su movimiento circulatorio permanente, y no se tratará más bien de meras transformaciones de substancias originariamente similares o tal vez de una sola substancia? ¿Se ha formado el mundo de dicha substancia y no únicamente del vacío, del caos, de la nada, y vuelve nuevamente a ella? ¿Puede divisarse y determinarse una norma de validez general para la sucesión de estas transformaciones? Tales eran las preguntas que empezaban a ocupar a los espíritus más penetrantes, que se hallaban familiarizados con los principios de una ciencia real. Gérmenes de tales especulaciones no faltan ciertamente ni en los poemas homéricos. Recuérdense aquellos pasajes en que se designa el agua y la tierra como los componentes en que ***se*** desintegra el cuerpo humano, y aun más aquellos otros en que se llama al Océano fuente principal de todas las cosas, o los que asocian a éste último a la diosa del agua Tetis en la pareja paterna de la cual nacieron todos los dioses [38]. Aquí confluyen las últimas repercusiones del fetichismo más primordial con los atisbos primeros de la ciencia positiva de la naturaleza. No sólo se despojó ahora a estas representaciones de toda envoltura mítica, sino que se las perfeccionó cada vez más con lógica inexorable, hasta llegar a sus consecuencias últimas. Asoman aquí dos ideas principales de la moderna química sintomáticas ya de por sí, pero dos veces más significativas en su unión: la existencia de substancias elementales y la indestructibilidad de la materia. A 76 la creencia en esta última condujo un doble sendero de reflexiones. Si la substancia podía salir indemne de tan múltiples transformaciones como las que sufre en el ciclo de la vida orgánica, ¡con cuánta facilidad habrá nacido entonces en la mente la idea de que aquélla era del todo indestructible y que su perpetua destrucción era tan sólo aparente! Por otra parte, la observación agudizada también de aquellos procesos que se asemejaban más a una destrucción real, como la evaporación del agua calentada, o la combustión de cuerpos sólidos, comprobó la existencia de residuos en forma de vapor de agua, humo o cenizas, lo que suscitó la presunción de que tampoco en estos casos se producía una verdadera destrucción, una transformación de la substancia a la nada. Si nos topamos aquí con una anticipación genial de doctrinas modernas, cuya plena verdad recién corroboraron, balanza en mano, los grandes químicos del siglo

[38] 1) *Ilíada*, VII, 99: ἀλλ᾽ ὑμεῖς μὲν πάντες υ3δωρ καῖ γαῖα *γένοισθε* [mas vosotros todos nacisteis de agua y tierra], e *Ilíada*, XIV, 211 y 246. Cf. también *Génesis*, I, 3, 19.

pasado, ante todo Lavoisier, en otro punto la especulación de los "fisiólogos" jónicos rebasó los resultados de la ciencia moderna. El vuelo atrevido de sus pensamientos no se de-tuvo en la hipótesis de una multiplicidad de indestructibles substancias elementales; plegó sus alas sólo cuando concibió la idea de que toda la multitudinaria diversidad de la substancia se origina de una sola substancia básica o elemental. Allí —puede aseverarse con fundada razón— la inexperiencia fue la madre de la sabiduría. Una vez despertado, el afán hacia la simplificación se precipitó como la piedra que ha empezado a rodar y sigue rodando sin descanso hasta chocar con un obstáculo. Pasó de la abundancia infinita a la pluralidad limitada y de ésta a la unicidad, sin ver entorpecido su camino por hechos molestos que pudiesen levantar barreras en su marcha o darle perentoriamente la voz de alto. Y de este modo la ingenuidad impetuosa de aquella era temprana había llegado a una comprensión, que ahora, después de vencer innumerables dificultades, comienza a asomarse nuevamente ante la ciencia, madura y purificada. Porque los más avanzados investigadores modernos de la naturaleza vuelven a sustentar la opinión de que aquellos setenta y más elementos, conocidos realmente por la química de hoy día, no representan el 77 resultado definitivo del arte analítico, sino solamente estaciones temporarias en el camino del progresivo análisis del mundo material [39].

[39] 1) JUSTUS LIEBIG escribía a Friedrich Wöhler el 15 de abril de 1857: "Por necio que sea sólo el hablar de ello, nunca debe perderse de vista que los metales son considerados simples no porque sabemos que lo son, sino porque no sabemos que no lo sean". *(Briefwechsel*, II, 43). Algo muy parecido dice HERBERT SPENCER en un ensayo publicado por primera vez en 1865 (ahora *Essays*, III, 234): "Aquello que los químicos, por conveniencia, llaman substancias elementales, son meramente substancias que hasta ahora no han logrado descomponer; pero... no se atreven a decir que sean absolutamente imposibles de descomponer". Cf. L. BARTH en el *Almanach der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Wien, 1880, p. 224: "En efecto, apenas habrá un químico que considere aún como irrefutablemente y absolutamente asegurada la existencia de los 70, aproximadamente, elementos conocidos como tales; todos los especialistas han de haber llegado al resultado de que una reducción a magnitudes más simples es probable y hasta necesaria". LOTHAR MEYER en *Die modernen Theorien der Chemie*, 4a ed., p. 133: "Es perfectamente Concebible que los átomos de todos los elementos o de muchos de ellos se compongan esencialmente de partículas elementales aun más pequeñas de una sola protomateria, quizás del hidrógeno". En el mismo lugar se esboza la historia de esta hipótesis, formulada por Proust en 1815. Nos complace encontrar un complemento a nuestra obra —que insiste con preferencia sobre el aspecto objetivo o científico del tema— en el libro de KARL JOEL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, 1903, (2a ed., 1906) donde en paralelos interesantes y aforismos ingeniosos se desarrolla este pensamiento: "De la mística proviene la doctrina de la unidad de la naturaleza, doctrina que no puede ser obtenida por ninguna inducción".

II

Como antepasado el más remoto de toda esta tendencia se cita a Tales de Mileto [40]. Este hombre extraordinario era el producto de un cruzamiento de razas: por sus venas corría sangre griega, caria y fenicia. Por consiguiente, era suya la plena universalidad del carácter jónico y su retrato brilla con los colores más distintos, impresos por la tradición. Tan pronto se le tiene por el tipo del sabio ajeno al mundo, completamente enfrascado en sus investigaciones, que cae en un pozo mientras contempla las estrellas del cielo; como se le hace aparecer explotando sus conocimientos con fines de lucro personal; en otra oportunidad figura dando a sus compatriotas, los jónicos del Asia Menor, un consejo de asombrosa sabiduría política y gran previsión, que tiende nada menos que a la formación de una institución completamente desconocida a los griegos de aquella época: un estado federal propiamente dicho. Fue, sin duda, comerciante, estadista, ingeniero, matemático y astrónomo a la vez. Había adquirido su vasta ilustración en extensos viajes que le condujeron a Egipto, donde se dedicó también a meditaciones sobre el problema de las crecientes del Nilo. El torpe arte del dibujo de los egipcios, sólo orientado hacia la solución de problemas aislados, se elevó por su mano a la categoría de una verdadera geometría deductiva funda-mentada en teoremas generales. Aun hoy llevan su nombre algunos de los más elementales de esta ciencia. No parece inverosímil la tradición de que dió a sus maestros egipcios el método que los mismos buscaran en vano, de medir

[40] 2) TALES. Fuentes principales: DIÓGENES LAERCIO, I, cap. 1, y *Do-xographi graeci, passim.* "Fenicio por su origen" (τὸ ἀνέκαθεν γένος ἐόντος φοίνικος) se lo llama en HERODOTO, I, 170. Las objeciones planteadas recientemente contra esta afirmación y que por última vez han sido reunidas por E. MEYER *(Philolog.* N. F., II, 268ss.), significan en definitiva que existe la posibilidad de un error por parte de Herodoto. Pero como no conocemos en absoluto la fuente de su afirmación y como además es desde luego sumamente improbable que los griegos se hayan complacido en convertir en extranjeros a sus grandes hombres, nos parece que de esta posibilidad a la certidumbre hay una distancia muy grande. La madre lleva un nombre griego, Cleobulina; el nombre del padre, Examyés, es cario (cf. DIELS en el *Archiv für Geschichte der Philosophie,* II, 169).

Pasajes principales relacionados con lo que sigue: PLATÓN, *Teeteto,* 174[a]; HERODOTO, I, 170 (muy dudoso el relato en HERODOTO, I, 75). Tales en Egipto: de acuerdo con la importantísima *Historia de la Geometría* de EUDEMO, camarada de escuela de Teofrasto; cf. *Eudemi Rhodii quae supersunt colleg.,* L. SPENGEL, p. 113ss. Su tentativa de explicar la crecida del Nilo, en DIÓGENES LAERCIO, I, 37; DIODORO, I, 38, y otros. Sobre Tales como geómetra cf. ALLMAN, *Greek Geometry from Thales to Euclid,* p. 7ss.

la altura de aquellas prodigiosas obras de su patria que se encumbran hasta el cielo, las pirámides. Les indicó que a la hora del día en que la sombra de un hombre o de otro objeto fácilmente mensurable iguala su altura real, tampoco puede ser la sombra de las pirámides ni más larga, ni más corta que su altura
78 real. La ciencia babilónica (con cuyos elementos puede haberse familiarizado en Sardes [41], le proporcionó la ley de] retorno periódico de los eclipses, con lo que pudo pronosticar el eclipse solar total del 28 de mayo de 585 para gran sorpresa de sus compatriotas. Se hace esta suposición porque es imposible que nuestro sabio, cuya representación de la forma de la tierra era aún tan ingenua como la de un niño —la creía un disco chato que descansa sobre el agua— pueda haber logrado semejante entendimiento por vía teórica [42]. También sus pronósticos del tiempo que utilizó con fines comerciales y que le permitían prever una cosecha extraordinariamente abundante de olivas y explotar este dato en su propio provecho mediante el arrendamiento de numerosos trapiches de aceite, provienen probablemente de la misma fuente [43]. Los conocimientos astronómicos que adquirió beneficiaron a la navegación de su patria, cuyos ciudadanos, por aquellos tiempos, se dedicaron a la navegación marítima y al comercio en mayor escala que todos los demás griegos. Les señaló la constelación de la Osa Menor como la que indica más exactamente el norte verdadero. La cuestión de si escribió libros, no ha sido dilucidada; no es probable que se haya valido de este medio para hacer conocer su doctrina de la protosubstancia. Pues aunque Aristóteles la conoce, ignora su argumentación y habla de ella en tono de conjeturas inseguras [44]. Por ser húmedos los nutrimentos de plantas y

[41] 1) Lidia se hallaba dentro de la órbita de la cultura asirio-babilónica. Lo demuestran el árbol genealógico de su dinastía, que se remontaba al dios Bel, muchos rasgos de historia legendaria y sobre todo la relación de protectorado en que se hallaban los reyes Giges y Ar-dis, comprobada por inscripciones cuneiformes. No hay duda de que los jonios, tan ávidos de instruirse, al visitar la magnífica capital de Sardes, en la inmediata vecindad de su país, llegaron a conocer aquí los elementos de la ciencia babilónica (cf. HERODOTO, I, 29). Cf. GEORGES RADET, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades,* París, 1893. El eclipse de sol predicho por Tales es el número 1489 del *Canon der Finsternisse* de TH. VON OPPOLZER *(Denksehrift der naturw. Klasse der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften,* Vol. 52). Sobre Tales como astrónomo, cf. SARTORIUS, *Die Entwicklung der Astronomie bei den Grie-chen* (Halle, 1883).

[42] 2) Forma de la tierra: cf. ARISTÓTELES, *De coelo,* II, 13 y *Doxogr. gr.,* 380, 21.

[43] 3) Previsiones meteorológicas parecidas a la mencionada en ARISTÓTELES, *Polit.,* I, 11, son frecuentes *"dans le grand traite astrologique",* según LENORMANT, *loc. cit.* Los escritos atribuidos a Tales ya fueron declarados apócrifos en la antigüedad, según DIÓGENES LAERCIO, I, 23.

[44] 4) ARISTÓT. *Metaf.,* I, 3, sobre la doctrina de la protosustancia de Tales. En *De anima,* I, 2, basándose en datos tradicionales (ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι [según se le atribuye]), Aristóteles

animales y nacer, por lo tanto, al calor de la vida de lo húmedo, y como además las simientes de plantas y animales poseen iguales condiciones, por eso —opina Aristóteles—"Tales había proclamado que el agua, principio de todo lo húmedo, era la substancia primera [45].Si verdaderamente se inspiró en estas reflexiones o si dependía a este respecto, y hasta dónde, de especulaciones más antiguas, originarias también de su patria o foráneas, es problema, al menos hasta el momento, tan incierto como su posición frente a las cosas divinas.

La doctrina de la protosubstancia admitía y exigía un desarrollo en tres direcciones. El lugar que Tales asignó al agua en la escala de las substancias no podía quedar indisputado. No podían tardar en presentarse los defensores de las 79 restantes substancias difundidas, reales o supuestas, los partidarios ante todo de la más volátil y más poderosa entre ellas (el aire y el fuego), que impugnaron la primacía adjudicada a la substancia fluida. Además, a la perspicacia profundizadora de una mente genial debía imponerse la idea de que la forma más primordial de la substancia debía ser buscada más bien detrás y más allá de sus especies actualmente perceptibles que dentro de su propia órbita. Finalmente, la misma teoría de la protosubstancia encerraba un

le hace afirmar que el imán tiene un alma. Si el dato fuese verídico, nos hallaríamos frente a un resto de concepción netamente fetichista; la opinión atribuida a Tales, también por ARISTÓTELES, *loc. cit.,* I, 5, de que "todo está lleno de dioses", es atribuida por otros (en DIÓGENES LAERCIO, VIII, 32) a Pitágoras ("El aire estaría lleno de almas, y éstas son llamadas héroes o demonios"). Nuevamente nos hallamos frente a un ejemplo de la más primitiva religión natural que hoy todavía se encuentra entre los fineses, los khond de la India y los indios algonquinos de América del Norte; cf. TYLOR, *Prim. cult.,* II, 169, 170s., 172, 187s. ¿Tenemos derecho a suponer que Tales haya sido influido en este caso por concepciones religiosas de los babilonios y accadios, que admitían innumerables espíritus, y cuyo parentesco con las concepciones finesas intentó establecer Lenor-mant en *La magie chez les Chaldéens* (véase índice: palabra *Esprits)?*

[45] 5) La concepción del mundo de Tales, la tierra flotante sobre agua como un disco de madera y el universo concebido, según cabe suponer, como lleno de la protosubstancia, y por ende como masa líquida, coincide hasta cierto punto, según señala TANNERY, *Pour l'histoire de la science Hellene,* p. 70ss., con el concepto egipcio de la protoagua *Nun* y su división en dos masas separadas. Esta suposición de un océano superior y otro inferior se halla también entre los antiguos babilonios; cf. FEITZ HOMMEL, *Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur,* Munich, 1892, p. 8. Asimismo puede recordarse el libro del *Génesis, I, 1.* La concordancia entre la doctrina fundamental de Tales y la de la secta semi-judía de los sampseanos permanece aún por completo en la oscuridad; cf. HILGENFELD, *Judentitm und Judenchristentum,* p. 98, según *Epiphan. haeres.,* 19, 1; cf. también PLUTARCO sobre los sirios, *Quaest. conviv.,* VIII, 8, 4 *(Mor.,* 891, 7s. DÜBNER). La tendencia aparecida últimamente, de considerar a Tales como mero transmisor de ciencia extranjera, se halla en pugna con la forma en que nuestro mejor testigo, EUDEMO, *loc. cit.,* habla de sus trabajos geométricos y de la relación de éstos con la matemática egipcia.

germen de escepticismo que tarde o temprano debía llegar a su pleno desarrollo. Pues si para Tales la doctrina quizá sólo afirmaba que todas las cosas nacen del agua prístina y vuelven a ella, era inevitable que poco a poco adquiriese otra significación: la de que únicamente la forma primitiva de la substancia era la verdadera y real, reduciéndose todas las demás a meras fantasmagorías sensoriales. Y tan pronto como se llegó a presumir una vez que, por ejemplo, el hierro o la madera no eran tales en realidad, sino agua o aire, ¿cómo podía esperarse que se detuviera allí la duda así suscitada de la validez del testimonio de los sentidos?

III

El segundo rumbo abierto a estas ideas ha sido tomado por Anaximandro (nac. en 610) [46]. El hijo de Praxia-des, oriundo de Mileto como Tales, del cual fue probablemente amigo y discípulo, puede ser considerado como el verdadero fundador de las ciencias naturales griegas y por ende de las occidentajes. Fue el primero que se atrevió a acercarse de manera científica a los inmensos problemas de la formación del cosmos, de la tierra de sus habitentes. Magno era su sentido de apreciar la identidad y su capacidad de reconocer analogías profundamente ocultas y poderoso su anhelo de inducir de lo manifiesto lo que se halla velado a la percepción. Por más que sean ingenuas algunas de sus tentativas realizadas a ciegas y a tientas, su persona es digna de nuestro profundo respeto como precursor y explorador de nuevos horizontes que fue, cuyas reflexiones por desgracia sólo podemos inferir a menudo de relatos precarios y fragmentarios y en 80 parte también contradictorios. Su escrito ***De la naturaleza*** —la primera exposición de doctrinas científicas redactada ya en prosa que poseyera la literatura griega y, ¡ay!, perdiera también demasiado temprano—, fue el fruto maduro de una vida llena de profundas meditaciones y en parte dedicada a los asuntos públicos. Sólo poco antes de su muerte, a la edad de 63 años (547) se dedicó a publicar aquella obra, de la que sólo han llegado a nuestras manos unas pocas líneas, pero sin una sola frase completa. Muy variados y sumamente meritorios fueron los trabajos preliminares que aquella última obra coronara.

[46] 1) ANAXIMANDRO. Fuentes principales: DIÓGENES LAERCIO, II, cap. I (datos escasos) y *Doxogr. Gr.* Sólo una breve frase nos ha sido conservada por SIMPLICIO, en ARISTOT·., *Física,* 24, 13 DIELS. (Este diligente comentador de obras aristotélicas, que pertenece al siglo VI d. de J.C., es el que más fragmentos nos ha conservado de la literatura pre-socrática). Además, algunas palabras citadas por ARISTÓTELES, *Fís.,* III, 4.

Fue el primero en dar a los griegos un cuadro geográfico y una esfera celeste. En la confección de la primera, Anaximandro, cuyo nombre no cuenta entre los viajeros exploradores, resumió todas aquellas noticias que llegaban a su patria jónica —punto de partida de numerosos viajes por tierra y mar que llegaron hasta los confines del mundo conocido de su época—, en mayor abundancia que a cualquier otro sitio de Grecia. También en el antiguo Egipto se confeccionaron mapas, pero los mismos se limitaban a la reproducción gráfica de distritos aislados [47]. La idea más amplia de un mapa-mundi había permanecido ajena a los habitantes del valle del Nilo, que ni emprendían largos viajes por mar ni tenían colonias lejanas, por lo que carecían lógicamente de medios para realizarlos. Como nota característica del cuadro geográfico de Anaximandro se nos refiere la suposición de una cuenca marítima, rodeada totalmente de tierra firme, ceñida a su vez por un mar exterior. De los artificios creados por la investigación matemática, geográfica y astronómica, el padre de la geografía científica ha conocido sin duda el ***Gnomon*** (indicador) inventado por los babilonios, una barrita que descansa sobre una base horizontal; la longitud y la dirección de su sombra que varían según la hora del día y época del año, bastan para la de- terminación del mediodía real para cualquier lugar, como asimismo para fijar los cuatro puntos cardinales y los dos solsticios. Nuestro milesio ha sido, casi con seguridad, quien ha instalado uno de estos ***Gnomos*** en Esparta, según lo quiere una tradición que, sin embargo, menciona también junto a su 81 nombre el de su sucesor Anaxímenes [48]. No es autor de nuevos teoremas matemáticos conocidos por la historia de la ciencia; en cambio se le atribuye un compendio de teoremas geométricos. De todas maneras no le faltaba adiestramiento matemático, como lo demuestran sus datos referentes al tamaño de los astros que no han sido aún claramente interpretados [49]. Como astrónomo, Anaximandro fue el primero en apartarse casi por completo de las concepciones infantiles de la época primitiva. Todavía no concibe a la

[47] 1) Mapas egipcios. Se han conservado dos; uno representa un distrito minero, otro una zona imposible de determinar. (ERMAN, *Aegyp-ten und ägyptisches Leben,* p. 619).

[48] 1) HERODOTO, II, 109, atestigua, como ya hemos dicho, que el gnomon se tomó de los babilonios; DIÓG. L., *loc. cit.*, conoce la instalación de uno de estos instrumentos en Esparta por Anaximandro, mientras PLINIO, *Hist. nat.*, II, 187 cita a Anaxímenes. Para lo que sigue, cf. BRETSCHNEIDER, *op. cit.*, 62.

[49] 2) Indicaciones sobre el tamaño de los cuerpos celestes: cf. *Doxogr.*, 68, también DIELS en el *Archiv f. Gesch. der Philos.*, X, 228ss. Sobre la forma de la tierra, cf. HIPÓLITO, I, 6; *Doxogr.*, 559, 22; sobre su estado flotante ARISTOT., De coelo, II, 13.

tierra como una esfera, pero ya no la considera un disco chato que descanse sobre una base ***y*** esté cubierto por la bóveda celeste como por una campana. Para él, el sol ya no se hunde noche a noche en el océano que rodea a la tierra para arribar por este camino del Oeste al Este. Si el hecho de que el sol y los demás astros aparecen en el cielo por el Este después de ponerse por el Oeste, tenía que ser explica- do por la existencia de un movimiento continuo y regular, no cabía otra posibilidad que hacerlos proseguir por debajo de la tierra el movimiento circular que ejecutan sobre el horizon- te a nuestra vista. Esta hipótesis se vió reforzada por la observación de que las constelaciones estelares vecinas al polo jamás desaparecen, sino que ejecutan un movimiento circular. Por lo tanto el hemisferio celeste que vemos, debía constituir en realidad la mitad de una esfera completa. A la bóveda celeste que se tiende sobre nuestras cabezas, se le opuso otra bajo nuestros pies. Se le quitó su base a la tierra que alcanzaba, se creía, profundidades infinitas y sobre la cual debía descansar; ahora se la suponía suspendida en el espacio sin soporte alguno. En lugar de un disco chato se la representó como un trozo de columna o como un cilindro que sólo podía tener un equilibrio estable, si el diámetro de su base era considerablemente mayor que su altura. La proporción de tres a uno, era una relación oportuna para fundamentar la hipótesis que se recomendó al pensador antiguo probablemente por su sim- plicidad. Mas el razonamiento elaborado para dar asidero a la visión de la tierra suspendida, con forma de tambor, resulta bastante extraño: la distancia idéntica de todos los puntos del cuerpo terrestre a todas las partes de la esfera celeste sería 82 la causa de su inercia y fijeza. Esto significa por una parte, que para él la gravedad no podía ser homologada con una tracción hacia abajo. Por otra parte, la forma de la conclusión hace de nuestro milesio el primer precursor de aquellos meta-físicos que preferían fundar la ley de inercia en razones aprio-rísticas más bien que en la experiencia. "Un cuerpo en reposo", se dice, "no puede entrar en movimiento sin que actúe sobre el mismo alguna causa externa; pues si el cuerpo lo hiciera, tendría que moverse hacia arriba o hacia abajo, hacia adelante o hacia atrás, etc. [50]". Pero como no existe ninguna razón para que efectúe uno de estos movimientos y no los otros, no puede moverse en absoluto. Por eso ya Aristóteles, que tilda de ingeniosa y a la vez errónea a aquella argumentación del viejo pensador, ha comparado la tierra en reposo de Anaxi-mandro con un hambriento, quien debe perecer por no tener ningún motivo para preferir, entre varios grupos de manjares colocados a la misma distancia, los que están a la derecha a los

[50] 1) La cita en J. STUART MILL, *Lógica*, Libro V, cap. 3, párrafo 5 *(Obras,* IV, 138).

que se hallan a la izquierda, los ubicados delante suyo a los que se encuentran a sus espaldas. Mas ahora es necesario encarar el ensayo de cosmogonía emprendido por Anaxi-mandro.

Ya al hablar de la teogonia de Hesíodo hemos trabado conocimiento con la teoría antiquísima de un primitivo estado caótico del universo. Allí se señaló que la representación de un Caos se originó mediante la expansión infinita del vacío entreabierto entre cielo y tierra. Al mismo tiempo tuvimos que llamar la atención sobre el hecho de que aquellos pensadores primitivos no tenían en cuenta sino una de las tres dimensiones del espacio, la altura o profundidad, sin considerar para nada la longitud o la latitud. El desarrollo consecuente de esta idea debía conducir a reemplazar la gran hendidura entreabierta por el espacio que se extiende ilimitado en todas direcciones ; y este último, totalmente ocupado por substancia, es el que en realidad coloca Anaximandro en el principio de todo origen. Pero, ¿cuál era esta protosubstancia ilimitadamente extensa ? Ninguna —podemos contestar— de las substancias que conocemos [51]. Pues éstas, que incesantemente se confunden "una 83 con otra, para volver a nacer nuevamente una de otra, le parecían en cierto modo factores equivalentes y de iguales derechos, por lo menos en el sentido de que ninguna de ellas podía reclamar la primacía de cabeza mayor o de procreadora de todas las demás. La proto-agua de Tales, en primer lugar, demostró ser completamente inadecuada para desempeñar tal papel. Pues su existencia ya requiere la del calor, la de la substancia calor o del fuego, de acuerdo ¿la manera de pensar de aquella época. Pues lo sólido se convierte en fluido por derretimiento, es decir calentándolo, o sea añadiendo la substancia fuego. También lo aéreo, por ejemplo el vapor de agua, es producido por la acción del fuego sobre lo fluido. Por consiguiente, a la cabeza de todas las estructuras individuales sólo podían hallarse aparentemente lo sólido y lo ígneo. Pero el contraste reinante entre ambos hizo que se les considerara como una pareja cuyos componentes, complementándose mutuamente, debían adquirir su existencia en forma simultánea. Así, en efecto, designándolas con los nombres de "lo frío" y "lo caliente", Anaximandro las hace derivar por una "segregación" de la protomateria que en un principio reunía todas las particularidades de la substancia. Pero no sabemos cómo se representaba nuestro autor el origen de la infinidad de substancias individuales. Se puede suponer, sin embargo, que una

[51] 2) Anaximandro llamaba su protosubstancia "Lo infinito" (τὸ α2πειρον) y le negaba toda diferenciación subtancial, por lo cual Teofrasto la llamó substancia indefinida (ἀόριστος φύσις) ; cf. *Doxogr.*, 476, 18 y 479, 13.

"segregación" progresiva de las formas básicas de la materia debía dar continuidad al proceso mencionado[52]. Pero sea como fuere: en todo caso las substancias, girando en forma de remolino se iban depositando unas junto a otras o se encimaban, conforme a la relación de su peso y densidad. El núcleo interno lo formaba la tierra; su superficie estaba cubierta de agua, envuelta a su vez por una capa de aire y ésta, por su parte, circundada, como "el árbol por la corteza", por un círculo de fuego [53]. Allí se impuso a la mente sistemática del milesio un doble problema. Aún hoy día constituye la tierra el núcleo del edificio y el aire su envoltura exterior. Pero el agua ya no forma una cobertura pareja sobre la tierra y el fuego ya no es visible sino en algunos, aunque numerosos, puntos del cielo. ¿De dónde proviene —se preguntó a sí mismo— esta perturbación de la distribución primitiva de 84 las substancias supuestamente uniforme? Su contestación es la que sigue: el mar existente en la actualidad es sólo el resto de la cobertura de agua original. La evaporación causada por el calor solar redujo la extensión del mar en el curso de los tiempos. Esta hipótesis encontró un apoyo en las observaciones geológicas que permitían comprobar un verdadero retroceso del mar en muchos puntos de la cuenca del mar Mediterráneo [54]. De hechos como la formación de deltas, o el hallazgo de conchas marinas en tierra firme, extrajo Anaximandro conclusiones del más amplio alcance en favor de su teoría. Mas el circuito de fuego tendría que haber reventado hace mucho tiempo en el curso de aquel movimiento de remolino. En su opinión, esta misma fuerza arrastraba consigo masas de aire que de esta manera condensaban y envolvían las masas de fuego [55]. Las envolturas de aire así formadas que contenían el fuego, las imaginaba en forma de ruedas. Poseían aberturas, similares a la boca de un fuelle, de las cuales salía fuego continuamente. ¿Cómo llegó a esta representación? La respuesta acaso será la siguiente: el sol, la luna y las estrellas giran en torno a la tierra; pero no respondía a ninguna analogía la existencia de masas de fuego que circulan en forma regular dentro del espacio del universo; en cambio era cosa común la observación de ruedas en revolución. De este modo, objetos concretos substituyeron las órbitas

[52] 1) Secreciones de la protosubstancia: de acuerdo con Teofrasto *(Doxogr.,* 133/4).

[53] 2) Como "el árbol por la corteza": el falso Plutarco en EUSEBIO, *Praep. evang.*, I, 8 *(Doxogr.*, 579, 15). Los datos reales utilizados en la parte siguiente, en *Doxogr.*, 133/4, 342, 345, 381, 494/5.

[54] 1) Retroceso del mar: cf. FILÓN, *De aeternitate mundi*, c. 23/4 (según Teofrasto).

[55] 2) Cf. TEICHMÜLLER, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, p. 14-16, y *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, II, p. 276ss.; además *Doxogr.*, 25.

abstractas y el problema en cuestión se simplificó notablemente. Mientras subsistiesen las ruedas y perdurase el impulso inicial, quedaba asegurada la revolución de los astros. Los eclipses de los grandes luminares, finalmente, los interpretaba como obturaciones ocasionales de los orificios de la rueda solar o lunar.

Asimismo intrigó al espíritu del milesio el enigma de la creación orgánica [56]. Los primeros animales habían nacido del lodo marino, ante todo probablemente, porque el cuerpo animal está compuesto de substancias sólidas y líquidas, por lo que ya en la época homérica, como hemos visto, se consideraba al agua y a la tierra sus elementos integrantes. Pero también habrá favorecido esta suposición la riqueza que el mar posee en vida animal de toda especie, como asimismo el hallazgo 85 de restos de animales marinos antediluvianos. Anaximandro ha dotado, además, a estos animales más primitivos de cortezas espinosas de las que se desprendieron durante la época de su transición del mar a tierra firme, hipótesis a la cual puede haberle inducido la metamorfosis de las larvas de ciertos insectos. Al parecer no cabe duda de que estimó a los descendientes de aquellos animales acuáticos como los antecesores de los animales terrestres, y que, por lo tanto, corresponde reconocerle un atisbo de la teoría moderna de la evolución. Con mayor precisión se ha manifestado en lo que respecta al origen del género humano. Hacer brotar de la tierra a los primeros seres humanos a la manera de los mitológicos, se lo pro-hibía ante todo, según hemos podido comprobarlo, la conside-ración siguiente: la indefensa prole humana que necesita, más que cualquier otro ser, de constante cuidado, no hubiera podido sustentarse, por lo menos de una manera natural. Por eso I trataba de encontrar analogías que pudiesen resolver el enigma. Una de ellas la hallaba en la creencia popular de que los tiburones se tragan a sus crías cuando apenas salen éstas de sus

[56] 3) El enigma de la creación orgánica: cf. *Doxogr.*, 135, 430 y 579; además PLUTARCO, *Quaest. conviv.*, VIII, 8, 4, con la excelente corrección hecha por Dohner de γαλεοί [tiburones] en lugar de παλαιοί [antiguos]. Mi colega Eduard Suess me ha llamado amablemente la atención sobre dos puntos: 1° la opinión de Anaximandro que más tarde halló su expresión típica en la frase *omne vivum ex aqua*, es considerada cada vez más por la paleontología como verdad asegurada. (Sin embargo, la teoría del "origen pelágico" de toda vida es combatida minuciosamente por SIMROTH, *Die Entstehung der Landtiere*, Leipzig, 1892. Pero aun este sabio se aproxima a la hipótesis de Anaximandro del "légamo marino" al decir en p. 67: "En la zona litoral se juntan los tres factores favorables para la vida, agua, aire y lo sólido con su profusión de alimento"). 2° Anaximandro puede haber estado influido principalmente por la observación de que las ranas viven al principio en el agua en forma de renacuajos, provistos de branquias, y sólo posteriormente, gracias a la formación de pulmones, se vuelven aptas para vivir sobre la tierra.

huevos; luego las vomitan para volver a acogerlas, repitiéndose este procedimiento por todo el tiempo necesario, hasta que la cría alcanzase la suficiente fortaleza para proseguir una existencia independiente. De una manera similar se habrían originado los primeros antepasados del género humano en las entrañas de los peces, las que no abandonarían sino una vez adquiridas fuerzas para vivir. Si la creencia de los babilonios en la antigua existencia de hombres-peces ha inspirado a nuestro sabio, es cuestión, por lo menos actualmente, imposible de resolver [57].

Como quiera que Anaximandro haya intentado explicar la creación de los mundos individuales y de cada una de las formas de la materia, de los seres y objetos, un hecho estaba establecido para él de un modo inalterable, a saber, que todo lo nacido está destinado a perecer. Conceptuaba "sin origen imperecedera" únicamente a la protosubstancia de la que todo había emanado y a la que todo estaba destinado a retornar. Esta convicción iba acompañada a la vez de una satisfacción, 86 que podemos caracterizar de ética y religiosa. Cualquier existencia singular le parecía injusta y una usurpación por la que los seres que se desalojan y devoran recíprocamente "deben sufrir penitencia y castigo conforme a un orden tempo-ral".La destructibilidad de los objetos individuales, la fragilidad y mortalidad de los seres vivientes y la circulación continua de la materia se unieron en su espíritu para constituir un concepto más vasto de orden natural con vigencia universal, y que él al mismo tiempo tenía por un orden jurídico universal. Todo lo que existe, podía exclamar con Mefistófeles, merece la condena de perecer. Lo único que él considera "divino" es la substancia sin principio y llena de energía; sólo ella "es inmortal y no envejece". Por seres divinos pero pe-récederos por el hecho de haber nacido, algo así como dioses de segundo orden, los tenían a los distintos mundos o cielos que en todo caso alcanzan consecutivamente (o en algunos casos conjuntamente) una duración extensa, pero que siempre es sólo temporal [58]. Por medio de qué procesos retornan estos mundos siempre de nuevo al seno materno de la proto-materia, es

[57] 1) Sobre el hombre-pez babilonio Oannés, cf. GEORGE SMITH, *The Chaldean account of Génesis*, p. 39ss.

[58] 1) Dioses de segundo orden: cf. CICERÓN, *De natura deorum*, I, 10, 25 (donde, dicho sea de paso, lo que se afirma sobre Tales está en contradicción absoluta con la descripción que hace ARISTÓTELES del desarrollo de la filosofía en *Metaf., I*, 1-5, y es, por lo tanto, completamente increíble); además *Doxogr.*, 302, 579, y SIMPLIC., *Fís.*, 1121, 5ss. Diels. — El budismo admite también dioses perecederos y mundos perecederos *(Buddhistischer Katechismus*, Braunschweig, 1888, p. 27 y 54).

asunto que nuestro autor no explica. Pero se puede suponer que a semejanza de su advenimiento a la vida por "segregaciones" de la protosubstancia, así también la mezcla y unión de las substancias sería lo que en el curso de largos períodos cósmicos pone fin a toda existencia particular, y paulatinamente conduce otra vez todo a la unidad indivisa del primitivo ser omnipresente; por cierto que al solo efecto de que éste acredite su inagotable fuerza vital mediante creaciones siempre nuevas y evidencie su invencible poderío supremo mediante destrucciones siempre repetidas.

IV

El tercero de los grandes milesios, Anaxímenes [59], hijo de Eurístrato (muerto entre 528 y 524), vuelve a andar el camino primeramente recorrido por Tales. En lugar del agua, se declara ahora protoprincipio al aire, del que nace todo "lo que era, lo que es y lo que será" y que a tal punto se hace 87 cargo de la herencia del soberano desalojado que ahora es él quien tiene que servir de base a la tierra, imaginada otra vez como disco chato. La preferencia que Anaxímenes concedió al aire no es difícil de explicar. Su mayor movilidad y su mayor expansión eran evidentemente cualidades que parecían asegurarle el predominio sobre el elemento fluido. La primera de ellas es recalcada expresamente por el mismo Anaxímenes en el único fragmento que poseemos de su escrito, redactado "en prosa sencilla y nada amanerado". Y como la substancia, según la doctrina común a todos estos pensadores, también llamados fisiólogos jónicos, incluye en sí misma la causa de su movimiento, ¿qué podía ser más natural entonces que otorgar el rango supremo justamente a aquella que en la vida orgánica se consideraba como la portadora de la fuerza vital y anímica? (recuérdese que ***psique*** significa soplo).

Tanto es así que el mismo soplo vital que se supone da consistencia al cuerpo animal y al de los humanos, fue comparado por nuestro filósofo con el aire que engloba al universo en una unidad [60]. Y en lo que se refiere a la expansión de su substancia, compara a la tierra, al agua y al fuego con unas islas circundadas por el océano del aire "omnipresente", el que además penetra por todos los poros e intersticios de las demás substancias y rodea

[59] 2) ANAXÍMENES. Fuentes principales: DIÓG., II, cap. 2; Teofrasto en SIMPLIC., Fís., 24, 26, DIELS; HIPÓLITO, *loc. cit.*, (también *Doxogr.*, 560, 14).

[60] 1) Comparación de la respiración con el aire: *Doxogr.*, 278.

todas sus partículas. Igual que su predecesor, adjudicaba a la protosubstancia extensión infi-nita y movimiento perpetuo; las demás formas de la substancia, sin embargo, las hizo derivar de aquélla por un proceso, no descubierto mediante la imaginación especulativa, sino pro-ducto de observación real. Fue el primero en sustentar —y esto constituye su título de mérito inmortal— una "causa verdadera", una "vera causa" en el sentido de Newton, como razón última de toda transformación material. Ya no se origina "lo caliente" y "lo frío" por un proceso enigmático de "segregación" de la protosubstancia como en Anaximandro, sino que la condensación y rarefacción, o sea las diversas formas de acumulación posibles son las que otorgan a sus distintas estructuras sus rasgos particulares. En el estado de distribución más pareja, en su estado normal, por decirlo así, 88 el aire es invisible; en su distribución más fina se convierte en fuego y en cambio con la condensación progresiva se transforma en líquido y finalmente adquiere el estado sólido. Todas las substancias de por sí pueden ser transformadas —así se desprende del texto de aquel fragmento— en cada uno de estos estados de agregación, haya sido comprobada ya su existencia o no [61]. La magnitud de esta conquista científica se hará patente para quien recuerde que la misma no ha llegado a ser del dominio común, sino aceptada por los más avanzados investigadores y no sin fuertes luchas, hace sólo cien años. Luego agrega: si nuestros sentidos fueran lo suficientemente sensibles —esto se debe leer entre líneas— entonces podríamos ver en todas estas transformaciones las mismas partículas de substancia, unas veces más próximas, otras más apartadas unas de otras. Constituye así la doctrina de Anaxímenes un grado preliminar del atomismo, es decir de aquel concepto del mundo material que, en posesión de la última verdad o no, ha sido de todos modos hasta hoy día un recurso hipotético de feracidad inagotable. Junto a estos méritos inmortales es de poca importancia el hecho de que Anaxímenes se esforzara en apoyar su teoría con ensayos lastimosamente mal interpretados. Así creía ver una afirmación de su teoría básica en la circunstancia de que el soplo de aire que sale de entre los labios

[61] 1) Nada más curioso que ver cómo todavía en el siglo XVIII se rechazaba con argumentos metafísicos lo que había reconocido el genio penetrante de Anaxímenes. En 1731, el químico G. E. STAHL escribía en sus *Experimenta, observationes et animadversiones,* párrafo 47, lo siguiente: *"Elástica illa expansio aeri ita per essentiam propria est, ut nunquam ad vere densam aggregationem nec ipse in se nec in ullis mix~ tionibus coivisse sentiri possit".* Cuatro años antes, el fisiólogo botánico STEPHEN HALES, en sus *Vegetable staticks,* había enseñado en coinciden-cia absoluta con Anaxímenes: *"que l'air de l'atmosphére ... entre dans la composition de la plus grande partie des corps; qu'il y existe sous forme solide, dépouillé de son élasticité...; que cet air est, en quelque façon, le lien universel de la nature ... Aussi M. Hales finit-il par com-parer l'air à un véritable Protée",* etc. *(Oeuvres* de LAVOISIER, I, 459/60).

apenas entreabiertos, es frío, y en cambio es caliente el que sale de la cavidad bucal completamente abierta [62].

Concorde con el enorme progreso que ha experimentado la teoría de la substancia por la grandiosa inducción de Anaxímenes, se espera en seguida encontrar también un perfeccionamiento similar de las doctrinas astronómicas. Pero esta esperanza se ve defraudada. Por primera vez nos hallamos ante el espectáculo que tantas y tantas veces presenta a nuestra vista la historia de las ciencias. La investigación inductiva y la deductiva no se oponen en principio, como lo hizo creer sobre todo la exposición de Buckle en tiempos más recientes; sin embargo, los principales representantes de una de estas formas de la investigación carecen a menudo, y de una manera sorprendente, de aptitudes suficientes para la otra. Por otra 89 parte, las conclusiones de gran alcance y las atrevidas construcciones del pensamiento de un Anaximandro ofrecían a su sucesor, más sobrio y mejor afirmado en el terreno de la realidad, muchas flaquezas fáciles de descubrir. Nuestro hombre era lo bastante perspicaz como para no conformarse con una ingenua hipótesis auxiliar, del tipo de la interpretación de los eclipses, como si se tratase de una obturación temporal de las aberturas en la rueda del sol o de la luna; pero tampoco era lo bastante previsor como para reconocer el acierto y perfeccionar la audaz anticipación de la teoría de la atracción que debía explicar el estado de suspensión de la tierra. Así se combinan los defectos y las cualidades de un espíritu examinador, buen crítico pero de poca imaginación constructiva, circunstancia que lo ubica un poco a la zaga de su predecesor. Ya hemos mencionado su retorno a la concepción primitiva de que la tierra era un disco en descanso sobre una base. Por ello interpreta que el sol debía girar de noche en derredor de la tierra, no debajo de la misma, sino sólo lateralmente "como una gorra en la cabeza". Su invisibilidad durante las horas de la noche se explicaba por la presunta existencia de montañas situadas en el norte que lo ocultaban, o por la hipótesis de que de noche se alejaba más de la tierra que de día [63]. Los detalles de su teoría estelar, bastante tosca, no merecen nuestra atención. Como punto brillante de la misma conviene mencionar la afirmación de que los astros luminosos se

[62] 2) Cf. PLUTARCO, *De primo frigido*, 7, 3 (1160, 12 DÜBNER).

[63] 1) Cf. HIPÓLITO, loc. cit., y ARISTÓTELES, *Meteor*,, II, 1 (354a 28). Concordancia notable con concepciones egipcias: *"Elle (la bar que solaire) continuait sa course, en dehors du del, dans un plan paralléle à celui de la terre, et courait vers le Nord, cachee aux yeux des vivants par les montagnes qui servaient d'appui au firmament"*. (MASPERO, *Bi-bliothéque Égyptologique*, II, 335).

hallan acompañados de cuerpos oscuros similares a la tierra; un aserto que evidentemente tenía que atribuir los eclipses a un ocultamiento de unos cuerpos por otros, es decir, que en principio era correcto. Entre sus tentativas de averiguar las causas de los sucesos meteorológicos y otros fenómenos de la naturaleza (la nieve, el granizo, el rayo, el arco iris, los terremotos y también la fosforescencia marina) hallamos algunas explicaciones que nos asombran. Sobre todo las referentes a la nieve y al granizo revelan su acierto, en Cierto sentido sólo aproximado y en parte completo, y otras, aunque totalmente equivocadas, no dejan de ser muy ingeniosas y trascendentales en materia de principios [64]. El razonamiento en que se funda su explicación de la 90 fosforescencia marina, puede ser completado del modo siguiente: ***si*** el aire en el estado de la más fina distribución se convierte en fuego y por lo tanto arde y brilla, no poseerá estas cualidades de repente y sólo en aquel estado de distribución, sino que las mismas le deben ser inherentes en general y también perceptibles, en condiciones favorables, en otros momentos. Ahora bien, la luminosidad de un cuerpo, de por sí pequeña, se hará visible también si el mismo se destaca contra un fondo particularmente oscuro. Semejante fondo lo ofrece de noche la masa del agua marina y este fondo es el que determina que las láminas de aire que se introducen en los vacíos producidos en las olas por los golpes de remo, se iluminen y resplandezcan. Aquí amanece por primera vez la idea de que las propiedades de los cuerpos no varían por saltos, un concepto que hallaremos más tarde mantenido en su máximo rigor y afirmado por todos los filósofos naturalistas más recientes (como constancia cualitativa de la substancia). Finalmente con-, cuerdan Anaximandro y Anaxímenes en la hipótesis de períodos cósmicos y de deidades en cierto modo secundarias, o sea dioses nacidos de la protosubstancia "divina" y por eso tal vez también perecederos [65].

V

Lejos del abigarrado tumulto del mercado y de los astilleros retumbantes de Mileto, a la sombra de un santuario ha nacido la doctrina de H e r á c l i t o [66].

[64] 2) Sobre los ensayos meteorológicos de Anaxímenes, cf. *Doxogr*., 136/7 según Teofrasto.

[65] 1) Cf. SAN AGUSTÍN, *De civit. Dei*, XIII, 2.

[66] 2) HERÁCLITO. Fuentes principales: DIÓG. LAERCIO, IX, cap. 1 y más de 100 fragmentos, reunidos

Es éste en nuestra revista panorámica el primer sabio del mundo que no calcula, ni mide, ni traza, ni experimenta; una cabeza especulativa cuya amplitud de espíritu debe ser conceptuada como milagrosa y que aun hoy día solaza y nutre nuestro entendimiento. Pero al propio tiempo un mero filósofo en el sentido menos agradable de la palabra, es decir, un hombre que no es maestro en ninguna disciplina de la ciencia y que se erige en juez de todos los maestros. Numerosos fragmentos de su obra profun-, da, llena de alegorías y redactada en un lenguaje no del todo exento de amaneramientos, y pocas pero significativas 91 noticias de su vida, nos permiten familiarizarnos con la figura imponente del "oscuro" mejor que con la de cualquiera de sus antecesores y contemporáneos dedicados a la filosofía. Bien pronto por cierto tejió la leyenda su trama en torno de la cabeza del filósofo "lloroso". Las fechas de su nacimiento y de su muerte nos son desconocidas. Su apogeo ha sido fijado alrededor de la 69a olimpíada (504-501) basándose para ello probablemente en un acontecimiento determinado en el cual había participado. Pues este descendiente de los reyes municipales de Efeso, que pudo haber reclamado para sí el cargo de rey sacerdotal, pero al que renunció en favor de su hermano, intervino sin duda en forma activa y repetidas veces en los destinos de su patria, como por ejemplo cuando indujo al príncipe municipal Melancomas a abdicar de su gobierno [67]. Mas la redacción de su obra difícilmente puede haber tenido lugar antes de 478, deducción que se basa en las condiciones políticas que la misma refleja.

La soledad y la belleza natural fueron las musas de Heráclito. Orgulloso, lleno de invencible confianza en sí mismo, no se ha sentado a los pies de ningún maestro. Pero cuando el joven, entregándose a la meditación recorría

ahora con todo el correspondiente material bibliográfico en *Heracliti Ephesii reliquiae recens,* de I. BYWATEK (Ox-ford,1887). Tenemos una fuente secundaria en las pretendidas cartas he-racliteanas que provienen de diversas épocas y de diferentes autores, y que han sido impresas ahora también en la obra de Bywater. Más reciente es la obra de H. DIELS, *Herakleitos von Ephesos,* en griego y en alemán, Berlín 1901, segunda ed. 1909 (cf. nuestras notas en *Deutsche Literatur Zeitung,* 1902, N° 15, y 1910, N° 1). Los fragmentos en *Vorso-kratiker* con igual numeración.

[67] 1) Como el comienzo de su "florecimiento" coincide con la época de la revuelta de Jonia, puede suponerse que fue su actitud frente a este acontecimiento (quizás como adversario de Hecateo, tan criticado por él) lo que determinó esta indicación. Heráclito, que según la leyenda sostuvo correspondencia con el rey Darío (cf. *Cartas,* 1-3), puede haber reconocido claramente la inutilidad de esta tentativa de insubordinación y, además, haber creído que el régimen aristocrático, que gozaba de sus preferencias, se hallaba mejor garantizado con el protectorado persa. En realidad, la liberación nacional que tuvo lugar en 479, condujo a la democracia, cuya existencia presuponen los fragmentos de su obra.

las alturas que rodean a su ciudad natal, alturas de una belleza admirable y cubiertas de una vegetación de casi tropical exuberancias[68], entonces más de un presentimiento de la vida cósmica y de sus leyes penetraba su alma ansiosa de saber. Los grandes poetas de su pueblo habían nutrido su imaginación infantil, dotándola de espléndidas visiones, pero no bastaban sus creaciones pa- ra brindar a su mente madura una satisfacción duradera. Pues ; ya se habían suscitado dudas —Jenófanes fue el primero— respecto de la realidad de las creaciones míticas, y ya se había inculcado en las almas sensibles un ideal más elevado, del que distaban mucho los dioses homéricos, presos de vicios y pasiones humanas. Heráclito no desea ver cubierto de altos honores al poeta que en unión de Hesíodo (por citar palabras del historiador Herodoto) ha creado la mitología de los griegos; bien al contrario, preferiría contemplarlo "excluido de las conferencias públicas y azotado con la vara". A todas las creaciones 92 de la creencia popular ***se*** enfrenta con igual hostilidad: a la adoración de los ídolos que no es otra cosa que "charlar con las pare-des"; a la ofrenda de sacrificios, que suplanta una mancha con "otra, "como si el que ha pisado fango quisiera lavarse con fango", a los ejercicios "desvergonzados" del culto de Dionisos no menos que a las "consagraciones nefastas" de los misterios. Tampoco la "polimatía" o "sabiondez" de Hesíodo, "a quien la mayoría sigue como a su maestro", escapa a su vituperio, así como la del matemático filosofante Pitágoras o la del rapsoda filó-sofo Jenófanes o la que demuestra poseer el historiador y geó-grafo Hecateo. Él ha aprendido de todos ellos, pero a ninguno rinde culto. Sólo para la sencilla sabiduría práctica de Bías encuentra una palabra de elogio efusivo. Fuertemente influido por, Anaximandro, demuestra su agradecimiento hacia el mismo no incluyéndolo —como tampoco a Tales y Anaxímenes — entre los tan criticados maestros de la "sabihondez" que "no plasma el espíritu". Todo lo mejor cree deberlo a sí mismo; pues de "todos los discursos que ha oído, ninguno ha alcanzado la verdadera comprensión". Si se encara a los poetas y pensadores, en parte con sombrío encono, en parte con fría desconfianza ¡cuan grande no será su desprecio por la masa del pueblo! En efecto, sus injurias caen como mazazos sobre ésta: "se llenan la panza como animales" y "millares de ellos no pesan lo que un. espíritu selecto". ¿Cómo puede pretenderse que el injuriador de la plebe" [69] quisiese conquistar el favor de las

[68] 2) El autor habla de Efeso *de visu.* — Cf. *fragm.* 119, 126, 130, 127, 125, 16. BYWATEE (= 39, 108, 93, 92, 104 y 29 DIELS).

[69] 1) Este nombre, ὀκλολοίδορος le fue dado por Timón en su poema satírico contra los filósofos *(Sillographorum Graecorum reliquiae,* ed. C. WACHSMUTH, Leipzig, 1885, p. 135, fragm. 29). Para lo que sigue, cf. fragm. 115, 51, 11, 12, 111 BYWATER = 97, 9, 93, 92, 29 DIELS.

multitudes y que a tal efecto ***se*** hubiera preocupado tan sólo de procurar la fácil comprensión de sus exposiciones? A pocos elegidos se dirige su sabiduría enigmática, sin preocuparse de los más que se parecen a los perros que "ladran a quien no conocen" o también al asno que "prefiere el atado de heno al oro". Ve anticipadamente el reproche que encontrará la forma sibilina y el sombrío contenido de su obra, pero se le adelanta señalando los modelos más gloriosos. El dios pitio "no declara ni oculta, sino insinúa", y "la voz de la sibila que con boca furiosa anuncia cosas ingratas, sin unción y sin afeites", atraviesa los siglos por virtud del dios que habla por su intermedio. Y la recompensa tardía le basta, pues "hay algo que 93 (los espíritus eximios prefieren a todo lo demás, la gloria pós-tuma inextinguible".

El desprecio con que nuestro sabio miraba a la humani-dad, halló abundante alimento en la situación política y moral de su patria. Desde hacía más de medio siglo pesaba sobre los griegos del Asia Menor el yugo extranjero. No era éste excesivamente pesado, pues la inclusión en el organismo relativa-mente poco rígido del imperio feudal persa se hacía muchas veces efectiva aquí por intermedio de las dinastías locales. Pero para que la pérdida de la independencia nacional no hubiese provocado una decadencia del espíritu cívico y una preponderancia perjudicial de los intereses particulares, habría sido preciso un milagro. El terreno para tales manifestaciones de decadencia estaba preparado desde mucho tiempo atrás. El goce más amplio de la vida y las costumbres más refinadas del Oriente habían relajado no sólo la rusticidad sino también la austeridad de la antigua modalidad griega. ¿Puede sorprender entonces que un moralista ultrabilioso del tipo de nuestro filósofo encontrara mucho que criticar en sus conciudadanos y los creyese luego, por lo menos momentáneamente, poco dignos de sostener en sus manos el cetro del mando, al advenir la democracia después de la caída del dominio de los persas? De todos modos, en las luchas partidarias de aquella época tomó partido junto a los aristócratas y defendió su causa con un encono que era tanto más amargo cuanto más a fondo creía poder despreciar a sus adversarios. El colmo de su apasiona-miento lo revela la frase llena de odio: "los efesios harían bien en ahorcarse uno tras otro y en entregar su ciudad a los menores de edad; pues al desterrar a Hermodoro han pronunciado el siguiente dictamen: no debe quedar entre nos- otros ningún hombre eximio; pero si se presenta uno, que se vaya a vivir a otra parte y entre otra gente". El desterrado tan elogiado aquí, encontró un nuevo campo de gloriosa actuación en un lejano país. Su consejo jurídico fue requerido por los autores

de las leyes romanas de las Doce Tablas y su memoria honrada por una estatua que Plinio alcanzó a ver [70]. Pero el anciano amigo de Hermodoro estaba cansado 94 de soportar el yugo de la democracia; por lo que abandonó la ciudad corrompida por injusticias y arbitrariedades, para re-tirarse a la soledad de la montaña selvática donde vivió hasta que se extinguió su vida. En el santuario de Artemisa depositó, como un legado para tiempos venideros, el rollo manuscrito que encerraba el resultado del trabajo de su vida.

El pleno goce del inapreciable libro quedó vedado ya a los antiguos. En él hallaron desigualdades y contradicciones tan extremas que un Teofrasto sólo podía explicarlas mediante la suposición de ocasionales perturbaciones mentales. Aristóteles se queja de las dificultades que le ocasiona al lector desenmarañar su fraseología, y una cantidad de comentaristas, entre ellos personas de gran renombre, se esforzaron por iluminar la obra repleta de oscuridades. Los restos llegados a nuestras manos, no son pasibles de ordenación cronológica segura, ni pueden ser incluidos con certeza en una u otra de las tres divisiones que forman la obra —física, ética y política [71].

La gran originalidad de Heráclito no consiste en su teoría de la protosubstancia, ni siquiera en la de la naturaleza en general, sino en haber urdido por primera vez hilos que relacionan la vida natural con la espiritual, y que desde entonces ya no se han cortado; y en haber logrado generaliza-ciones universales que reunieron ambos dominios del saber humano a modo de gigantesco arco. En sus conceptos fundamentales se hallaba más próximo a Anaximandro. El ***carác***-ter perecedero de las configuraciones individuales, el permanente cambio y la transformación de las cosas, el concepto del orden natural como un orden legal: todo ello era tan familiar a su espíritu como al de su más grande precursor. Lo separan de éste su genio intranquilo y desafecto a toda paciente investigación especial, la tendencia más poética de su imaginación y su anhelo de una elaboración plástica más rica. Por eso no lo podía satisfacer la protomateria de Anaximandro, carente de toda clara determinación cualitativa, y tampoco la incolora e invisible protosubstancia de Anaxímenes.

[70] 1) Cf. *Fragm.*, 114 B. (= 121 D.) y PLINIO, *Hist. nat.*, XXXIV, 5, 21.

[71] 1) Teofrasto (en DIÓG. LAERCIO, IX, 6). — ARISTÓTELES *(Rhetor.*, III, 5). — Comentadores, entre ellos Cleantes, el segundo jefe de la escuela estoica (DIÓG. LAERCIO, VII, 174). — Puede ser que la división en tres secciones provenga sólo de los bibliotecarios alejandrinos.

La forma de substancia que mejor respondía a la esencia del proceso cósmico y que, por lo tanto, tenía mayor 95 grado de dignidad, era a su juicio la que nunca suscita ni siquiera la apariencia de calma o de movimiento, por escaso que sea, y que a la vez se presenta como el principio del calor vital de los seres superiormente organizados, y por eso, como el elemento de la vida: el fuego que todo lo anima y consume. "Este único orden de todas las cosas (del mundo)", exclama, "no ha sido creado por ninguno dejos dioses, como tampoco por ninguno de los hombres, sino que ha existido siempre, existe y existirá, fuego eternamente vivo que se enciende según normas y se extingue según normas". En un ciclo menor y otro mayor, Heráclito hacía descender el protofuego hacia las otras configuraciones más bajas de la substancia y de éstas elevarse por las mismas vías hacia su forma primitiva porque "el camino hacia arriba y hacia abajo es uno solo". El fuego se transforma en agua, y de ésta una mitad vuelve al cielo de inmediato como ígneo aliento, mientras la otra mitad se transforma en tierra, la que vuelve a convertirse en agua y por este camino, finalmente, en fuego. Como procesos intermedios de esta circulación podemos considerar los de la evaporación, del derretimiento y de la solidificación, debiendo recordarnos que para el ingenuo sentido de la física que poseía Heráclito, la extinción del fuego en el agua podía considerar-se como la transformación del fuego en agua. El protoprinci-pio de nuestro poeta-pensador es no sólo el incesante manantial del nacer y perecer, ni se contenta con llamarlo divino como hacían ya sus antecesores, sino que para él es a la vez la esencia de la inteligencia universal, la norma consciente de todo existir, que "no quiere ser llamada Zeus", porque no es un ser individual y personal, y que a pesar de ello "quiere ser llamada así", por ser el principio supremo del mundo, y, sobre todo, el principio más alto de la vida (piénsese en la palabra griega ***zên,*** igual a vivir, y las correspondientes formas del nombre de Zeus). Pero no debemos considerar a aquel ente primero como una divinidad que actúa de acuerdo con finalidades y que elige los medios apropiados para ello. Porque Heráclito lo compara con un "muchacho que juega", que se divierte en el juego de las tablas sin ningún objeto preciso y que 96 levanta montículos de arena en la orilla del mar sólo para derribarlos de nuevo [72].

Porque construcción y destrucción, destrucción y construcción, es la norma que abarca todas las esferas de la vida en la naturaleza, tanto las más

[72] 1) Cf. fragm. 20, 69, 21, 65, 79 B. (= 30, 60, 31[a], 32, 52 D.).

pequeñas como las más grandes. Porque hasta el mismo Cosmos, del mismo modo que ha surgido del protofuego, debe volver a él: un doble proceso que se renovará eternamente en plazos definidos aunque estos sean inmensos espacios de tiempo.

Las observaciones geológicas de Jenófanes y las percepciones similares de Anaximandro habían mostrado aquí el camino a su especulación. Basándose, como el último, en indicios manifiestos de la cuenca del Mediterráneo, es muy natural que considerase más amplia la extensión del mar en la época prehistórica que en la presente. Y nada más comprensible que de acuerdo con sus axiomas físicos llegase al corolario: del mismo modo que la tierra ha surgido del agua, ésta ha surgido del fuego. Así llegaba a un punto de salida en que no existía otra cosa que fuego. Mas, disponiendo como herencia de Anaximandro de la creencia en un movimiento cíclico de las cosas, ya no podía considerar aquel proceso de evolución como un acontecimiento único. Del fuego han surgido las formas restantes de la substancia, y en el fuego también han de perecer alguna vez, para que se inicie de nuevo el proceso de diferenciación y vuelva a llegar al mismo término. Su amplia visión lo enlaza en este punto con los más grandes investigadores modernos de la naturaleza; y —¿lo llamaremos casualidad o presentimiento genial?— con ellos concuerda también, por lo menos en lo referente al sistema solar, en la idea más exacta de aquellos ciclos cósmicos. Una bola de fuego representa el punto de partida; otra similar, el punto final de cada período cósmico.

Es cierto que de esta hipótesis resultaron contradicciones tanto con la naturaleza de las cosas como con su propia doctrina, y no sabemos hasta dónde él mismo las advirtió y en qué forma las ensambló. "El fuego se alimenta de vahos que Be levantan de lo húmedo". ¿No debía entonces, con la 97 disminución y la destrucción final de todo lo líquido, agotarse también la fuente en que se nutre el fuego? Y además: ¿cómo podía ser que el volumen de la materia, aumentado por el calor, cupiera en el espacio que de por sí ya estaba lleno ? Más adelante los sucesores de Heráclito — los estoicos — encontraron remedio a este problema. Ellos imaginaron un inmenso espacio vacío, disponible para la citada expansión de la materia. Pero puede darse por seguro que el efesio mismo no ha imaginado este recurso, porque la suposición del espacio vacío lo habría transformado en uno de los precursores de Leucipo, y nuestras fuentes no habrían dejado de informarnos de ello [73]. Pero Heráclito atribuye a la substancia no sólo alteración incesante

[73] 1) Cf. fragm. 32 B. (= 6 D.) y las observaciones de BYWATER. La teoría de la conflagración del

de las formas y de las cualidades, sino también mo-vimiento continuo en el espacio. A la substancia la consideraba llena de vida. Y no sólo en el sentido en que también sus precursores inmediatos fueron llamados con excelente razón "animadores de las substancias" (hilozoistas). Ellos habían i buscado la causa de todo movimiento en la propia substancia, no en un agente externo. En ello los sigue el efesio. Pero su "fuego siempre vivo" no es vivo sólo en ese sentido; los he- chos del metabolismo orgánico que reina en la vida de los animales y las plantas, produjeron evidentemente en su espíritu ; una impresión tan fuerte que esta analogía da la pauta tam-bien de su consideración de procesos substanciales en general. ¡ Todo lo que vive se halla en un permanente proceso de descom- posición y de renovación. Y si en el sentido anteriormente mencionado la substancia fue considerada viva, ¿es de extrañar que el poder de la asociación de ideas lo indujera a considerarla también desde este punto de vista como algo orgánicamente animado? De ahí proviene la teoría de Heráclito del fluir de las cosas. Si algo persistente se muestra a nuestros ojos, ello es una mera apariencia; en realidad, el objeto se ha-lla en un proceso de transformación continua. Si esa transformación no conduce a la destrucción del objeto, ello ocurre só-lo en el lugar y bajo circunstancias en que las partículas que se separan de él, son remplazadas por la agregación incesan-te de nuevas partículas. Su metáfora favorita es la del río 98 correntoso. "Nunca podemos internarnos dos veces en el mismo río, porque nuevas y siempre renovadas aguas entran en él". Y como el río en su calidad de masa continua de agua permanece invariable, aunque por su composición no sigue siendo el mismo, aquel pensamiento incluye también la expresión de corte paradójico: "Nos internamos en el mismo río y no nos internamos en él; somos y no somos" [74].

Con aquella analogía defectuosa se entrelazaban percepciones exactas y conclusiones penetrantes. A estas últimas puede haber pertenecido la noción de que las impresiones recibidas por el olfato y (como se debía creer en aquellos tiempos) también por la vista, eran producidas por partículas de materia que se desprendían incesantemente de los objetos. Pero sea como fuere,

universo ha sido declarada agregado de los estoicos por varios autores modernos, así por SCHLEIERMACHER (el primero que reunió e interpretó los fragmentos, *Philosophische Werke*, II, 1-146), por LASSALLE, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen*, 1858, y últimamente por BURNET, *Early Greek philosophy*, Londres, 1892. Parece refutar esta opinión, de modo particularmente decisivo, el fragmento 26 B. (= 66 D.).

[74] 1) Cf. fragm. 41 y 81 B. (= 91 y 12 D.).

el resultado, en todo caso, fue una teoría de la naturaleza que de modo sorprendente concuerda con teorías de la moderna física. La concordancia es tan exacta que una exposición sintética de esas doctrinas coincide casi textualmente con un análisis antiguo de las doctrinas de Heráclito. "Algunos", así dice Aristóteles refiriéndose evidentemente al efesio y sus discípulos [75], "afirman que no sólo se mueven algunas cosas y otras no, sino que todas se mueven y en todos los tiempos, aunque estos movimientos se sustraen a nuestra percepción". "La ciencia de nuestros días" [76]—así se expresa un naturalista filósofo de la actualidad— "tiene por descontado que las partículas de la substancia están continuamente en movimiento... aunque estos movimientos escapan a nuestra percepción". Y ahora considérese que Heráclito escribía en una época en que nuestra teoría del calor era tan descono-

cida como la de la luz y el sonido, y que no sabía nada de ondas de luz o del éter y tampoco que cada sensación de calor se basa en un movimiento molecular, incluso en los cuerpos sólidos; una época que no tenía ninguna idea de la índole de procesos químicos y celulares y que, finalmente, carecía también del microscopio que a nuestra vista asombrada revela movimientos allí donde el ojo percibe a simple vista, sólo una rígida inmovilidad; lo cual, por lo tanto, nos sugiere con fuerza irresistible que el imperio del movimiento se extiende 99 infinitamente más lejos que el de nuestra percepción del mismo. Quien tenga presente todo eso, se formará el concepto más elevado de la profundidad genial del pensador efesio y, sobre todo, se asombrará tal vez de que esta anticipación inmensa no haya traído frutos más abundantes para el conocimiento detallado de la naturaleza. El desengaño que sufrimos aquí, no debe menguar la gloria del efesio. Al reconocerse el hecho de que existen movimientos invisibles, se había abierto una brecha en la muralla que se oponía como un obstáculo insalvable a toda incursión en los secretos de la naturaleza; pero sólo la segunda concepción que abría realmente horizontes nuevos, la hipótesis de los corpúsculos no sólo invisibles sino también indestructibles e inalterables de los que se componen todas las estructuras de

[75] 2) ARISTÓTELES, *Física*, VIII, 3.

[76] 3) Cf. LEWES, *Problems of life and mind*, II, 299. En sentido parecido, GROVE, *On the correlation of physical forces*, p. 22: *"...though as a fact we cannot predicate of any portion of matter that it is absolu-tely at rest"*. También H. SPENCER, *On the study of sociology*, 118: *"...but now when we know that all stars are in motion and that there are no such things as everlasting hills . · . now when we find all things throughout the Universe to be in α ceaseless flux", etc.* — Cf. SCHUSTER, "Heraklit von Ephesus", en las *Acta societ. philol. Lips.*, III, 211.

la substancia y que surgen indemnes de cada una de las transformaciones de la masa: sólo esta gran proeza intelectual de los atomistas podía hacer que aquel concepto fuese realmente fructífero y de grandes consecuencias. Heráclito mismo, cuyo temperamento poético no lo inclinaba a iniciar y fomentar la exégesis mecánica de la naturaleza, ha extraído de aquella teoría fundamental consecuencias que permitían arrojar luz sobre otros terrenos del conocimiento.

El cambio de propiedades en la sucesión del tiempo tiene su exacta contrapartida en el cambio que se produce en simultaneidad. Aquí también se revela a la mirada observadora una diversidad que parece hacer peligrar la unidad del objeto y de su estructura. Un mismo objeto muestra frente a otros objetos un comportamiento distinto en cada caso, muchas veces hasta contradictorio. "El agua del mar es lo más puro y lo más pernicioso ; para los peces es potable y beneficiosa, para los hombres no es potable y es perjudicial". Que Heráclito no ha querido apuntar algo en esta frase como observación aislada, es evidente para quien conozca los fragmentos de su obra; es la teoría de la relatividad de las cualidades lo que se proclama aquí por primera vez y que, obedeciendo a las tendencias de su carácter, Heráclito persigue en seguida hasta su más extrema consecuencia: "Lo bueno y lo malo es la misma cosa" [77]. Pero esto nos recuerda una vez más aquella frase 100
paradójica "somos y no somos". Y en efecto, la teoría del fluir por un lado y la teoría de la relatividad por el otro, conducen al mismo resultado. Los estados sucesivos de un objeto, sus cualidades simultáneas, ambas cosas llevan a menudo un sello de profunda disparidad y hasta no raras veces de pleno contraste. Toda seguridad y firmeza de la existencia es eliminada por nuestro pensador; se entrega gozoso a formar frases que se burlan de la inteligencia humana; olvida o descuida las limitaciones sin las cuales aquellos enunciados no tienen sentido inteligible y aceptable. En un sentido, el río permanece el mismo; en otro, se transforma en uno distinto; A es "bueno" desde un punto de vista, "malo" desde otro. Esto preocupa poco al efesio;. la escasa destreza de su pensamiento coadyuva a su orgullo de pensador; cuanto más extraños son los resultados que obtiene, tanto más satisfacen su afición a lo paradójico, su preferencia por oscuros dichos enigmáticos, su menosprecio de todas las verdades llanas y fácilmente comprensibles. Los contrastes no se excluyen, sino que se condicionan mutuamente y hasta son idénticos entre sí; así lo

[77] 1) Cf. fragm. 52 B. (= 61 D.) y fragm. 57 B. (= 58 D.). En la parte siguiente, hemos utilizado muchas veces nuestro estudio "Zu Heraklits Lehre und den Üeberresten seines Werkes" *(Wiener Sitzungs-berichte,* Jahrg. 1886, p. 997ss.).

considera en adelante como verdad establecida, y aun como una ley fundamental que domina todas las esferas de la vida, tanto la natural como la espiritual. ¿Debemos guardarle rencor por eso? De ningún modo. En lo referente a verdades mal interpretadas y analizadas con descuido, y principalmente en aquellas que por su naturaleza difícilmente pueden escapar a.. la errónea interpretación y descuido mencionados, lo más arduo e importante es que sean descubiertas. Las exageraciones en que se complacen sus descubridores, son tan perdonables como explicables, y a la larga hasta más beneficiosas que perjudiciales. Porque el maestro que proceda con rigor lógico no se hará esperar mucho tiempo; la podadera que corta los gajos espúreos del pensamiento, entrará en funciones tarde o temprano. Mas la demasía con que dichas verdades, fácilmente descuidadas, han sido proclamadas, la forma incondicional en que han sido enunciadas, les da un brillo y un relieve que las preserva del peligro de volver a caer jamás en el olvido. Sobre todo su punta paradójica penetra profundamente en el 101
espíritu de su autor, y ellas se transforman para él en propiedad imperdible y siempre presente. De este modo, las saturnales "especulativas" de Heráclito, se nos aparecen como la fuente de que mana el aporte más valioso de su contribución al tesoro del pensamiento y de la ciencia humanos, pues, a decir verdad, yo mismo no sabría dónde comenzar ni dónde terminar, si quisiera ilustrar en forma exhaustiva el incalculable alcance de las verdades fundamentales contenidas en aquellas exageraciones. La correcta teoría de la percepción sensorial con su reconocimiento del factor subjetivo, es una consecuencia del relativismo; la comprensión del hecho de que el mismo objeto del mundo exterior produzca efectos distintos sobre órganos distintos, sobre individuos distintos y también sobre distintos estados del mismo individuo: esta comprensión que ya no podía escapar por mucho tiempo a los pensadores griegos, la única, por otra parte, que podía preservarlos de un escepticismo sin fundamento ni sentido, estaba contenida, como la flor en el brote, en la teoría de la relatividad de Heráclito. Y no menos aquel otro principio más profundo y más indispensable de que opiniones, prescripciones e instituciones adecuadas y beneficiosas para una fase del desarrollo humano, se han tornado insuficientes y perniciosas en otra fase de ese desarrollo. "Lo razonable se vuelve absurdo y lo beneficioso se transforma en plaga", no se cumple sino por el motivo de que el mismo objeto, en épocas distintas y en combinación con factores de distinta índole, ejerce efectos muy diferentes y hasta contrarios. El fermento poderoso que contrarresta el afán irrazonable de conservación en todos los terrenos— tanto del gusto y de la moral como de las instituciones públicas y sociales —es el relativismo que ha

faltado y falta aún hoy cada vez que la frase: "Esto siempre ha sido así" ha sido y es considerada como contestación suficiente a todo ataque contra lo establecido. Mas la misma teoría ha prestado servicios en todas estas esferas no sólo al progreso, sino también a la conservación de lo que merece ser conservado; pues sólo ella permite explicar suficientemente y justificar el cambio y la transformación, la contradicción entre lo que rige ahora aquí 102 y lo que regía antes allá. Donde ella falta, toda modificación real de códigos vigentes y hasta la sola comprobación de que no siempre y en todas partes rigen las mismas normas, producen profundas y insubsanables dudas sobre la justicia de todos los códigos en general. La variedad real de las formas de vida humana, la flexibilidad de nuestra naturaleza y su configuración tan distinta según el lugar y el tiempo que se consideren, sólo pueden comprenderse con una concepción de la vida que sepa amoldarse a estas proteicas transformaciones y no con una concepción que sólo considere buena la situación que no varía en absoluto y para la cual todo proceso de transformación equivalga al reinado de la arbitrariedad y el azar. Y como culminación, la teoría de la coexistencia de los contrastes. En la exposición e ilustración de la misma, nuestro poeta-pensador no se cansa jamás. "Lo discorde se halla en armonía consigo mismo". "La armonía invisible (la que resulta del contraste) es mejor que la visible", la enfermedad "ha creado la curación; el hambre, la satisfacción; el cansancio, el reposo". Ora con la brevedad del oráculo, ora con meridiana claridad y prolijidad, se inculca, la teoría de que la ley del contraste domina la naturaleza no menos que la vida del hombre, que "para éstos no sería mejor que obtuviesen lo que desean", es decir, que todos los contrastes se resolviesen en pura armonía. Homero mismo es muy censurado porque quería ver extirpados "todos los males de la vida" y deseaba que se eliminara "las contiendas del círculo de los dioses y de los hombres", con lo que exigía el "ocaso del Universo". Verdaderamente inagotable es la profusión de las aplicaciones que estas manifestaciones permiten en unos casos, exigen en otros. Todo lo que calificamos en el sentido más amplio de polaridad en el dominio de las fuerzas naturales, la necesidad del cambio para que se produzca la sensación en general, en especial las sensaciones del placer, la supeditación de todo lo bueno a los males opuestos, lo imprescindible de la competencia y de lo que hoy llamamos lucha por la vida para el desarrollo y el acrecentamiento de fuerzas humanas, la necesidad de la coexistencia de elementos antagónicos en el Estado 103 y la sociedad, todo ello y mucho más es expuesto en parte oscura y vagamente, en parte con claridad en las mencionadas sentencias; y siempre la mirada de nuestro sabio se desvía del terreno de lo inanimado hacia el mundo de lo animado y

viceversa. Pero me equivoco: esta separación no existe para él, ya que considera al mundo como un fuego eternamente vivo, y hasta al alma la portadora de la vida, y la deidad misma, no son a su vez sino fuego [78].

Lo que más nos cuesta es suponer al antiguo filósofo naturalista con capacidad suficiente para comprender los aspectos sociológicos citados en último lugar; pero precisamente en este aspecto, el texto de una de sus sentencias no admite ninguna duda. La "guerra" para él tiene nombre de "padre y rey" de todas las cosas o seres. Si el fragmento terminara aquí, a nadie se le ocurriría darle otra interpretación que la puramente física y cosmológica. A la observación del efesio se manifiesta en todas partes un juego de fuerzas y cualidades opuestas que se impulsan y condicionan recíprocamente; le parece que una ley de la polaridad abraza la vida en su totalidad incluyendo dentro de sí todas las leyes particulares. La tranquilidad sin lucha conduce a la relajación, al entumecimiento y hace perecer todo: "La poción mixta se descompone, si no se la agita". El movimiento incesante que da y conserva la vida está basado en el principio de la lucha y de la contienda; como procreador, organizador y conservador lo caracterizan esta vez los apodos de "padre y rey" [79]. Antes podía uno detenerse en este punto, pero no ahora, ya que un hallazgo feliz —proveniente de la mitad del siglo XIX— nos ha dado la continuación de aquel fragmento: "Y a unos los ha revelado (la guerra) como dioses, a los otros como hombres, a unos los ha hecho esclavos, a los otros libres" [80]. Esclavos son los prisioneros de guerra y sus descendientes, sus vencedores y dominadores son los libres. De este modo, la guerra —no hay duda de que Heráclito quiere decir esto—, al probar y acrisolar las fuerzas, ha separado a los capaces y los incapaces, ha formado el Estado y estructurado la sociedad. Elogia la guerra por haber destacado esta diferencia de valor, y lo mucho que la misma 104 significa para él, nos lo enseña la mención de dioses y hombres, en forma coordinada a la de esclavos y libres. La guerra ha producido la separación de los dos componentes de esta pareja: la relación del libre frente al esclavo corresponde también a la del hombre endiosado frente al hombre común. Porque junto a la turba de almas vulgares que cobija el mundo de los muertos —y para los

[78] 1) Cf. fragm. 45, 47, 104 B. (= 51, 54, 110/1 D.); fragm. 43 B'. (= A 22 D.). Véanse en nuestro estudio, p. 1039/40, abundantes ejemplificaciones de lo que sigue.

[79] 2) Cf. fragm. 44, 84 B. (= 53 y 125 D.).

[80] 3) Hallazgo afortunado, el descubrimiento de las partes perdidas de la obra de Hipólito, en 1842.

cuales allí en el reino de lo húmedo y lo turbio el olfato reemplaza los medios superiores de conocimiento—, existen también, según Heráclito, espíritus privilegiados que de la vida terrestre se elevan a la existencia divina. Avizora ante sí una escala de seres distintos en rango, distintos también en valor, en capacidad y en virtud. Después de reducir la jerarquía a una graduación de valores, pregunta también por los motivos de esta última. Los encuentra en el roce de las fuerzas que en forma de guerra tiene lugar ora en el sentido más estricto, ora en un sentido más o menos metafórico [81]. Estos matices son necesarios como eslabones intermedios entre el sentido cosmológico y sociológico de la sentencia comentada. Mas no hay que hacer demasiadas concesiones a la fuerza atenuante de la metáfora. El enervamiento de sus compatriotas jónicos, censurados ya por Jenófanes a causa de su molicie y fastuosidad, la indolencia de sus ciudadanos de que se queja Calino, los graves reveses que ha sufrido su patria, todos estos factores acrecen evidentemente en grado sumo el valor que atribuye a las virtudes bélicas. "Los caídos en la guerra, así exclama, son honrados por hombres y dioses"; y "cuando mayor la caída, tanto más fuerte la resonancia" de honrosa admiración [82]. Mas para el pensador cuya fuerza reside en la generalización genial, hasta las experiencias más dolorosas no constituyen más que el incentivo para proseguir el curso de sus pensamientos. Su meta era, a no dudarlo, nada menos que la vasta concepción de que la resistencia y el conflicto configuran una condición fundamental para toda conservación y todo perfeccionamiento progresivo de la fuerza humana.

Por profundas y numerosas que sean las adquisiciones de la inteligencia que hasta ahora hemos encontrado en nuestro 105 pensador, la máxima sorpresa nos la llevamos más adelante. Heráclito partiendo de las distintas leyes que creía descubrir en la naturaleza y en la vida humana, se elevó hasta la idea de una sola ley que abarca todo. A su mirada no ha escapado el imperio severo y sin excepciones de una norma universal. Cuando reconoce y proclama el dominio de esta ley universal, el imperio de una causalidad sin excepciones, marca un punto decisivo, en el desarrollo espiritual del género humano. "El sol no saldrá de sus medidas; si lo hiciera, lo alcanzarían las Erinias, las auxiliares de la justicia". "El que habla con inteligencia, debe aferrase a

[81] 1) Cf. además del fragm. 38, el importantísimo fragm. 47 B. (= 98 y 54 D.) y, a este respecto, nuestro estudio, p. 1041. No puedo, en esta ocasión, declararme de acuerdo con E. ROHDE *(Psyche,* 2a ed., II, P. 3).

[82] 2) Cf. fragm. 101 y 102 B. (= 25 y 24 D.).

aquello que es lo común en todo, del mismo modo y aun más que la ciudad se apoya sobre la ley; porque todas las leyes humanas se alimentan de la sola ley divina". "Si bien este ***logos*** (esta ley fundamental) existe en todos los tiempos, los hombres lo ignoran tanto antes de haberlo escuchado como al escucharlo por primera vez" [83]. A la pregunta de cómo Heráclito ha llegado a escalar esta cima del conocimiento, se puede contestar en primera instancia : sintetizó aquí tendencias que conmueven a toda su época. La interpretación del mundo basada en intervenciones arbitrarias de seres sobrenaturales no satisfacía ni el conocimiento de la naturaleza, muy adelantado ya, ni las mayores exigencias morales de aquella época. El progresivo enaltecimiento y la simultánea transformación ética del dios supremo o dios del cielo, la tentativa continuamente renovada de derivar la abigarrada variedad de las cosas de una sola raíz material, son todos testimonios de la creciente creencia en la homogeneidad del universo y en la uniformidad del régimen del mundo. Quedaba abierto el camino que conduce al conocimiento de leyes universales. Estas leyes, por otra parte, tenían que asumir una forma cada vez más severa. La base de la investigación exacta de la naturaleza había sido echada en primer término por los astrónomos, a los que poco después se unieron también los físicos matemáticos, entre los cuales Pi-tágoras ocupa el primer lugar. La noticia de las observaciones que hiciera en sus elementales experimentos de acústica, tienen que haber producido una impresión de una fuerza que 106 difícilmente puede ser exagerada. El más fugaz de los fenómenos, el sonido, había sido, por decirlo así, capturado y uncido al yugo de números y medidas; ¿qué podría resistir en adelante a estos domadores? Pronto cundió desde la Italia inferior a través de toda la Hélade la voz: ¡la esencia de las cosas es el número! Que el efesio no ha sido impermeable a estas influencias, es evidente y ha sido reconocido en parte. El papel que juegan en sus especulaciones los conceptos de la armonía, del contraste y sobre todo el de la medida, se debe seguramente en su mayor parte a influencias quizá pitagóricas, en parte menor a influencias de Anaximandro. En la medida en que no había nacido para investigador exacto —para lo cual su pasión era demasiado grande, su espíritu carecía de sobriedad y rebosaba con la tendencia a embriagarse de parábolas, dándose por satisfecho con ello— se prestaba en cambio para ser el heraldo del nuevo concepto del mundo. En esto, y no menos, por cierto, en las múltiples injusticias cometidas contra los verdaderos creadores de la ciencia, Heráclito se parece en realidad

[83] 1) Cf. fragm. 29, 61, 2 B. *(*— 94, 113s. y 1 D.).

al canciller Bacon [84], con el cual ***se*** lo ha comparado últimamente bajo otros aspectos con muy poco acierto. Pero en él no se daban sólo el poder del orador y la fuerza de la modelación plástica. Aunque en la mayoría de los casos su interpretación de los fenómenos aislados es ingenuamente errónea —"el hombre ebrio es guiado por un muchacho imberbe y da traspiés porque su alma está mojada", "el alma seca es la más sabia y mejor"—, encontramos desarrollada en él por encima de lo común la capacidad genial de reconocer lo homogéneo bajo los disfraces más extraños. Como pocos, sabe perseguir a través de toda la extensión del doble mundo de la vida natural y espiritual, y a lo largo de toda la escala de los seres, las concepciones que ha ganado primero en un limitado terreno particular. Ya no se trataba, lo advertimos con anterioridad, de vencer el abismo entre naturaleza y espíritu, pues tanto para él como para sus precursores este abismo apenas si existía. También la elección de su protosubstancia fue aquí un factor favorable. Dado que el mundo parecía construido de fuego, es decir de substancia 107 anímica, ¿cómo se le ocurriría detenerse en sus generalizaciones derivadas de cualquier esfera de la vida natural precisamente ante los fenómenos anímicos y ante los políticos o sociales derivados de los mismos? De ahí la amplitud sin límites de sus generalizaciones, que culminan en el reconocimiento de la norma universal a la que todo se somete.

Para escalar verdaderamente esta cima y proclamar con insistencia la ley universal rectora de todos los acontecimientos como el fin supremo del conocimiento, se vió instigado además por un impulso particular proveniente de su teoría del flujo continuo de las cosas unida a su teoría tan imperfecta de la substancia. Si así no fuera podría temerse que no le quedara ningún objeto de conocimiento seguro, y el reproche que Aristóteles le hizo injustamente, le alcanzaría así con toda razón [85]. Pero ahora este temor ya no existía. En medio de la transformación general de las cosas individuales y de todo el cambio de las formas de la substancia, —y a pesar de la destrucción que a intervalos regulares debía afectar a la estructura del ***cosmos*** mismo y de la cual este último, siempre de nuevo, debía resurgir, la ley universal se levantaba inmutable e inamovible junto a la protosubstancia, concebida como substancia

[84] 1) Con el canciller Bacon lo compara SCHUSTER, *op. di.*, 41, nota 1. Para lo que sigue, cf. fragm. 73 y 74 B. (= 117s. D.).

[85] 1) ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 6: ὡς τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ρεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ ου2σης [como las cosas perceptibles siempre están en fluencia, tampoco hay conocimiento alguno acerca de ellas].

animada y dotada de razón (y con la cual se confunde, en poco clara concepción mística, como razón universal o divinidad cósmica). Dicha ley es lo único estable en el fluir de los acontecimientos que circula sin comienzo ni fin. Reconocer la ley universal o la razón universal es el supremo mandato de la inteligencia; inclinarse ante ella y obedecerla es la suprema regla de la conducta. La terquedad y la obstinación son las encarnaciones de lo falso y de lo malo, que en el fondo son una misma cosa. La "presunción" es comparada con una de las enfermedades más horrorosas que pueda atacar al hombre, con la epilepsia que durante toda la antigüedad fué considerada como una fatalidad impuesta por los poderes demoníacos; el "envanecimiento" a su vez "debe ser extinguido igual que un incendio". "Sabiduría es únicamente esto: reconocer la razón (o la inteligencia universal) que dirige todo por medio de todo". No es fácil, por 108 cierto, satisfacer esta exigencia, porque la verdad es paradójica; porque "la naturaleza se complace en cubrirse" y "debido a su inverosimilitud escapa al reconocimiento". Pero el investigador tiene que dar lo mejor de su ingenio, tiene que ir provisto de una alegre intrepidez de pensador y estar siempre preparado a encontrar sorpresas; porque "si no esperáis lo inesperado, no encontrarais la verdad, que es difícil de divisar y apenas accesible". "No debemos establecer con ligereza suposiciones sobre las cosas supremas"; no debe guiarnos la arbitrariedad, porque "a los forjadores y testigos de mentiras les alcanzará el castigo". Las instituciones humanas sólo perduran mientras coinciden con la ley divina, porque ésta "tiene el alcance que quiere y basta a todo, supera a todo". Pero dentro de estos límites es necesario que reine la ley por la cual el pueblo debe luchar como por la defensa de un muro; mas la ley no es por cierto el antojo de la muchedumbre que tiene muchas cabezas y carece de juicio, sino la inteligencia y muchas veces "el consejo de uno solo", a quien a causa de ***su*** sabiduría superior "se debe obediencia" [86].

Sobre la época siguiente, nuestro sabio ha ejercido una extraña influencia de doble filo. Como factor histórico, presenta la misma doble faz que, de acuerdo a su doctrina, muestran las cosas. Heráclito ha llegado a ser manantial principal y primordial de tendencias religioso-conservadoras, no menos que de tendencias escéptico-revolucionarias. Es y no es (desearía uno alzar su voz junto a la suya) un amparador de lo existente, es y no es un cruzado de la revolución.

[86] ***108*** D Cf. DIÓG. LAERCIO, IX, 7; *Fragm.* 103, 19, 10 B. (= 43, 41, 123 y 86 D.) y 116, 7, 48, 118, como asimismo 91, 100, 110 B. (= 47, 28, 113s, 44, 33 D.).

El centro de gravedad de su influencia reside por cierto, conforme a su particularidad personal e individual, en la parte mencionada en primer término. Dentro de la escuela estoica, su influencia representa el polo opuesto a las tendencias radicales del cinismo. De su comprensión de la ley que rige todo lo que ocurre, se deriva el determinismo inexorablemente severo de esta secta, el que —como siempre— en todas las cabezas, excepto en las más claras, fue convirtiéndose en fatalismo. De ahí que propendiera a la resignación y casi al quietismo, como ya nos lo dicen los versos de Cleantes; de ahí 109 la sumisión voluntaria a las providencias del destino cuyos apóstoles han llegado a ser Epicteto y Marco Aurelio. También en Heráclito hemos encontrado los primeros indicios de la tendencia estoica de amoldarse a la creencia popular, a la que se da una nueva interpretación. Igualmente lícito es recordar a su discípulo en la época moderna, Hegel, con su "filosofía de la restauración", con su glorificación metafísica de lo tradicional en el Estado y la Iglesia, y con su sentencia tantas veces invocada: "Lo que es real, es racional, y lo que es racional es real" [87]. Mas, por otra parte, también el radicalismo de los jóvenes hegelianos, como lo puede demostrar el ejemplo de Lassalle, se muestra estrechamente ligado a Heráclito. Por fin, el paralelo más contundente, el reflejo más exacto del efesio, producido en los últimos tiempos, se encuentra en el poderoso pensador revolucionario Proudhon, quien no sólo se asemeja a Heráclito como un huevo se parece a otro, en diversas y muy características doctrinas, sino que lo recuerda también muy vivamente en la disposición fundamental de su espíritu, como también en la forma paradójica de sus sentencias, consecuencia inmediata de aquella disposición [88].

La solución de la contradicción es bastante fácil de hallar. La más íntima esencia del heraclitismo es comprensión de la multiplicidad de las cosas, amplitud del horizonte espiritual en oposición a toda clase de estrechez mental. La capacidad y el hábito de tan amplia visión panorámica tiene la pretensión, sin embargo, de reconciliarnos con las imperfecciones del curso del mundo no menos que con los rigores de la evolución histórica. Pues a menudo nos hace ver junto al mal el remedio, junto al veneno el antídoto; nos

[87] 1) Hegel. Cf. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, 357ss.; además, HE-GEL, *Gesammelte Werke*, XIII, 328 y 334.

[88] 2) Proudhon. Sobre su parentesco espiritual con Heráclito, cf. nuestro estudio arriba citado, p. 1049-1055.

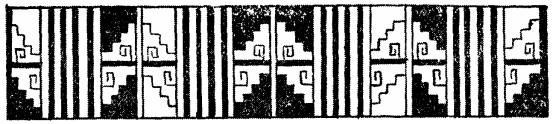
hace conocer muchas veces en el aparente antagonismo una profunda concordancia íntima, y en lo feo y nocivo, inevitables peldaños transitorios y preliminares en el camino hacia lo bello y beneficioso. De este modo lleva a juzgar de un modo benigno tanto la organización del mundo como los fenómenos históricos. Da origen a "teodiceas" y también a "salvaciones" tanto de individuos como de épocas enteras y sus correspondientes 110 formas de vida. Infunde sentido a la historia y no está distante de optimistas corrientes religiosas; prueba de ello es que el auge de estas tendencias en la época del romanticismo surgió en realidad conjuntamente con la resurrección del heraclitis-mo. Mas ese mismo estado espiritual, al desconocer la determinación unilateral del juicio, produce también efectos altamente perjudiciales a la autoridad. La agilidad y flexibilidad del pensar, acrecentadas al máximo, sienten un íntimo desapego a la rigidez de estatutos inamovibles. Donde todo parece fluir, donde cada fenómeno aislado es considerado como eslabón de una cadena causal, como una fase pasajera de la evolución ¿cómo podría conservarse aquí la buena voluntad necesaria para postrarse en tierra ante un producto aislado del incesante proceso transformador como si fuera algo eterno o intangible?

Con toda justicia, puede afirmarse que el heraclitismo es histórico-conservador porque en toda negación hace resaltar también lo positivo; es radical-revolucionario, porque en todo lo que sea positivo revela también lo negativo. No conoce nada que sea absoluto, ni en lo bueno ni en lo malo. Por eso no puede condenar nada de un modo incondicional, si bien tampoco puede reconocer nada de un modo incondicional. El carácter condicionado de sus juicios le inspira justicia histórica; pero también le impide aceptar una estructura, sea cual sea, como definitiva [89].

Empero, de las últimas derivaciones de las doctrinas de Heráclito que llegan

[89] 1) Debemos dar ahora una explicación del orden que hemos seguido y que determina que tratemos a Heráclito antes que a Pitágo-ras y Jenófanes, aunque por otra parte admitimos que haya sido influido por ellos. Las interdependencias en el desarrollo intelectual de aquellos siglos pueden ser comparadas con una serie de hilos paralelos de urdimbre y unidos entre sí por un gran número de hilos de trama. El historiador se ve así ante la alternativa de seguir los hilos principales (en nuestro caso las dos series de evolución: Tales - Anaximandro - Ana-xímenes - Heráclito, y Pitágoras - Jenófanes - Parménides, etc.) y mencionar anticipadamente las influencias laterales, o de saltar continuamente de uno de los hilos principales al otro, método que haría el cuadro insoportablemente desordenado. Jenófanes y Parménides se hallan estrechamente vinculados. Por otra parte, Heráclito combatió a Jenófanes, y Parménides a Heráclito. Para tener en cuenta todas estas relaciones sería necesario, pues, colocar a Heráclito después de Jenófanes, pero antes de Parménides, separando así violentamente lo que está estrechamente unido.

hasta la época presente, es necesario retroceder a sus fuentes. Más de una vez hemos encontrado ya entre los hombres que han influido en Heráclito, los nombres de Pitágoras y de Jenófanes. Estos pensadores tampoco carecieron de precursores. En la activa vida espiritual de esos siglos hay tantos ríos que fluyen paralelos y en parte se confunden que es casi imposible seguir constantemente uno de ellos sin perder de vista temporariamente a otros no menos importantes. Ahora parece llegado el momento oportuno de volver atrás la vista y retomar lo que hemos descuidado durante un tiempo tal vez demasiado largo.



CAPITULO II - COSMOGONÍAS ÓRFICAS

I

111

LA inclinación al goce, el disfrute de los placeres de la vida, la perfecta serenidad de la epopeya, que a veces degenera en frivolidad, ¿produjeron alguna reacción? O bien, ¿al elevarse al poder y al bienestar, las capas inferiores del pueblo hicieron prevalecer su concepción de la vida, propia de gente burguesa y campesina? De todos modos la religión y la moral de la Grecia post - homérica ofrecen un aspecto esencialmente modificado. Rasgos serios, sombríos, oscuros, empiezan a prevalecer. La expiación por el homicidio, el culto de las almas, los sacrificios en honor de los muertos, aparecen por primera vez o llegan a ser la regla allí donde antes eran tan sólo la excepción [90]. Y aquí no nos encontramos exclusivamente en presencia de creaciones nuevas, sirio que, al menos en parte considerable, se trata de un antiquísimo patrimonio que revive o aparece por primera vez ante nuestros ojos; lo prueban ante todo las numerosas y profundas analogías de usos y conceptos con los observados por pueblos étnicamente parecidos, principalmente por los más emparentados y cercanos: las naciones itálicas. Pero una transformación progresiva se inicia, sin duda, en lo concerniente a la creencia en la inmortalidad, y dado que ésta ejerció también una influencia importante

[90] 1) Cf. LOBECK, *Aglaophamus, I,* p. 300ss., y GROTE, *History of Greece,* I, p. 33 (3a ed.), que sin embargo atribuye aquí demasiada importancia a las influencias extranjeras. En cambio, DIELS, en *Siby-llinische Blatter,* 42, 78 y otras, ha demostrado que usos y creencias muy antiguas se vieron desplazadas por la cultura que se refleja en la epopeya; cf. también la exposición fundamental de ROHDE, en *Psyche,* por ej., I, p. 157 y 259 (segunda ed.). — TYLOR ha demostrado, de manera excelente, en *Primitive Culture,* II, p. 77ss., cómo la *retribution-theory* surgió de lo que él llama la *continuance-theory.*

sobre el desarrollo de la especulación filosófica de los griegos, debemos consagrarle un estudio más detenido.

112 Imágenes del más allá ocupan en todos los tiempos el pensamiento de los hombres. Reciben las mismas su forma y color de las condiciones y disposiciones cambiantes de los pueblos. Al comienzo, este futuro aparece como una simple continuación del presente. Las personas felices lo encaran con alegría; con sombría aprensión los desgraciados. Para los príncipes y nobles, el más allá es casi una serie ininterrumpida de cacerías y banquetes; los criados y esclavos ven en él una serie indefinida de servidumbres agotadoras. Pero al mismo tiempo, todo lo venidero es un algo incierto, y por lo tanto su dominio es el terreno donde se mueven los resentimientos angustiosos no menos que las esperanzas exaltadas. Mas si el deseo es el padre del pensamiento, la angustia es su madre, y sus vastagos muestran en variadas proporciones los rasgos de los procreadores. Cuando la vida aquí abajo ofrece satisfacciones abundantes, aquel porvenir se perfila fácilmente como un reflejo descolorido y opaco de la existencia terrenal; cuando ésta deja amplio margen a los deseos y las aspiraciones, la imaginación se complace exaltando con su pincel los colores de la esperanza; finalmente, un exceso de sufrimiento que ya conduce al hábito, embota junto con la fuerza de voluntad también la de la esperanza y hace que la imaginación se detenga sólo en cuadros ingratos del porvenir. A las circunstancias externas vienen a agregarse aquí las diferencias de temperamento de los pueblos. En suma, y en la medida en que entran en juego los factores hasta aquí enumerados, la imagen del porvenir se asemeja a la realidad actual, aunque debido a las condiciones citadas, adornada con colores ora más claros, ora más oscuros. Mas no es difícil reconocer los gérmenes que, con el andar del tiempo, provocarán una transformación de esta imagen. El punto final de esta evolución se encuentra en aquella concepción de la vida futura en la que rige la doctrina resumida en la llamada "ley del talión". Un primer rudimento de esta concepción se encuentra en la comprobación efectiva de que el destino actual del individuo, en muchos casos, es corolario de sus cualidades morales e intelectuales. El hombre fuerte, el bravo, el 113 circunspecto, el resuelto alcanzan no pocas veces poder y felicidad en la tierra; por un razonamiento obvio, por no decir por el mero efecto de la asociación de ideas ¿no ha de nacer la esperanza de que también en el reino de las almas le será deparado el mismo destino? Otro elemento es el favor y la enemistad personal de los dioses. ¿No parece inevitable que sus favoritos, y sobre todos sus vastagos, superen también en el más allá a aquellos a quienes ningún lazo de tal

naturaleza vincula con los que dirigen el destino de los hombres? Y si la oración y el sacrificio sirven para obtener el favor de los dioses, ¿no es natural que la benevolencia así ganada proyecte su sombra sobre el hado futuro del hombre? Y finalmente, y a medida que el Estado y la sociedad se fortalecen, y que las avasalladoras fuerzas naturales, animadas con un contenido moral, surgen junto a los antepasados deificados como guardianas y protectoras de las instituciones humanas, ¿cómo no iba a hacer su aparición, aunque tardía y paulatina, la idea de que la existencia terrenal no significa un límite infranqueable para el imperio de los jueces celestes, sino que, por el contrario, la recompensa y el castigo pueden encontrar y alcanzar más allá de la misma tanto al bienhechor de los hombres como al criminal? [91]

También la evolución griega desarrolla con toda nitidez ante nuestros ojos algunas fases de este proceso. En una época o una esfera social rebosante de indomables pasiones, en la que resuena sin tregua el estrépito de las armas y que ofrece el más abundante alimento a toda la escala de los sentimientos humanos, hay para los sueños sobre el más allá apenas más lugar que para la nostalgia de un pasado mejor. El presente, saturado en todo sentido, devora, por decirlo así, tanto el lejano porvenir como el pasado distante. Aun en las escasas horas de ocio durante las cuales descansan del combate y de la guerra, los héroes homéricos se recrean con las descripciones de luchas y aventuras, comentando tanto las suyas propias como las de sus antepasados o las de los dioses a los cuales imaginan idénticos en todo a sí mismos. Las almas que moran en el mundo subterráneo llevan una existencia 114 descolorida, sin vigor y en modo alguno envidiable. Actuar a la luz del sol es el más alto deseo de los guerreros que combaten en torno a Troya, y Aquiles preferiría llevar aquí abajo una existencia indigente como pobre labriego antes que ser rey y señor de las sombras. Cuando alguna vez los dioses arrebatan a uno de los combatientes y le hacen participar de su felicidad, consideran el suceso como un favor puramente personal, no viendo en él una recompensa por hazañas gloriosas, y al beneficiado no se le conceptúa en modo alguno como un ser superior a sus compañeros menos favorecidos, en

[91] 1) Premio y castigo. La forma más simple de éste último es el aniquilamiento. Los especialistas discuten aún la cuestión de saber si, según los conceptos védicos, los malvados son de alguna manera considerados dignos de sobrevivir. Roth, el maestro que inició los estudios del sánscrito, lo negó, en tanto que ZIMMER *(Altindisches Leben,* 416) sostiene esta tesis, apoyándola en argumentos que difícilmente pueden ser considerados decisivos. Por otra parte, para una época posterior al *Rig-Veda,* está probada con certeza la creencia en un lugar de castigos y en suplicios infernales *(ibid.*, 420/1).

la misma manera que Menelao no los supera. Distinta era la situación en las épocas —¿o debemos decir, más bien, en las capas sociales?— a las que se dirige Hesíodo. Para las nombradas, el presente es triste y el deseo de gloria y felicidad constituye un acicate para la imaginación que embellece tanto el pasado como el porvenir. Ahitas de nostalgia, vuelven sus miradas hacia una "edad de oro" sumergida ya en el tiempo. El empeoramiento progresivo de su condición terrenal es para las mismas un hecho y se convierte en un problema cuya solución, según hemos visto, preocupa a los espíritus reflexivos; la situación de las almas después de la muerte aparece a menudo como un estado de glorificación. A los difuntos se los eleva, con frecuencia, al rango de demonios que velan sobre el destino de los vivos. Los "Campos Elíseos", las "Islas de la fortuna" comienzan a poblarse. Pero de un modo general falta aquí toda precisión dogmática; durante mucho tiempo, toda esta esfera de ideas permanece vacilante, vaga, confusa. Y ***si*** ya en Homero es posible descubrir un primer germen de la "ley del talión" —en los castigos que se impone en los infiernos a algunos reos convictos de soberbia y "enemigos de los dioses"— transcurrirán, sin embargo, varios siglos hasta que ese germen llegue a su completo desarrollo. A las torturas de un Tántalo y de un Sísifo siguen las de Ixión y Tamiras; pero aun cuando la soberbia y la altivez frente a los dioses recibe de sus manos las puniciones del Tártaro, se estima que la suerte que corre la inmensa mayoría de los hombres en el más allá es totalmente independiente de sus vírtudes 115 o faltas morales. Y lo que es más importante, por variados que sean los colores en que aparece refraccionada la luz emitida por esa imagen del más allá, la religión del Estado, que puede ser considerada como la expresión de la conciencia de las clases dominantes, toma muy poco en cuenta la creencia en la inmortalidad; la vida presente absorbe todavía como antes la mayor parte de las preocupaciones del hombre antiguo, al menos en la medida en que podemos deducir de los cultos oficialmente reconocidos, sus pensamientos y aspiraciones.

Pero la corriente principal de la vida religiosa va acompañada de contracorrientes y sub-corrientes que ganan poco a poco en fuerza, y a pesar de sufrir debilitamientos transitorios, concluyen por corroer y anular la esencia de la, religión helénica. Rasgo común a todas tanto en el culto de los misterios como en las doctrinas órfico-pitagóricas— es la mayor preocupación por el destino del alma en el más allá, preocupación derivada de un menor aprecio de la vida presente, en última instancia de un concepto ensombrecido de la vida.

II

Las doctrinas órficas, así llamadas en recuerdo del legendario cantor tracio Orfeo, cuyo nombre lucían en el frontis los escritos sagrados de esta secta, nos han sido conservadas en múltiples redacciones que en parte difieren mucho entre si [92]. La información más abundante data de las postrimerías de la antigüedad, cuando los herederos tardíos de Platón, los llamados neoplatónicos, tornaban con deleite a estas doctrinas que les resultaban tan caras por su afinidad electiva, e incorporaban a sus propios escritos numerosas referencias y citas de los poemas órficos. Mas como la doctrina órfica no constituye un todo homogéneo, sino que ha tenido múltiples desarrollos históricos, se comprende la desconfianza con que se escogieron y examinaron las manifestaciones de aquellos testigos tardíos. En principio parece justificado el axioma de que estos testimonios sólo pueden ser considerados plenamente válidos para la época de que provienen. Que son 116 resbaladizos los caminos muchas veces recorridos por la crítica en este terreno, lo han demostrado, empero, en forma contundente algunos hallazgos de nuestros días [93]. Sobre tablillas de oro descubiertas hace poco en tumbas de la Italia meridional, pertenecientes en parte al siglo IV, en parte a los comienzos del siglo III a. de J. C., encontramos ecos de versos órficos que hasta ahora sólo conocimos por una cita de Pro-clo, neoplatónico del siglo V de nuestra era, de modo que la garantía de su antigüedad ha aumentado de golpe en siete siglos [94]. En estos casos, la crítica demuestra haber sido hipercrítica; el exceso de prudencia se ha revelado como falta de comprensión exacta.

---

[92] 1) Los poemas órficos han sido reunidos recientemente por EUGEN ABEL *(Orphíca,* Leipzig-Praga, 1885); anteriormente por GOTT-FRIED HERMANN (Leipzig, 1805).

[93] ***116*** 1) Las tablillas de Italia meridional, lo mismo que otras piezas análogas provenientes de Creta y Roma, están ahora reunidas y comentadas en COMPARETTI, *Laminette Orfiche,* Florencia, 1910. En parte, las tablillas pertenecen con seguridad al siglo IV; en parte, quizás, a los comienzos del siglo III.

[94] 2) Cita de Proclo: *Fragm.* 224, ABEL ὁππότε δ᾽ ἄνθρωπος προλί−πῃ φάος ἠελίοιο, [cuando el hombre dejó la luz del sol], fragmento casi idéntico al texto órfico en COMPARETTI, p. 6ss., ἀλλ᾽ ὁπόταμ ψυχὴ προλίπῃ φάος ἀελίοιο [mas cuando el alma dejó la luz del sol]. Esta coincidencia y algunas otras han sido señaladas también por O. KERN *(Aus der Anomia,* Berlín, 1890, p. 87).

Más vale conceder un moderado margen al error en los detalles que obstruirse la visión de las íntimas conexiones entre las doctrinas por la aplicación demasiado cautelosa de una regla de método justificada en sí, pero con la cual sólo se logra reducir cada grupo parcial de esas doctrinas a la época en que su existencia está inequívocamente atestiguada. Además, la investigación moderna, al recoger y pesar cuidadosamente ocasionales alusiones e indicaciones indirectas, ha logrado reemplazar en muchos casos la ausencia de testimonios directos.

Tratemos primero de representarnos la actitud mental de los hombres que Aristóteles denomina "los teólogos" y a los que tal vez sea lícito caracterizar como el ala derecha de la más antigua falange de pensadores griegos [95]. Su espíritu es menos científico que el de los "fisiólogos", mas su deseo de representar en forma palpable el nacimiento y desarrollo del mundo es incomparablemente más vivo. La leyenda común de los dioses helénicos les parece insuficiente, en parte porque contradice sus exigencias éticas, en parte porque las respuestas que da a la interrogación por el origen de las cosas, son demasiado vagas y toscas. Pero el pensamiento especulativo mismo sólo puede proporcionar rudimentos para la contestación de los antiquísimos enigmas. El total desarrollo de estos rudimentos que exige una forma aun preferentemente mítica del meditar, no puede efectuarse si no hay tradiciones
117 de otra procedencia que colmen las lagunas que aquéllos presentan. Para dar con ellas se escudriña el horizonte, pero ¿en qué otro lugar será posible encontrarlas sino en aisladas tradiciones de carácter local y en las naciones extrañas, principalmente las rodeadas del nimbo de antiquísimas civilizaciones? Estos tres elementos: la propia especulación cosmogónica, tradiciones locales griegas y tradiciones extranjeras, constituirán los hilos para la trama de la nueva doctrina. Que así fue realmente, lo demuestra una mirada sobre el contenido y más aún sobre el carácter de las doctrinas orneas y el de las estrechamente afines a las mismas. Con toda claridad se evidencia este concurso de elementos en la cosmogonía de Ferecides de Sirós [96] , del que nos ocuparemos en primer lugar ya que es casi con certeza el más antiguo representante de esta tendencia. Publicó, según parece, hacia mediados del

[95] 3) Los teólogos: por ej. ARISTÓTELES, *Metafísica,* XII, c. 6, donde éstos son opuestos a los físicos.

[96] 1) FERECIDES DE SIROS. Los fragmentos han sido reunidos ahora, junto con otros restos análogos, en O. KERN, *De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaestiones criticae,* Berlín, 1888. Cf. a este respecto DIELS en el *Archiv. für Geschiehte der Philosophie,* II, 91 y 93/4.

siglo VI, un escrito redactado en prosa que se intitulaba ***Pentemychos*** (el quíntuplo fondo), y del que han llegado hasta nosotros algunas citas textuales. Recibió influencia de correligionarios más antiguos, entre los que ya hay que contar, tal vez, al poeta Onomácrito, que vivía en la corte del tirano ateniense Pisístrato, y sus hijos. Ferecides, pues, que basándose en principios originarios probablemente de Babilonia se dedicaba también a la investigación astronómica, y cuyo observatorio se mostraba aún en épocas posteriores a los visitantes de la isla de Siros, reconocía tres seres primordiales, que existían desde toda eternidad: Cronos, que fue el principio del tiempo; Zeus, que él llamaba ***Zâs*** (tomando en cuenta, posiblemente, aquella interpretación del nombre que hemos encontrado antes en Heráclito y que quería reconocer en el dios supremo el principio más alto de la vida), y por último, la diosa de la tierra, ***Chthonié.*** De la simiente de Cronos habrían surgido el "fuego, el soplo del aire y el agua", y de éstas otras "múltiples generaciones de dioses". Otros dos elementos que sólo encontramos en una tradición posterior y por ello quizás menos pura, se designan con los nombres del "humo" y de la "obscuridad", completándose así la entidad de cinco substancias fundamentales aludidas en el título de la 118 obra, substancias que originariamente ocupaban regiones especiales del universo [97]. Se entabla un combate entre los dioses, en el cual el dios serpiente Ofioneo se enfrenta con sus tropas a Cronos y su cortejo de dioses. El encuentro termina cuando uno de los bandos en lucha es precipitado hacia las profundidades del mar, al que Ferecides designa con el nom-bre probablemente babilonio, de ***Ogenos,*** de sonido parecido al ***Okéanos*** griego. Otros aspectos de su cosmogonía son los siguientes: ***Zâs*** o Zeus después de haber formado el mundo se transforma en el dios del amor, Eros; además confecciona "una inmensa y hermosa vestidura en la cual entreteje la imagen de la tierra, de ***Ogenos*** [98] y de las residencias de ***Ogenos"*** que extiende sobre la

[97] 1) Estos datos míos provienen de SAN AGUSTÍN, *Confessio-nes,* III, 11, y de lo que K. YON RAUMER dice de este pasaje. Bastará sin duda que se llame la atención sobre este punto para que otros reconozcan también que esta doctrina maniquea se remonta a Perecides.

[98] 2) "Ogenos". En *Der babylonische Ursprung der agyptischen Kul-tur,* p. 9, HOMMEL deriva el Ὠκεανός [océano] griego del sumerio *Uginna* (equivalente a círculo, totalidad). Sería más lógico citar aquí la palabra Ogenos, enigmática y totalmente aislada, naturalmente partiendo de la suposición que luego se hará más probable, de que Fereci-des tuviera en cuenta tradiciones extranjeras. Además de la semejanza de los nombres, hay que considerar la siguiente circunstancia. Al partido que sucumbe en el combate de los dioses, se le precipita en el Ogenos. Por otra parte, el jefe de los vencidos, o sea el dios-serpiente Ophio-neus, es evidentemente una divinidad ectónica o telúrica. El mundo inferior, que según la concepción griega se halla en las profundidades de la tierra, pero que de acuerdo con la de los babilonios (cf. HOMMEL, *op. cit.,* 8) se encuentra bajo el océano, es su residencia permanente y la de sus compañeros. Podemos pues preguntarnos si el

"encina alada"; finalmente, "por debajo de la Tierra se encuentra la región del Tártaro, custodiada por las hijas de Bóreas, las Harpías y Thyella, a la cual arroja ***Zas*** a todos los dioses que pecan de insubordinación altanera". Agreguemos, por fin, que ***Chthonié*** cambia de nombre y se convierte en ***Ge*** "después que ***Zâs*** le ha concedido la Tierra como dádiva de honor" (y que a la madre de los dioses, Rea, la llama ***Re,*** quizá, por oposición a ***Ge), y*** con esto hemos mencionado cuanto nos es conocido de las doctrinas de Ferecides referentes al nacimiento de los dioses y del universo.

¡Qué extraña amalgama, formada de un poco de ciencia, algo de alegoría y mucha interpretación mitológica! Mas tratemos de orientarnos en este desconcertante ciclo de pensamientos. Nuestro pensador se halla vinculado a los fisiólogos porque admite principios primordiales que existen desde la eternidad, y porque intenta reducir la multiplicidad del mundo material a unas pocas protosubstancias fundamentales. Coincide también con ellos en el punto muy característico de que hace surgir de estas substancias al menos la multitud de los dioses secundarios. Lo separa de ellos la circunstancia de que no va tan lejos en la simplificación de las substancias, que no admite una sola substancia fundamental, y que, si le entendemos bien, no considera siquiera al aire como una substancia uniforme. Mas sobre todo: sus substancias fundamentales no son protosubstancias, sino que el lugar de ellas lo ocupan

Ophioneus de Fe-recides no es también idéntico a la diosa babilonia del caos que tiene forma de serpiente. Cf. al respecto, JENSEN, *Kosmologie der Babylonier,* p. 302. Por lo menos, Filón de Biblos (en EUSEB., *Praep. evang.,* I, 10, p. 41 = I, 93 GAISF.) afirmó que es de la mitología fenicia, estrechamente relacionada con la babilonia, de donde los griegos tomaron tal préstamo, y por cierto ya no es posible en la hora actual desechar el testimonio de Filón considerándolo un falsificador, tal como hizo ZELLER, *Philosophie der Griechen,* I, p. 86 (5» edición). Cf. C. WACHSMUTH, *Einleitung in das Studium her alten Geschiehte,* Leipzig, 1895, p. 406. Sobre este punto debe tenerse en cuenta particularmente que HALÉVY *(Mélanges Graux,* 55ss.) estableció la identidad esencial de la cosmogonía fenicia descrita por Filón (o por la fuente de éste, Sanchuniathon) con la cosmogonía babilonia; cf. también RENÁN, en *Mémoires de l'Aca-démie des Inscriptions,* XXIII, p. 251. Mucho más lejos en la afirmación de influencias extranjeras va ROBERT EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt* (Munich, 1910), II, 321ss. Queda por saber qué juicio emitirán los especialistas en lenguas orientales respecto de las hipótesis de este autor. — Un fragmento nuevo, relativamente considerable, fue publicado por GRENFELL y HUNT, *New classical fragmenta and other Greek and Latin papyri,* Oxford, 1897, que nos descubre a Ferecides como narrador ameno; cf. la reseña del autor en *Akad. Anzeiger* del 3 de marzo de 1897. En cuanto a la explicación de este fragmento, la debemos especialmente a H. WEIL, *Revue des études grecques,* X, 1ss. Se ve ahora que no había razón para identificar la "encina alada" con la tierra que planea libremente en el espacio (WEIL, *loc. cit.,* p. 5); con ello se derrumba también la hipótesis de quienes querían situar a Ferecides después de Anaximandro. (DIELS, en el *Archiv,* II, 656s.). El fragmento figura ahora en DIELS, *Vorsokratiker,* 508, 4-15.

119 entes primordiales que, al menos, no son concebidos groseramente materiales y que son los que dan origen a las substancias propiamente dichas. Aunque esta forma de nacimiento es referida en forma expresa únicamente a los tres elementos que predominan en el mundo terrestre, el paralelismo del relato parece exigir la suposición de que las dos substancias pertenecientes al reino de las tinieblas (y cuyo conocimiento lo debemos exclusivamente a alusiones fortuitas de San Agustín) debe su origen al dios-serpiente que preside el mundo inferior. Estaríamos tentados de hablar aquí de una posición intermedia que nuestro "teólogo" ocupa entre Hesíodo por un lado y los filósofos naturales por el otro. Pero ello no bastaría para caracterizar la situación. En la ***Teogonía,*** los factores naturales concebidos como animados, "la tierra de anchos pechos", el "vasto cielo", etc., desempeñan los papeles principales, al lado de algunos principios divinos. En Ferecides ya no es admisible hablar de fetiches naturales. Zâs y Cronos aparecen más bien como entes espirituales y se hace posteriormente una distinción entre ***Chthonié y*** la "Tierra", cuyo nombre recibe la diosa sólo después de haber tomado de manos de Zeus la tierra materialmente hablando. Es como si quisiera decir: el espíritu de la tierra existe antes que la tierra y sólo posteriormente es unido a ella como el alma al cuerpo. Aquí se anuncia un modo de intuición no poco característico para el concepto que los ór-ficos (en el sentido más estrecho) y el propio Ferecides tienen de la relación entre el espíritu y el cuerpo.

Que un combate entre los dioses precedió al establecimiento del régimen vigente del universo, es una concepción tan común a las mitologías griega y no griega que no podemos asombrarnos si la encontramos también en el sistema de Ferecides. Esta suposición tan difundida reposa probablemente, dicho sea de paso, sobre una doble consideración bastante obvia para el pensamiento del hombre primitivo. El reino del orden difícilmente podía aparecérsele como un hecho primordial, puesto que los seres poderosos que creía percibir detrás del mundo exterior los imaginaba animados por una 120 voluntad tan arbitraria y por pasiones no menos indomables que los miembros más destacados de la única sociedad que él conocía, de la sociedad humana, tan alejada de la disciplina y del orden. Y esta presunción de que la regularidad comprobable en los fenómenos de la naturaleza sería una ley impuesta a los vencidos por la voluntad del vencedor, debía verse fortalecida por la observación de que precisamente los factores más poderosos de la naturaleza emplean con relativamente poca frecuencia su fuerza total, ya que terremotos, huracanes y erupciones volcánicas sólo constituyen interrupciones ocasionales y breves de la paz que reina comúnmente en la

naturaleza. Tal estado de cosas, así se razonaba, no puede haber existido siempre; las terribles potencias, tan hostiles a la vida humana, deben haber reinado antaño en forma ilimitada; lo que impuso límites tan estrechos a su furor devastador, sólo puede haber sido el triunfo de seres aun más poderosos que han luchado una vez con ellas y las han dominado finalmente. El aspecto preciso que este combate de las fuerzas superterrestres con las fuerzas subterráneas reviste en Fere-cides, recuerda de tal manera, en numerosos detalles, la leyenda babilonia del nacimiento del mundo, que algunos de los mejores conocedores de esta última se inclinan a hablar aquí de un remedo. Además, cuando ***Zâs,*** con el objeto de perfeccionar el mundo, se transforma en el dios del amor, no necesitamos buscar muy lejos el motivo de esta concepción: la idea de que el instinto de la procreación es e.l único que reúne lo íntimamente emparentado y garantiza la perduración de las especies y los géneros existentes. Esta generalización, tomada de la esfera de la vida orgánica y extendida más allá de ella, ya la hemos encontrado en Hesíodo en una forma, por decir así, petrificada, lo que nos permitió deducir que la idea había existido mucho antes. Es de suponer que el culto dedicado al dios del amor en algunos santuarios muy antiguos, como el de Thespia en Beocia, fuera el origen del mito especulativo del "Eros creador del mundo". La máxima dificultad, finalmente, la ofrecen a nuestra comprensión no tanto los detalles de la doctrina del teólogo de Siros, sino aquel 121 estado espiritual que les dió origen y que se irisa tan extrañamente con reflejos tanto científicos como mitológicos. No tenemos motivo para dudar de la seriedad con que este hombre buscaba la verdad; su memoria no está manchada por ningún rasgo de charlatán o de embaucador. Si no podía figurarse que como al poeta le fuera dado el penetrar los secretos más profundos del mundo en la embriaguez del "delirio divino" y de la inspiración demoníaca ¿cómo iba a desarrollar con la confianza del que pretende haber recibido una revelación un cuadro detallado del nacimiento del mundo y de los dioses? Nosotros, al menos, no disponemos de otra explicación del enigma que la indicada al comienzo. Su pensamiento especulativo puede haberle proporcionado algunas de las partes constitutivas de la doctrina, especialmente las referentes a las substancias fundamentales; otras le fueron suministradas, como acabamos de ver, por los estudios de sus precursores; mas el cuadro de conjunto ejecutado con tantos colores, no puede haberlo obtenido ni por uno ni por otro conducto, sino que lo debe haber recibido de tradiciones locales y foráneas, a las que prestó oídos porque sus rasgos esenciales coincidían con los resultados de su propio pensamiento y que, por esta misma razón, debe haber traspuesto, transformado y fundido en uno solo con una arbitrariedad

de la que ni él mismo se dió cuenta. Nada más difícil, pero nada más indispensable también que hacerse presente aquí aquel estado de crítica incompleta que rechaza numerosas tradiciones pero acepta con absoluta fe otras que descansan sobre fundamentos totalmente idénticos, y que por lo tanto, no toma una posición de principio respecto de la tradición como tal, sino que, con asombrosa ingenuidad, espera hallar tanto en leyendas divinas como en los nombres de los dioses la clave de las profundidades más recónditas del enigma universal. Por ello, podemos considerar a Ferecides como a uno de los más antiguos representantes del eclecticismo mitad crítico, mitad creyente, al que podemos tomar como modelo para muchos pensadores de otros tiempos y otros pueblos.

III

122 Tal como en otras comunidades religiosas circularon diversos y contradictorios relatos sobre la vida del fundador y sobre el contenido de su doctrina, en forma, ora simultánea, ora sucesiva, ocurrió también lo mismo en los círculos de la secta ornea. Hablar por ello de "falsificación" intencionada o de escritos "apócrifos" nos parece tan fuera de lugar como lo sería aplicar calificativos semejantes al Deuteronomio de Moisés en el Antiguo Testamento o a la doctrina del ***logos*** en el Nuevo. Así se presenta también la cosmogonía órfica en refracciones reiteradas, cuya sucesión temporal no puede ser determinada siempre con seguridad. Nada nos impide tampoco suponer que varias de ellas circulaban simultáneamente sin que los lectores creyentes de estas "santas escrituras", más que los de otras, se hayan escandalizado por las agudas contradicciones que se encuentran en ellas. Nosotros disponemos de cuatro reseñas o fragmentos de aquéllas [99]. Sobre una de ellas escribió E u d e m o, historiador y discípulo de Aristóteles, que había compuesto una ***Historia de la Astronomía;*** mas de su informe se nos ha conservado apenas la breve mención de que la noche ocupaba el sitio del supremo pro-toser, opinión que ya traduce Homero en aquel verso en que habla del temor de Zeus de hacer algo que pueda disgustar a la noche, la que, por lo tanto, es reconocida como un ser superior al mismo padre de los dioses. También los Maorís reconocen la "gran madre Noche", y en las teorías cosmogónicas de los griegos mismos ésta juega repetidas veces el papel más importante en el legendario Museo no

[99] 1) Sobre las cuatro versiones de la teogonia órfica, compárese ahora KERN, *op. cit.*

menos que en el vidente Epiménides, en Acusilao, narrador de leyendas, tanto como en un cuarto autor cuyo nombre no se menciona. Apenas digna de mención es la segunda versión, es decir, aquella docena de versos en que se describe el nacimiento del universo y los que el poeta alejandrino Apolonio, en su epopeya de los Argonautas, pone en boca de Orfeo, versión que ni pretende ser históricamente auténtica ni tampoco podría justificar esta pretensión por su contenido. El principio de la "discordia" que separa aquí los cuatro elementos, pertenece 123 igual que éstos mismos al joven filósofo naturalista Empédocles. Además, se describe allí el combate de los dioses, en concordancia parcial con Ferecides, sin que, no obstante, las ligeras divergencias produzcan la impresión de una mayor originalidad. Pues mientras el teólogo de Siros hace luchar al dios-serpiente y a Cronos por el predominio y adjudica al vencedor el mundo superior y al vencido el mundo subterráneo como residencia y reino, aquí Ofioneo es al comienzo amo del Olimpo; mas como el género de la serpiente por su naturaleza y por ello también en todas las mitologías pertenece al dominio de lo terrestre, no podemos comprobar aquí más que una segunda desviación de la forma primitiva de la leyenda y un desarrollo artificial de la misma. Tampoco demoraremos al lector en la tercera versión. En efecto, quienes la relatan, la oponen estrechamente a la doctrina órfica corriente, mientras los rasgos que la distinguen de ésta no llevan en modo alguno características de mayor antigüedad y ella es trasmitida además por dos autoridades (Jerónimo y Helánico) de vaga personalidad y dudosa ubicación cronológica. Muy diferente es el problema relativo a la cuarta y última versión, la concepción órfica del nacimiento de los dioses y del mundo contenida antaño en las llamadas "rapsodias". Las investigaciones de la época más reciente, siguiendo los pasos de un maestro de nuestra ciencia, Christian August Lobeck [100], han

[100] 1) Después de LOBECK (en el *Aglaophamus)*, O. KERN es quién sobre todo probó con argumentos que me parecen perfectamente convincentes la gran antigüedad, muchas veces combatida, de la teogonia rap-sódica o, por lo menos, de su contenido esencial. Considero como completamente fracasada, a pesar de la sorprendente adhesión de ROHDE *(Psyche,* II, 416, nota A), la pretendida prueba de Gruppe de que Platón no conoció la teogonia rapsódica *(Jahrbuch für Philologie,* Supple-ment, XVII, 689ss.). Sin embargo, examinada a la luz del día, la divergencia entre Rohde y yo se reduce a muy poca cosa, pues mientras Rohde concede que "la concordancia de las rapsodias con la doctrina y las poesías órficas" puede ser demostrada aún en muchos puntos, yo concedo voluntariamente que el gran volumen de aquella obra, 24 libros, y los indicios visibles de que distintas versiones de leyendas han sido entreveradas, nos obligan a suponer que la teogonia rapsódica se encuentra bastante alejada del punto de partida de la literatura órfica. Nos faltan, por el momento al menos, los medios necesarios para transformar esta determinación relativa de la época en una determinación absoluta. La opinión de Diels es parecida; considera "probable que la forma primitiva de la teogonia órfico-rapsódica pertenece al siglo VI" y agrega que "la mística órfico-escatológica le parece todavía considerablemente más antigua" *(Archiv,* II, 91).

comprobado con toda seguridad vestigios evidentes de que había sido conocida y utilizada por pensadores y poetas del siglo sexto, mientras que los argumentos con que se negaba y en parte se niega aún su gran antigüedad se han revelado como carentes de fundamento. No podemos sustraernos del todo a esta controversia, que incluye problemas fundamentales de muy alta importancias). Pero ante todo indiquemos el contenido esencial de esta cosmogonía. Al comienzo está otra vez, como en Ferecides, Cronos o el principio del tiempo. Este existía desde la eternidad, mientras que la substancia luminosa o ígnea, llamada ***éter,*** y el "abismo inmenso", llamado el ***caos,*** sólo después llegaron a tener existencia. Luego, el "poderoso Cronos" formó del éter y del caos, lleno de "sombrías brumas", 124 un "huevo de plata". De éste salió el "primogénito" de los dioses, F***anes o*** el brillante, llamado también el dios del amor ***(Eros),*** la inteligencia ***(Metis) y Erikapaios,*** nombre aún no explicado con seguridad. Como portador del germen de todos los seres, es a la vez macho y hembra, de sí mismo produce la noche y luego un espantoso dios serpiente ***(Ejid-na), y*** por su unión con la noche, el cielo y la tierra ***(Urano y Gaeia),*** antepasados del tronco "medio" de los dioses. Nada diremos de titanes, gigantes, parcas, monstruos de cien manos ***(Hecatonquiros),*** ya que referente a ellos la teogonia, órfica no dice nada que difiera especialmente de la de Hesíodo. Cronos y Rea pertenecen también a la

Consideramos poco concluyentes los argumentos que ZELLER emplea para apoyar su opinión *(Philosophie der Griechen,* 5a edición, I, 98, 88 nota 5 y 90 nota 3), Fundándonos en que ARISTÓTELES, *Metafísica,* XIV, 4, habla de "antiguos poetas" que suponen divinidades primitivas "como la Noche y el Cielo, o el Caos o el Océano", no habría conocido, de acuerdo con Zeller, ninguna exposición en la que se empleara a Phanés. Pero en realidad, aun según la teogonia rapsódica, como reconoce el propio Zeller en la página 95, Phanés no es el proto-ser propiamente dicho. Por lo contrario, anterior a él es Cronos (el Tiempo) que engendra "el Éter y el abismo sombrío, inconmensurable, o Caos", formando de ambos el huevo del mundo, del cual posteriormente nace Phanés. Considero poco fundada la conclusión que Zeller saca de aquel pasaje de la *Metafísica:* "Estas palabras... presuponen una cosmología en la que la noche, sola o con otros principios igualmente primordiales, ocupaba el primer lugar. Otro es el problema en *Metafísica,* XII, 6, donde se habla de teólogos que hacen nacer todo de la noche" (οἱ ἐκ Νυκτὸς γεννῶντες). No puedo declararme de acuerdo con Zeller cuando refiere ambos pasajes a una misma cosmogonía órfica, puesto que ya las palabras "tales que" (οἷον) en el primer pasaje parecen señalar varias. También los plurales "los antiguos poetas" y "los teólogos" lo sugieren todo menos un sistema uniforme y cerrado en sí. Lo que menos aceptable me parece en el modo como Zeller trata este tema, es la suposición de que aproximadamente en el siglo III se habría comenzado a revestir los pensamientos estoicos con una vestidura mítica completamente nueva. Por delicadas que sean tales afirmaciones generales, no es aventurado afirmar que en la época helenística la fuerza de creación mítica se hallaba poco menos que extinguida, pero más aventurado es pretender que mitos panteísticos no pudieran ser creados o producidos en los siglos VI y VII por la transformación de tradiciones en parte locales, en parte no griegas.

generación media de los dioses. Pero su hijo, Zeus, "cabeza y centro al mismo tiempo, y en el que todo tiene su origen", "Zeus, fundamento de la tierra y del cielo sembrado de estrellas"[101], devora a Fanes y reúne en esta forma los gérmenes de todas las cosas en sí mismo y las hace renacer de sí, creando la tercera y última generación de los dioses y todo el mundo visible.

Tratemos de imbuirnos del pensamiento fundamental de esta exposición, de penetrar su carácter especial, de determinar al mismo tiempo, si ello es posible, su origen histórico y de aportar nuestro tributo a la dilucidación de la controversia señalada más arriba. Es difícil sustraerse a la impresión de que los componentes de esta cosmogonía no son completamente homogéneos y que posteriormente fueran refundidos en un todo. Porque el hecho de que la substancia de luz y fuego (éter) aparezca ya en una etapa del proceso cósmico, anterior a Fanes, el primogénito de los dioses, cuyo nombre significa brillo, parece indicar, si no una contradicción, al menos algo que difícilmente pudo haber formado parte integrante de los mitos durante la ***etapa*** inicial de su formación. Porque ésta siempre tiende a producir efectos potentes y de ningún modo a desbaratarlos por anticipado. Cabe la suposición de que en este caso se hayan entreverado dos estratos de la formación especulativa de los mitos: uno más bien de tipo naturalista, mientras el otro no puede prescindir en la misma medida de la acción creadora de seres divinos propiamente dichos. "De la substancia oscura, flotante en el espacio, se 125 ha formado en el curso del tiempo el mundo bajo la influencia de la luz y del calor", más o menos (podemos agregar) como una planta se desarrolla y crece bajo el rayo vivificante del sol, tal puede ser el pensamiento que halló su expresión mítica en la primera parte de esta cosmogonía. "De las tinieblas primordiales y desprovistas de forma ha surgido un luminoso ser divino que formó el mundo", este es otro pensamiento esencialmente distinto. Un nexo de unión entre ambas ideas está representado por el término bajo el cual los poemas órficos designan a Fanes: "hijo del éter resplandeciente". El mito del huevo del mundo no parece, tampoco, hallarse bajo su forma original. Porque indudablemente, éste ha surgido del siguiente razonamiento intuitivo: el mundo es un algo animado, y ha tenido un nacimiento. Su nacimiento (así se razonaba) será análogo al de un ser viviente. Pero la curvatura redonda del cielo recordó la forma del huevo; en consecuencia, se decía, hubo antaño un huevo que se rompió; la mitad superior ha sido conservada: la bóveda celeste; de la inferior surgió la tierra con los seres que la pueblan. Pero nada nos

[101] 1) Los versos en ABEL, *Orphica,* p. 167.

obliga a admitir que la transformación de la leyenda del huevo sólo se produjo en el suelo griego [102]. El muy difundido mito que los griegos tenían en común con los persas e indios, pero también con fenicios, babilonios y egipcios, aparece ya entre éstos últimos exactamente en la misma forma en que se presenta en la cosmogonía órfica. He aquí, en efecto, en qué términos se expresa una cosmogonía egipcia: "En el comienzo no había ni cielo ni tierra; rodeada de espesa oscuridad, llenaba el universo una proto-agua ilimitada (llamada ***Nun*** por los egipcios), que albergaba en su seno los gérmenes masculinos y femeninos o los comienzos del mundo futuro. El espíritu divino inicial, inseparable de la substancia de la proto-agua, tenía deseos de actividad creadora, y su palabra llamó al mundo a la vida... El primer acto de la creación comenzó al ser formado de las proto-aguas un huevo del que se evadió la luz del día ***(Râ),*** causa inmediata de la vida en el dominio del mundo terrestre". Es verdad que en otra versión —y no sería inútil llamar la atención sobre 126 las formas múltiples de la leyenda en el valle del Nilo— es el "dios ***Ptah,*** a quien sus adoradores atribuyen el haber moldeado el huevo del cual surgió el mundo, cual un alfarero sobre su torno". No habrá escapado al lector atento que en la alusión a los gérmenes masculinos y femeninos que contiene el mito egipcio se halla cierta analogía con la naturaleza simultánea masculina y femenina del dios luminoso, organizador del mundo, propia del mito órfico. Mas aun nos recuerda esta su doble naturaleza a las divinidades hermafrodi-tas, que no son nada raras en el panteón babilonio [103]. Si agregamos que el principio del tiempo que figura a

[102] 1) El huevo del mundo: entre los persas e indios, cf, DARMES-TETER, *Essais orientaux,* p. 169, 173, 176; entre los fenicios y babilonios, cf. HALÉVY, *Mélanges Graux,* p. 61, además WELCKER, *Griechische Gotter-lehre,* I, 195; finalmente, la extraña indicación en la *India* de ALBERUNI *(translat. by Sachau,* I, 222/3) : "If *this our book were not restricted to the ideas of one single nation, we should produce from the belief of the nations who lived in ancient times in and round Babel ideas similar to the egg of Brahmán..."* Entre los egipcios: tomo la cita de BRUGSCH, *Religión und Mythologie der alten Agypter,* 101. La versión sobre el dios Ptah se halla en ERMAN, *Ágypten und agyptisches Leben,* 253. Cf. también DIETERICH, "Papyrus mágica", en *Jahrbuch für Philologie,* Supple-ment, XVI, 773. El juicio de Lepage-Renouf *(Proceedings of the Soc. of Bibl. archeology,* XV, 64 y 289 nota 2) que niega la existencia del huevo del mundo en la mitología egipcia, constituye hasta ahora una opinión aislada. No se debe dejar de mencionar que el mito del huevo del mundo se encuentra también en lugares donde es imposible o casi imposible pensar en una influencia externa, por ejemplo entre los letones, en las islas Sandwich, entre los peruanos (cf. al respecto LUKAS, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker,* 261ss.) y entre los fineses, según COMPARETTI, ***1l*** *Kalevala,* 132. Sin embargo, un examen exento de prejuicios difícilmente negará que hay una concordancia más exacta entre las figuras en que este mito fue condensado en algunas de las naciones citadas en el texto.

[103] ***126*** 1) Divinidades hermafroditas en Babilonia, cf. LENORMANT-BABELON, *Histoire ancienne de l'Orient* (9a ed.), V, 250.

la cabeza de nuestra cosmogonía, sin hablar del Avesta de los persas, donde aparece como el gran ***Zrvan akarana*** ("el tiempo ilimitado") [104], vuelve a encontrase también, de acuerdo con el irrecusable testimonio de Eudemo [105], en la cosmogonía de los fenicios, habremos dicho bastante para insinuar a nuestros lectores la idea de que las tradiciones foráneas no han dejado de ejercer su influencia sobre el origen de la doctrina órfica. El centro del que irradiaron éstas ha sido, con toda probabilidad, aquel país que podemos considerar no sólo como uno de los asientos más antiguos de la civilización humana, sino como la verdadera cuna de ella, es decir el país situado entre el Eufrates y el Tigris, sobre el cual reinaba Babilonia. Esta manera de ver provocará con seguridad la protesta irritada, si no el escarnio, de muchos arqueólogos para quienes significa deshonrar a los griegos que se los haga concurrir a la escuela de culturas más antiguas y tomar de ellas las semillas de su ciencia y de su religión. Pero la estrechez y la terquedad que desearían hacer subir al pueblo griego sobre algo así como un banquillo aislador para sustraerle a la influencia de otros y más antiguos pueblos civilizados, no pueden sostenerse de ningún modo en presencia de los hechos cada vez más numerosos y más claros que se manifiestan continuamente. Ya nadie apenas niega en los días actuales lo que hace pocas décadas fue impugnado con una confianza ni menor ni menos violenta, a saber, que los griegos deben al Oriente los elementos de ***la*** civilización material como también los principios de la actividad 127 artística. En el terreno de la ciencia y de la religión, la resistencia contra la misma opinión ha sido alimentada rigurosamente, es cierto, por los ensayos prematuros, parciales y carentes de método de generaciones anteriores; pero aun esta contracorriente, que tuvo el apoyo de hombres tan eminentes como el citado Lobeck, debe perderse finalmente y cederle lugar a la apreciación completa ***e*** imparcial de los hechos históricos. Como mercenarios y negociantes, como marinos en busca de aventuras, como colonos siempre listos para el combate, los helenos, como hemos visto, entablaron desde temprano relaciones múltiples y estrechas con pueblos extranjeros. Alrededor del fuego del campamento, en el bazar y en el caravanserrallo, en el puente de los barcos iluminados por la luz de las

[104] 2) *Zrvan akarana,* cf. *Avesta,* I, *transl, by James Darmesteter (Sa-cred Books of the East,* IV), Introducción, p. 82, y PARGARD, XIX, 9, p. 206.

[105] 3) Testimonio de EUDEMO en *Eudemi Fragmenta coll.,* SPENGEL, p. 172; cf. también p. 171 donde se habla de la doctrina de los magos, es decir, de la religión de Zoroastro y del lugar que ocupa en la misma el principio del tiempo.

estrellas y a la media luz íntima de la alcoba conyugal que el emigrante griego compartía tan a menudo con una indígena, se efectuaba un permanente intercambio de informaciones que seguramente se referían a las cosas del cielo no menos que a las terrestres. Pero doctrinas religiosas foráneas —a las cuales el heleno debía desde tiempo atrás muchas de sus figuras divinas y heroicas, como la semítica ***Ash-thoreth (Afthoreth,*** Afrodita) y su favorito Adonis, y más tarde la ***Bendis*** oriunda de Tracia y la frigia Cibeles— hallaban una acogida tanto más pronta cuanto las antiguas tradiciones nacionales satisfacían menos el ansia siempre creciente de saber y el afán cada vez mayor de investigación característicos de una época progresista y llena de inquietudes espirituales. El orgullo nacional, por su parte, oponía un dique muy débil a estas influencias. En todos los tiempos, los griegos, en medida sorprendente, estaban inclinados y dispuestos a reconocer en los dioses de otros pueblos a sus propios dioses y a atenuar por medio de ingeniosas interpretaciones nuevas y de ágiles adaptaciones las contradicciones que existían entre las tradiciones foráneas y las autóctonas, procedimiento del que el historiador Herodoto nos da muchos ejemplos, tan divertidos como instructivos. Pero en lo que respecta a Babilonia, a su posición central y a su influencia preponderante en el terreno de la historia religiosa, bastará mencionar en 128 pocas palabras algunos resultados definitivos de la investigación de nuestros días. Con el objeto de consolidar la mera posibilidad del trasiego de doctrinas religiosas de Mesopotamia a Egipto, el autor de estas páginas había reunido hace algunos años una numerosa documentación que debía probar el intercambio temprano y frecuente de los habitantes de ambos países. Todos estos papeles pueden ser arrojados ahora sin pena al canasto, puesto que han sido anulados y superados por hallazgos inauditos de la época más reciente. Me refiero al archivo de caracteres cuneiformes descubierto en Tel-el-Amar-na, en Egipto[106], que no sólo trajo a luz una correspondencia diplomática intercambiada a mediados del segundo milenio entre los soberanos de los dos países, sino que también —unido a los más recientes hallazgos de Lachisch, en Palestina— nos ha enseñado que la escritura y el idioma de los babilonios servían en vastas zonas del Asia occidental como medio de comunicación, que aun en Egipto había personas que los conocían exactamente y que aquí

[106] 1) Sobre los archivos en caracteres cuneiformes de Tell-el-Amarna y de Lachisch, cf. WINKLER en las *Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen der kgl. Museen zu Berlín,* I-III; BEZOLD y BUDGE, *The Tell el Amarna tablets in the British Museum,* 1892; finalmente FLINDERS PETRIE, *Tell el Hesy* (Lachisch), 1890. SAYCE tradujo una parte de estas inscripciones en *Records of the Past, N. S.*, Vol. III, N° 4 (1890).

—lo que antes hubiera parecido del todo increíble— se tomaba tanto interés en las tradiciones religiosas de Babilonia que se sacaba muchísimos textos referentes a ella de las bibliotecas de ladrillos de los santuarios mesopotámicos. Que tampoco la India dejó de sufrir la influencia de esta metrópoli de la civilización lo demuestra una muy significativa palabra tomada a los babilonios y que se encuentra en los himnos del ***Rig-Veda,*** la palabra ***mine,*** utilizada para designar peso. Otras variadas e importantes pruebas del antiquísimo intercambio cultural entre los países del Eufrates y del Tigris por un lado, y los del Indo y del Ganges por el otro, intercambio en que estos últimos son la parte que recibe y aquéllos la que da, serán dadas a publicidad muy pronto, según esperamos, por parte de una autoridad muy competente[107].

Mas tras esta forzada disgresión volvamos a nuestro tema, la absorción de Fanes por Zeus está calcada de modelos más antiguos, a saber: el de Cronos, que devora a sus hijos, y de Zeus mismo, que devora a Metis para extraer de su propia cabeza de Atenea, a quien aquélla albergaba en su seno [108]. Pero
129 el empleo de este burdo motivo parece obedecer allí al deseo de fundir en una sola las leyendas divinas que antes existían aisladas ***y*** autónomas. El fundamento lo forma, evidentemente, una anterior concepción panteísta del dios supremo que lleva en sí todos las "energías y simientes". Por lo tanto, si en la nueva cosmogonía el mismo papel había sido atribuido al dios de la luz, Fanes, había necesidad de otro proceso en virtud del cual el organizador último del mundo, eslabón final de una serie de generaciones de dioses, pudiera recuperar aquella posición que el mito, sin reparar en ello, había conferido ya al "primogénito de los dioses". El carácter panteísta de la cosmogonía órfica que se manifiesta aquí, arrojó sobre la antigüedad de esta doctrina dudas que, a nuestro entender, no tienen fundamento alguno. Creemos que de ningún modo puede parecer increíble que este panteísmo relativamente moderado haya levantado su voz en el siglo sexto, y aun en el séptimo, en el círculo, por cierto estrecho, de los conventículos órficos, si recordamos el carácter agudamente panteísta de las doctrinas de los más antiguos filósofos naturalistas o aun el hecho de que antes de la mitad del siglo quinto, Esquilo, desde el escenario, pueda atreverse a ofrecer al pueblo

[107] 2) La esperanza aquí expresada no se cumplió a causa de la muerte prematura de mi eminente colega Georg Bühler.

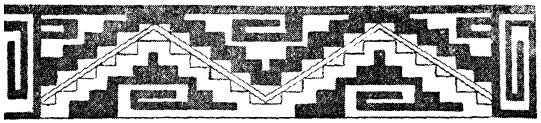
[108] 3) Compárese con ello también el devoramiento del corazón de Za-greus por Zeus que desempeña un papel en el mito capital de los órficos.

ateniense reunido versos como los siguientes:

"Zeus es el cielo, Zeus es la tierra, Zeus es el aire, Zeus es el todo y lo que existe además del todo" [109]. Pero si comparamos el conjunto de esta doctrina con la de Ferecides se nos presentan coincidencias, no menos que divergencias, sumamente importantes. A la trinidad de los pro-toseres de Ferecides: ***Cronos, Zâs*** y ***Chthonié,*** corresponden aquí Cronos, Éter y Caos. A los últimos los conocemos ya desde Hesíodo, pero su posición y carácter han cambiado notablemente. En Hesíodo, Éter es más bien uno entre varios seres luminosos y no aparece en modo alguno en un lugar privilegiado. También el Caos ha cambiado de naturaleza, puesto que ya no designa la mera hendedura abierta entre la más elevada altura y la más honda profundidad, sino una materia informe flotante en aquélla, "una bruma sombría". Es evidente que el Éter o sea la substancia luminosa e ígnea, es considerando
130 aquí como el elemento animador y vivificador opuesto a aquella masa inerte, elemento que Ferecides transforma en el principio divino de la vida, ***Zâs,*** ennobleciéndolo y, por decirlo así, glorificándolo. La misma relación existe sin duda entre el Caos y el espíritu o la divinidad de lo terrestre, ***Chthonié.*** Hasta donde quepa decidir cuestiones tan difíciles, apenas podrá eludirse la conclusión de que esta forma de la doctrina, que ocupa por decirlo así una posición intermedia entre Hesíodo y Ferecides, es más reciente que aquél y más antigua que éste. Concuerda con esto el hecho de que la teogonia órfica, como Hesíodo, haga nacer el Éter y el Caos en el tiempo mientras el pensador de Siros, coincidiendo en ello con los "fisiólogos", con los que en lo esencial no tiene ningún contacto, exige una existencia eterna indistintamente para sus tres principios universales. Pero una consecuencia mucho más vasta que todas estas tentativas infantiles de explicarse el mundo, ha tenido la teoría órfica del alma, la que se vincula con un concepto esencialmente nuevo de la vida y que produjo en la manera de ser de la antigua Hélade una escisión que socavó la belleza y la armonía de la concepción griega de la vida y preparó su destrucción final. Mas en este punto, los hilos del movimiento órfico se entrelazan tan estrechamente con los de otro movimiento de efectos aun más profundos que no podemos proseguir sin habernos ocupado de éste y de su

[109] 1) Los dos versos de Esquilo citados aquí pertenecen a su drama *Las hijas del sol (Fragmenta tragicorum Graecorum,* ed. NAUCK, 2a ed., fragm. 70, p. 24).

eminente autor.



CAPÍTULO III - PITÁGORAS Y SUS DISCÍPULOS

I

131

PITÁGORAS, hijo de Menesarco, se dedicó al estudio y a la investigación más que todos los demás hombres, e integró su conocimiento de "polimatías o sabihondez y de artimañas" [110]. Esta invectiva de Heráclito ***y*** otra que ya conocemos (pág. 92) constituyen casi el único testimonio aproxima-

damente contemporáneo de la actuación de un hombre al que un séquito numeroso de discípulos ha alabado y admirado en grado máximo, y que fue venerado por la posteridad casi como un semidiós. Hijo del tallador de piedras Menesarco y nacido probablemente entre 570 y 560, en la isla de Samos, notable entonces por su marina, su comercio y el desarrollo de las artes, fue una de las figuras más peculiares que Grecia o quizás el mundo entero haya producido. Eminente talento matemático, fundador de la

[110] 1) PITÁGORAS. Su "florecimiento" ha sido fijado por Apolo-doro (en DiÓG. LAERCIO, VIII, 1) en el año 532-531. Más detalles en DIELS, "Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronike" *(Rhei-nisches Museum N. F.,* 31, p. 25/6). A los pocos relatos coetáneos se hace referencia en el texto. Datos más circunstanciados sobre su vida, mezclados con mucha ficción, han llegado a nosotros sólo por intermedio de PORFIRIO (en su *Vida de Pitágoras)* y de JÁMBLJCO en su obra del mismo tipo. (Ambos textos fueron impresos en el apéndice de la edición Firmin-Didot de Diógenes Laercio, París, 1850; cf. *Porphyrii opus-cula selecta,* ed. A. NAUCK, Leipzig, 1886 (2a ed.) y *Jamblichi de vita Pythagorica líber,* ed. NAUCK, Petersburgo, 1884). Cf. ZELLER, "Pythago-ras und die Pythagorassage" *(Vorträge und Abhandlungen geschicht-lichen Inhalts,* Leipzig, 1865), p. 47. — Pitágoras no dejó nada escrito, como se deduce con razón de DIÓG. LAERCIO, VIII, 6. Las *Sentencias áu-reas* atribuidas a él, son en conjunto una recopilación apócrifa que pertenece a comienzos del siglo IV después de J. C.; sin embargo, se encuentran en esta obra algunas partes antiguas y auténticas, versos que pertenecen a la época de Pitágoras y quizás a él mismo. Cf. al respecto el estudio magistral de NAUCK en las publicaciones de la Academia Imperial Rusa de Ciencias *(Mélanges Gréco-Romains,* III, 546ss.).

acústica, conocedor y propulsor de la astronomía, al mismo tiempo creador de una secta religiosa y una comunidad comparable ventajosamente con nuestras órdenes de la caballería del Medioevo, investigador, teólogo y reformador moral, reúne en sí una riqueza de dones de la más variada índole y, en parte, de la más contradictoria. Es difícil reconstruir su retrato en el torrente de una tradición que fluye tanto más abundante cuanto más se aleja de su fuente; ninguna línea de su mano ha sido conservada; más aún, parece casi un hecho probado que nunca recurrió a la comunicación escrita y que actuó 132 entre los que lo rodeaban utilizando, únicamente, el poder de su palabra y el poder de su ejemplo.

Una tradición no enteramente fidedigna lo llama discípulo de Ferecides [111], Parece indudable que en viajes extensos, exagerados por cierto hasta lo inverosímil en la última época de la antigüedad, recogió los múltiples elementos de su cultura, para construir con ellos un sistema doctrinal resplandeciente de múltiples colores. Porque, ¿de qué otro modo habría apagado su sed de ciencia en una época relativamente pobre en monumentos literarios, y de qué otro modo habría merecido el elogio contenido en aquella diatriba del sabio de Éfe-so? Habría sido un milagro que el adepto de la ciencia matemática no hubiera visitado la patria de la misma, Egipto, adonde un siglo o dos más tarde un Demócrito, un Platón y un Eudoxio dirigían sus pasos con la misma intención [112]. Por añadidura, está fuera de toda duda

[111] ***132*** 1) Discípulo de Ferecides. La duda sobre el carácter fidedigno de esta tradición podía expresarse más pronunciadamente aún de lo que se hizo en el texto. ROHDE *(Psyche,* 2a ed., II, 167 nota 1) observa, ciertamente con razón, que la coincidencia (pretendida, agregamos nosotros) de las doctrinas fue la que llevó "a los posteriores a hacer del viejo teólogo el maestro de Pitágoras". En realidad, sólo el lexicógrafo bizantino SUIDAS (s. v. Φερεκύδης) nos informa que Ferecides había enseñado ya la metempsícosis. Y aun lo hace con la reserva "algunos dicen" (τινὲς ἱστοροῦσιν), como también expresa sólo con un "la versión es" (λόγος) su afirmación de que Pitágoras fue alumno de Ferecides. Todo esto descansa sobre una base muy frágil y lo demuestra precisamente el dato en que, a nuestro entender, Rohde insiste demasiado: "En su obra mística (la de Ferecides) deben haberse encontrado gérmenes de semejantes teorías (cf. *Porphyr. antr. nymph.,* 31)". Si Porfirio dice en este pasaje que, con su doctrina de las diversas cavernas, puertas, etc., Ferecides aludió en forma oscura (αἰνιττόμενος) a la suerte (γενέσεις y ἀπογενέσεις) de las almas, creo que de eso sólo es posible deducir con certidumbre una cosa, a saber que en el escrito de Ferecides no se encontraba ninguna alusión a aquella doctrina que fuera clara y pudiera ser extraída con otros medios de interpretación que no fueran los artificiosos empleados por los neoplatónicos. De las pruebas de PRELLER *(Rheinisches Museum* N. F., IV, 388) señaladas por ROHDE, no queda en realidad otra cosa que la vaga afirmación de Cicerón *(Tuscul.,* I, 16, 38) de que Ferecides habría enseñado la inmortalidad del alma, pero no nos dice nada sobre el punto decisivo de saber en qué modificó éste la antiquísima creencia griega en la supervivencia de las almas.

[112] 2) CHAIGNET, *Pythagore et la philosophie Pythagor.,* I, 40/1, y también 48, presenta buenos

razonable que tomó de los oficios sacerdotales del Egipto diversos ritos considerados como características distintivas de su cofradía. Asimismo, el el historiador Herodoto, testigo no desestimable a este respecto, no tiene reparos en llamar nada menos que "pitagóricos y egipcios" a los "órficos y báquicos", mientras que para otro capítulo principal de la doctrina religiosa de Pitágoras, la creencia en la transmigración de las almas, indica este mismo origen en alusiones bastante claras. ¿Ha visto Pitágoras también las cúpulas de oro de Babilonia? No lo sabemos; pero parece verosímil que este griego, tan ansioso de ilustrarse, haya visitado también este centro de antiquísima cultura y recolectado allí tradiciones tanto locales como foráneas. Llegado a la edad madura, abandonó su isla natal, dominada por Polícrates, y emigró a la Italia inferior donde sus aspiraciones de reformador hallaron suelo más propicio. Desplegó una actividad de la más amplia trascendencia en Crotone, ciudad famosa por su ubicación saludable, sus excelentes médicos y sus vigorosos atletas, cuyo lugar está desierto hoy mientras su nombre sobrevive en la modesta villa de Crotone. Esta colonia aquea acababa de ser vencida en la lucha contra su antigua rival, la opulenta Síbaris; la humillante derrota había preparado 133 los ánimos para reformas morales, religiosas y políticas. Esta disposición favorable fue aprovechada para sus fines por el recién llegado, lleno de ansias reformadoras. El resultado fue la creación de aquella orden que reunía en su seno a hombres y mujeres y que establecía diversos grados de iniciación. Escalonando prudentemente la severidad de las reglas, extendió su influencia sobre vastos círculos. Un vigoroso progreso, caracterizado en lo interior por un rígido régimen aristocrático y en lo exterior por éxitos militares, fue el fruto de esta reforma, que no quedó confinada mucho tiempo a Crotone, sino que se propagó a otras ciudades de la Magna Grecia, tales como Tarento, Metaponte y Caulonia. La reacción no podía dejar de producirse. La lucha de clases debía aumentar en violencia, dado que el partido aristocrático, unido en sólida comunidad religiosa y social por dogmas y costumbres peculiares, enfrentó como un pueblo dentro de otro pueblo, con mayor entereza y altivez, al conjunto de los ciudadanos. A la demanda de una participación mayor en los derechos políticos se

argumentos para hacer aparecer fidedigna la información de que Pitágoras haya visitado Egipto. — Sobre las prácticas tomadas de los usos sacerdotales de Egipto, cf. HERODOTO, II, 81 (y II, 37, donde se nombra a los pitagóricos, pero donde la concordancia es contundente en vista de la prohibición de comer habas, bien conocida por toda la antigüedad. ROHDE, *op. cit.,* II, 164 nota 1, ha explicado muy bien por qué Aristóxeno negó esta prohibición). Pero cf. ahora L. VON SCHRÖDER, "Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda" *(Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlands,* XV, 187ss.).

agregaron la aversión contra el extranjero intruso y sus raras y extrañas innovaciones, y no menos la amargura personal de aquellos que habían solicitado su admisión en la cofradía sin haber sido hallados dignos de la misma. Una catástrofe tan terrible como la que puso fin a la orden del Templo, alcanzó a la comunidad pitagórica en Crotone cuyos miembros habrían encontrado (poco antes de 500) la muerte en el incendio del local de sus reuniones, catástrofe sobre la cual no estamos suficientemente informados como para saber si Pitágoras mismo cayó víctima de ella o si ya había dejado de existir. Las filiales de la orden sufrieron la misma suerte. Aunque en adelante seguiría habiendo adeptos a la doctrina de Pitágoras, la asociación pitagórica estaba destruida. En la metrópoli, fue el suelo de Beocia donde por más tiempo se mantuvieron los últimos restos de la escuela, de cuya enseñanza disfrutó el gran Epaminondas; otros miembros llegaron a Atenas y prepararon la fusión de las doctrinas pitagóricas con las de otras escuelas filosóficas, principalmente la socrática. Finalmente, el pitagorismo se disgregó, por decirlo 134 así, en los elementos que la fuerza de una poderosa personalidad había concentrado en el marco de un sistema que nada tenía de homogéneo. La parte positiva y científica de la doctrina, las disciplinas matemáticas y físicas, llegó a ser cultivada por investigadores especializados, mientras que la práctica de las doctrinas religiosas o supersticiosas siguió llevando una existencia precaria en el círculo de los órficos.

II

En el primero de estos terrenos se hallan situados los méritos imperecederos de esta escuela. Llenos de veneración, nos inclinamos ante el poder intelectual de los hombres que primero han señalado el camino hacia el entendimiento profundo y el dominio final de las fuerzas naturales. Y aquí se impone a nuestra pluma una observación preliminar de alcance más general. En forma no del todo injusta se ha reprochado a los pitagóricos en tiempos antiguos y modernos, arbitrariedad imaginativa y falta de seriedad. Por lo tanto, es un placer poder destacar que la vida imaginativa y emotiva y el goce de lo bello y armónico que en ella arraiga, no sólo han reprimido a veces la investigación científica, sino que también la ha fertilizado e impulsado, y ello de un modo decisivo. Pitágoras cultivó con ardor el arte musical, que en el círculo de sus adeptos ocupaba siempre el lugar principal como medio para excitar y apaciguar los afectos. Pero sin esta clase de afición artística no hubiera llegado seguramente nunca a su descubrimiento más importante y lleno de consecuencias: a la comprensión de que la altura del sonido depende

del largo de la cuerda en vibración. El monocordio sobre el cual realizó los experimentos fundamentales para la física del mundo de los sonidos "consistía de una cuerda prendida sobre una caja de resonancia con un caballete móvil, que permitía dividir la cuerda en partes desiguales y producir por lo tanto sobre una misma cuerda distintos sonidos más bajos o más altos" [113]. Inmenso fue el asombro del investigador, erudito a la vez en matemática y música, cuando este sencillo experimento le reveló 135 de golpe el reino maravilloso de una ley, en un terreno impenetrable hasta entonces para la comprensión científica. Sin estar en condiciones de determinar las vibraciones que produce cada sonido, podía medir las fuentes materiales del sonido, la cuerda en vibración; y un algo hasta entonces completamente inalcanzable, indeterminado y por decirlo así, espectral, se había sometido a reglas y leyes e incorporado a la esfera de las magnitudes tridimensionales. Fue ésta una de las contingencias más afortunadas que conoce la historia de la ciencia. Porque mientras en otros terrenos —piénsese en las leyes de la gravedad y del movimiento— las leyes fundamentales se hallan profundamente ocultas y sólo pueden ser aisladas y reveladas al ojo del observador por medio de ingeniosos aparatos, bastaba aquí el experimento más sencillo que podamos imaginar para extraer a la luz del día una poderosa regularidad que abarcaba un vasto sector de la naturaleza. Los intervalos de los sonidos —-cuarta, quinta, octava, etc.- que hasta entonces sólo el fino y adiestrado oído del músico podía distinguir con acierto, pero que no podía ni comunicar a otros ni reducirlos a causas accesibles a la inteligencia, se hallaban ahora referidos a relaciones numéricas, claras y precisas. Estaba planteado el fundamento de la mecá-nica de los sonidos, y ahora, ¿qué otra mecánica podría parecer inaccesible? Grande fue el regocijo que provocó este descubrimiento maravilloso que seguramente contribuyó a que la especulación de los pitagóricos franqueara todas las barreras de la prudencia. Desde este punto de la doctrina, el más luminoso, hay sólo un paso hasta el más oscuro, hasta la mística de los números, que, a primera vista, se nos antoja incomprensible y disparatada. Uno de los fenómenos más fugaces, el sonido, había demostrado ser algo, en cierto modo, mensurable en el espacio; mas la medida de todo lo espacial es el número. ¡Cuan lógico era entonces

[113] ***134*** 1) La cita es de ROTH, *Geschichte unserer abendländischen Philosophie,* II, 785/6. En la parte siguiente sigo también su descripción e interpretación de esta experiencia fundamental de acústica. Según el fragmento de Heráclides conservado por Porfirio (que se encuentra en los *Musici Scriptores Graeci*, ed. JAN, p. 53), la más antigua autoridad sobre este problema es Jenócrates. Cf. NICÓMACO, *Ench.*, 5 y 6 *(ib.*, p. 244ss.), DIÓG. LAERCIO, VIII, 12; TEÓN DE ESMIRNA, p. 56, l0ss. HILLER.

considerar como el núcleo central y la esencia de las cosas mismas al número, expresión de la ley rápidamente advertida que rige todo el sistema de la naturaleza! Recuérdense las tentativas infructuosas, por lo contradictorias, de los fisiólogos jónicos, para descubrir 136 qué es lo que forma la base de todos los cambios y a la ***vez*** los sobrevive, la protosubstancia. La hipótesis de un Tales, de un Anaximandro, no podían procurar una satisfacción duradera; pero la aspiración común que los impulsaba, la de encontrar según la frase de Schiller: "el polo fijo en el flujo de los fenómenos", podía y aun debía sobrevivir a los ensayos malogrados que no hallaron solución. Ahora se abría al ojo asombrado de Pitágoras y sus discípulos la promisora perspectiva de la regularidad universal de la vida de la naturaleza, sujeta a relaciones numéricas. ¿Puede sorprender entonces que este principio básico formal relegara por algún tiempo a un segundo plano al principio material y al mismo tiempo lo sustituyera como algo que se diría casi material? La cuestión del protoprincipio fue abandonada, o hablando más exactamente, cambió de forma. La esencia del universo ya no se consideraba el fuego ni el aire, ni aun aquel protoser que, como el "infinito" de Anaximandro, reunía en sí todos los contrastes substanciales; y el trono vacante fue ocupado por la expresión de la legalidad general, por el número mismo. Pero el considerar este último como la esencia intrínseca del mundo y no como la mera expresión de relaciones y proporciones —inversión casi incomprensible para nosotros de la concepción natural— fue sugerido no sólo por los antecedentes históricos del problema que acabamos de recordar, sino también por otro punto de partida, que hacía arribar al mismo resultado. En las investigaciones de esta escuela, la cualidad de la substan cía tenía un papel mucho menor que las formas que la envuelven en el espacio. En el presente caso, el creciente hábito de la abstracción hacía considerar a cada concepto tanto más primordial y valioso cuanto más abstracto se presentaba y cuanto más distante se hallaba de la realidad concreta. Poseemos la capacidad de separar en el pensamiento el cuerpo de los planos que lo encierran y los planos de las líneas que los limitan, o mejor dicho de prescindir transitoriamente de lo que es cuerpo y superficie y de considerar la superficie y las líneas como si en realidad fuesen algo que tuviera existencia propia. Los pitagóricos, según nos asegura Aristóteles expresamente, 137 atribuían a estas abstracciones una realidad no sólo total, sino aun mayor que la de las cosas concretas de que son abstraídas[114]. El cuerpo, argumentaban, no puede existir sin los planos que lo delimitan, pero sí éstos sin aquél. Y la misma opinión tenían de las líneas en

[114] ***137*** 1) ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5; III, 5; VII, 2.

su relación con los planos y, finalmente, también de los puntos de que la línea se compone. Pero éstos, es decir, las unidades espaciales más diminutas en que prescindimos no sólo del espesor y de la anchura, sino también de la longitud, y por lo tanto de toda extensión en el espacio —una abstracción que presta utilidad cuando no se trata de la extensión como tal, sino sólo de una determinación del límite— se identificaban con la unidad, es decir, con el elemento numérico. De este modo, el número les parecía algo así como el elemento primordial en que el mundo de las cosas se resuelve no sólo para el pensamiento, sino que en él se halla originado, compuesto y, por decirlo así, construido y esto de un modo tal que la línea, como compuesta de dos puntos, fue equiparada a la dualidad, el plano a la trinidad, y el volumen a la tetrada. Esta ilusión fue favorecida por una particularidad del modo griego de hablar y pensar, tan inocuo en su punto de partida como peligroso en sus efectos. La analogía entre números y relaciones dimensionales condujo a denominar propiedades de los primeros con expresiones que en realidad sólo corresponden a las últimas. Siguiendo el hábito de nuestros preceptores griegos también nosotros hablamos, aunque ya no de números "oblongos" o "cíclicos", pero sí de números "cuadrados" o "cúbicos"; pero por ello entendemos tan sólo que entre estos productos y sus factores reina la misma proporción que la existente entre las cifras arrojadas por la medición de la superficie o el volumen de los cuerpos respectivos y las que resultan de la medición de sus líneas limitantes [115]. ¿Es mucho afirmar, si opinamos que este artificio del idioma era propicio para confundir a espíritus poco adiestrados en el manejo de abstracciones? ¿No podía considerarse el paralelismo de las dos series de fenómenos como una identidad ? ¿ No podía aparecer la misma formación en el espacio como esencialmente idéntica al número que indica la cantidad de las unidades espaciales 138 contenidas en ella? ¿No era necesario, o al menos posible, que se considerase al número como un principio o, como diríamos hoy, una "raíz" de la superficie, luego del volumen? ¿No podía particularmente la expresión "elevar un número al cubo" engendrar directamente la ilusión de que un cuerpo, es decir, una cosa nace de un número igual que un compuesto nace de sus elementos? ¿Y no está encerrada en tales giros engañosos como en un germen toda la teoría pitagórica de los números o, al menos, más de la mitad de ella?

Más de la mitad de la teoría de los números, decimos, porque una rama de la

[115] 2) Analogías entre relaciones de cifras y espacios; sobre este punto expresa ideas muy parecidas ZELLER, *Philosophie der Griechen, I,* 404- 406 (5a ed.).

misma, y la más destacada, parece substraerse a esta interpretación, al menos por el momento. No sólo el mundo exterior de las cosas, sino también el del espíritu fue reducido a números [116]. El amor y la Amistad, por ejemplo, en su calidad de armonía cuya expresión más clara es la octava, estaban identificados con el número ocho, la salud con el número, siete, la justicia con un numero cuadrado, esto último evidentemente porque el concepto del talión, igual por igual, recuerda la formación de un número por dos factores iguales. Tal vínculo de la asociación de ideas seguramente relacionaba los conceptos con sus números correspondientes aun donde ya no podemos percibirlo. Pero ¿ qué quiere decir todo este juego de ideas, expuesto con rigurosa seriedad? ¿Qué es lo que se imaginaban los pitagóricos al declarar los números como verdaderamente esenciales también en el terreno intelectual y moral? La contestación exacta quizás podía rezar así: una vez llevado el número al tipo de la realidad en el dominio del mundo corpóreo, se hacía inevitable incorporar al mismo tipo otras realidades, y como tales se consideraban en aquella época y aun mucho después los conceptos en que nosotros sólo vemos abstracciones. Por mucho que nos cueste seguir su modo de pensar: se estaba en cierta manera ante la alternativa de negar la existencia de la salud, de la virtud, del amor, de la amistad, etc., o de reconocer como su esencia intrínseca justamente aquello que había demostrado ser el núcleo central de toda la realidad restante, es decir, los números. También conviene recordar aquí el encanto fascinador que 139 las configuraciones de números ejercen no sólo sobre la mente de las masas susceptibles de ilusionarse, corno lo demuestra la historia de las religiones, sino en algunos casos también sobre espíritus fuertes y sutiles; conviene tener presente el poder embriagador con que el aire rarificado de estas vastísimas abstracciones influye sobre quienes habitan exclusivamente estas alturas o no poseen un contrapeso suficiente en ocupaciones o facultades de otra índole.

El carácter sagrado del tres lo encontramos ya en Homero, en las plegarias que incluyen en una misma invocación una tríada de dioses (Zeus, Atenea y Apolo). En el culto de los antepasados, que destaca al padre, al abuelo y al bisabuelo como ***tritopatores*** (trinidad de padres) de toda la serie de antepasados, en el número de las ofrendas expiatorias, de las libaciones, de los días de los funerales, de las Gracias,, de las Parcas, de las Musas, etc., este mismo número y su cuadrado, el nueve, asumen el papel más importante

[116] ***138*** 1) Los comprobantes, muy dispersos en este caso, pueden verse en BRANDIS, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie,* I, 469ss.

entre griegos e itálicos no menos que entre los arios del Oriente; apenas es necesario mencionar el ***Trimurti*** hindú (trinidad de Brahma, Vichnú y Siva) y concepciones afines, la tríada de los protose-res en los órficos y en Ferecides. Y si los pitagóricos explicaban el carácter sagrado de este número por el hecho de que encierra en sí el comienzo, el medio y el fin, este argumento no dejó de impresionar todavía a un espíritu cultísimo como el de Aristóteles [117]. En las especulaciones de un Giordano Bruno [118] y de un Augusto Comte encontramos, no sin sorpresa, fuertes reminiscencias de la teoría pitagórica de los números. Según Comte, el lugar que en ésta ocupa la tríada, la tetrada y la década, es ocupado en la ulterior fase religiosa por el significado atribuido a los números primos. Finalmente, un jefe de los filósofos naturalistas del último siglo, Lorenz Oken, no ha tenido reparos en incorporar a sus aforismos la frase siguiente: "Todo lo que es real, determinado, finito, ha nacido de números"; o más estrictamente: "Todo lo real no es absolutamente otra cosa que un número" [119]. No nos puede sorprender entonces oír de boca de los pitagóricos la teoría estrambótica de que en la unidad, la ***Monas,*** estarían implicados los dos contrastes 140 fundamentales de lo infinito y lo finito que forman el fundamento del universo; que de su amalgama, producida por la armonía, habrían nacido los números, que constituyen la esencia de todas las cosas, y por lo tanto el mundo, por corresponder los números impares a lo limitado, los pares a lo ilimitado; que además la década, como la suma de los cuatro primeros números (1+2 + 3 + 4), sería el más perfecto de todos, etc., etc. Tampoco puede extrañarnos una teoría de origen babilonio, ávidamente acogida y muy estimada por los pitagóricos : la "tabla de los contrastes", según la cual de la oposición de lo limitado con lo ilimitado, causa del universo, surgió una serie de otras nueve oposiciones: reposo y movimiento, impar y par, lo uno y lo múltiple, derecha e izquierda, masculino y femenino, recto y curvo, luz y oscuridad, bien y mal, cuadrado y rectángulo [120]. Desde este punto se levantó pronto una neblina que envolvió

[117] ***139*** 1) Cf. ARISTÓTELES, *De coelo, I,* 1. Sobre el carácter sagrado del número tres, cf. USENER, *Der heilige Theodosius,* 135; también "Ein altes Lehrgebäude der Philologie" *(Münchner akad. Sitzungsberichte,* 1892, p. 591ss.).

[118] 2) GIORDANO BRUNO: cf. su libro *De monade, numero et figura.* AUGUSTO COMTE: cf. su *Politique positive,* tomo I, Prefacio, y *Synthése subjective.*

[119] ***3)*** LORENZ OKEN, *Lehrbuch der Naturphilosophie,* p. 12 (2a edición). Para lo que sigue, cf. ARISTÓTELES, *loc. cit.*

[120] ***140*** 1) "Tabla de los contrastes": el pasaje principal es ARISTÓTELES, *Metafísica,* I, 5. El origen asirio-babilónico de esta tabla lo extraigo de una indicación de LENORMANT-BABELON, *Histoire*

la brillante doctrina platónica de las ideas en el espíritu de su envejecido autor, la que más tarde extendió sus velos sobre numerosas escuelas especulativas de épocas posteriores. Cuando el desfalleciente mundo de la antigüedad alrededor del comienzo de nuestra era, sintetizaba en uno la mayoría de los sistemas positivos, el neopitagorismo aportó a esta mezcla el agregado de la mística, único condimento capaz de hacer soportable el plato poco atractivo al paladar fatigado de una época enervada.

¿Entonces —preguntará más de uno de nuestros lectores— los primeros investigadores "exactos" habrían sido al mismo tiempo los primeros y más influyentes místicos? Así es, efectivamente. Pero aquel asombro nos parece indicar una familiaridad insuficiente con lo peculiar del espíritu matemático. Es cierto que la más clara perspicacia mental, que a veces se acrecienta hasta el desconocimiento unilateral de los oscuros enigmas del universo, es el fruto de la investigación inductiva a la que precede la antorcha siempre clara de la ciencia del espacio y de los números. Sin embargo, el experimento y la observación ocupaban un lugar relativamente pequeño en las actividades científicas de los pitagóricos, en parte porque el arte experimental se hallaba todavía en la infancia, en parte 141 porque las disciplinas matemáticas no se habían perfeccionado lo suficiente como para entrar en medida amplia al servicio de la investigación física. Fuera del fundamental experimento acústico mencionado más arriba, no conocemos ningún otro ensayo experimental del fundador de la escuela, mientras son indiscutidos sus méritos en orden al progreso de la geometría y de la aritmética (recuérdese el teorema que lleva su nombre y el fundamento de la teoría de las proporciones) [121]. Pero la mentalidad unilateralmente matemática muestra características muy diferentes. El mero matemático se inclina siempre hacia el juicio incondicional. ¿Y cómo podría ser de otro modo? Él sólo conoce demostraciones acertadas o erradas. Le es ajeno el sentido de los matices, la sutilidad dócil, la flexibilidad elástica de la mentalidad histórica. De ahí también, dicho sea de paso, la oposición absoluta entre Heráclito, padre del relativismo, y el absolutismo de los "matemáticos". Su actitud frente al dominio de lo meramente probable y de lo indemostrable depende en sorprendente medida del azar del temperamento y de la educación. Se halla perplejo frente a tradiciones populares, religiosas y de otra diversa índole.

ancienne de l'Orient, V, 181 (9a edición).

[121] ***141*** 1) *Mérito en materia de ... geometría y aritmética:* el principal testimonio es el de EUDEMO, p. 114 SPENGEL. Cf. CANTOR, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, I, 124ss.

Ora las desecha en su totalidad por "absurdas", por orgullo radical de la razón; ora se doblega voluntariamente al yugo de la tradición. Finalmente: el soberbio edificio de esta ciencia se compone de deducciones; el fundamento de las experiencias sobre el cual ellas reposan, desaparece bajo la arquitectura que se eleva como una torre; porque este fundamento es en sí de dimensión tan reducida y familiar a la conciencia desde hora tan temprana que su origen empírico es fácilmente desconocido. Así ocurre que a los que cultivan estas ramas de la cien-cía, la firme concatenación y la rígida continuidad de una teoría sirven con demasiada frecuencia de sustituto suficiente a las pruebas exteriores que faltan; el rigor de las deducciones se concilla en sus mentes frecuentemente con lo arbitrario y subjetivo en el establecimiento de las premisas. Recordemos ahora el hecho de que la creación de la escuela tuvo lugar en una época en que la creencia religiosa predominaba ampliamente y que Pitágoras mismo estaba no menos animado de impulsos religiosos 142 que de estímulos científicos; que su personalidad no sólo se imponía poderosamente, sino que estaba rodeada además del brillo que la predicación de doctrinas nuevas y la implantación de ritos extraños tejen tan a menudo en torno de la figura de un reformador triunfante, y entonces hallaremos comprensible mucho ***de*** lo que antes podía parecemos incomprensible. Los pitagóricos antiguos eran espíritus pesados, casi se diría cuadrados, y notorios por su falta de espíritu crítico y por sus inclinaciones a la superstición. Más que los discípulos de otras escuelas juraban sobre las palabras del maestro: "Él mismo lo ha dicho ***(autos epha)".*** Esta su exclamación favorita era el escudo mágico que debía alejar todas las dudas y contra el cual debían estrellarse todos los ataques enemigos. Tampoco se sustrajeron al reproche de haber torcido hechos naturales para adaptarlos a opiniones preconcebidas y de haber completado las lagunas de su sistema con ficciones. Ellos que "vivían y se morían" en la ciencia de los números, según nos dice Aristóteles, "reunieron y ajustaron entre sí cuantas concordancias pudieron establecer entre los números y las armonías por una parte y las condiciones de las partes del cielo y del orden cósmico por otra. Y cuando algo faltaba, hacían uso de cierta violencia, con tal de obtener la concordancia en su teoría. Menciono un ejemplo: como para ellos la década es algo perfecto y abarca toda la esencia de los números, afirman que también son diez los cuerpos celestes en movimiento; pero sólo hay nueve que son realmente visibles; por ello inventan como décimo la antitierra" [122]. Con mayor agudeza caracteriza el mismo autor éste su modo de proceder en las siguientes palabras: "Pero

[122] ***142*** 1) Esta cita y la siguiente son de ARISTÓTELES, *Metafísica, I*, 6 y *De coelo*, II, 13.

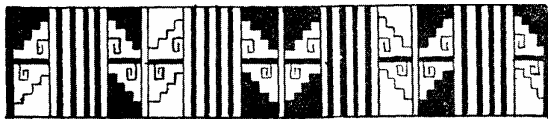
además construyen una segunda tierra opuesta a la nuestra que denominan con la palabra antitierra, buscando no teorías y explicaciones con relación a los hechos, sino que violentan los hechos para acomodarlos a ciertas teorías y opiniones predilectas y podría decirse que se presentan como si ellos hubiesen intervenido en la ordenación del cosmos".

III

143 Pero para apreciar debidamente la equidad de este juicio, es necesario echar una mirada sobre la astronomía de los pitagóricos. Este es el campo de sus actividades en que las debilidades y virtudes de su modo de investigar se destacan con las tonalidades más fuertes y se hallan tan estrechamente unidas que a veces se entretejen en un conjunto inexplicable. Como recordamos, ya Anaximandro había separado la tierra de su supuesta base de sustentación, la había hecho fluctuar libremente en el espacio y la había colocado en el centro del universo. Ambos conceptos, el de la inmovilidad y el de la posición central de la tierra, no parecen haber sido atacados por Pitágoras mismo y el séquito de sus sucesores inmediatos [123]. Pero mientras Anaximandro se alejaba de la concepción prístina qué consideraba a la tierra como disco chato, en tanto él le daba la forma de un tambor, Pitágoras fue más lejos. Reconoció y proclamó la forma esférica de la tierra. Ni siquiera de esta primera conquista sabemos decir qué era lo que en ella prevalecía: la interpretación exacta de los fenómenos (sobre todo la forma curva de la sombra de la tierra visible durante los eclipses lunares) o la suposición, infundada, de que del mismo modo que el cielo era una esfera, ello debía ser válido también para los distintos cuerpos celestes, o, finalmente, el prejuicio de que a éstos les correspondía la "más perfecta" de las formas corpóreas, la forma esférica.

[123] 143 1) A este respecto y sobre la parte siguiente, cf. anta todo SCHIAPARELLI, "I precursori di Copernico nell'antichita" *(Memorie del R. Instituto Lombardo,* XII, 383, trad. al alemán por M. Kurtze, Leipzig, 1876). H. BERGER, *Wissenschaftliche Erdkunde der Griechen,* II, 4ss., hace suya esta argumentación concluyente, agregando muchas cosas excelentes de su propia cosecha. Además, RUDOLF WOLF, *Geschichte der Astronomie,* 5, 26 y 28. Berger plantea sin contestarla la cuestión de saber si el descubrimiento de la esfericidad de la tierra proviene de un país no-griego. Hubiera podido resolverla negativamente, porque él mismo sabe muy bien que esta c'oncepción era extraña a los babilonios, según DIODORO, II, 31, indicación absolutamente confirmada por el estudio de las fuentes originales. Pero la tesis de H. MARTIN, que en un estudio citado por BERGER, p. 7, nota 3, "concede a los egipcios el conocimiento de la esfericidad de la tierra", contradice la exposición que hace en forma ilustrativa uno de los mejores conocedores de la materia, MASPE-RO, en su *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, Les origines,* p. 16-17.

Pero sea como fuere, se había dado con ella un nuevo e importante paso en dirección a la concepción exacta del Universo, la de Copérnico. Porque la forma esférica no fue atribuida únicamente a la tierra, sino, indudablemente, también a , la luna, cuyas fases pueden haber sido las que primeramente condujeron a la comprensión exacta, al sol y a los planetas, y por lo tanto, la privilegiada posición especial de nuestro globo fue desechada. Había llegado a ser un astro entre astros. La forma esférica era también la que mejor lo capacitaba para moverse en el espacio cósmico. Se diría que al vehículo se le había dado la forma más adecuada para el viaje, los cables 144 de amarre habían sido cortados, y sólo faltaba un motivo imperioso para hacerlo salir del puerto protector. La presión de los hechos observados paulatinamente con mayor exactitud, junto con las premisas de la escuela, han proporcionado este motivo y, al mismo tiempo, condujeron a la construcción de una astronomía que, a pesar de haber sido vituperada y ridiculizada muchas veces, al ser considerada a la clara luz que la investigación desinteresada de nuestros días ha arrojado sobre ella, cuenta entre las realizaciones más originales y más brillantes del espíritu griego.



CAPÍTULO IV - ELABORACIÓN ULTERIOR DE LAS DOCTRINAS PITAGÓRICAS

I

145

VOLTAIRE llamó "glimatías" a la teoría neopitagó-rica del cielo, allegada al nombre de Filolao, y Sir George Cornewall Lewis la estigmatiza como "fantasmagoría descabellada"[124]. De igual modo se han equivocado en ello tanto el gran francés de juicio a menudo precipitado, como el británico, casi siempre demasiado minucioso. Es cierto que aquella teoría es un tejido compuesto de verdad y de poesía. Mas la verdad forma su núcleo, capaz de germinar y brotar, mientras que la poesía era una tenue envoltura que pronto tenía que desgarrarse y deshacerse como una faja de neblina sujeta a la acción del viento. Pero para comprender la causa motiva que originó este sistema cósmico, es necesario detenerse un instante en los fenómenos más comunes del cielo.

Diariamente el sol completa su curso de este a oeste. Pero al mismo tiempo se eleva más y más en el cielo, para bajar nuevamente de la altura alcanzada en el correr de unos meses. Su movimiento diario y anual, reunidos, dan la imagen de roscas o espirales más o menos del tipo que nos presenta la concha de un caracol, haciéndose los intersticios de las espirales, al igual que en ésta,

[124] ***145*** 1) VOLTAIRE, *Oeuvres completes,* ed. BAUDOUIN, Vol. 58, 249. *(Dict, phil.* s. v. *Systeme).* SIR GEORGE CORNEWALL LEWIS, *An historical survey of the astronomy of the ancients,* p. 189. El material de hechos que utilizamos aquí se halla reunido en su mayor parte en la ya citada disertación fundamental de Schiaparelli. También debemos mucho a las ideas contenidas en éste y en el segundo trabajo magistral del mismo autor, *Le sfere omocentriche,* etc., Milano, 1876; el primero que puso claridad en esta confusión fue BOCKH en su libro *Philolaos des Pythago-reers Leben.* Sobre la personalidad de este pitagórico y las demás doctrinas que podemos atribuirle con mayor certidumbre, tendremos que tratar en otro lugar.

tanto más estrechos cuanto más se aproximan al punto culminante. Esta representación no era adecuada para satisfacer a espíritus que se acercaron a los movimientos 146 celestes en la confianza de que ellos deben ser "sencillos, continuos y ordenados [125]. Podrá tratarse de prejuicio esta creencia. Era, por lo menos en parte, una opinión preconcebida, tanto más justificada por los hechos cuanto más exactamente se llegó a conocerlos y la que, donde faltaba tal afirmación, ha prestado mejores servicios como regla de inventiva, de un modo similar al de la suposición análoga de un finalismo en la totalidad de la estructura de los organismos. Existía la posibilidad de librarse de aquella irregularidad desconcertante. Porque un movimiento compuesto puede ser irregular, mientras que los movimientos parciales de que se componen son regulares. Aquí hacía falta una separación. Y a ésta se llegó cuando se procedió a separar el movimiento diario del sol de su movimiento anual. Entonces surgió en el espíritu de aquellos precoces investigadores la idea genial de que el movimiento diario del sol, así como el de la luna y del cielo estrellado, no era real del todo, sino sólo pura apariencia. La premisa de que la tierra se movía de Oeste a Este, permitía prescindir de la suposición de que el sol, la luna, los planetas y el cielo de las estrellas fijas se movían en sentido contrario. Por lo tanto ¿estos pitagóricos han reconocido y enseñado en seguida la rotación del eje terrestre? No la rotación alrededor de un eje, pero sí un movimiento que en sus efectos producía exactamente ***el*** mismo resultado. En cierto modo, era la rotación de un globo terráqueo aumentado considerablemente en sus dimensiones. ¿Por qué hacían girar la tierra alrededor de un centro en el curso de 24 horas? La naturaleza de este centro nos ha de ocupar enseguida. Pero antes, una breve reflexión demostrará al lector que para un punto cualquiera de la superficie terrestre y para su posición variante respecto al sol, la luna y las estrellas, significa lo mismo que el globo en que se encuentra gire alrededor de su eje en el curso de un día, o que, con sus lados orientados siempre en la misma dirección, describa una órbita que después del mismo espacio de tiempo la conduzca nuevamente a su punto de partida. La magnitud de esta conquista difícilmente puede ser -apreciada en todo su valor. Con la comprensión de que existen movimientos 147 aparentes en el cielo se había roto el dique que se oponía a todos los progresos ulteriores. Y el hecho de abandonarse el concepto de la posición central y el estado de reposo de la tierra abría el camino que podía conducir a la teoría de Copérnico y que, efectivamente (lo que en general no es suficientemente conocido), llevó a ella en un tiempo asombrosamente breve. Pero

[125] ***146*** 1) Cf. Geminus, en SIMPLICIO, *Física·,* 292, 26/7 D.

el hecho de que al principio no se obtuviera la teoría de la rotación misma, sino aquel equivalente, ¿a quién puede extrañarle? No percibimos nunca la rotación de un astro; durante cada día y cada hora, en cambio, percibimos sus cambios de posición. Por lo tanto, ¿qué más natural que, al romper por primera vez el engaño de la apariencia, la imaginación científica, después de ese ingente esfuerzo, se contentara con rehacer el aparente reposo de la tierra con un movimiento que seguía ejemplos conocidos, y no con uno que era único en su género y completamente inaudito?

Alrededor del mismo centro que, la tierra se hacía girar ahora también aquellos astros que hasta entonces habían sido considerados como moviéndose alrededor de ella: primero la luna, que completaría su órbita en el curso de un mes; después el sol que lo haría en el plazo de un año; luego los cinco planetas visibles a simple vista, que la describirían en lapsos distintos y (exceptuando a Mercurio y Venus) incomparablemente más largos; finalmente, el cielo de las estrellas fijas, cuya revolución diaria había sido reconocida como aparente, fue dotado también de un movimiento circular, aunque sumamente lento, sea tan sólo para mantener la uniformidad con los restantes cuerpos celestes, o (lo que es mucho más probable) porque ya no se ignoraba por completo aquel cambio de posición que conocemos como avance del equinoccio [126]. Y como también se conoció la inclinación del

[126] ***147*** 1) SCHIAPARELLI, en *I Precursori*, etc., p. 7 de la separata, niega equivocadamente, a nuestro entender, el movimiento del cielo de las estrellas fijas en el sistema de Filolao. En tal caso deberíamos atribuir un error, apenas concebible, a nuestras autoridades, sobre todo a Aristóteles que habla de diez cuerpos celestes en movimiento *(Metafísica*, I, 5). Además, es contrario al sentido de simetría tan fuertemente desarrollado en los pitagóricos el suponer que atribuyeran el reposo únicamente al cielo de las estrellas fijas. Sin duda, ya no podían creer en el movimiento diurno del cielo de las estrellas fijas, puesto que había sido reemplazado precisamente por la rotación de la tierra. "Por lo tanto, ¿qué otra alternativa queda, pregunta BOCKH, *op. cit.*, 118, sino identificar el movimiento del cielo de las estrellas fijas con la precesión de los equinoccios?" Más tarde, BOCKH renunció a esta opinión *(Manetho und die Hundssternperiode*, p. 54) para volver finalmente a ella, aunque con ciertas dudas (Das *kosmische System des Platón*, p. 95). La precesión de los equinoccios es un fenómeno que, según señala acertadamente MARTIN *(Etudes sur le Timée de Platón*, II, 98), "sólo exige, para ser conocido, observaciones prolongadas y asiduas sin ninguna teoría matemática". Es de por sí difícil creer que una desviación en la posición de los astros (que ya en el transcurso de un año se eleva a más de 50 segundos) pudiera pasar inadvertida durante mucho tiempo; pero resulta absolutamente increíble cuando se considera el hecho siguiente, sobre el cual llamó mi atención un especialista, el Dr. Robert Fröbe, desgraciadamente ya fallecido. Las indicaciones suministradas por Filolao y otros de los primeros pitagóricos sobre la velocidad angular de los movimientos planetarios son aproximadamente exactas. Sólo podían serlo a base de prolongadas observaciones astronómicas, ya que en aquella época no se disponía de otro medio para eliminar los más burdos errores de observación, inevitables entonces. Por otra parte, no queremos dejar de señalar que también MARTIN, en el artículo "Astronomía" del *Dic-tionnaire des antiquités*,

plano en que se realiza el movimiento diario del sol (o, como se suponía ahora, de la tierra) en relación con el plano de las órbitas de los movimientos anuales del sol, la luna y los planetas, con otras palabras, la posición inclinada sea del ecuador, sea de la eclíptica, el nuevo modo de representación era del todo suficiente para explicar el cambio de las estaciones del año.

148 Pero ¿cuál era el centro alrededor del cual los astros evolucionaban en círculos concéntricos? No era ningún centro ideal, sino un cuerpo real, el fuego cósmico o central, "una ficción descabellada y fantástica", según dicen los execradores de la teoría de Filolao; "el producto de deducciones de analogía cuya fuerza tendría que ser casi irresistible", así pueden decir quienes saben colocarse en alguna posición concorde con el modo de pensar de aquella época de la ciencia naciente. La suposición de que los cuerpos celestes describían círculos, se acercaba mucho a la verdad; prescindiendo de los segmentos de círculo que el sol y la luna recorren en la bóveda celeste, parecía irrefutable principalmente porque las estrellas fijas circumpolares que jamás desaparecen bajo el horizonte, se mueven ante nuestros ojos en órbitas; y aunque este último movimiento, como el del cielo de las estrellas fijas en general, había sido reconocido ahora como sólo aparente, era necesario, sin embargo, que la rotación diaria de la tierra que reemplazaba aquel movimiento conservara este mismo carácter. Y así se pudo obtener el modelo al que los movimientos de los cuerpos celestes en general debían corresponder. Pero, ¿qué experiencia terrestre nos muestra movimientos circulares que no tengan un centro real? La rueda gira alrededor de su eje, la piedra atada a un hilo, alrededor de la mano que la retiene y la hace girar. Y cuando finalmente una fiesta religiosa invitaba a la danza a hombres y mujeres griegos, era el altar de una divinidad alrededor del cual se evolucionaba en solemne paso de danza.

¿Pero por qué —se preguntará— fue ideado un fuego central, mientras otro igual tiene existencia visible ante nuestros ojos? Se necesitaba un centro del

I, 493[b] - 494[a], lo mismo que Bockh, ha vuelto sobre su opinión anterior y niega a los predecesores de Hiparco el conocimiento de la precesión; lo mismo hacen Boll en una carta al autor, y HEIBERG, *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, II, 404. A los babilonios les faltaba también, y aun en el siglo III a. de J.C., el conocimiento de la precesión. Así lo juzga al menos la máxima autoridad en la materia, el padre KUGLER *(Sternkunde und Sterndienst in Babel*, II, p. 24ss.) el cual, como me indica en una amable comunicación epistolar, está dispuesto a defender y probar esta opinión suya en un folleto que aparecerá próximamente con el título *Im Bannkreis Babels.*

movimiento y una fuente engendradora de la fuerza y del movimiento. Sin embargo, en lugar de atribuir tal rango al sol que brilla para todos, se inventó un cuerpo luciente cuyos rayos nunca ha visto ni verá jamás el ojo humano, pues la tierra se creía habitada únicamente en el lado opuesto al fuego central. En vez de formular hipótesis sustraídas a toda verificación por medio de una perspicacia realmente alevosa, ¿por qué no se llegó más bien dirctamente 149 a la teoría heliocéntrica, conformándose con ella? Para esta pregunta hay, a nuestro parecer, no menos de tres contestaciones perfectamente válidas. Sin tomar en cuenta que la ruptura con la apariencia que proporcionan los sentidos suele efectuarse siempre paso a paso y que también el espíritu humano gusta seguir siempre el camino de la menor resistencia, la teoría heliocéntrica debía ser posterior a la de la rotación, porque era imposible hacer girar la tierra alrededor del sol a un mismo tiempo en un curso diario y en uno anual; y que por otra parte, la teoría de la rotación debía ser precedida por su equivalente pitagórico, según hemos aprendido a comprender. Un segundo y poderoso obstáculo para el advenimiento de la doctrina heliocéntrica o coperni-cana se hallaba, según nuestra opinión, en la exacta igualdad que reina entre el sol y la luna. Creer que la gran luminaria del día y su más modesta hermana nocturna, que las dos antorchas del cielo que se turnan alternativamente y cuya revolución contiene la medida de todo el tiempo; creer que los dos cuerpos luminosos tan estrechamente unidos fueran fundamentalmente distintos en el punto más esencial, y que la luna continuara siendo la peregrina sin tregua, mientras que el sol fuera consagrado a la inmovilidad, la disposición para creer todo esto seguramente sólo podía presentarse cuando se hallaran cerradas todas las otras salidas para el pensamiento. Como tercer y más importante motivo se puede suponer lo siguiente: como cuerpo central, el sol no podía dar al espíritu de ningún modo la misma satisfacción que estaba destinado a ofrecerle el fuego cósmico. Nuestro sol es el centro de un sistema estelar al lado del cual existen innumerables otros sistemas, sin plan evidente ni orden perceptible. Comprender esto y renunciar a cualquier otra explicación es un paso que el espíritu humano sólo se decide a dar cuando la disposición de los hechos no le deja otra alternativa. Pero en un principio no anhela una concepción cósmica tan desintegrada, sino una visión cósmica homogénea. Este anhelo tiene su germen en el impulso natural hacia la simplificación o el alivio intelectual, 150 al que en el presente caso se agregan, es cierto, requerimientos estéticos y religiosos fuertemente desarrollados.

Porque, ¿quién negaría que la imaginación y el sentimiento se hallaron empeñados, esencialmente, en la elaboración de aquel concepto del cosmos? El curso circular de los cuerpos cósmicos divinos, aumentado al sagrado número de diez por la presunta antitierra, fue llamado una "danza". Al ritmo de la danza de las estrellas se unía el incesante caudal de sonidos nacidos de esta misma revolución y que, bajo nombre de armonía de las esferas, es tan conocido y tan notorio. El centro del coro celeste, el fuego cósmico, lleva entre muchos otros nombres —como la "madre de los dioses", la "fortaleza de Zeus", etc.— otros dos sumamente característicos: el "altar" y el "hogar del universo". Como los orantes alrededor del altar, los astros giran alrededor de las fuentes sagradas de toda vida, de todo movimiento. Y como el fuego hogareño constituía el centro venerado de toda vivienda humana, como la llama inextinguible que ardía sobre el hogar del municipio en el pritaneo constituía el centro sagrado de toda comunidad griega, así el hogar cósmico era el centro del universo o del cosmos. De ahí irradia luz y calor, de ahí toma el sol sus ardores que a su vez envía a las dos tierras y a la luna, del mismo modo que en la ceremonia nupcial la madre de la novia solía encender la llama del nuevo hogar en la casa paterna y tal como la nueva ciudad-colonia solía tomar su fuego del hogar de la metrópoli. Todos los hilos del pensamiento helénico se juntan ahí: la mayor alegría de vivir, la amorosa veneración del universo regido por fuerzas divinas, el alto sentido de belleza, proporción y armonía y, en destacado lugar, el íntimo regocijo por la paz dentro del Estado y dentro de la familia. De esta manera, el universo que de acuerdo con esta concepción estaba rodeado de un anillo de fuego llamado ***Olimpos*** como de un cinturón, fue considerado a la vez como hogar, como santuario y como obra de arte. No ha sido concebida por segunda vez una ima-• gen del mundo que sea tan capaz como ésta de conmover nuestro espíritu y de irradiar valor hacia nuestro corazón[127] .

[127] ***150*** 1) Cf. ESTOBEO, *Églogas*, I, 22 (I, 196, WACHSMUTH) = AETIUS, en *Doxogr. Gr.*, 336/7. — Se ha conjeturado con las mejores razones que la antorcha que lleva la madre de la novia en la ceremonia nupcial, se encendía en el "hogar familiar" (cf. HERMANN-BLÜMNER, *Griechische Privataltertümer*, p. 275 nota 1: "De ahí la expresión ἀφ᾽ ἑστίας ἄγειν γυναῖκα [conducir a la mujer desde el hogar], *Jambl. vit. Pythagor*, c. 18, párrafo 84"). Parece difícil dejar de suponer que se encendía el nuevo hogar con esta misma antorcha, sobre todo en vista de la costumbre análoga en la fundación de colonias. Sobre la última ceremonia, cf. HERO-DOTO, I, 146; *Escol. a Arístides*, III, p. 48, 8 DINDORF; *Etymol. Magn.*, p. 694, 28 GAISFORD.

II

151 Pero nos conviene calcular el precio que el intelecto tuvo que pagar por esta satisfacción realmente maravillosa de las fuerzas del ánimo. No era precisamente alto. Porque también en los "sueños de los pitagóricos" hay la mayoría de las veces un granito de verdad. Y cuando éste faltaba, al menos se emprendía el camino que no podía ser proseguido sin llegar finalmente a la verdad. ¿Qué podía parecer más arbitrario a primera vista que la teoría de la armonía de las esferas? Es cierto que en última instancia nació de un deseo estético, ínsito en la interrogación formulada: ¿Cómo podía ser posible que allá donde ***se*** ofrece a la vista el más magnífico de los espectáculos, el sentido gemelo del oído se vea completamente desatendido? Pero la premisa en que se apoyaba la contestación no era descabellada. Si el espacio en que giran los astros no está totalmente vacío, entonces la substancia que lo ocupa, tiene que experimentar vibraciones que de por sí bien pueden volverse audibles. "¿No se produce tal vez de este modo" —preguntó en nuestros días nada menos que el gran fundador de la historia de la evolución, Karl Ernst von Baer— "un sonar del espacio cósmico, una armonía de las esferas, audibles para oídos muy distintos de los nuestros?"[128]. Y muy ingeniosa resulta la réplica que nuestros filósofos dieron a los que se asombraron de que no percibamos realmente aquellos fluidos o sonidos. Llamaron la atención sobre los herreros que son sordos al golpear continuo y regular de los martillos de su taller, anticipando así la teoría de Thomas Hobbes según la cual un cambio de la excitación sensorial —una interrupción, un cambio de grado o de calidad— es imprescindible para que se produzca la sensación. Sólo la hipótesis de que las diferencias de velocidad en los movimientos de los astros eran apropiadas para producir no sólo sonidos de distinta altura y profundidad, sino también una consonancia armónica, se había lanzado sin fundamento. La imaginación artística de los pitagóricos podía desplegarse tanto más libremente por cuanto ellos, aunque determinaron con exactitud aproximada las secantes recorridas 152 por los planetas dentro de cierto término, y con ello la velocidad angular de sus movimientos, no estaban de ningún modo en

[128] ***151*** 1) KARL ERNST VON BAER en *Reden. .. und kleinere Aufsatze*, Petersburgo, 1864, I, p. 264. Sobre la armonía de las esferas cf. TH. REINACH, "La musique des Sphéres", en *Revue des études grecques*. XIII, 432ss.; sobre la razón por la cual no es posible oírla, cf. ante todo ARISTÓTELES, *De coelo*, II, 9.

condiciones de averiguar las distancias de los planetas y las velocidades absolutas resultantes de ellas.

Pero aquí también nos veremos dispuestos muy pronto a una mayor indulgencia en el juicio. Conviene tener en cuenta que la bien fundada premisa de riguroso orden y legalidad que requería el cosmos podía aplicarse en el círculo de los pitagóricos casi exclusivamente a relaciones geométricas, aritméticas y, de acuerdo con el punto de partida acústico de su teoría natural, musicales. A éstas se les atribuyó una sencillez, una calidad geométrica y armónica sin discontinuidad. No tenían ni conocimiento ni hipótesis alguna de las fuerzas que producen los movimientos celestes. En razón de ello, sea dicho de paso, las órbitas elípticas de los planetas, en el caso de serles conocidas, no hubieran satisfecho su afán de orden; porque no hubieran podido reconocer esta línea curva como la resultante de dos fuerzas que actúan en forma rectilínea. "El cielo de ellos", así informa Aristóteles, "es por entero número y armonía"[129]. Una correcta comprensión de la más alta importancia estaba revestida, podemos así decirlo, de formas aun poco adecuadas; los pitagóricos eran incapaces de encontrar la legalidad donde existía y, de todos modos, era mejor que la buscaran donde no existe en vez de no buscarla en absoluto. Además, la suposición de que el sol ilumina con brillo prestado debía te-tener su origen principalmente en el paralelismo del sol y la lu-j] na que hemos expuesto más arriba. También podía parecer que la concepción unitaria del universo resultara afectada al supo-nerse tan cerca del centro cósmico una segunda fuente de luz independiente. Es cierto que no se podía prescindir de ella por completo. Se la encontraba en el ya citado Olimpo que rodeaba el universo y que contenía los elementos en su entera pureza, y del cual tomarían el cielo de las estrellas fijas y tal vez los planetas la totalidad de su luz, y el sol, expuesto de otro modo a eclipses demasiado numerosos, una parte de su luz. Este último, a su vez, fue considerado como un cuerpo al mismo tiempo poroso y vidrioso, capaz de reunir en sí rayos de luz y 153 de irradiarlos nuevamente. Mas en lo referente a la segunda gran ficción, la de la antitierra, estamos efectivamente obligados a aceptar la opinión de Aristóteles, de que el carácter sagrado de la cifra diez (véase pág. 142) jugaba un papel en ella. Pero como de la introducción de un nuevo cuerpo cósmico y de su interpolación entre la tierra y el fuego central debían resultar numerosas consecuencias importantes, no podemos dudar de que la consideración de estos resultados haya contribuido también a esta ficción y

[129] ***152*** 1) ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5.

que la misma se haya recomendado al espíritu de aquellos investigadores no sólo por el motivo indicado por el estagírita. Las lagunas de nuestras informaciones no nos permiten aquí un juicio certero. Es indudable que la opinión de Böckh de que la antitierra significaba una pantalla destinada a substraer a los habitantes de la tierra el aspecto del fuego cósmico y a explicar, por lo tanto, su invisibilidad, carece de consistencia. Porque el hemisferio occidental de la tierra, orientado hacia el fuego central, es suficiente para cumplir esta tarea por completo. Más probable es que la antitierra haya sido inventada también porque se creía poder justificar más fácilmente la tan considerable evidencia de los eclipses lunares [130], si se disponía para este fin, además de la sombra de la tierra, también de la de la antitierra.

Más elocuente, sin embargo, que el lenguaje de los argumentos es el de los hechos históricos. Estos nos muestran la hipótesis del fuego central como un fermento, no como un obstáculo del progreso científico. Porque de la crisálida de ella surgió en menos de un siglo y medio la teoría heliocéntrica. Los excesos fantásticos del sistema de Filolao se fueron desmoronando pedazo a pedazo. La antitierra fue la que dio el primer paso. La ampliación del horizonte geográfico terminó por aplicar el golpe de gracia a esta ficción [131]. Cuando a más tardar en el cuarto siglo llegó a Grecia una noticia más detallada del gran viaje de exploración del cartaginés Hannón y de su avance más allá del supuestamente infranqueable extremo occidental de la tierra, las columnas de Heracles (el estrecho de Gi-braltar), y cuando poco después, debido a la expedición de Alejandro a la India se perfiló también con más precisos contornos 154 el conocimiento del Asia Oriental, entonces empezó a temblar el suelo sobre el cual se había levantado el edificio de las hipótesis pitagóricas. Con ello, por decirlo así, los antiguos se asomaron a la atalaya desde donde hubieran tenido que ver la supuesta antitierra. Y al no aparecer ni ésta ni el fuego central, privado ahora de su última defensa, se desmoronó por sí misma esta parte del sistema cósmico de los pitagóricos. Además, las cosas no pararon allí. Con el centro ficticio del supuesto movimiento circular

[130] ***153*** 1) Frecuencia de loa eclipses de luna. En sí mismos, sin duda, *los* eclipses de sol son más frecuentes. Así, en el espacio de tiempo comprendido en el *Canon der Finsternisse* de OPPOLZER, se anotan 8000 eclipses de sol contra 5200 de luna. Pero en cualquier punto de la tierra llega a observarse un número considerablemente mayor de los últimos que de los primeros.

[131] 2) Ampliación del horizonte geográfico. Sobre el periplo de Hannón y sobre la influencia de este viaje de descubrimientos para la transformación de la teoría del fuego central, cf. SCHIAPABELLI, I *precursori,* etc., pág. 25 de la separata, y H. BERGER, *Wissenschaftliche Erdkunde,* II, 387 de la primera edición.

diario de la tierra, fue abandonado también este último; el lugar de lo que hemos llamado el equivalente de la teoría de la rotación fue ocupado por ella misma. Ecfanto , uno de los últimos pitagóricos, ha profesado la teoría de las rotaciones de la tierra. A esta etapa del camino que conducía a la teoría heliocéntrica, se agregó, muy pronto, una segunda. El llamativo aumento de claridad que experimentan a veces los planetas, había sido observado primero en Mercurio y Venus. No quedaba otra alternativa que explicar el fenómeno por su causa verdadera: la mayor proximidad a que estos planetas se hallan temporariamente de la tierra. Con ello estaba demostrada la imposibilidad de que se movieran alrededor de la tierra en círculos concéntricos. Y como precisamente estos dos más próximos vecinos del sol, a causa de su revolución que en cada caso se completaba en un año solar, parecían revelar su vinculación con este cuerpo luminoso, resultaron, entre todos los planetas, los primeros cuyos movimientos fueron relacionados con el del sol. Esto fue la obra maestra de Heráclides, oriundo de Heracleia, en el Mar Negro, hombre genial que en un cuerpo deforme albergaba un espíritu inmenso y estaba versado en los más diferentes campos de la ciencia y de la literatura, que había frecuentado las escuelas de Platón y Aristóteles, pero que también había mantenido estrechas relaciones con los últimos pitagóricos [132]. Pero aquí tampoco era posible detenerse. Como también Marte revelaba

[132] ***154*** 1) Sobre Heráclides, cf. principalmente DIÓGENES LAERCIO, V, cap. 6. Lo que en el texto se dice sobre Heráclides en su calidad de precursor inmediato de Aristarco, se basa en la indicación de Geminus en SIMPLICIO, *Física,* 292, 20ss. D., indicación no exenta de dificultades. Después de prolongadas reflexiones, no creo poder darme por satisfecho con la interpretación que DIELS ofrece de este pasaje ("Über das physi-kalische System des Straton", *Berliner Sitzungsberichte,* 1893, p. 18 nota 1). Será necesario corregir el pasaje en forma idéntica o parecida a la propuesta por BERGK *(Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie,* p. 149), o bien considerar las palabras Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός [Heráclides, oriundo de las riberas del Mar Póntico] como agregado de algún lector bien informado. SCHIA-PABEIAI, *loc. cit.,* da las pruebas de los progresos de la astronomía referidos en el texto, como también la explicación correspondiente. La teoría de Aristarco fue mencionada por COPÉRNICO en un pasaje que más tarde suprimió *(De revolut. caelest.,* ed. THORUN., 1873, p. 34 nota): *"credi-bile est hisce similibusque causis Philolaum mobilitatem terrae sensisse, quod etiam nonnullí Aristarchum Samium ferunt in eadem fuisse sententia",* etc. Las cuestiones que aquí tratamos fueron discutidas desde entonces en varias ocasiones: por HULTSCH en *Jahrbuah füf Philologie,* 1896, ("Über das astronomische System des Herakleides", donde, sin embargo, se considera también a este último (p. 309) como autor de la teoría de la rotación de la tierra, y no como el sucesor de Ecfanto, como en el artículo "Astronomie" en PAULY-WISSOWA, II, 1837); lo mismo por SCHIAPARELLI ("Origine del sistema planetario presso i Greci", Milán, en las Comunicaciones del Instituto Lombardo, 1898), y por TAN-NERY (en *Revue des études grecques,* XII, 305: "Sur Héraclide du Pont"). Me parece poco fundada la conjetura de este último, compartida también por H. STEIGMÜLLER *(Archiv,* XV, 144) de que Ecfanto y aun Hiketas no hayan sido personajes reales, sino meros interlocutores en un diálogo de Heráclides. De diferente opinión son W. H. HEIDEL, *Transactions of the American Philolog. Association,* XL, 6 (1910), y OTTO

hasta a los medios de observación tan imperfectos de aquella época un cambio considerable en su luminosidad, ya había caducado el lazo que reunía a los dos planetas interiores con al menos uno de los exteriores. Se iba 155 aproximando al punto de vista asumido en la era moderna por Ticho Brahe al hacer girar todos los planetas, con excepción de la tierra, alrededor del sol, mas ésta con su séquito de planetas alrededor de la tierra. Finalmente, el último paso decisivo lo dio el Copérnico de la antigüedad, Aristarco de Samos (280 a. de J. C.) y antes que él, aunque en forma menos decidida, Heráclides del Ponto, que acabamos de citar. El impulso para esta hazaña intelectual fue dado cuando, gracias a la labor preparatoria de Eudoxio, se comprendió que la magnitud del sol era incomparablemente superior a la de la tierra. Aristarco estimaba al sol siete veces mayor que la tierra. Pero por más deficiente que fuera esta estimación, y por mucho que distara de la realidad, bastaba para hacer aparecer como totalmente inadmisible que la inmensa bola de fuego girara como satélite alrededor del pequeño cuerpo cósmico que forma nuestra residencia. La tierra fue despojada de su posición predominante poco antes reconquistada; la concepción geocéntrica del mundo se vió reemplazada por la heliocéntrica. Estaba alcanzada la meta hacia la cual Pitágoras y sus discípulos habían abierto y señalado el camino, aunque sólo para ser abandonado poco después y ser reemplazado nuevamente, durante un largo número de siglos, por la antiquísima ilusión protegida por el sentimiento religioso.

Pero ha llegado el momento de regresar de esta anticipación histórica al punto de su partida: las teorías de los pitagóricos antiguos. Nada nos impide tampoco recoger el hilo que nos vimos obligados a soltar al final del segundo capítulo.

Voss, *De Heraclidis Pontici vita et scriptis*, Rostock, 1896, p. 64.

CAPÍTULO V - LA CREENCIA ÓRFICO-PITAGÓKICA EN LAS ALMAS

I

157

ORFISMO y pitagorismo: estamos tentados de llamarlos la encarnación femenina y masculina de una tendencia fundamental idéntica. Allá prevalece la fantasía exaltada, aquí la razonada actividad científica; allá el anhelo personal de salvación, aquí la preocupación por el Estado y la sociedad; allá el ansia de pureza y el temor de mancharse, aquí el deseo de fomentar la moral y el orden burgués; allá la falta de una vigorosa confianza en sí mismo y un ascetismo lleno de arrepentimiento, aquí la severa disciplina y la cultura ética alimentada por la música y el examen de sí mismo. A los miembros de la comunidad los reúne allá una cofradía religiosa, aquí los rodea el vínculo de una orden de caballería semipolítica. El orfismo ignora la investigación matemática y astronómica; el pitagorismo, la poesía cosmogónica y teogónica. Sin embargo, a pesar de aquellas diferencias de grado y en medio de estas disparidades, existe la más llamativa concordancia, una concordancia de índole tan fuerte que en muchos casos ambas sectas se confunden mutuamente y resulta más que difícil decir cuál de ellas fue la parte que daba y cuál la que recibía.

Con un alto grado de probabilidad se puede proceder a esta separación en lo referente a aquella parte importante de la teoría de las almas que se llama metempsícosis o transmigración de las almas. "Según los pitagóricos", nos dice Aristóteles, 158 "un alma cualquiera transmigra a un cuerpo cualquiera"[133]. Y —para no mencionar el testimonio de numerosos autores posteriores— Jenófanes, coetáneo apenas menor de Pi-tágoras, relata en

[133] ***158*** 1) ARISTÓTELES, *De anima, I,* 3 *fin.*

versos que nos han sido conservados, que una vez éste, al ver maltratar un perro y oírlo gemir, habría exclamado lleno de compasión: "¡Deja de pegarle!, porque es el alma de un hombre amigo a la que reconozco en el tono de su voz" [134]. Hasta una anécdota de esta clase —y como tal la caracteriza Jenófanes al agregar "así se dice" —difícilmente podía nacer si la convicción en que se basa el hecho aislado no hubiera sido considerada como característica para el hombre que además (tan sólo de acuerdo con el testimonio de Empédo-cles) sabía contar tantas y tan maravillosas cosas de la vida anterior de su propia alma. Demorémonos un momento en la rara teoría. Es indudable que sólo a nosotros nos produce ex-trañeza la muy difundida creencia en la que ya se encontraron los druidas gálicos [135] y los drusos en la Edad Media, en la que se mantienen aún hoy los zulúes y groenlandeses, indios norteamericanos y los dayacs de Borneo, los caros de Birmania y los habitantes de Guinea igual que los innumerables adeptos de las religiones del brahamanismo y el budismo, y a la cual, un Espinosa y un Lessing, no rehusaron su simpatía y aprobación. El solo hecho de que esa creencia haya alcanzado una difusión tan vasta en el espacio y en el tiempo, revela que está hon-Idamente arraigada en el pensar y sentir humanos. Pero en un principio, el sentimiento de los que hacen transmigrar el alma humana a cuerpos de bestias y aun a plantas y viceversa (los detalles no son iguales en todas las naciones o sectas mencionadas) tenía que estar libre del orgullo que considera infranqueables las barreras entre aquellos reinos de la naturaleza. El razonamiento que conduce a esta idea puede haber sido el siguiente. En primer lugar: el alma cuya libertad de moverse y, si se puede decir así, derecho de traslado había sido deducida de los fenómenos del sueño, del éxtasis y de la obsesión, ¿por qué no querría buscar y elegir un nuevo domicilio, cuando se desmorona el ya viejo y caduco? ¿Por qué no cambiaría de cuerpo, como el hombre cambia de vestido? ¿De donde 159 —así podía proseguir el razonamiento— provienen todas las almas que por breve plazo habitan, animándolos, en hombres, animales y hasta en plantas? ¿Serían ellas

[134] ***2)*** JENÓFANES: en DIÓG. LAERCIO,. VIII, 36. Considero completamente infundadas las dudas expresadas últimamente de que estos versos se refieran a Pitágoras, e igualmente infundada la misma duda referente al testimonio de Empédocles, v. 415ss. STEIN = *Vorsokratiker*, 211, 14ss.

[135] 3) Cf. la recopilación de WILKINSON en G. RAWLINSON, *History of Herodotus*, II, 196 (3a edición). Sobre los drusos, cf. BENJAMÍN DE TÚPELA (siglo XII) en TYLOR, *Prim. Cult., II*, 13. Los restantes datos etnográficos han sido tomados también de TYLOR, *op. cit,*, capítulo 12, cuya tentativa de derivar de la semejanza física e intelectual de los descendientes con los antepasados la creencia en la migración del alma (II, 14), es, sin embargo, a mi juicio, una explicación absolutamente insuficiente.

tan numerosas como los efímeros seres individuales a los que se hallan ligadas temporariamente? Un niño, por ejemplo, muere en la más tierna edad. ¿Es que su alma ha sido creada para este lapso o ha esperado esta breve encarnación desde el comienzo de las cosas? ¿Qué ocurrirá después? ¿Es que el ser espiritual que posee la facultad de animar el cuerpo de un hombre o de un animal, ejercería esta facultad sólo durante pocas semanas, días, horas, o aun momentos, para permanecer después en reposo para siempre? Y aun prescindiendo de este caso extremo ¿no era más conforme a la naturaleza imaginarse aquellos entes superiores, imperecederos o apenas perecederos, más limitados en número que los seres groseramente materiales cuyo destino presiden, seres de vida efímera que nacen constantemente y perecen, tal como por ejemplo los oficiales de un ejército son menos numerosos que los soldados a quienes mandan? Y finalmente: tan pronto se agitaran los comienzos de un pensamiento más severo, era inevitable que las analogías del caso adoptasen rápidamente una forma más vigorosa. La creencia de que el alma sobrevive al cuerpo, casi no conocía ni conoce excepciones entre los hombres. Esta perduración se hacía cada vez más ilimitada, ya que no se veía ningún motivo para una extinción ulterior, y una vez formado el concepto de la eternidad, fue considerada sencillamente como eterna. Mas como todo lo nacido demostraba ser perecedero, debía imponerse con fuerza casi irresistible la idea de que lo imperecedero tampoco había nacido; a la eternidad de la postexistencia le correspondía la eternidad de la preexistencia. Y cuando finalmente, aunque sólo en el pensamiento de pueblos de cultura avanzada, se abrió paso la concepción de que en el mismo dominio del mundo material no se efectúa un nacer y perecer propiamente dicho, sino que en su lugar aparece más bien una permanente transformación y circulación ¿cómo podía dejar de presentarse entonces la suposición, paralela a aquella concepción, de que también en el mundo de los espíritus existe similar 160 movimiento cíclico en cuyo curso un mismo ser cambia infinitas veces su envoltura terrestre para volver a una forma anterior o a la primitiva después de una serie incalculable de transformaciones ?

Estas consideraciones y otras análogas podían producir la creencia en la transmigración de las almas entre los griegos no menos que entre tantos otros pueblos [136]. Sin embargo, esto, en realidad, no parece haber sido así. Nadie

[136] ***160*** 1) El origen no-griego de la metempsícosis resulta probado, por vía indirecta, por los vanos esfuerzos de aquellos que más se empeñan en negar este origen, por ejemplo de DIETRICH, que en su valioso libro *Nekya* se contenta finalmente con la alusión a unas vagas posibilidades (p. 90).

nos relata algo parecido, y si la creencia hubiera existido en la Hélade de antiguo, ello no podía ocultarse a Jenófanes, que tanto viajó y que tan versado estaba en estos temas. Difícilmente podía ocurrírsele considerar la doctrina como característica precisamente de Pitágoras y burlarse de él por su causa. También una consideración de índole más general puede contribuir a confirmar este resultado. El afecto a los animales, que es en cierto

modo la base de que surge aquella doctrina, no fue nunca un rasgo peculiar del sentimiento popular griego. Nunca hubo allí (prescindiendo de excepciones muy aisladas) animales sagrados como en la India o en Egipto. Finalmente, puede considerarse desde el principio como altamente improbable la suposición de que nuestro filósofo haya, por decirlo así, inventado de nuevo una creencia que en tantos lugares era popular. De este modo, el problema general se va concentrando en la indagación particular de cuál ha sido el pueblo o la religión de cuya esfera el filósofo tan famoso, sobre todo ***a*** causa de su vasta "exploración" (véase pág. 132), haya tomado aquella doctrina. A ello contesta Herodoto indicando a Egipto desde donde hombres cuyos nombres dice conocer, pero que no desea nom-

brar, habrían trasplantado a Grecia la doctrina de la transmi-gración del alma [137]. El conocimiento directo que poseemos ahora de la doctrina egipcia con relación al alma, no nos permite darnos definitivamente por satisfechos con esta solución. El ***Libro de los Muertos*** conoce el privilegio que tienen las almas buenas de adoptar varias formas de animales y aún de plantas. El alma puede aparecer "hoy como garza y mañana como escarabajo y pasado mañana como flor de loto en el agua"; puede presentarse como ave fénix, como ganso, como golondrina, 161 como tero, como grulla y como víbora. Y también el alma mala que va errando entre cielo y tierra sin hallar reposo busca un cuerpo humano para establecer en él su residencia, martirizarlo por medio de enfermedades, instigarlo al asesinato y a la demencia, etc. [138] Pero de una circulación regular que el alma del muerto "realiza a través de todos los

[137] 2) HERODOTO, II, 123.

[138] ***161*** 1) La primera cita pertenece a ERMAN, *Ágypten und das agyptische Leben,* 413. Lo que sigue, según MASPERO, *Bibliothéque Égyp-tologique,* II, 467 nota 3 y 466. — MASPERO, *op. cit.,* I, 349, atribuye la metempsícosis a la creencia egipcia de la época en que este país entró en contacto con la Hélade. Más tarde, según él, estas teorías habrían caído en descrédito o desaparecido casi por completo. En un estudio posterior (en el pasaje citado en primer término), Maspero modifica su juicio de la manera siguiente: *"Il ne faut pas oublier que l'assomption de toutea ses formes est purement volontaire et ne marque nullement le passage de l' ame humaine dans un corps de béte".*

animales de la tierra, el mar y el aire para regresar después de tres mil años nuevamente al cuerpo humano", de esta indicación de Hero-doto nada nos informan los mismos textos egipcios, al menos hasta donde han sido leídos hasta ahora. Sea o no sea ésta la última palabra de una investigación que se halla en continua evolución y que trabaja con un material rico en contradicciones, por el momento al menos tenemos que rehusar nuestro consentimiento a la afirmación de Herodoto. En todo caso, la doctrina pitagórica concuerda mucho más exactamente con la india, no sólo en sus rasgos generales sino también hasta en detalles, como lo es el vegetarismo asociado a ella y hasta en la fórmula que sintetiza la totalidad de la creencia (el "círculo" y la "rueda" de los nacimientos). Aquí no nos resulta fácil creer en mera casualidad. Es cierto que sería necesario renunciar a todas estas deducciones si ellas nos obligaran a suponer que Pitágoras haya visitado las escuelas de sacerdotes indios o que haya sido influido, aunque sólo indirectamente, por el budismo. Pero podemos prescindir tanto de una como de otra de estas suposiciones aventuradas. La creencia india en la transmigración del alma es de origen prebudístico [139], y realmente no se puede considerar como una suposición demasiado atrevida la de que el griego, tan ansioso de informarse, haya recibido por intermedio de los persas una información más o menos exacta de las enseñanzas religiosas del Oriente, sobre todo si se tiene en cuenta que en la época en que Pitágoras residía aún en su patria Jonia, los griegos asiáticos y una parte de la nación india obedecían ya al mismo soberano, a Ciro, fundador del Imperio Persa. Pero cualquiera que sea la fuente de que esta creencia haya sido tomada, lo cierto es que en época temprana se confundió con doctrinas órficas, y es necesario presentar al lector la doctrina órfico-pitagórica, cuyas corrientes, 162 originariamente separadas, ya no conocemos sino en su reunión, y más que todo aquella doctrina fundamental de la que la metempsícosis no es más que una parte aunque sumamente importante.

[139] 2) Sobre el origen prebudísiico de la creencia india en la metempsícosis, cf. JACOB, *A manual of Hindú Pantheism,* p. 25 (2a edición). Según me enseñó mi colega Bühler, esta creencia hizo su aparición en la religión y en la literatura bramánicas en una época que no se puede determinar exactamente, pero que es muy antigua. La obra principal que expone la nueva doctrina, aparece ya en los más antiguos escritos budistas rodeada del nimbo de una vetustez legendaria. L. VON SCHRO-DER *(Pythagoras und die Inder,* 1884) y más recientemente ADOLF FURT-WANGLER *(Die antiken Gemmen,* III, 262s.), que aprueba nuestros argumentos, se han pronunciado en favor del origen indio de la metempsícosis.

II

Esta doctrina común puede ser reducida a un solo térmi-no ***muy*** significativo: el pecado original del alma [140]. Ésta es de origen divino, la existencia terrestre es indigna de ella; el cuerpo es para el alma una cadena, una prisión, una tumba. Únicamente su propia culpabilidad podía arrojarla desde la magnificencia celestial a la impureza de la vida terrenal. Por este delito tiene que sufrir castigo y hacer penitencia; sólo por medio de la expiación y purificación será rehabilitada para volver a su patria de origen, el mundo de lo divino. Esta purificación y expiación se cumple de doble manera: mediante castigos en el Averno y mediante el ciclo de los nacimientos.

Por otra parte, es difícil que dos medios tan distintos para el logro de una sola finalidad hayan estado unidos desde un principio. Por ello y por otros motivos, es permitido suponer que los castigos en el Averno son un agregado de los órfi-cos, añadido a la metempsícosis pitagórica y posteriormente refundido en ella.

Hasta ahora hemos conocido a los órficos sólo como los fundadores de peculiares doctrinas cosmogónicas, echando con tal motivo una mirada ocasional sobre su modo de pensar. Para caracterizar este modo de pensar con más precisión, tenemos que tender nuestra vista sobre el mito que en su doctrina religiosa ocupa un lugar central. Es la leyenda de ***Dioniso-Zagreo.*** Al hijo de Zeus y Perséfone, siendo niño aún, le fue otorgado por su padre divino el dominio mundial. A él lo acosan los titanes que antes han luchado con Urano y han sido vencidos por éste. A sus atentados alevosos escapa el niño-dios en muchas transformaciones, hasta que al final, bajo la forma de un toro, es atrapado por ellos, despedazado y devorado 163. Atenea salva solamente su corazón, que Zeus se traga para producir de él al "nuevo Dioniso". Para castigarlos por su delito, Zeus alcanza a los titanes con el fuego

[140] ***162*** 1) Referente a lo que sigue, cf. ante todo ROHDE, *Psyche,* que únicamente parece equivocarse al exagerar la influencia del pueblo tracio, llamado "pobre en cultura e inteligencia" por HERODOTO, IV, 95, y en realidad, grosero y rapaz, y al inclinarse, por otra parte, a subestimar los elementos morales del orfismo. Nos llevaría demasiado lejos discutir aquí estos puntos controvertidos. En lo referente al segundo punto, señalemos la *Nekya,* de DIETERICH, p. 193/4; en lo referente al primero, recordemos brevemente que los rasgos más característicos del orfismo: conciencia del pecado, necesidad de purificación y de redención, castigos infernales, etc., no han sido comprobados de ningún modo entre los tracios.

de su rayo. De la ceniza de ellos surge el género humano, en cuyo carácter se halla mezclado el elemento titánico con el dionisíaco, nacido de la sangre de Zagreo. Los titanes son la encarnación del principio malo, y Dioniso del principio bueno. Su unión es la causa de la lucha entre lo divino y lo antidivino, que con tanta frecuencia suele bullir en el pecho humano. La extraña leyenda divina, cuyo contenido de otras ideas no ha de preocuparnos aquí, desemboca así en un mito explicativo destinado a fundamentar la duplicidad de la naturaleza humana, el contraste que reina en lo más íntimo de ella y la divide en dos.

La sensación profunda de esta oposición, del agudo contraste entre padecimiento terrestre e impureza terrestre por un lado, pureza divina y felicidad divina por el otro, forma el verdadero núcleo central de la concepción órfico-pitagórica de la vida. De esta fuente emana el ansia de purificación, de ex-piación y de salvación final. Difícil es alcanzar la meta: no basta una sola existencia terrenal para librar el alma de su mácula congénita y de la suciedad con que vilezas ulteriores la han manchado. Una larga serie de renacimientos forma algo como una continua peregrinación expiatoria, continuada durante milenios, interrumpida y agravada por castigos que sufre en la ciénaga; sólo tarde, si ello ocurriere, llega al punto de partida de la migración, libre al fin de sus penurias; regresa como un demonio puro a la comunidad de los dioses en que ha tenido su origen. "Del ciclo huí, del oneroso, del cargado de mi tristeza", así dice el grito esperanzado del alma que ha hecho "plena penitencia por obras de injusticia" y que ahora "implorando protección" se presenta ante la "reina del mundo subterráneo, la sagrada Perséfone", y ante las otras divinidades del Averno, a cuyo "género bienaventurado" se gloria de pertenecer y de las que espera ahora ser enviada "a las regiones de los que están libres de culpa, para escuchar la palabra salvadora: "Un dios, serás en vez de un mortal". Así leemos en aquellas tres tablillas de oro (ver pág. 116) que en el siglo 164 cuarto y en el tercero fueron colocadas en la tumba del muerto, cerca del antiguo Thurioi, es decir en una región donde antiguamente moraban los pitagóricos [141]. Esta serie de versos demuestran ser versiones distintas de un común texto más antiguo. Unidas a varias otras hojitas (en parte pertenecientes a la misma época y a localidades vecinas, en parte a la isla de Creta y a la última época romana) que indican al alma su camino en el Tártaro y en ciertas formas y giros concuerdan exactamente tanto con ellas como entre sí, forman los restos actualmente aun

[141] ***164*** 1) Cf. *supra* la recopilación de Comparetti. En RHYS DAVIDS, *Buddhism,* p. 161, se hallan paralelos budistas a lo anterior.

escasos de lo que podemos llamar el ***Libro de los Muertos*** de los órficos, que esperamos poseer pronto en forma más completa.

III

Aquí podemos pensar en la siguiente posibilidad. El "pecado original del alma" es tan ajeno a los textos sagrados que acabamos de citar como a las manifestaciones de nuestros más antiguos testigos de la doctrina órfica: el poeta Píndaro y el filósofo Empédocles. En ambos casos puede tratarse de una casualidad, ya que en uno y otro nuestra tradición es del todo fragmentaria. Pero también puede ocurrir algo distinto. Quizá aquel dogma principal de los órficos experimentara un desarrollo ulterior. Puede ser, y no resulta improbable que a la "caída del alma" se haya agregado sólo posteriormente su motivación. ("También este mal es la expiación de una culpa"). Suponiendo esto, quedan como elementos originarios de aquella doctrina los tres siguientes: un concepto melancólico de la vida que resta valor a la existencia terrestre y sus bienes; una firme confianza en la justicia divina, que castiga todo delito y premia todo mérito; finalmente, la convicción de la naturaleza divina, del origen divino del alma. De esta concepción pesimista del mundo que tan agudamente contrasta con el brillo alegre y el saturado optimismo de la época homérica, nos basta por el momento dejar constancia, sin ensayar una explicación. Ya en Hesíodo pudimos observar los primeros indicios de este cambio; se admitirá sin vacilar que 165 son distintas capas del pueblo las que nos manifiestan su sentir aquí y en las epopeyas; igualmente se admitirá que deben haber sido graves experiencias en la guerra y en la paz las que han provocado en el ánimo de los griegos esta disposición para aceptar teorías tan sombrías. La firme creencia en la justicia celeste vindicadora presupone —esto lo admitirán todos— que se reconozca, al menos en principio, el imperio del derecho y la ley; mientras en las relaciones políticas y sociales reina únicamente el favor personal y, en el mejor de los casos, un concepto de lealtad personal (véase pág. 54) falta el suelo propicio del que pueda brotar aquella esperanza llena de fe. La creencia en la ley del talión, sobre cuyos gérmenes ya hemos llamado la atención (véase pág. 112), se nos hace mucho más comprensible si recordamos, por ejemplo, la naturaleza de las erinnias que originariamente no eran otra cosa que las almas de los hombres asesinados que, llenas de ira, tratan de vengarse por sí mismas [142]. Como en la tierra el derecho punitivo del Estado surgió de la

[142] ***165*** 1) Sobre la naturaleza de las Erinias, cf. ROHDE, *Psyche*, I, 270 (2a ed.) y los detalles

venganza particular del individuo y de la familia, así también en los lugares de expiación del más allá la competencia de los dioses para la aplicación de la justicia ha llegado a ocupar, por decirlo así, el lugar de la vindicación directa. La exactitud de esta conclusión nos es explicada por aquellas descripciones del mundo subterráneo que nos muestran al malhechor atormentado por el alma o el espíritu vengador de su víctima. Además, la creencia en la ley del talión orientada hacia la vida futura debió acrecentarse, principalmente en épocas o en esferas de la vida en que predominaba el pesimismo. Un Esquilo, por ejemplo, que más que ningún otro de los poetas griegos estaba imbuido de esta creencia, dirige apenas una mirada más allá de las fronteras de la existencia terrestre; el combatiente de Maratón se contenta con el espectáculo del inmenso juicio divino, cuyo testigo y coadyuvante él mismo ha sido. Finalmente, si se quiere comprender o explicar la creencia en el origen divino del alma, hace falta, más que todo, prevenir analogías desconcertantes.

La concepción de que el alma del muerto goce de plena felicidad en el círculo de los dioses, que junto con ellos se regale 166 y beba incesantemente y se entregue a otros placeres sensuales, esta concepción arraigada tanto en la antigua India como entre los germanos, así entre los indios de América Central como probablemente también entre los tracios, no tiene casi nada en común con el tronco principal de la doctrina ór-fica [143]. Y tampoco es admisible deducir aquella convicción de la naturaleza del alma, sin más ni más, de las experiencias íntimas comunes a los místicos de todos los países y de todas las épocas.

Trato directo con la divinidad, asimilación a la divinidad, identificación con la divinidad: éstos son los fines que la mis-tica religiosa persigue siempre y en todas partes. Pero si este fin es uniforme, los caminos que conducen a él son variados. Hoy es el sordo resonar de los tamboriles, el profundo sonido de las flautas, el estridente fragor de los platillos, mañana las frenéticas y arrobadoras danzas, otra vez más el enfrasca-miento en la contemplación más monótona o la hipnosis producida por la prolongada concentración de la

que da en *Rheinisches Museum*, L, p. 6 = *Kleine Schriften*, II, 229.

[143] ***166*** 1) Sobre estas burdas representaciones de la bienaventuranza en el más allá, cf. DIETERICH, *op. cit.*, p. 79/80. Precisamente los numerosos paralelos citados por él, a los que quisiera agregar aún la extensa exposición (tomada de las más diversas fuentes de la antigua India) en MUIR, *Sanscrit Texts*, *V*, 307ss., hacen parecer sumamente aventurada la conclusión de que los dogmas órficos son de origen tracio.

vista sobre un objeto brillantes[144], lo que arrastra hacia el éxtasis, ora a la bacante, ora al brahamán asceta, ora al derviche musulmán o al monje budista, los libran del peso de la propia conciencia y los hacen entrar en el seno de la divinidad o del principio fundamental del Universo. En círculos más amplios del pueblo la sobreexitación o el aturdimiento de la vida nerviosa es reemplazada, una vez pasada la tormenta de semejante enfermedad mental de todo un pueblo, por el ***mysterion*** (o el ***sacramento),*** que brinda al creyente la sensación de la identificación con la divinidad y lo libera temporalmente de las pesadas cadenas de la vida individual. Los actos y las emociones por medio de las cuales el hombre se aparta de su prisión humana y se siente dios —piénsese en las bacantes y en los saba-zios, también en los Ra y los Osiris de los egipcios, etc.— son reemplazados por ceremonias alusivas: el hábito de llevar utensilios sagrados, de ingerir comidas y bebidas divinas, a veces . también símbolos de la unión sexual que cooperan a producir aquella identificación con la divinidad. Esta es también la esencia de los misterios griegos, báquicos, eleusianos, etc. Aquí 167 como en otras partes, la religión, originariamente, no tiene nada que ver con la moral. El éxtasis, al anular toda acción sensata, fomenta más bien lo que es contrario a la moralidad, como de un modo general la severa honestidad y el frenesí báquico siempre han sido sentidos como contrastes agudos, por no hablar de los abusos que, no sólo en el mundo griego, han sido cometidos tan a menudo en misterios de recoveco. En la medida, por cierto, en que los elementos altruistas de la naturaleza humana contenidos como en su germen en los sentimientos de familia, logran un desarrollo más amplio, los dioses, pensados, originariamente al menos, como no-morales, son elevados al rango de guardianes y garantes de cuanto tiene valor para el Estado y la sociedad, y los objetos de veneración enaltecidos así moralmente, reflejan a su vez los rayos que los nuevos ideales de la humanidad les han prestado como una aureola. Así es como los servicios místicos de la religión griega, principalmente los más importantes de ellos, los dedicados a las divinidades subterráneas en Eleusis, tampoco permanecieron completamente indiferentes frente a las exigencias de la moral. Los malhechores, y probablemente no sólo los que se habían manchado con un homicidio, estaban excluidos de la

[144] 2) Respecto del empleo de la hipnosis en la meditación ascética de los budistas, cf. H. KERN, *Der Buddhismus und seine Geschichte in In-dien* (traducción alemana de JACOBI), I, 502. — Para la parte que sigue, se encontrarán pruebas en ROHDE, *Psyche*, II, 14 (2a ed.) ; en EDUARD MEYER, *Geschichte Ágyptens*, p. 87; en el artículo "Eleusis" de FR. LE-NORMANT (Daremberg y Saglio, *Dictionnaire des antiquités)*; en DIETERICH, *De hymnis orphicis capitula quinqué*, p. 38.

participación en aquellos actos sagrados que prometían la felicidad eterna. El orfismo también tenía su servicio oculto, del que sabemos tan sólo que el mito principal de esta secta ha llegado en él a una representación similar a la del mito de Deméter en Eleusis, aunque no con el mismo esplendor deslumbrante y embelesador. Pero lo que distingue a la rama ór-fica de la religión griega entre todos los otros cultos misteriosos, es la insistencia sumamente enérgica en la moral, alcanzada apenas en la religión apolínea cuyo centro era Delfos. En la circunstancia de que la doctrina órfica del alma haya hecho más profunda la conciencia ética podemos ver las raíces verdaderas de su tercer componente, el más importante y más singular.

Un paralelo ayudará a comprenderlo. El capítulo 125 del ***Libro de los Muertos*** de los egipcios contiene una confesión negativa de pecados que suena como una exposición dilatada de 168 lo que, comprimido en pocas palabras, se puede leer en las hojitas de oro de la Italia inferior que hemos mencionado muchas veces [145]. Aquí como allá, el alma del muerto se llama con énfasis "pura", y sólo con esta su pureza justifica la pretensión de una sobrevivencia bienaventurada. Si el alma del ór-fico declara haber expiado las "obras de injusticia" y por ello se sabe libre de las manchas arrojadas por éstas, el alma del egipcio enumera todas las iniquidades de que se ha mantenido libre durante su peregrinación por la tierra. Pocos hechos de la historia de la religión y de las costumbres son capaces de provocar en nosotros mayor asombro que el contenido de esta antiquísima confesión. Contravenciones contra la ley de ceremonias aparecen en ella, pero no en cantidad abrumadora. Y al lado de las prescripciones de la moral burguesa que tienen curso en todas las comunidades civilizadas aparecen expresiones de una delicadeza ética nada común y en parte sorprendentemente pulcra: "No he oprimido a la viuda, no he retirado la leche de la boca del lactante... No he hecho más pobre al pobre. .. No he obligado al obrero a trabajar más allá del tiempo de su deber... No he sido negligente. No he sido perezoso ... No he jugado una mala partida al esclavo con su dueño... No he hecho verter lágrimas a nadie". Mas la doctrina ética que se trasluce de esta confesión, ha ordenado no sólo omisiones, sino también actos de beneficencia positiva. "En todas partes —así exclama el difunto— he propagado alegría. He alimentado

[145] ***168*** 1) Cf. MASPERO, *Bibliothéque Égyptol.*, II, 469ss. Agregué dos puntos de la confesión (líneas 17 y 18) de la obra de BRUGSCH, *Steininschrift und Bibelwort*, p. 253/4, contaminación perfectamente admisible según el juicio de los especialistas, puesto que la confesión negativa de los pecados ofrece múltiples variantes en los distintos textos. Sobre este punto, cf. ahora también MASPERO en su *Histoire ancienne*, etc., p. 191.

al hambriento, dado de beber al sediento, vestido al desnudo. He provisto de una barca al viajero amenazado con demorarse", etc. Y el alma benemérita que ha sobrellevado numerosas pruebas entra finalmente en el coro de los dioses. "Mi impureza —exclama lleno de alegría— ha sido expulsada y el pecado que estaba en mí ha sido subyugado... Llegué a este país de los transfigurados... Vosotros que estáis adelante —se refiere a los dioses nombrados anteriormente— dadme vuestras manos;... he llegado a ser uno de vosotros".

¿Nos hallamos aquí en presencia de algo más que un mero paralelo? ¿No reina aquí una concordancia espontánea, sino 169 una conexión genética? No lo sabemos, Sólo se puede recordar que la elaboración de la doctrina órfica ha sido posterior, y no muy posterior, a la iniciación de un íntimo intercambio entre Grecia y el Egipto. Poco deberíamos asombrarnos si los helenos, que, llenos de apocamiento respetuoso, levantaron su vista hacia las obras milagrosas del arte arquitectónico y escultural de los egipcios y que, para emplear la palabra de Platón [146], se consideraban a sí mismos y a su joven cultura como "niños" frente a la vejez de aquella civilización, si los helenos, repetimos, hubieran recibido de allá también profundas inspiraciones ético-religiosas. Si esto es realmente así, es una pregunta que probablemente será con-testada en forma irrefutable por la investigación futura. A nosotros nos basta aquí el ejemplo tomado del Egipto para demostrar cómo también en otras partes una concepción más profunda de la moral y la creencia en la naturaleza divina del alma han ido parejas. Y nada puede ser más comprensible. La distancia que reina entre las altas exigencias que el hombre moralmente refinado impone a su voluntad y a su sentimiento, y los impulsos brutales que con tanta frecuencia obstaculizan el cumplimiento de estas exigencias, ¿cómo no contribuiría a producir la creencia de.que entre los dos componentes de la naturaleza humana se entreabre un abismo y que ella no haya brotado de ningún modo de una misma raíz? Esta concepción, que en cierto modo dividía al ser humano en dos partes ajenas y enemigas, tenía que favorecer extraordinariamente el aguzamiento de la conciencia y la lucha contra los impulsos peligrosos para las acciones buenas o humanitarias. Mas con ella se inicia también —como la sombra de esta luz— el proceso del desdoblamiento del ser humano, la perturbación de la armonía interna, la enemistad contra la naturaleza y la negación ascética hasta de sus exigencias saludables o inocuas. Todo ello se halla reunido en el antiguo puritanismo

[146] ***169*** 1) Esta frase de Platón está en *Timeo*, p. 22 B.

con todo su largo séquito de costumbres poco gratas y desafortunadas interpretaciones de mitos, agregados que en consecuencia han motivado que este gran movimiento fuera juzgado de manera injusta.

170 Su origen puede hacérsenos más comprensible si nos fijamos en las condiciones históricas que lo rodearon. La crisis religiosa se nos aparece como un reflejo de la crisis social. La consideramos como un fenómeno concomitante de la lucha de clases que ocupó el siglo séptimo y una parte del sexto. También en este caso las graves penurias de la época llevaron a la gente por el camino de la religión. Deben haber sido principalmente las víctimas de la conquista y del duro régimen oligárquico quienes dirigieran sus miradas ansiosas hacia un mundo mejor, situado en el más allá, esperando de la divinidad la compensación de la injusticia sufrida sobre la tierra. En todo caso, el orfismo tenía sus raíces en los círculos de la burguesía y no de la nobleza. La repugnancia ante el derramamiento de sangre que juega un papel tan destacado en la moral de esta secta [147], señala a una clase social que no tenía sed de gloria militar ni brillaba por los hechos de armas. El "derecho" y la "ley" ***(diké y nomos)*** [148] que en el panteón ór-fico aparecen en un lugar de preferencia, en todos los tiempos son invocados con predilección por los débiles y oprimidos, no por los fuertes y poderosos. Con alguna razón podemos hablar de oposición intencionada contra la concepción de la vida y los ideales de la clase dirigente, no menos que de la manifiesta rebelión contra la religión dominante. Un efecto de esta rebelión ha sido que una figura incorporada relativamente tarde a la rueda de los dioses griegos, el Dioniso tracio, ocupe en este sistema religioso una posición preponderante. Y nótese bien que no son proezas soberbias como las de Heracles, dios de la nobleza, sino "padecimientos" inmerecidos del dios popular Dioniso los que forman la esencia mítica de la nueva creencia. La superioridad de los violentos opresores que, sin embargo, serán alcanzados alguna vez por la venganza de la divinidad suprema; la impotencia de los que sufren inocentemente, pero que confían en la victoria final del derecho, ¿no se reflejan nítidamente en los titanes malos y en el abandonado niño Dioniso?

Evidentemente, éste no ha sido el sentido originario de la leyenda, destinada

[147] ***170*** 1) Cf. ARISTÓFANES, *Las ranas*, 1032 MEINEKE: Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι [porque Orfeo nos enseñó a mantenernos alejados de los holocaustos sangrientos].

[148] 2) Sobre *Diké* y *Nomos*, cf. *Orphica*, *passim*, sobre todo fragm. 33, 125, 1, 126 ABEL.

más bien, según la interpretación probablemente 171 más acertada, a explicar una práctica orgiástica y cruel de los sacrificios, el despedazamiento y la deglución de animales vivos. ¡Pero cuántas veces no se ha apoderado la imaginación religiosa de un tema ofrecido por la leyenda para llenarlo de nuevo contenido y utilizarlo para nuevas concepciones! La oposición contra los que eran a la vez los exponentes de la religión oficial y los guardianes de las tradiciones nacionales debía producir en los conventículos órficos efectos similares que en las cortes de los "tiranos". Porque si nuestra interpretación es correcta, tanto aquéllos como éstos eran los representantes de las mismas clases populares, de la burguesía exenta de derechos y de los campesinos avasallados (véase pág. 35). El paralelismo es sorprendente. Recuérdese que el mismo Clístenes, que quebró el gobierno aristocrático en Sición y reemplazó los antiguos y afamados nombres de las tribus dóricas por otros groseramente injuriosos, prohibió allí mismo la recitación de los cantos homéricos, despojó de sus honores al semidivino héroe nacional Adrasto y los adjudicó a Dioniso. Un rasgo cosmopolita caracteriza también a aquellas dinastías, que gustaban concluir alianzas con príncipes extranjeros y cuyos miembros —como ocurrió en Corin-to— hasta llevaban a veces nombres extranjeros, frigios y egipcios ***(Gordio y Psammético).*** Del mismo modo, los órficos han agregado a los dioses autóctonos divinidades no sólo tra-cías, sino también fenicias (los Cabiros), y además, como ya hemos tratado de explicar, no se abstuvieron de apoyarse en doctrinas cosmogónicas egipcias y babilónicas (véase pág. 126). Después de todo ello, será algo más que mera casualidad el hecho de que Onomácrito, fundador de la comunidad órfica en Atenas, resida en esta corte y goce del favor y la protección de la casa de los Pisistrátides.

Muchas veces hemos de cruzar aún la senda del orfismo. Llegaremos a conocer sus frutos fecundos y a familiarizarnos con sus desfiguraciones repulsivas. Percibiremos la poderosa influencia que la doctrina ejerció sobre Platón y, principalmente por intermedio suyo, sobre la época posterior. Y no se nos escapará que el enajenamiento entre cuerpo y alma, 172 el dualismo psíquico se eleva y amplía en este punto hasta llegar a ser un enajenamiento entre el mundo y la divinidad, un dualismo en el sentido propio de la palabra, mientras el mismo orfismo no sacó nunca esta consecuencia que dormía en su principio fundamental, sino que se contentó con un panteísmo purificado que realza fuertemente la homogeneidad de la vida natural entera. Finalmente, debido a maravillosos hallazgos de años recientes, sobre todo por el redescubrimiento del Apocalipsis de San Pedro y sus enseñanzas, es

posible ver, como a la luz del día, el curso inferior del río poderoso cuyas fuentes están aún envueltas en espesas tinie-bas y observar cómo desemboca en el océano del cristianismo primitivo y tiñe sus aguas en vastas extensiones.

IV

Por oscuros que sean a la hora presente los orígenes del orfismo, no se justifica la menor duda respecto a su temprano entrelazamiento con los comienzos del pitagorismo. A la evidencia íntima se agrega el peso de tradiciones dignas de consideración. Entre los autores de poemas órficos antiguos se citaba en la antigüedad a hombres que en parte nos son conocidos como miembros del círculo pitagórico y que en parte pertenecían al menos a aquellas regiones (Italia inferior y Sicilia) en que las doctrinas de Pitágoras habían hallado su más temprana difusión [149]. Aun cuando de este modo debamos renunciar a una separación del todo nítida en el terreno que nos ocupa aquí, no faltan tampoco doctrinas que podemos considerar, basándonos en parte en la tradición, en parte en razones íntimas, más bien como pitagóricas que como ór-ficas. Cuando los órficos hacían morar el alma, entre una encarnación y la otra, en los lugares de castigo del Hades, los pitagóricos, merced a su aspiración más científica, debieron hacerse la pregunta: ¿cómo sucede que en el lugar y en el momento en que un ser nuevo entra a la vida (sea éste el momento de la concepción, el del nacimiento o un momento intermedio), un alma se halle en cada caso presente y dispuesta 173 a entrar en el cuerpo? Contestaron indicando las partículas que el sol tornó visibles [150], aquellos cuerpos minúsculos que nos rodean por todas partes y que respiramos con cada aliento, pero que se hallan en el límite de lo perceptible y sólo se vuelven visibles cuando la luz del sol cae sobre ellos. Admitiendo que la vibración de aquellas delicadas partículas que perdura aún cuando el aire parece hallarse completamente inmóvil, hiciera recordar el movimiento incesante que se atribuía al alma y favoreciera aquella identificación, esta teoría, aun prescindiendo de ello, es bien comprensible, y más aún: si se la mira desde el punto de vista de sus autores, sumamente sensata. Como ellos, según era perfectamente común en aquella época, veían en el alma no un ser inmaterial sino substancial de suprema sutileza, es decir, un ser invisible o apenas visible, entonces tanto la pregunta como su

[149] ***172*** 1) Cf. ROHDE, *Psyche*, II, p. 106 (2a ed.).

[150] ***173*** 1) Partículas de sol, según ARISTÓTELES, *De anima*, I, 2.

contestación estaban del todo justificadas. En forma muy similar, del hecho de que ciertos organismos inferiores se formen en todas partes donde existen condiciones favorables a su desarrollo, nuestros naturalistas llegaron a la bien fundada conclusión de que el aire está lleno de gérmenes invisibles de esta clase.

De un modo mucho más deficiente que sobre la doctrina del alma estamos informados sobre la teología pitagórica. En ninguna parte se nos dice que ellos se hayan colocado en alguna forma en el terreno de una fuerte oposición a la religión popular. En lo que respecta a su pretendida inclinación hacia el monoteísmo o también (según otras noticias) hacia una especie de dualismo [151], lo último en conexión con la fantástica teoría de los números en cuya virtud la unidad, como el principio de lo bueno, podía ser identificada con la divinidad, y la dualidad, como principio de lo malo, con el mundo material, es evidente que estas indicaciones, si es que merecen fe, se refieren a fases posteriores en el desarrollo de la doctrina de la escuela. Algo distinto parece ocurrir con las teorías sobre la respiración del mundo [152], las que lo hacen aparecer como un ser viviente, como también con las relativas al origen del mundo, que se habría iniciado en un punto y progresado hasta 174 su cabal integración por medio de la atracción que este mundo ejercía sobre sus alrededores más próximos y después sobre partes cada vez más alejadas de lo infinito. Mucho más importante que esta concepciones, que llevan en la frente el sello de la infancia de la ciencia, es una teoría igualmente antigua de la que nos da noticia fidedigna una exposición sumamente llamativa de Eudemo [153], Este discípulo de Aristóteles, que por sus eruditos estudios sobre la historia de la astronomía y la geometría debía hallarse bien familiarizado con el pitagorismo, pronunció una vez, en un curso sobre los conceptos de tiempo y de identidad temporal, las siguientes palabras : "Pero si se quiere creer a los pitagóricos... entonces yo también, con esta varita en la mano, volveré un día a parlar con vosotros, que igual que ahora volveréis a hallaros sentados ante mí, y no otra cosa ocurrirá con todo lo demás". ¡Cuan agradecidos tenemos que estar al buen Eudemo por haber dejado escapar esta alusión ocasional en

[151] 2) Inclinación hacia el monoteísmo, según CICERÓN, *De deorum natura, I,* 11 (27). Dualismo según Aecio, en ESTOBEO, *Églogas,* I, 1 = *Doxogr. Gr.*, 302.

[152] 3) Respiración del mundo: ARISTÓTELES, *Física,* IV, 6, p. 213 b 22, donde leo αὐτὸ [esto] y suprimo πνεύματος [del aire], como ya lo propuso Chaignet con ciertas dudas.

[153] ***174*** 1) Véase el pasaje de EUDEMO, p. 73/4 SPENGEL. La misma doctrina acaba de ser formulada nuevamente por BLANQUI, LE BON y sobre todo por NIETZSCHE.

el ardor de su discurso, y cuan agradecidos también a sus diligentes oyentes que anotaron la información en su libreta de apuntes, salvándola así para la posteridad! Palpable se halla ante nuestros ojos el cuadro delicioso: sentado sobre su sillón de mármol, sonriendo humorísticamente y jugando con el distintivo de su dignidad, el director de la escuela; delante de él, en largas filas de asientos, están escuchando medio perplejos, medio deleitados, los jóvenes alumnos. Apenas sería posible agotar el pensamiento encerrado en esta breve noticia. Pensamiento, como puede decirse en seguida, que por lo demás honra altamente a los pitagóricos. Porque aquella pequeña frase tan henchida de sentido no significa ni más ni menos que la adhesión completa a la idea de una legalidad universal. Es un corolario deducido con todo rigor lógico de este reconocimiento unido a la creencia en los períodos cíclicos del cosmos. Esta creencia la hemos encontrado ya varias veces (en Anaximandro y en Heráclito) y pronto la encontraremos de nuevo (en Empé-docles) e igualmente en otros muy posteriores. Nos corresponde tratar ahora de su contenido.

A este fin tenemos que recordar los motivos de la especulación 175 cosmogónica en general. La pregunta por un origen del mundo presentóse al espíritu humano primero y principalmente por la experiencia diaria que nos muestra el nacer y perecer de formaciones siempre nuevas y que naturalmente lleva a trasportar al todo también lo que es válido para lo individual; en una fase posterior, por todo lo que llamamos simetría y orden en la estructura cósmica, y sobre todo por la existencia de grandes masas homogéneas de substancias (aire, tierra, mar) que quizá se hesitaba en considerar como algo originario; además, y finalmente, por las transformaciones que el globo terráqueo mismo presentaba a la observación penetrante (formaciones de deltas, cambios de tierra y mar, etc.). Los ensayos cosmogónicos más antiguos se contentaban muchas veces con presuponer e imaginar un comienzo del actual orden universal, sin preguntar jamás qué era lo que pudo haber precedido a aquel comienzo, y si el actual orden universal tendría duración eterna. Tan pronto como al pensamiento más disciplinado se presentó también este problema, ya estaba ante la alternativa: o un comienzo y un fin absolutos, o un proceso cósmico sin comienzo ni fin propiamente dichos. Los pensadores griegos al menos, que todos se guiaron por analogías bien o mal interpretadas, pero en su mayoría pasablemente serias, abrazaron inmediatamente la segunda alternativa: ni un comienzo ni un fin, en el sentido propio, sino un proceso de continua transformación. Aquí también se enfrentaban con una encrucijada. Hablando en términos

geométricos, el proceso cósmico podía ser comparado con una trayectoria o con una órbita circular. Según la primera hipótesis, se presentaba como un viaje hacia una meta desconocida; según la última, como una vuelta en redondo del acontecer, que regresa continuamente al mismo punto de partida. Aquí también, la elección apenas podía ser dudosa. Para la primera suposición no se disponía de ninguna analogía contundente, mientras que en favor de la última hablaba, en primer lugar, el espectáculo incesantemente renovado del marchitarse y renovarse de la vida vegetal, y luego la circulación de la substancia sobre cuyo conocimiento reposaba quizá desde su comienzo la teoría de la 176 protosubstancia y que, en todo caso, hemos visto enunciada con toda claridad en Heráclito. El destino de las almas —sea que se las hiciera morar como sombras en el Hades, sea que se las hiciera elevarse hacia las regiones de los bienaventurados— · debía evidentemente, según todas las apariencias, constituir una excepción de esta regla general en la vida de la naturaleza; pero la teoría de la transmigración del alma, sustentada considerablemente por aquella analogía general, era adecuada para restablecer la armonía perturbada por esta única excepción. De una importancia del todo decisiva debía ser el ciclo de las estaciones del año, el retorno regular de los esplendorosos e imponentes cuerpos celestes que gravitaban poderosamente sobre la vida de la naturaleza y de los hombres y que por ello fueron venerados como seres divinos. De paso recordemos en este lugar el más grande de todos los servicios que la astronomía ha prestado a la humanidad. En ella se han reunido por primera vez las ideas de la divinidad y de la legalidad. De ahí se ha derramado por primera vez el nimbo de lo divino sobre los conceptos del orden y de la regla, y, lo que es aún más significativo, el concepto del imperio divino ha sido preservado del peligro de confluir con el del dominio de la arbitrariedad y de confundirse con él inseparablemente.

Una vez producida en la forma indicada la creencia en el retorno cíclico de todo lo que ocurre, adquirió formas más firmes, porque podía apoyarse en la teoría del año cósmico o año grande que fue debida a las observaciones cósmicas, realizadas durante milenios, de los babilonios y quizá de unos pueblos de cultura aun más antigua [154]. Estas observaciones y las conclusiones derivadas de ellas permitían conocer o vislumbrar enormes períodos de tiempo. Según ellas, la relación existente entre un año común,

[154] ***176*** 1) Cf. LENORMANT-BABELON, *Histoire de l'Orient,* V, 175 (9» edición). Difiere considerablemente BEROSO en SYNCELLUS (C. MÜLLER, *Fragm. hist. Gr.,* II, 499).

por ejemplo, y el año cósmico babilónico no era otra que la existente entre un segundo de la hora doble —obtenida al dividir por doce el día de 24 horas— y un día. Y semejante año grande fue considerado, a su vez, como un día en la vida del universo. Quienes) establecían aquellas gigantescas unidades de tiempo se basaban indudablemente en la expectativa de que en la misma forma 177 en que el sol, la luna y los planetas, después de determinados plazos regulares, retornan a las posiciones que ocupaban al principio de ellos, se movían también otros cuerpos celestes cuyos cambios de posición se habían hecho patentes gracias a observaciones seculares. El marco creado por la astronomía del Oriente fue llenado por las teorías cíclicas tanto de pensadores griegos como indios. La teoría heracliteana de la incineración periódica del mundo ya no es desconocida a nuestros lectores (véase pág. 96). Los babilonios se habían basado también en la suposición de conflagraciones e inundaciones periódicas de la tierra [155]. Sin embargo, aunque al concebir esa idea pusieron de manifiesto la amplitud de su horizonte espiritual, para desarrollarla se dejaron llevar por un exceso de fantasía. Cuando todos los planetas se encuentran bajo el signo dé Cáncer, debía tener lugar una conflagración; cuando se reúnen bajo el signo del Capricornio, debía ocurrir una inundación; ambas cosas, seguramente, por el sólo motivo de que aquel sector del zodíaco, en que el sol se halla en el momento de solsticio estival, recuerda el calor abrasador, y el segundo, que indica el solsticio invernal, las desvastadoras precipitaciones pluviales. Probablemente los pitagóricos no cayeron bajo el dominio de asociaciones de ideas tan desenfrenadas, mientras su suposición de que existía una "doble perdición" [156] por la precipitación del fuego celeste y la caída de agua existente en la luna, parece influida por aquella doctrina babilónica. Sólo presuponiendo una disolución cíclica del estado actual del mundo o de la tierra se puede explicar la curiosa teoría de que nos informa el discípulo de Aristóteles. Nos parece inadmisible deducirla directamente de la teoría del año cósmico: "Cuando los astros vuelven a ocupar sus antiguas posiciones han de repetirse también todos estos mismos acontecimientos" [157]. Esto equivaldría a atribuir a la astrolo-gía caldea una

[155] ***177*** 1) Cf. SÉNECA, *Quaest. nat.,* III, 29, como también CENSORINO, *De die nat.,* 18, 11. Sobre el tema en general, cf. J. BIDEZ, "Bérose et la grande année" en las *Mélanges Paul Frédéricq* (Bruselas, 1904).

[156] 2) Cf. *Doxogr. Gr.,* 333, 7ss.

[157] 3) La opinión que aquí se impugna, es la de ZELLER, *Philosophie der Grieehen,* I, 443 (5a ed.) : "Cuando los astros vuelvan a tener la misma posición de antes, todo lo demás volverá también al mismo estado que antes y, por lo tanto, también las mismas personas volverán a existir bajo las mismas circunstancias de antes".

influencia determinante sobre doctrinas pitagóricas, mientras en lo demás no encontramos ningún rastro de influencia alguna de esta clase, y aun Teofrasto, condiscípulo de Eudemo, se informa todavía con expresiones de enorme sorpresa de la seudociencia babilónica que en aquel 178 momento llegó a conocerse en la Hélade. [158] Tampoco es admisible, a nuestro parecer, aducir en este caso la transmigración del alma. Porque sin mencionar el hecho de que la doctrina fuera abrazada ambiciosamente por una escuela posterior —la de los estoicos—, que desconocía la metempsícosis, y prescindiendo también de que toda esta época, según veremos pronto con toda claridad, no consideraba en ningún modo al "alma" como la esencia de las cualidades intelectuales o morales que caracterizan al individuo, la doctrina de la trasmigración de las almas tampoco explica de manera alguna lo que aquí necesita una explicación. Porque la teoría que nos ocupa se refiere a la reaparición simultánea de innumerables hombres que, además, conservarán sus particularidades corpóreas no menos que las espirituales. Asimismo conviene considerar lo siguiente. Para que renazca Eudemo con las mismas propiedades corpóreas y psíquicas que ahora posee, es necesario que antes hayan retornado a la existencia sus progenitores, así como también los antepasados de ellos, sin exceptuar toda la serie de sus antecesores espirituales, su maestro Aristóteles, el maestro de éste, Platón, Sócrates, etc. Y para que vuelva a existir la varita que ahora sacude, es necesario que antes haya crecido de nuevo el árbol de cuya madera ha sido tallada, que éste haya brotado de la misma semilla, y que ésta se haya arraigado en el mismo suelo de antes, etc. En realidad, tampoco hace falta este rodeo, pues evidentemente Eudemo no hace más que ejemplificar en su persona, en sus discípulos y en sus coetáneos una regla general que pretende la misma validez para todas las otras generaciones y todos los otros acontecimientos. En una palabra, aquel futuro retorno de todas las personas, cosas y contingencias actuales no puede tener lugar en ninguna otra forma que mediante el desenvolvimiento

[158] ***178 1)*** Teofrasto. Cf. ENGELBRECHT en *Éranos Vindobonensis*, p. 129. Se puede atribuir a los pitagóricos el conocimiento de algunas proposiciones de la astronomía babilónica, del mismo modo que Heráclito conocía los fundamentos de la doctrina astrológica, según demostró precisamente ENGELBRECHT, op. cit., p. 126. Pero es muy distinto suponer que, en una cuestión fundamental, vinculada estrechamente con toda la concepción del mundo, los antiguos filósofos griegos, y sobre todo los pitagóricos o alguna parte considerable de ellos, se hayan contentado con seguir a los babilonios o, mejor dicho, con continuar su sistema astrológico hasta en sus últimas consecuencias y con darle mayor desarrollo. Se puede agregar que justamente Eudemo, que ocasionalmente (p. 171 SPENGEL) toca doctrinas religiosas de los fenicios y de los magos

repetido de un tejido de causalidades que ha sido devanado anteriormente. Y esto no es a nuestra opinión, una causal circunstancia concomitante, sino la verdadera esencia de la teoría. Dos cosas están contenidas en ella: la creencia en el rigurosísimo encadenamiento causal de todo lo que sucede y la creencia en un nuevo y absolutamente idéntico punto 179 de partida de esta serie de causalidades. No puede asombrarnos de ningún modo encontrar la primera en los pitagóricos, puesto que ya la hemos hallado en Heráclito, donde con buena razón pudimos considerarla como el eco que habían despertado los fundamentales descubrimientos de Pitágoras. La teoría de los números no radica tampoco en ninguna otra cosa que en aquella misma convicción de que una legalidad abraza la totalidad de los acontecimientos. Del mismo modo, Heráclito tampoco estableció una distinción nítida entre los procesos psíquicos y los naturales, y no puede causarnos extra-ñeza, asimismo, el determinismo, por decirlo así, natural e ingenuo con que aquí y allá nos encontramos en una época en que el problema de la voluntad no había sido planteado aún. Pero la segunda premisa de la doctrina pitagórica, tal como lo atestigua la información de Eudemo, no es otra cosa que la interpretación correcta, podemos decir matemáticamente rígida, de la teoría del retorno cíclico de un estado primordial del universo. Suponer los mismos factores naturales, la misma cantidad y distribución de ellos, las mismas fuerzas que obran en ellos, ¿qué otra cosa quiere decir sino suponer la fuente desde la cual debe derrarmarse una y otra vez el mismo río del decurso causal, idéntico hasta en lo mínimo y detallado? Si muchos entre nosotros esperan también el retorno al menos de nuestro sistema solar al punto de partida de su origen, ¿no han de sacar ellos (es lícito preguntarlo), las mismas conclusiones que han sacado los pitagóricos? Si el medio que ofrece resistencia y que probablemente llena el espacio ha de producir una paulatina extenuación del impulso inicial del movimiento planetario, la preponderancia de la atracción central continuamente renovada, y finalmente aquella precipitación de los planetas hacia el sol a la que debe seguir una generación de calor enorme y por lo tanto la transformación del sistema entero en aquellas masas nebulosas de las que han salido al comienzo, ¿qué otra alternativa nos queda entonces que la conclusión de que también todos los otros procesos terrenales se repetirán también sin excepciones y en la forma más minuciosa? Efectivamente, contestamos, no se daría otra alternativa 180 si la región del cosmos ocupada por el sol, los planetas y sus satélites, fuera una conformación completamente cerrada hacia afuera, de la que nada sale y en la que nada entra. Pero ningún distrito del universo puede parecerse al ***Estado comercial cerrado*** de Fichte. Sin hablar de las cantidades inmensas de calor que

en el curso de los millones de años han sido cedidas al espacio cósmico sin volver: cada meteorito, hasta cada polvillo de uno de ellos, que desde la zona de atracción de otro sistema ha entrado en el nuestro o viceversa, cada rayo de luz que ha ido de Sirio al Sol o del Sol a Sirio, han modificado el haber y el debe del saldo de substancias y fuerzas de nuestro sistema universal en forma suficiente para excluir el retorno de un estado inicial absolutamente idéntico. La fórmula cósmica de la que un espíritu capaz de esta tarea (para recordar una conocida idea de Laplace) podría deducir todo el desenvolvimiento causal de los sucesos hasta en sus más mínimos detalles, tiene que ser distinta en uno y en otro caso. Pero a los que como escenario de aquel idéntico desenvolvimiento causal quisieran acaso considerar no una parte del universo, sino su conjunto entero, habría que contestar que el análisis espectral nos ha mostrado al lado de mundos que están envejeciendo, otros que se están formando, y que, por lo tanto, en regiones distintas del universo se hallan presentes al mismo tiempo variadas fases de la evolución. Ni una ni otra de estas dos objeciones podía ser conocida por los sabios de la antigüedad. Así, en el caso presente, como en tantos otros, fue la relativa limitación de sus conocimientos la que les permitió mantener, imperturbados por el conocimiento de detalles que oscurecerían o restringirían, pensamientos grandes, fecundos y veraces en su esencia, desarrollarlos hasta el final y modelarlos en visiones grandiosas que conmueven poderosamente la imaginación.

Es cosa obvia tildar de melancólica y desconsoladora la teoría con su perspectiva de una monotonía cósmica sin comienzo ni fin. ¡Tanto mayor estima merece su autor! Porque se muestra completamente libre de aquella debilidad que considera condenada una tesis si no halaga nuestros íntimos deseos 181. Se impone el recuerdo de Hipaso de Metaponte [159]. Éste era incluido entre los pitagóricos. Pero al mismo tiempo que Heráclito, declaró que el fuego era la protosubstancia e, igual que éste, enseñó la destrucción y nueva formación del mundo que tendría lugar en plazos determinados. La insistencia en la legalidad universal operante en la vida tanto de la naturaleza como del hombre, es lo que debía esperarse ante todo de un pensador que seguía las huellas de Heráclito. También es posible que los estoicos, que tanto veneraban a Heráclito, aceptaran la doctrina que ha jugado un papel tan considerable en su sistema, con preferencia de las manos de un pitagórico que al mismo tiempo era un heracliteano a medias. Pero tenemos que renunciar a

[159] ***181*** 1) Hipias de Metaponte. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica, I*, 3, y TEOFRASTO (en *Doxogr. Gr.*, 475/6), también AECIO, *ib.*, 283/4.

obtener una seguridad completo. Toda discriminación de esta clase es en el dominio de esta escuela una tarea sumamente difícil y en la mayoría de los casos irrealizable. El obstáculo principal consiste aquí en la piedad que los pitagóricos profesaron hacia el fundador de su escuela, pues silenciaron sus propios méritos y colmaron de todos los honores al Maestro. Donde se citan trabajos individuales, las referencias se basan con mucha frecuencia en escritos apócrifos que abundaban en este sector de las letras más que en ningún otro. De los miembros más antiguos de la escuela conocemos, por cierto, muchos nombres, pero apenas más que esto. Quienes con estos nombres fueron designados y designadas, porque también mujeres participaron animadamente en el movimiento religioso-filosófico iniciado por Pitágoras, vivían en íntima comunidad. Su leal compañerismo, la solidaridad de intereses que los unía como hermanos, su amistad que llegaba hasta el sacrificio, son rasgos característicos del círculo tanto como sus serias tendencias hacia la moderación y el dominio de los afectos. Porque los conceptos de la armonía y de la medida que prevalecían en el edificio de sus teorías fueron también los ideales de su vida. Una sola personalidad se destaca" nítida y firmemente sobre este fondo. Es la de un hombre de muy pronunciada individualidad, cuyas teorías astronómicas lo muestran influenciado más fuertemente por los antiguos jónicos que por Pitágoras, mientras la dedicatoria de 182 su obra nos permite, por otra parte, conocer la relación íntima en que se halla con los miembros de la hermandad pitagórica.

V

"Alcmeón de Crotona [160], hijo de Pirítoo" —así decía el comienzo de su libro, del que desgraciadamente sólo nos han sido conservados pocos fragmentos—, "habla así a Bron-tino, León y Batilo: sobre las cosas invisibles, sólo los dioses poseen plena certeza, pero para sacar conclusiones de probabilidad a la manera de los hombres" —aquí se corta desgraciadamente la pequeña frase, mas no sin darnos un valioso indicio aún en esta forma trunca. El médico-filósofo, coetáneo más joven de Pitágoras, tiene plena conciencia de los límites del saber humano; en lo referente a lo que está fuera de la percepción sensorial, se resigna a expresar conjeturas, a sacar conclusiones de las que podemos esperar que hayan nacido de observaciones suficientemente cuidadosas y no carezcan de toda cautela. Aquella frase tanto más prometedora cuanto menos se compromete, nos anuncia no un sistema que abarque todas las cosas humanas y divinas, sino sólo doctrinas aisladas.

La obra más importante de Alcmeón se relaciona con las disciplinas de la anatomía y la fisiología. Fue él el primero —y en ello se funda su derecho a gloria postuma imperecedera— que reconoció el cerebro como órgano central de la actividad intelectual [161]. Apoyándose en disecciones de animales, que le atribuye una tradición fidedigna y a las que él se refiere con bastante claridad, descubrió los principales nervios sensoriales (llamados por él, como por Aristóteles, "vías" o "canales"), su curso y su terminación en el cerebro. La ciencia moderna respalda la interpretación funcional de tal estado de cosas anatómico con observaciones realizadas con motivo de enfermedades y lesiones. Alcmeón procedió en forma muy similar. Sabemos con certeza que utilizó para ello las perturbaciones sensoriales que se presentan como consecuencia de conmociones cerebrales. En forma razonada, aunque unilateral, 183 las explicó por lo que nosotros llamamos una interrupción de los conductos de transición. La sordera y la ceguera se producirían porque el

[160] ***182*** 1) Con respecto de todo este párrafo, cf. la colección comentada de fragmentos que editó Julius SANDER *(Alkmaeon von Kroton,* Wittenberg, 1893, *Beilage zum Programm des Gymnasiums).* Además, WACHTLER, *De Alcmaeone Crotoniata.* El redescubrimiento de Alcmeón, por decirlo así, se debe a PHILIPPSON en su libro "Υλη ανθρωπινή [la sustancia humana], Berlín, 1831. Nótese, por ejemplo, lo que dice en p. 20/1 sobre un pasaje de Teofrasto que hasta entonces había pasado inadvertido. La forma de Alcmeón se justifica por ser la única que nos ha sido transmitida en inscripciones (Άλκμέων y no Άλκμαίων). Cf. NAUCK, *Tragiker-Fragmente,* p. 379 (2a ed.). El proemio de su libro en DIÓG. LAERCIO, VIII, 5, 2. He traducido las palabras finales como si en el texto no se leyera ως δ' άνθρώποις τεκμαίρεσθαι [como está indicado A los hombres], lo que me parece imposible, sino ως δ' ανθρωπον τεκμαίρεσθοα [con respecto al conocimiento del hombre]. Posiblemente seguía una pequeña frase como ¿"χει που ώδε [algo como lo siguiente].

[161] 2) Cf. TEOFRASTO, *De sensibus,* párrafo 26 = *Doxogr. Gr.,* 507.

cerebro, removido de su posición normal, cerraría los conductos por los que llegan a él las impresiones del oído y de la visión. A la creencia muy difundida de que el semen masculino provenía de la médula espinal [162], opuso la evidencia que indicaría que la espina dorsal de animales sacrificados después de la consumación del acto procreativo no demuestra en ninguna manera una disminución de la médula que llena las vértebras. Se comprende que el valor de sus hipótesis positivas referentes al proceso de procreación y a la embrio-. logia no podía ser considerable. Más importante, al menos por la influencia que ejerció sobre las teorías de la época posterior, es su doctrina de la salud y la enfermedad [163]. La primera sería conservada por el equilibrio ***(isonomía*** es la expresión empleada por él) de las cualidades substanciales existentes en el cuerpo. El predominio de una de ellas sería la causa de enfermedades; la curación se lograría, sea por la vía artificial, sea por la natural, por medio del restablecimiento del equilibrio perturbado, lo que se vería facilitado ante todo por el hecho de que "la mayoría de las cosas humanas", entre ellas también aquellas cualidades, se presentarían bajo la forma de opuestos gemelos; aquí, un exceso de frío podría ser eliminado o equilibrado administrando calor; demasiada sequedad, por medio de la humedad, etc. A esta teoría le estaba deparada una larga vida, ya que se la vuelve a encontrar aún en los escritos de Geber, jefe de los alquimistas árabes [164]. A la vez restringida y, por decir así, petrificada fue esta teoría en la patología humoral de Hipócrates que consideró como causas de las enfermedades el exceso y la reducción descomedida de las savias más importantes contenidas en el cuerpo.

[162] ***183*** 1) La opinión de que el semen masculino procede de la médula espinal, es no sólo griega, sino también india y persa, cf. DARMESTE-TEB, *Zend-Avesta,* I, p. 164 nota 1 *(Sacred books of the East, vol.* IV).

[163] 2) Cf. *Doxogr. Gr.,* 442. Sobre la discutida teoría de los opuestos, ARIST., *Metaf.,* I, 5.

[164] 3) Para las concordancias con GEBER, me fundo en el ensayo de BERTHELOT en la *Revue des Deux Mondes,* 1893, p. 551: *Quand il y a equilibre entre leurs natures* (se trata de los cuatro elementos y de las cuatro propiedades fundamentales de lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo), *les choses deviennent inalterables... T el est encoré le principe de l'art medical, appliqué a la guérison des maladies".* Berthelot reconoce aquí influencias griegas, sin recordar justamente a Alcmeón. Es cierto que Alcmeón no fue el único en nombrar las cuatro propiedades fun-fundamentales que acabamos de mencionar; sin embargo, ya en Aristóteles se presentan únicamente dentro de un orden de cosas que permite reconocer claramente la influencia de Alcmeón. Lo mismo en la obra de POLIBIO, *De natura hominis (Oeuvres d'Hippocrate,* VI, 38 LITTRÉ). Donde más se evidencia aquí la influencia de Alcmeón, es en p. 36: πολλά γαρ εστίν εν τω σώματι ένεόντα, δ όκόταν πύ' αλλήλων παρά φύσιν θερμαίνηταί τε καΐ ψύχηται και ξηραίνηταί τε και ύγραίνηται, νοόσους τίκτει [el cuerpo contiene muchas partes que mutuamente influyen en su naturaleza; según se caliente o enfríe, se seque o humedezca, nacen las enfermedades]. Littré ya advirtió claramente que Alcmeón es un precursor de Hipócrates (I, 562).

A los distintos sentidos les ha dedicado Alcmeón un examen detallado [165], con la única excepción del sentido del tacto, defecto que podemos acreditar en su favor, puesto que evidentemente ha desdeñado llenar con hipótesis arbitrarias las lagunas de sus conocimientos empíricos, necesariamente escasos. En todos los casos partió de la constitución anatómica de 184 los órganos sensoriales, como por ejemplo explicó como espacio de la resonancia el vacío lleno de aire contenido en la oreja, y del mismo modo llamó la atención sobre la humedad, la blandura, la flexibilidad y la abundancia de sangre (que él llama calor) de la lengua, que la facultarían para convertir cuerpos sólidos en estado líquido, preparando con ello la percepción del sabor. Pero, además, fue él el primero que dirigió su atención sobre las percepciones sensoriales subjetivas, abriendo con ello el camino destinado finalmente a conducir hacia un entendimiento más profundo de la naturaleza del acto de percepción y del proceso de conocimiento en general. Es cierto que aquí sólo dio el primer paso. Fue el "ver estrellas" del ojo alcanzado por un golpe violento lo que despertó su asombro y puso en movimiento persistente su imaginación científica. Si no nos equivocamos, la profundidad de su sentido científico es confirmada por el hecho de que penetró el significado de esta incidencia rara y anormal y creyó hallar en ella una llave para comprender el acto normal de la visión. Evidentemente, su explicación era lo que debía ser, una explicación burda e infantil. Donde nosotros hablamos de energía específica del nervio sensorial, él echó mano de un recurso de explicación puramente material. El ojo debía contener fuego, y en éste y en el líquido acuoso que realmente contiene, creía reconocer los dos vehículos de la percepción visual que le parecían indispensables: un elemento irradiador de luz y uno transparente.

De los rudimentos de la fisiología de los sentidos se elevó hacia los de la psicología [166]. Aquí hizo al menos una tentativa más activa para separar en lo

[165] 4) Las teorías particulares de Alcmeón sobre los sentidos en Teo-frasto, *op. cit.*, después en Aecio y Areo Dídimo en *Doxogr. Gr.*, 223, 404 y 456. A estas íuentes se pueden agregar las excelentes notas de DlELS, "Gorgias und Empedokles", *Berliner Sitzungsberichte,* abril de 1884, p. 11/2, y *Hermes,* XXVIII, 421, nota 1, donde, sea dicho de paso, la cita de ARISTÓTELES, *De generat. animal.,* debe leerse II, 6, 774 a 7 (en lugar de 363 a 7). Según una observación que me hizo mi colega Bühler, es muy curiosa la concordancia de la teoría de la visión de Alcmeón con la teoría india elaborada en la forma más completa en la teoría de *Nyáya-Vaiseshika.* Según ella, el órgano de la visión consiste en "fuego"; éste se reúne con el objeto, adoptando su forma. La impresión así producida es recogida por el "órgano interno", el *manas,* y transportado al *atinan,* el alma propiamente dicha.

[166] ***184*** 1) Sobre la psicología de Alcmeón, cf. TEOFRASTO, *op. cit.,* párrafo 25 = *Doxogr. Gr.,*

posible las funciones del conocimiento que sus coetáneos en su casi totalidad confundían en una sin diferenciarlas. De la percepción sensorial hizo surgir la memoria, de ésta la representación u opinión ***(doxa),*** de las dos últimas el intelecto o la comprensión que atribuía sólo al hombre en contraste con las especies inferiores. Al alma le adjudicó la inmortalidad, fundando su convicción por medio de un razonamiento que nos resulta muy extraño [167]. El 185 alma sería inmortal porque se parecería a los seres inmortales y concordaría con ellos porque se mueve incesantemente igual que los entes divinos en su totalidad: la luz, el sol, los astros y el cielo entero se hallan en movimiento incesante. Es evidente que quien llegó a esta conclusión, no podía considerar al alma como un algo completamente inmaterial. Porque en tal caso no la hubiera comparado a los astros, que, aunque considerados como divinos e imperecederos, siempre son corpóreos y ocupan espacio. Y tampoco hubiera fundado su pretensión de inmortalidad en su concordancia con aquellos entes, no en virtud de su mero carácter divino, sino en razón de su incesante movimiento en el espacio. ¿De dónde, preguntamos entonces, dedujo Alcmeón el incesante movimiento del agente psíquico? Seguramente no del transcurso jamás interrumpido de acontecimientos psíquicos (de las representaciones, afectos, impulsos de voluntad). Porque aun cuando no quisiera admitir la posibilidad de dormir sin un asomo de sueño, no podía deducir por cierto un privilegio del alma ante el cuerpo con sus movimientos igualmente incesantes (pulsación, respiración, etc.). Por ello, debe haber entendido aquí la ***psique*** en el sentido más amplio en que ha sido considerada también como la fuente de todos los hábitos espontáneos del cuerpo, o sea como fuerza vital. Y más exactamente, debe haberla considerado en el sentido más genuino, como una fuente primaria de energía, concepción confirmada también en toda su extensión por Platón, que ha transformado y desarrollado la teoría y que en el mismo concepto ha llamado al alma "origen y fuente" del movimiento [168]. En nuestra época el argumento se ha vuelto igualmente extraño en todas sus partes. Porque ni consideramos verdaderamente imperecederos a los astros, ni creemos que deba buscarse la fuente de la energía de todos los procesos vitales en otra parte que en los procesos químicos promovidos por la respiración y la alimentación. El médico especulativo también creía poder probar por medio de una argumentación el

506, completado por PLATÓN, *Fedón,* 961b, y también *Fedro,* 249 [b]. Sobre la influencia en Aristóteles cf. (después de HIRZEL) SANDER, op. cit., p. 25/6, especialmente con referencia a *Ana-lytíca post.,* II, 19.

[167] 2) La prueba de la inmortalidad véase en ARISTÓTELES, *De anima,* I, 2.

[168] ***185*** 1) Cf. *Fedro,* 245c.

carácter perecedero del cuerpo [169]. "Los hombres (nosotros podemos agregar: los animales) perecen 186 —así decía— porque no pueden enlazar el principio con el fin". Estas palabras, oscuras en sí, son iluminadas plenamente por el contexto en que se hallan en Aristóteles, quien las conservó. Lo que Alcmeón quiere decir con ello, es, sencillamente, esto: Si la senectud fuera no sólo en el sentido figurado, sino en el literal, la segunda infancia, entonces los hombres (y animales) podrían vivir eternamente, ya que en este caso se completaría un ciclo que podría repetirse incesantemente. Pero como en realidad la serie de transformaciones que el cuerpo humano (y el del animal) sufre en los distintos grados de edad no es cíclica, sino progresiva, es perfectamente comprensible que este proceso conduzca a un final definitivo. Respecto de la tercera posibilidad que aquí viene al caso, a saber, que esta serie de transformaciones podría asemejarse también a una línea recta o curva continuada hasta lo infinito, Alcmeón no tenía ningún motivo para tomarla en cuenta. Los procesos naturales por cuya analogía se dejaba guiar, le presentaban tan sólo aquella alternativa y en muy alta estima debemos tenerlo por haber deducido esta conclusión de analogía y no haberse dado por satisfecho con la afirmación apriorística de que todo lo que ha nacido necesariamente debe también perecer. Podemos agregar que las ciencias naturales modernas en lo referente a este problema no han progresado mucho más que el "padre de la fisiología". La ciencia de hoy puede comprobar alteraciones producidas por la vejez que, aun prescindiendo de los numerosos daños que amenazan continuamente la existencia de nuestro complicado organismo, son por sí solas motivo suficiente para producir su disolución final. Pero las causas de esta serie de alteraciones, igual que las del crecimiento, siguen envueltas hoy en la misma tiniebla que hace 24 siglos.

Mucho nos gustaría penetrar más profundamente en el pensamiento del filósofo de Crotona. ¿Qué es lo que el hombre venerable —así quisiéramos preguntar— ha pensado sobre la divinidad, sobre la protosubstancia, sobre el origen del género humano? Nuestras fuentes se niegan a contestar y su silencio, 187 seguramente nada casual, es muy elocuente y significativo. La aparición de un pensador que no tiene preparada, como sus antecesores, una

[169] 2) La demostración de la caducidad del cuerpo en Aristóteles, *Probl.*, 17, 3. Sobre la explicación que Alcmeón da del sueño y la muerte, que según él produce el retiro parcial o total de la sangre (del órgano central, evidentemente, cf. *Doxogr. Gr.*, 435, llss.), JULES SOURY observa: *"La théorie du sommeil et de la mort d'Alcmeon, une des plus anciennes sans doute, est encoré aujourd'hui, sous la forme de l'anémie cérébrale, la plus répandue". (Le gystéme nerveux central. Structure et fonctions, histoire critique des théories et des doctrines,* París, 1899, I, P- 5).

solución para cada problema, nos recuerda que ya no nos hallamos en los "comienzos" de la ciencia griega; nos recuerda que ya hemos traspasado el umbral de una época en que el espíritu de la crítica y de la duda ha comenzado a mover sus alas con más vigor que antes.