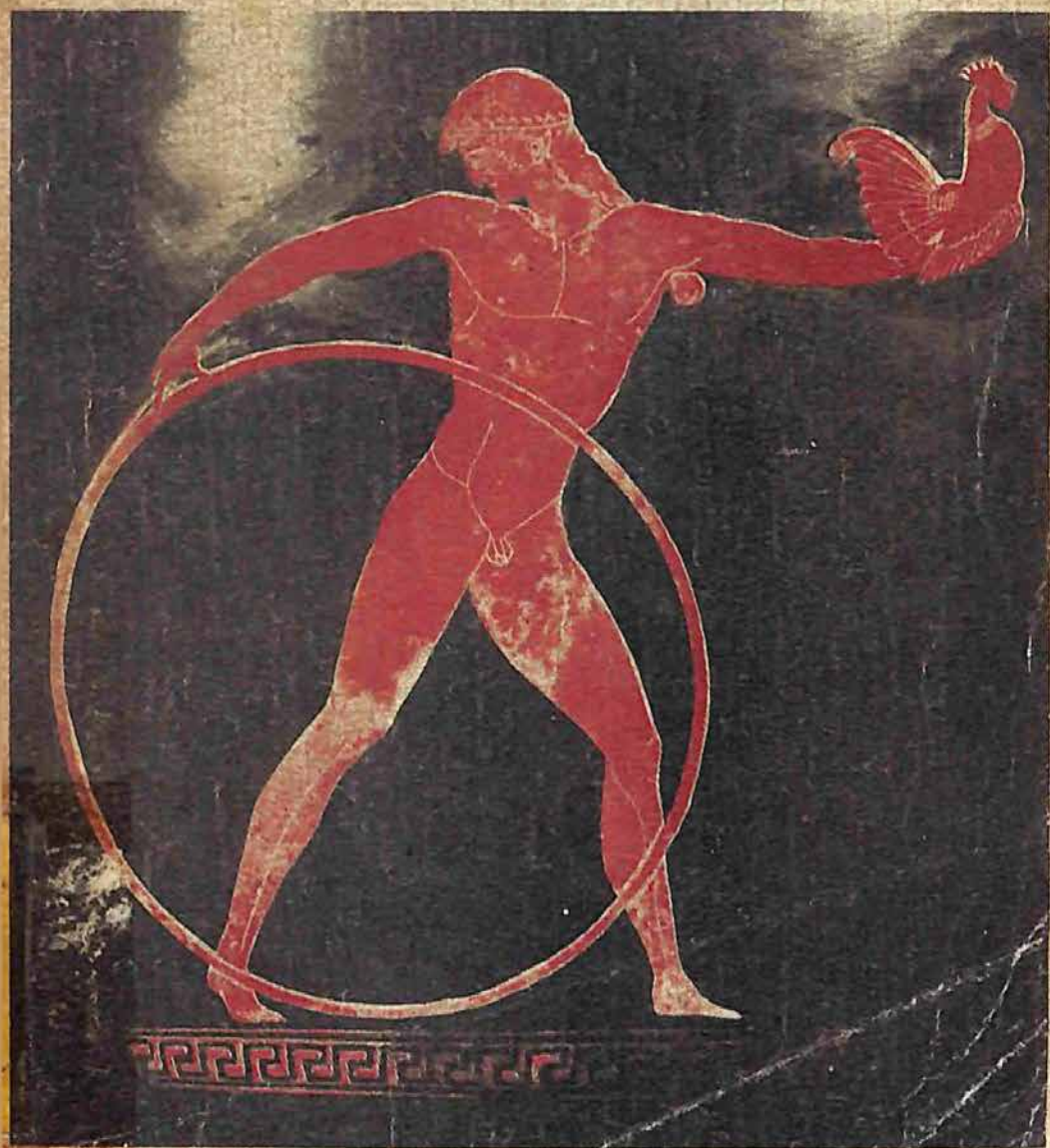


ANTOLOGIA DEL PENSAMIENTO HELENICO

LUIS BREA FRANCO



LUIS BREA FRANCO

ANTOLOGIA
DEL PENSAMIENTO
HELENICO



SANTO DOMINGO, R.D.

1982

Portada: Aurelio Grisanty

Figura:

Ganimedes jugando al aro. Pintura sobre una cratera campaniforme. Grecia. Del pintor de Berlín.
Hacia 490/480 a. C. Louvre, París.

© 1982, Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña
Departamento de Filosofía,
Santo Domingo,
República Dominicana.

INDICE

PRESENTACION	13
I) LAS PRIMERAS VOCES	17
Homero	19
Hesíodo	23
II) EL HOMBRE SENSIBLE	33
Lírica popular	35
Alcmán	36
Tirteo	37
Arquíloco	38
Solón	39
Estesícoro	40
Ibico	40
Jenófanes	41
Simónides	41
Alceo	43
Safo	44
Anacreonte	47
Píndaro	48
Baqúflides	53
Praxila de Sición	55

III)	EL ORIGEN DE LA FILOSOFIA	57
	Milesios	59
	Heráclito	59
	Parménides	65
	Pitágoras	69
IV)	LA CUESTION EN TORNO AL HOMBRE.	75
	Esquilo	77
	Sófocles	88
	Eurípides	99
	Tucídides	111
	Protágoras	126
	Gorgias	129
	Pródicos de Ceos	132
	Aristófanes	133
	Sócrates	138
V)	“EN BUSCA DEL CENTRO DIVINO”.	165
	La cuestión de la permanencia y el movimiento	167
	La experiencia de Platón	169
	La figura del filósofo	181
	La dialéctica	186
	La iniciación del filósofo	190
	El filósofo y la muerte	205
	El bien	235
	La caverna	243
	El compromiso político del filósofo	248
	La esencia del alma	250
	El cuidado del alma	267

El origen y los grados del saber	279
Consideraciones sobre la investigación de la verdad . .	284
El planteamiento del problema: origen del método . .	286
Las categorías	286
La definición de las nociones fundamentales	287
Las sustancias	317
El principio de no-contradicción	317
El objeto de la filosofía	322
La sustancia como principal sentido del "Ente"	327
Necesidad de un primer motor eterno	331
Naturaleza del Intelecto divino	335
Inmanencia y trascendencia del Bien	337
Las ciencias teóricas	339
La naturaleza (phýsis)	342
La esencia del movimiento	345
Las condiciones del devenir	347
El alma	352
El hombre: animal social	353
La vida más deseable	355
El ambiente para la educación	357
La búsqueda de la naturaleza del bien humano	358
La virtud se origina en la costumbre	365
La magnanimidad	366
Análisis de la disposición del alma racional	371
Sobre la amistad	379
En torno a la esencia del placer	384
La esencia de la felicidad	386

VII)	EL SURGIMIENTO DE LA "EPISTEME".....	391
	Zenón de Elea	393
	Empédocles de Acragas	396
	Anaxágoras de Clazomenes	399
	Los atomistas	403
	Hipócrates	407
	Teofrasto	411
	Ptolomeo	413
	Proclo de Licias	415
VIII)	EL HELENISMO	423
	Epicuro	425
	Plotino	429
	APENDICES	441
	Mapa de Grecia	—
	Plano de Atenas	443
	Tabla cronológica	444
	Léxico filosófico griego	451
	Bibliografía básica	487
	EPILOGO	535
	El Asombro como Actitud.	537

A LOS ORIGENES Y LA POSIBILIDAD

L.A.F.O.

J.O.B.P.

R.L.F.B.

R.V.R.T.

F.R.D.S.

ΤΡΟΦΕΪΑ

τί κάλλιον ἀρχομένοισι
ἢ κατα-παυομένοις , ἢ τὸ ποθεινότατον;

Διομισωσ Χαλκεος, frag. 6.

El pueblo griego da al mundo occidental la inquietud del perfeccionamiento constante. Cuando descubre que el hombre puede individualmente ser mejor de lo que es y socialmente vivir mejor de como vive, no descansa para averiguar el secreto de toda mejora, de toda perfección. Juzga y compara; busca y experimenta sin tregua; no le arredra la necesidad de tocar a la religión y a la leyenda, a la fábrica social y a los sistemas políticos. Mira hacia atrás, y crea la historia; mira al futuro, y crea las utopías, las cuales, no lo olvidemos, pedían su realización al esfuerzo humano. Es el pueblo que inventa la discusión; que inventa la crítica. Funda el pensamiento libre y la investigación sistemática.

El conocimiento del antiguo espíritu griego es para el nuestro moderna fuente de fortaleza, porque le nutre con el vigor puro de su esencia prístina y aviva en él la luz flamígera de la inquietud intelectual. No hay ambiente más lleno de estímulo: todas las ideas que nos agitan provienen, sustancialmente, de Grecia, y en su historia las vemos afrontarse y luchar desligadas de los intereses y prejuicios que hoy las nublan a nuestros ojos.

Grecia (...) creyó en el perfeccionamiento del hombre como ideal humano, por humano esfuerzo asequible, y preconizó como conducta encaminada al perfeccionamiento, como *prefiguración* de la perfecta, la que es dirigida por la templanza, guiada por la razón y el amor.

(Pedro Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo: II, Pág. 353-54 y Tomo: V, Pág. 238).

PRESENTACION

"No por Maratón y Salaminas vive vida inmortal la patria de Platón y de Aristóteles".

Adolfo Alejandro Nouel.
Arzobispo de Santo Domingo.



OR deferente invitación del autor, escribo estas cuartillas a guisa de presentación de este interesante trabajo que, por su carácter (antología) y por su esencia (el pensamiento helénico), implica, de parte de su autor, un profundo conocimiento del armonioso cuerpo de la cultura griega, al par que una gran capacidad de síntesis, para reducir hasta donde le ha sido posible, las inmensas proporciones de ese cuerpo, sin que, con ello, pierda su recio vigor o se desfigure su equilibrada belleza.

Antes de asomarnos al texto, demos una ojeada al índice que sirve de guía al lector y nos asaltará de inmediato la sensación de que vamos a recorrer en las siguientes páginas, más de un milenio de una cultura espiritual cuyas raíces sustentadoras (idea de "libertad", de "justicia", de la "verdad" a través de la razón, de la "belleza" como un goce en sí misma, de la "hermandad universal", y otras). se ofrecen, con muy pocas modificaciones al hombre de hoy, después de amamantar durante los últimos dos mil años, cual madre nutricia sempiterna, la voracidad intelectual del mundo occidental.

Por otro lado, se podrá observar también, que el índice, para ser consecuente con el título de la obra, arranca precisamente del punto donde comienza a fluir, como límpido venero, el torrente inagotable del "Pensamiento Helénico": desde las primeras voces (Homero y Hesíodo), para luego discurrir, paso a paso, sin desviaciones ni saltos molestos, por la anchurosa senda que desbrozó el pensamiento griego durante once siglos de infatigables andanzas, hasta penetrar la dilatada frontera del período helenístico.

Si la no inclusión de los estoicos en el índice, resultare notoria para el lector de ojo avizor, se le podría ofrecer la justificación de que, ciertamente, la filosofía estoica es griega de buen natio, conformando con el epicureísmo y el escepticismo el denominado período de la oscuridad filosófica; pero no es menos cierto que su pleno desarrollo lo logra en el solar romano, mecida en el regazo de los filósofos latinos, como certeramente afirma Ortega y Gasset al sentenciar que "jamás filosofía alguna ha sustentado tan efectivamente a un Imperio, como sostuvo el estoicismo el colosal gobierno de los Antoninos".

De todos modos, el índice de la obra no deja intersticios ni huecos peligrosos por donde pudiera vaciarse alguna parte de la enorme significación del tema, con riesgo de disminuirlo.

Y a propósito de la significación del tema, sospecho que en una que otra mente de los muchos lectores que se asomen a esta obra, podría revolotear el criterio, —muy coreado, por cierto, en los tiempos que corren, por aquellos que quieren trocar la natural evolución de la cultura por una revolución permanente—, de que cada época debe elaborar sus propias ideas para hacer frente a los retos del momento, sin tener muy en la cuenta el legado del pasado. A ese tipo de lector habría que explicarle que muchos conceptos e ideas que nos llegan con ese legado, no tienen carácter evolutivo, sino eterno, por haberse estratificado en las conciencias de cientos de generaciones.

Por eso andaba muy puesto en razón el profesor de griego de la Universidad de Oxford, G. Murray, cuando señalaba en su ensayo "El Valor de Grecia para el Futuro del Mundo", que se necesitaron alrededor de dos mil años para poder sustituir con ventaja la geometría de Euclides como texto escolar. Y cabría agregar que, sin embargo de ello, los ángulos opuestos por el vértice todavía siguen siendo iguales.

En ese mismo orden de ideas, no creo que nadie pueda abrigar la duda de que la "virtud", si es que aún deseamos mantenerla como un valor ético, tendrá que seguir siendo lo que fue para los griegos: "Un término medio entre dos extremos y que tiende a hacer felices a los hombres." Y para poner otro

ejemplo todavía más convincente: ¿quién sería capaz de hablar hoy día de filosofía, sin relacionar su pensamiento, en una u otra forma, con el de Platón? Sería como navegar en un río caudaloso sin conocer la fuerza y dirección de la corriente.

Podrían citarse otros muy valederos ejemplos para sustentar la evidencia de que, la sementera espiritual del helenismo, sigue dando ó pimas cosechas, a pesar de la bruma con que la tecnología contemporánea oscurece nuestra vida espiritual. O para decirlo con palabras del humanista Pedro Henríquez Ureña: "Todas las ideas que nos agitan provienen, sustancialmente, de Grecia; y en su historia las vemos afrontarse y luchar desligadas de los intereses y prejuicios que hoy las nublan a nuestros ojos".

Por eso resulta tan reconfortante posar los ojos en libros como éste que nos regala Luis Brea Franco. Por que se nos ofrece como abrevadero para refrescar el espíritu en esa inagotable fuente de humanismo que es el pensamiento helénico, pues así como el hombre, atrapado a ratos en el laberinto de su propia imaginación, busca en la Naturaleza la armonía y el equilibrio para orientarse de nuevo, de igual suerte deberíamos tornar la mirada al mundo griego para fortalecer nuestras esencias y renovar las ansias de perfeccionamiento.

En lo que atañe al carácter antológico de este formidable trabajo intelectual de Brea Franco, no creo que resulte esfuerzo ocioso el hacer algunas aclaraciones. Por ejemplo: creo que no andan muy descaminados los que opinan que toda antología debe ser juzgada, en cuanto a su valor, con grandes reservas. Ello así, porque, precisamente, el valor de toda antología emerge de la distinción y hasta del encanto con que el autor se esmera en plasmar una pequeña parte de un todo. No olvidemos que la palabra "anthologia" significó para los griegos, en su más pura expresión, "guirnalda" o arreglo floral hecho con encanto y distinción. De ahí vino a designar toda colección o extractos de diferentes autores, primordialmente de obras en versos. Así pasó al mundo latino como "florilegium" o florilegio, para servir también de selección de obras poéticas.

No cabe la duda, pues, de que tiene que ser harto difícil

escoger las pequeñas partes relevantes de un todo, porque, al par de ser una "sintetización" puramente subjetiva, a gusto del paladar del autor, demanda también, de su parte, una fina inteligencia para que lo escogido o seleccionado resulte siempre lo mejor del todo.

Es ahí donde mora el meollo del problema; y es por ello que las antologías no reciben el aplauso de todos sus lectores.

Sin embargo, no creo que este sea el caso de la presente obra. En esta antología, sin desmedro de su carácter, no hay selección caprichosa u obediente a preferencias del autor. Muy al contrario, creo que hay un rigor de secuencia que el autor se ha impuesto, con la finalidad de ensamblar perfectamente las ideas más sobresalientes de lo que él ha titulado "El Pensamiento Helénico", de suerte que, dentro de una gran síntesis, el gran todo se haga comprensible en su grandiosa magnitud y, como digo al inicio de este escrito, no se desfigure su equilibrada belleza.

No puedo cerrar estas líneas de presentación sin expresar mi satisfacción por la circunstancia de que la publicación de esta magnífica obra se haga durante mi servicio como Decano de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, habida cuenta de que el doctor Brea Franco es en la actualidad el Director del Departamento de Filosofía, adscrito a este Decanato, en cuya posición se ha mostrado siempre como un útil colaborador y empeñoso en dar lustre a las actividades inherentes a su unidad académica.

La "Antología del Pensamiento Helénico" que ahora sale a la luz, es mucha parte para que el autor reciba el aplauso que merece este fruto de su inteligencia y de su buena preparación académica. Con su publicación, se enriquece con mucho la bibliografía nacional en el ámbito de las humanidades, y la UNPHU acrecienta el prestigio que ya tiene ganado en su labor editorial.

Llegue, pues, en buenhora.

Sto. Dgo. D.N.

José Henríquez Almanzar

CAPITULO

I

LAS PRIMERAS VOCES

HOMERO

La estirpe de los hombres



QUAL la generación de las hojas así la de los hombres.
Esparce el viento las hojas por el suelo, y la selva,
reverdeciendo, produce otras al llegar la primavera:
así la estirpe de los hombres: una nace y otra perece.

(Ilíada, Canto VI, vs. 145-148; trad: Luis Segalá y Estalella.)

El necio

Sabía muchas cosas, pero todo lo sabía mal.

(Frag. 3, Kink; trad: R. Cantarella.)

El ideal de Glauco

A mí me engendró Hipóloco y me envió a Troya
recomendándome muy mucho que descollara y sobresaliera
siempre entre todos y no deshonrase el linaje de mis
antepasados, que fueron los hombres más valientes de Efira y la
extensa Licia.

(Ilíada, Canto VI vs.: 206-210. Trad.: L.S.E.)

El escudo de Aquiles

Hizo lo primero de todo un escudo grande y fuerte, de

variada labor, con triple cenefa brillante y reluciente provisto de una abrazadera de plata. Cinco capas tenía el escudo, y en la superior grabó el dios muchas artísticas figuras con sabia inteligencia.

Allí puso la tierra, el cielo, el mar, el sol infatigable y la luna llena; allí las estrellas que el cielo coronan, las préyades, las Hiades, el robusto Orión y la Osa, llamada por sobrenombre el Carro, la cual gira siempre en el mismo sitio, mira a Orión y es la única que deja de bañarse en el Océano.

Allí representó también dos ciudades de hombres dotados de palabra. En la una se celebraban bodas y festines: las novias salían de sus habitaciones y eran acompañadas por la ciudad a la luz de antorchas encendidas, oíanse repetidos cantos de himeneo, jóvenes danzantes formaban ruedos, dentro de los cuales sonaban flautas y cítaras, y las matronas admiraban el espectáculo desde los vestíbulos de las casas. Los hombres estaban reunidos en el ágora pues se había suscitado una contienda entre dos varones acerca de la multa que debía pagarse por un homicidio: el uno, declarando ante el pueblo, afirmaba que ya la tenía satisfecha; el otro negaba haberla recibido, y ambos deseaban terminar el pleito presentando testigos. El pueblo se hallaba dividido en dos bandos que aplaudían sucesivamente a cada litigante; los heraldos aquietaban a la muchedumbre, y los ancianos, sentados sobre pulimentadas piedras en sagrado círculo, tenían en las manos los cetros de los heraldos, de voz potente, y, levantándose uno tras otro, publicaban el juicio que habían formado. En el centro estaban los dos talentos de oro que debían darse al que diese justicia más recta.

La otra ciudad parecía cercada por dos ejércitos cuyos individuos, revestidos de lucientes armaduras, no estaban acordes: los del primero deseaban arruinar la plaza, y los otros querían dividir en dos partes cuantas riquezas encerraba la hermosa población. Pero los ciudadanos aún no se rendían y preparaban secretamente una emboscada. Mujeres, niños y ancianos, subidos en la muralla, la defendían. Los sitiados marchaban llevando al frente a Ares y a Palas Atenea, ambos de

oro y con áureas vestiduras, hermosos, grandes, armados y señalados como dioses, pues los hombres eran de estatura menor. Luego, en el lugar escogido para la emboscada, que era a orillas de un río y cerca de un abrevadero que utilizaba todo el ganado, sentábanse, cubiertos de reluciente bronce, y ponían dos centinelas avanzados para que les avisaran la llegada de las ovejas y de los bueyes de retorcidos cuernos. Pronto se presentaban los rebaños con dos pastores que se recreaban tocando la zampoña, sin presentir la asechanza. Cuando los emboscados los veían venir, corrían a su encuentro y al punto se apoderaban de los rebaños de bueyes y de los magníficos hatos de blancas ovejas y mataban a los guardianes. Los sitiadores, que se hallaban reunidos en junta, oían el vocerío que se alzaba en torno de los bueyes y, montando ágiles corceles, acudían presurosos. Pronto se trababa a orillas del río una batalla en la cual heríanse unos a otros con broncíneas lanzas. Allí se agitaban la Discordia (Eris), el Tumulto (Kydoimos), la funesta Parca (Ker), que a un tiempo cogía a un guerrero vivo y recientemente herido y a otro ileso, y arrastraba, asiéndolos de los pies, por el campo de la batalla a un tercero que ya había muerto, y el ropaje que cubría su espalda estaba teñido de sangre humana. Movíanse todos como hombres vivos, peleaban y retiraban los muertos.

Representó también una blanda tierra noval, un campo fértil y vasto que se labraba por tercera vez: acá y acullá muchos labradores guiaban las yuntas, y al llegar al confín del campo, un hombre les salía al encuentro y les daba una copa de dulce vino, y ellos volvían atrás, abriendo nuevos surcos, y deseaban llegar al otro extremo del noval profundo. Y la tierra que dejaban a sus espaldas negreaba y parecía labrada, siendo toda de oro, lo cual constituía una singular maravilla.

Grabó asimismo un campo real donde los jóvenes segaban las mieses con hoces afiliadas: muchos manojos caían al suelo a lo largo del surco, y con ellos formaban gavillas los atadores. Tres eran éstos, y unos rapaces cogían los manojos y se los llevaban abrazados. En medio, de pie en un surco, estaba el rey sin desplegar los labios, con el corazón alegre y el cetro en la

mano. Debajo de una encina, los heraldos preparaban para el banquete un corpulento buey que habían matado. Y las mujeres aparejaban la comida de los trabajadores, haciendo abundantes puches de blanca harina.

También entalló una hermosa viña de oro cuyas cepas, cargadas de negros racimos, estaban sostenidas por rodrigones de plata. Rodeábanla un foso de negruzco acero y un seto de estaño, y conducía a ella un camino por donde pasaban los acarreadores ocupados en la vendimia. Doncellas y mancebos, pensando en cosas tiernas, llevaban el dulce fruto en cestos de mimbre; un muchacho tañía suavemente la armoniosa cítara y entonaba con tenue voz un hermoso canto, y todos le acompañaban cantando, profiriendo voces de júbilo y golpeando con los pies el suelo a ritmo.

Puso luego un rebaño de vacas de erguida cornamenta: los animales eran de oro y estaño, y salían del establo, mugiendo, para pastar a orillas de un sonoro río, junto a un flexible cañaveral. Cuatro pastores de oro guiaban a las vacas y nueve canes de pies ligeros los seguían. Entre las primeras vacas, dos terribles leones habían sujetado y conducían a un toro que daba fuertes mugidos. Perseguíanlos mancebos y perros. Pero los leones lograban desgarrar la piel del corpulento toro y tragaban los intestinos y la negra sangre, mientras los pastores intentaban, aunque inútilmente, estorbarlo, y azuzaban a los ágiles canes: éstos se apartaban de los leones sin morderlos, ladraban desde cerca y rehuían el encuentro de las fieras.

Hizo también el ilustre cojo (Hefestos) un gran prado en hermoso valle, donde pacían las candidas ovejas, con establos, chozas techadas y apriscos.

El ilustre cojo puso luego una danza como la que Dédalo concertó con la vasta Cnosos en obsequio de Ariadna, la de lindas trenzas. Muchachos y doncellas de rica dote, tomados de las manos, se divertían bailando; éstas llevaban vestidos de sutil lino y bonitas guirnaldas y aquéllos túnicas bien tejidas y lucían lustrosos, como frotados con aceite, con sables de oro suspendidos de argénteos tahalíes. Unas veces, moviendo los

diestros pies, daban vueltas a la redonda con la misma facilidad con que el alfarero, sentándose, aplica su mano al torno y lo prueba para ver si corre, y en otras ocasiones se colocaban por hileras y bailaban separadamente. Gentío inmenso rodeaba el baile y se holgaba en contemplarlo. Entre ellos un divino aedo cantaba, acompañándose con la cítara, y, así que se oía el preludio de la graciosa danza, dos saltadores hacían cariolas en medio de la arrebolada muchedumbre.

En la orla del sólido escudo representó la poderosa corriente el río Océano.

Después que construyó el grande y fuerte escudo, hizo para Aquileo una coraza más reluciente que el resplandor del fuego; un sólido casco, hermoso, labrado, de áurea cimera, que a sus sienes se adaptara, y unas grebas de dúctil estaño.

(Ilíada, Canto XVIII, vs.: 477-612, trad.: Luis Segalá Estalella).

HESÍODO

Himno a los dioses

Comencemos nuestro canto por las Musas Heliconiadas, que habitan la montaña grande y divina del Helicón. Con sus pies delicados danzan en torno a una fuente de violáceos reflejos y al altar del muy poderoso Cronión. Después de lavar su piel suave en las aguas del Permeso, en la Fuente del Caballo o en el divino Olmeo, forman bellos y deliciosos coros en la cumbre del Helicón y se cimbrean vivamente sobre sus pies.

Partiendo de allí, envueltas en densa niebla marchaban al abrigo de la noche, lanzando al viento su maravillosa voz, con himnos a Zeus portador de la égida, a la augusta Hera argiva calzada con doradas sandalias, a la hija de Zeus portador de la égida, Atenea de ojos glaucos, a Febo Apolo y a la asaeteadora Artemis, a Poseidón que abarca y sacude la tierra, a la venerable Temis, a Afrodita de ojos vivos, (a Hebe de áurea corona, a la

bella Dione, a Eos, al alto Helios y a la brillante Selene,) a Leto, a Jápeto, a Cronos de retorcida mente, a Gea, al espacioso Océano, a la negra Noche y a la restante estirpe sagrada de sempiternos Inmortales.

(Teogonía, vs.: 1-21, trad.: A. Pérez Jiménez).

Himno al orden divino del mundo

¡Ea, tú! , comencemos por las Musas que a Zeus padre con himnos alegran su inmenso corazón dentro del Olimpo, narrando al unísono el presente, el pasado y el futuro. Infatigable brota de sus bocas la grata voz. Se torna resplandeciente la mansión del muy resonante Zeus padre al propagarse el delicado canto de las diosas y retumba la nevada cumbre del Olimpo y los palacios de los Inmortales.

Ellas, lanzando al viento su voz inmortal, alaban con su canto primero, desde el origen, la augusta estirpe de los dioses a los que engendró Gea y el vasto Urano y los que de aquellos nacieron, los dioses dadores de bienes. Luego, a Zeus padre de dioses y hombres (al comienzo y al final de su canto, celebran las diosas), cómo sobresale con mucho entre los dioses y es el de más poder. Y cuando cantan la raza de los hombres y los violentos Gigantes, regocijan el corazón de Zeus dentro del Olimpo las Musas Olímpicas, hijas de Zeus portador de la égida.

Las alumbró en Pieria, amancebada con el padre Crónida, Mnemósine, señora de las colinas de Eleuter, como olvido de males y remedio de preocupaciones. Nueve noches se unió con ella el prudente Zeus subiendo a su lecho sagrado, lejos de los Inmortales. Y cuando ya era el momento y dieron la vuelta las estaciones, con el paso de los meses, y se cumplieron muchos días, nueve jóvenes de iguales pensamientos, interesadas sólo por el canto y con un corazón exento de dolores en su pecho, dio a luz aquella, cerca de la más alta cumbre del nevado Olimpo.

Allí forman alegres coros y habitan suntuosos palacios. Junto a ellas viven, entre fiestas, las Gracias e Hímero. Y una deliciosa voz lanzando por su boca, cantan y celebran las

normas y sabias costumbres de todos los Inmortales (lanzando al viento su encantadora voz).

Aquellas iban entonces hacia el Olimpo, engalanadas con su bello canto, inmortal melodía. Retumbaba en torno la oscura tierra al son de sus cantos, y un delicioso ruido subía de debajo de sus pies al tiempo que marchaban al palacio de su padre. Reina aquel sobre el cielo y es dueño del trueno y del llameante rayo, desde que venció con su poder al padre Cronos. Perfectamente repartió por igual todas las cosas entre los Inmortales y fijó sus prerrogativas.

Esto cantaban las Musas que habitan las mansiones olímpicas, las nueve hijas nacidas del poderoso Zeus: Clío, Euterpe, Talía, Melpómene, Terpsícore, Erato, Polimnia, Urania y Calíope. Esta es la más importante de todas, pues ella asiste a los venerables reyes.

(Teogonía, vs.: 36-80; trad.: A.P.J.)

Cosmogonía

En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio seno, sede siempre firme de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. (En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro.) Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y de todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos.

Del Caos surgieron Erebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Eter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Erebo.

Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses. También dio a luz a las grandes Montañas, deliciosa morada de diosas, las Ninfas que habitan en los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélago de agitadas olas, el Ponto, sin mediar el grato comercio.

Luego, acostada con Urano, alumbró a Océano de

profundas corrientes, a Ceo, a Crío, a Hiperión, a Jápeto, a Tea, a Rea, a Temis, a Mnemósine, a Febe de áurea corona y a la amable Tetis. Después de ellos nació el más joven, Cronos, de mente retorcida, el más terrible de los hijos y se llenó de un intenso odio hacia su padre.

(Teogonía, vs.: 116-138; trad. A.P.J.)

Los hijos de la noche

Parió la Noche al maldito Moros, a la negra Ker y a Tánato; parió también a Hipnos y engendró la tribu de los Sueños. Luego además la diosa, la oscura Noche, dio a luz sin acostarse con nadie a la Burla, al doloroso Lamento y a las Hespérides que, al otro lado del ilustre Océano, cuidan las bellas manzanas de oro y los árboles que producen el fruto.

Parió igualmente a las Moiras y las Keres, vengadoras implacables: a Cloto, a Láquesis y a Antropo que conceden a los mortales, cuando nacen, la posesión del bien y del mal y persiguen los delitos de hombres y dioses. Nunca cejan las diosas en su terrible cólera antes de aplicar un amargo castigo a quien comete delitos.

También alumbró a Némesis, azote para los hombres mortales, la funesta Noche. Después de ella tuvo al Engaño, la Ternura y la funesta Vejez, y engendró a la astuta Eris.

Por su parte la maldita Eris parió a la dolorosa Fatiga, al Olvido, al Hambre y los Dolores que causan llanto, a los Combates, Guerras, Matanzas, Masacres, Odios, Mentiras, Discursos, Ambigüedades, al Desorden y la Destrucción, compañeros inseparables, y al Juramento, el que más dolores proporciona a los hombres de la tierra siempre que alguno perjura voluntariamente.

(Teogonía, vs.: 212-233; trad.: A.P.J.)

El reino de Zeus

Luego que los dioses bienaventurados terminaron sus fatigas y por la fuerza decidieron con los Titanes sus privilegios,

ya entonces por indicación de Gea animaron a Zeus Olímpico de amplia mirada para que reinara y fuera soberano de los Inmortales. Y él les distribuyó bien las dignidades.

(Teogonía, vs.: 881-885; trad.: A.P.J.)

La condición humana

Mil diversas amarguras deambulan entre los hombres: repleta de males está la tierra y repleto el mar. Las enfermedades ya de día ya de noche van y vienen a su capricho entre los hombres acarreado penas a los mortales en silencio, puesto que el providente Zeus les negó el habla. Y así no es posible en ninguna parte escapar a la voluntad de Zeus.

(Los trabajos y los días, vs.:100-106; trad.: A.P.J.)

El mito de las edades

Ahora si quieres te contaré brevemente otro relato, aunque sabiendo bien -y tú grábatelo en el corazón- cómo los dioses y los hombres mortales tuvieron un mismo origen.

Al principio los Inmortales que habitan mansiones olímpicas crearon una dorada estirpe de hombres mortales. Existieron aquellos en tiempos de Cronos, cuando reinaba en el cielo; vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenos a todo tipo de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites. Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses bienaventurados.

Y ya luego, desde que la tierra sepultó esta raza, aquellos son por voluntad de Zeus démones benignos, terrenales, protectores de los mortales que vigilan las sentencias y malas acciones yendo y viniendo envueltos en niebla, por todos los

rincones de la tierra y dispensadores de riqueza; pues también obtuvieron esta prerrogativa real.

En su lugar una segunda estirpe mucho peor, de plata, crearon después los que habitan las mansiones olímpicas, no comparable a la de oro ni en aspecto ni en inteligencia. Durante cien años el niño se criaba junto a su solícita madre pasando la flor de la vida, muy infantil, en su casa; y cuando ya se hacía hombre y alcanzaba la edad de la juventud, vivían poco tiempo llenos de sufrimientos a causa de su ignorancia; pues no podían apartar de entre ellos una violencia desorbitada ni querían dar culto a los Inmortales ni hacer sacrificios en los sagrados altares de los Bienaventurados, como es norma para los hombres por tradición. A estos más tarde los hundió Zeus Crónida irritado porque no daban las honras debidas a los dioses bienaventurados que habitan el Olimpo.

Y ya luego, desde que la tierra sepultó también a esta estirpe, estos genios subterráneos se llaman mortales bienaventurados, de rango inferior, pero que no obstante también gozan de cierta consideración.

Otra tercera estirpe de hombres de voz articulada creó Zeus padre, de bronce, en nada semejante a la de plata, nacida de los fresnos, terrible y vigorosa. Sólo les interesaban las luctuosas obras de Ares y los actos de soberbia; no comían pan y en cambio tenían un aguerrido corazón de metal. Eran terribles; una gran fuerza y unas manos invencibles nacían de sus hombros sobre robustos miembros. De bronce eran sus armas, de bronce sus casas y con bronce trabajaban; no existía el negro hierro. También estos, víctimas de sus propias manos, marcharon a la vasta mansión del cruento Hades, en el anonimato. Se apoderó de ellos la negra muerte aunque eran tremendos, y dejaron la brillante luz del sol.

Y ya luego, desde que la tierra sepultó también esta estirpe, en su lugar todavía creó Zeus Crónida sobre el suelo fecundo otra cuarta más justa y virtuosa, la estirpe divina de los héroes que se llaman semidioses, raza que nos precedió sobre la tierra sin límites.

A unos la guerra funesta y el temible combate los aniquiló

bien al pie de Tebas la de siete puertas, en el país cadmeo, peleando por los rebaños de Edipo, o bien después de conducirles a Troya en sus naves, sobre el inmenso abismo del mar, a causa de Helena de hermosos cabellos. Allí, por tanto, la muerte se apoderó de unos.

A los otros el padre Zeus Crónida determinó concederles vida y residencia lejos de los hombres, hacia los confines de la tierra. Estos viven con un corazón exento de dolores en las Islas de los Afortunados, junto al Océano de profundas corrientes, héroes felices a los que el campo fértil les produce frutos que germinan tres veces al año, dulces como la miel, lejos de los Inmortales; entre ellos reina Cronos.

Pues el propio padre de hombres y dioses le libró, y ahora siempre entre ellos goza de respeto como benigno. Zeus a su vez otra estirpe creó de hombres de voz articulada, los que ahora existen sobre la tierra fecunda.

Y luego, ya no hubiera querido estar yo entre los hombres de la quinta generación sino haber muerto antes o haber nacido después; pues ahora existe una estirpe de hierro. Nunca durante el día se verán libres de fatigas y miserias ni dejarán de consumirse durante la noche, y los dioses les procurarán ásperas inquietudes; pero no obstante, también se mezclarán alegrías con sus males.

Zeus destruirá igualmente esta estirpe de hombres de voz articulada, cuando al nacer sean de blancas sienes. El padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre; el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo y no se querrá al hermano como antes. Despreciarán a sus padres apenas se hagan viejos y les insultarán con duras palabras, cruelmente, sin advertir la vigilancia de los dioses -no podrían dar el sustento debido a sus padres ancianos aquellos cuya justicia es la violencia-, y unos saquearán las ciudades de los otros. Ningún reconocimiento habrá para el que cumpla su palabra ni para el justo ni el honrado, sino que tendrán en más consideración al malhechor y al hombre violento. La justicia estará en la fuerza de las manos y no existirá pudor; el malvado tratará de perjudicar al varón más virtuoso con retorcidos discursos y

además se valdrá del juramento. La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará a todos los hombres miserables.

Es entonces cuando Aidos y Némesis, cubiertos sus cuerpos con blancos mantos, irán desde la tierra de anchos caminos hasta el Olimpo para vivir entre la tribu de los Inmortales, abandonando los hombres; a los hombres mortales sólo les quedarán amargos sufrimientos y ya no existirá remedio para el mal.

(Los trabajos y los días: vs.: 107-202; trad.: A.P.J.)

Fábula del halcón y el ruiseñor

Ahora contaré una fábula a los reyes, aunque sean sabios.

Así habló un halcón a un ruiseñor de variopinto cuello mientras le llevaba muy alto, entre las nubes, atrapado con sus garras. Este gemía lastimosamente, ensartado entre las corvas uñas y aquél en tono de superioridad le dirigió estas palabras.

“ ¡Infeliz! ¿Por qué chillas? Ahora te tiene en su poder uno mucho más poderoso. Irás a donde yo te lleve por muy cantor que seas y me servirás de comida si quiero o te dejaré libre. ¡Loco es el que quiere ponerse a la altura de los más fuerte! Se ve privado de la victoria y además de sufrir vejaciones, es maltratado.”

Así dijo el halcón de rápido vuelo, ave de amplias alas.

¡Oh Perses! Atiende tú a la justicia y no alimentes soberbia; pues mala es la soberbia para un hombre de baja condición y ni siquiera puede el noble sobrellevarla con facilidad cuando cae en la ruina, sino que se ve abrumado por ella. Preferible el camino que, en otra dirección, conduce hacia el recto proceder; la justicia termina prevaleciendo sobre la violencia, y el necio aprende con sufrimiento. Pues al instante corre el Juramento tras de los veredictos torcidos; cuando la Diké es violada, se oye un murmullo allí donde la distribuyen los hombres devoradores de regalos e interpretan las normas con veredictos torcidos. Aquélla va detrás quejándose de la ciudad y

de las costumbres de sus gentes, envuelta en niebla, y causando mal a los hombres que la rechazan y no la distribuyen con equidad.

Para aquellos que dan veredictos justos a forasteros y ciudadanos y no quebrantan en absoluto la justicia, su ciudad se hace floreciente y la gente prospera dentro de ella; la paz nutridora de la juventud reside en su país y nunca decreta contra ellos la guerra espantosa Zeus de amplia mirada. Jamás el hambre ni la ruina acompañan a los hombres de recto proceder, sino que alternan con fiestas el cuidado del campo. La tierra les produce abundante sustento y, en las montañas, la encina está cargada de bellotas en sus ramas altas y de abejas en las de en medio. Las ovejas de tupido vellón se doblan bajo el peso de la lana. Las mujeres dan a luz niños semejantes a sus padres y disfrutan sin cesar de bienes. No tienen que viajar en naves y el fértil campo les produce frutos.

A quienes en cambio sólo les preocupa la violencia nefasta y las malas acciones, contra ellos el Crónida Zeus de amplia mirada decreta su justicia. Muchas veces hasta toda una ciudad carga con la culpa de un malvado cada vez que comete delitos o proyecta barbaridades. Sobre ellos desde el cielo hace caer el Cronión una terrible calamidad, el hambre y la peste juntas, y sus gentes se van consumiendo. Las mujeres no dan a luz y las familias menguan por determinación de Zeus Olímpico, o bien otras veces el Crónida les aniquila un vasto ejército, destruye sus murallas o en medio del ponto hace caer el castigo sobre sus naves.

¡Oh reyes! Tened en cuenta también vosotros esta justicia; pues de cerca metidos entre los hombres, los Inmortales vigilan a cuantos con torcidos dictámenes se devoran entre sí, sin cuidarse de la venganza divina.

Treinta mil son los Inmortales puestos por Zeus sobre la tierra fecunda como guardianes de los hombres mortales; éstos vigilan las sentencias y las malas acciones, yendo y viniendo, envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra.

Y he aquí que existe una virgen, Díké, hija de Zeus, digna y respetable para los dioses que habitan el Olimpo; y siempre

que alguien la ultraja injuriándola arbitrariamente, sentándose al punto junto a su padre Zeus Cronión, proclama a voces el propósito de los hombres injustos para que el pueblo castigue la loca presunción de los reyes que, tramando mezquindades, desvían en mal sentido sus veredictos con retorcidos parlamentos. Teniendo presente esto, ¡reyes! , enderezad vuestros discursos, ¡devoradores de regalos! , y olvidaros de una vez por todas de torcidos dictámenes. El hombre que trama males para otro, trama su propio mal; y un plan malvado perjudica más al que lo proyectó.

El ojo de Zeus que todo lo ve y todo lo entiende, puede también, si quiere, fijarse ahora en esto, sin que se le oculte qué tipo de justicia es la que la ciudad encierra entre sus muros. Pero ahora ni yo mismo deseo ser justo entre los hombres ni tampoco que lo sea mi hijo; pues cosa mala ser un hombre justo si mayor justicia va a obtener uno más injusto. Más espero que nunca el providente Zeus deje como definitiva esta situación.

¡Oh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de violencia. Pues esta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor. Y así, si alguien quiere proclamar lo justo a conciencia, a él le concede prosperidad Zeus de amplia mirada; más el que con sus testimonios perjura voluntariamente y con ultraje de la justicia causa algún daño irreparable, de éste queda luego una estirpe cada vez más oscura, en tanto que se hace mejor la descendencia del varón de recto juramento.

(Los trabajos...: vs.: 203-286; trad.: A.P.J.)

CAPITULO

II

EL HOMBRE SENSIBLE

FRAGMENTOS DE LIRICA POPULAR

A Zeus



ZEUS, comienzo de todo, guía de todo, te envió este comienzo de mis himnos...

Primavera

Llegó, llegó la golondrina que trae la bella estación, el bello año, con el vientre blanco, con la espalda negra. Saca una tarta de fruta de tu rica casa y una copa de vino y un cestillo de queso...

Lo mejor

Estar sano es lo mejor para un mortal; lo segundo, ser hermoso; lo tercero, ser rico sin engaño; y lo cuarto, festejar en unión con los amigos.

Consejo

Conociendo, compañero, la historia de Admeto, sé amigo

de los buenos y mantente lejos de los malos, sabedor de que escasa gratitud hay en los hombres viles.

Una sola cosa (atribuido a Tales de Mileto)

Nunca las muchas palabras han sacado a luz una sentencia sensata: busca una sola cosa que sea sabia, una sola excelente. Así harás callar las lenguas de palabras infinitas de los charlatanes.

Una espada oculta (atribuido a Solón)

Puesto en guardia mira a todo hombre, no sea que lleve una espada oculta en su corazón y te aborde con rostro sonriente mientras su lengua, de doble palabra, te habla desde una negra alma.

ALCMAN

Apolo

Oh tú de cabellos de oro, amigo del canto.

Dicha

Feliz el que con placidez de espíritu ve transcurrir el día sin lágrimas.

Noche

Duermen las cumbres de los montes y los barrancos, las alturas y los torrentes, y las tribus de los animales que cría la tierra negra, y las bestias salvajes de la montaña, y la raza de las

abejas, y los monstruos del abismo del mar espumante; duermen las tribus de las aves de largas alas...

Crisantemo

...llevando una áurea cadena, con pétalos de delicadas flores de púrpura.

Anhelo

¿Quién, quién alguna vez podría guiar en otra dirección la mente de un hombre?

El camino del saber

La experiencia es el camino del saber

TIRTEO

Vergüenza para los jóvenes

Y a los ancianos, cuyas rodillas ya no son ágiles (oh jóvenes) no huyáis abandonándolos caídos, a los viejos; en verdad es una vergüenza que, caído en las primeras filas, yazca delante de los jóvenes un hombre anciano, de cabeza ya blanca y canosa la barba, exhalando su fuerte corazón en el polvo mientras aprieta con las manos sus partes genitales ensangrentadas -cosa vergonzosa y repugnante a la vista- y desnudo el cuerpo...

ARQUILOCO

Diversidad de fines

Cada uno conforta su corazón con cosas distintas.

El ánimo de los hombres

Tal es el ánimo de los hombres, oh Glauco, hijo de Leptines, según el día que les envía Zeus, y tienen tales pensamientos según las circunstancias en que se encuentran.

El escudo abandonado

Algún tracio se ufana con mi escudo, arma excelente que abandoné mal de mi grado junto a un matorral. Pero salvé mi vida. ¿Qué me importa aquel escudo? Váyase enhoramala; ya me procuraré otro que no sea peor.

Rebosante de amor

Estoy, desgraciado de mí, rebosante de amor, sin vida, con los huesos penetrados de terribles dolores, por voluntad de los dioses.

Odio al enemigo

Cierto, yo sé amar a quien me ama; pero al enemigo sé odiar e injuriar.

Maldición a un perjuro

... arrojado por las olas;
y desnudo en Salmideso benignamente en verdad
los tracios de altas melenas

lo acojan -donde colmará la medida de males
comiendo pan de esclavos-
aterido de frío; y salido de la salobre espuma
vomite muchas algas
y bata los dientes, como un perro boca abajo echado,
por extenuación, sobre la última playa, azotado por las olas.
Así desearía ver a quien me agravió y menospreció los juramentos,
aquel que antes era mi amigo.

Ley de la vida

Ni la ciudad ni ningún ciudadano reprochará, ¡oh Pericles! , nuestro duelo lleno de lamentos, cuando se recocije en alegres reuniones: tales son los hombres que han anegado en las olas del mar estruendoso; hinchados de dolor tenemos los pulmones. Pero los dioses, querido mío, han puesto la esforzada resignación como medicina de los males sin remedio. Una vez es uno y otra otro el que los padece; ahora se han vuelto contra nosotros, y lloramos una herida sangrienta; y otra vez se irán a casa de otros. Ea, pues, resignaos cuanto antes dejando el dolor mujeril.

SOLON

Experiencia

Envejezco aprendiendo siempre muchas cosas.

Morir dejando duelo

Que no me alcance la muerte sin lágrimas, sino que a mis seres queridos deje yo, al morir, dolor y llanto...

ESTESICORO

Calíope

Ven de nuevo, diosa amiga del canto, virgen de alas de oro.

IBICO

Cassandra

A Cassandra de ojos verdes, hija de Priamo de cabellos que enamoran, la recuerda la fama de los hombres...

Temor

Tengo miedo de que por pecar contra los dioses reciba honor de los hombres.

La aurora

...cuando la aurora gloriosa, carente de sueño, despierta a los ruiseñores.

La llama

...ardiendo como a través de la larga noche las estrellas brillantes.

Amistad

Ni el combate ni la amistad aceptan excusas.

JENOFANES

Unico Dios

Un dios único, sumo entre los dioses y hombres, ni por el cuerpo ni por la mente similar a los mortales. El lo ve todo, comprende todo, oye todo...

Antropomorfismo

Pero si tuvieran manos los bueyes, los caballos y los leones o pudieran pintar o componer obras de arte como los hombres, los caballos semejantes a los caballos y los bueyes a los bueyes figurarían las imágenes de los dioses y modelarían estatuas conforme a la figura que cada uno posee...

Simposio

Junto al fuego agrada tener tales conversaciones en época de invierno, echado en un blando lecho, bien saciado, bebiendo dulce vino y comiendo apetitosos garbanzos:
¿Quién eres y de dónde? ¿Cuántos años tienes, querido amigo?
¿Qué edad tenías cuando vino el Medo?

SIMONIDES

La suerte de los hombres

De los hombres pequeña es la fuerza, sin éxito son los propósitos y en una vida breve tienen trabajo tras trabajo; y la muerte, de la que no se puede huir, está suspendida sobre todos con igualdad: pues de ella igual parte les toca a los altos y a los bajos.

Devenir

Siendo hombre, no asegures jamás lo que ha de ser; pues rápido, como el de una mosca de anchas alas, es el cambio.

Fracaso del cobarde

La muerte alcanza hasta el que huye del combate.

Omnipotencia divina

Ninguno sin los dioses consiguió la virtud: ni una ciudad, ni un mortal. Dios es quien todo lo conoce: nada hay falto de mal entre los hombres.

Termópilas

De los que en las Termópilas murieron gloriosa es la fortuna, bello el destino, un altar es su tumba, en vez de lamentos hay recuerdos, el duelo es un elogio: y este presente funerario ni el moho ni el tiempo, que lo consume todo, lo borrará.

Orfeo

...aves innúmeras volaban sobre su cabeza y los peces saltaban verticales fuera del agua oscura ante su bello canto.

Golondrina

...celebrada mensajera de la primavera perfumada, oscura golondrina.

Eternidad

Pues lo ya sucedido, nunca dejará de ser ya.

Unidad

Un sólo sol hay en el cielo.

La apariencia

La apariencia hace violencia incluso a la verdad.

Amor de los dioses

Pero son las más veces los mejores aquellos que los dioses aman.

ALCEO

In vino veritas

El vino es el espejo del alma.
El vino, joven querido, y la verdad...

El don de las musas

...florecerá abundante el honor de los que por voluntad de los dioses, os reciban en suerte.

La nave del Estado

No entiendo la querella de los vientos, puesto que de un lado viene una ola rodando y de otro otra, en tanto que nosotros en el medio nos vemos arrastrados con la negra nave.

Safo

Oh coronada de violetas, dulce, sonriente Safo...

Bello es lo que se ama

Unos dicen que una tropa de caballos, otros que de infantes,
 otros
 que una escuadra
 es lo más bello que existe sobre la oscura tierra.
 Pero yo digo que para cada uno es lo que él ama.
 Muy fácil es hacer comprender esto a cualquiera, pues Helena,
 que
 aventajaba a todos en belleza, abandonando a su muy noble
 esposo se
 embarcó para Troya,
 y ni pensó siquiera en su hija ni en sus padres:
 La diosa cipria la hizo errar en su camino.
 Siempre es versátil la mujer, pues, ligera, se deja arrastrar por la
 impresión presente,
 y ahora me ha asaltado el recuerdo de la ausente Anactoria.
 Su porte amable y el esplendor radiante de su rostro
 vería yo con más gozo
 que los carros de Lidia o los bien equipados infantes.

Muerte de amor

Semejante a los dioses me parece
 el hombre que sabe sentarse junto a ti
 y escuchar de muy cerca tu voz dulce
 y tu risa agradable.
 Ay, cómo revolotea el corazón en mi pecho,
 pues sólo con mirarte un momento
 el habla se me quiebra
 calla la lengua, y al punto
 un sutil fuego corre bajo mi piel.
 Ya no hay vista en mis ojos,

y silban mis oídos.
Me cubre un sudor frío
me sacude toda un temblor,
pálida como el heno,
y me parece estar al borde de la muerte.
Pero todo puede soportarse...

Amor del sol y la belleza

Ya mi piel está toda arrugada por la vejez,
y mis negros cabellos se tornaron canos;
débiles son ya mis manos, débiles mis rodillas que no quieren
llevarme.

Ya no puedo danzar con las doncellas
como saltan las corzas en el soto.
Pues, ¿qué puedo hacer yo?
El mortal no disfruta de juventud perenne.
Ellas cantan un himno de Eos,
la que llevó al extremo del mundo
al joven Titón en secreto.
Pero también sobre él se lanzó la vejez,
y ahora que no osa acercarse de noche
al amor de su esposa adorable,
cree que ya no le resta gozo alguno
y ruega al padre Zeus que le envíe la muerte.
Pero yo suspiro por el pleno vigor
que me da el amor del sol y la belleza...

Comunidad de sentimientos

... desde Sardes
...a menudo su pensamiento vuelve acá,
donde juntas vivíamos. Arignota
te tenía como diosa y en tu canto

se gozaba más que en nada.
Pero ahora resplandece entre las mujeres lidias
como al caer del sol brilla la luna de rosados dedos
entre todas las estrellas circundantes
alumbrando con su luz al mar salado
lo mismo que a los prados florecidos.
La hierba chispea con rocío fino
y revientan las rosas
y abre el loto de miel sus flores bellas.
Mil veces ella va por los caminos
pensando en su dulce Atís:
el deseo invade su seno delicado
y le oprime la nostalgia el corazón.
"Venid acá", nos grita con su voz aguda.
Pero la noche silenciosa nos impide
que a través de los mares nos llegue su clamor.

Plenilunio

Los astros en torno a la bella luna
oscurecen su esplendor cuando,
llena, resplandece sobre la tierra toda...

La verdadera muerte

Una vez muerta, yacerás en la tierra y no habrá recuerdo
tuyo ni añoranza ya más: no tienes parte de las rosas de Pieria,
sino que ignorada también en la mansión de Hades errarás
revoloteando entre las sombras de los muertos.

Templo en Lesbo

...aquí a mí desde Creta, a este templo sagrado donde hay
un bello huerto de manzanos y hay altares humeantes de
incienso; en él una agua fresca rumorea entre las ramas de los
manzanos, todo el lugar está sombreado por las rosas y del

ramaje tembloroso desciende el sueño; en él un prado pasto de caballos, está lleno de flores de la primavera y las brisas soplan oliendo a miel...

Eros

...y Eros sacudió mis sentidos como el viento que en los montes se abate sobre las encinas.

ANACREONTE

No como los escitas

Ea otra vez, no sigamos de este modo, entre estrépito y grito bebiendo como los escitas, sino entre bellos cantos bebiendo con moderación.

La muchacha de Lesbo

Otra vez Eros de cabello de oro me alcanza con su pelota purpurea y me invita a jugar con una muchacha de sandalias de colores. Pero ella, como es de la bella isla de Lesbo, desprecia mis cabellos porque son blancos y ávida suspira por otro.

La riqueza del poeta

Ni quisiera yo el cuerno de Amaltea,
ni reinar ciento cincuenta años
sobre la rica Tartessos.

La roca de Léucade

Tirándome de nuevo desde la roca de Léucade,
me sumerjo en la mar canosa ebrio de amor.

La luz del día

Salud, querida luz que sonríes con tu bello rostro.

El nuevo rico Antemón

Antes iba de andrajos cubierto y llevaba alpargatas,
y en sus orejas adornos de madera;
cubría sus costillas una sucia y raída piel de buey,
que había ya servido como cubierta de un escudo malo.
Con panaderas y cortesanos andaba el bribón Antemón
y ganaba con fraudes su sustento.
Su cuello había estado muchas veces sometido a la argolla
y su cuerpo en la rueda del tormento;
muchas veces su espalda sintió el cuero del látigo
y le arrancaron tirando la barba y los cabellos.
Pero ahora al hijo de Cice le llevan en carroza;
y va enjoyado con pendientes de oro,
y lleva una sombrilla con marfiles
como una señorita.

Existencia

Cruzo sobre escollos invisibles...

Los poetas

Sois parecidos a amables huéspedes que
solo tienen necesidad de techo y fuego.

PINDARO

Sophrosyne

Reunir el fruto inacabado de la humana sabiduría.

Sueño de una sombra es el hombre

¡Seres efímeros!
¿Qué es? ¿Qué no es?
Sueño de una sombra es el hombre,
pero cuando un rayo de Zeus viene a él,
un brillante resplandor envuelve al hombre
y el tiempo se torna dicha y plenitud.

A la gloria de Atenas

¡Oh tú brillante, coronada de violetas!
tú, a quien cantan los poetas,
muralla de Grecia,
Atenas ilustre, divina ciudad...

Delos

Salve, hija del mar, construida por los dioses, retoño el más amable para los hijos de Latona, la de trenzas radiantes; inmóvil maravilla de la espaciosa Tierra, Delos te llaman los mortales, pero los bienaventurados del Olimpo te proclaman la estrella más brillante de la azulada Tierra.

Antes era la isla llevada por las olas y los soplos de todos los vientos. Pero cuando Latona, hija de Ceos, agitada por dolores de parto inminente, puso en ella sus pies, cuatro rectos pilares surgieron desde el fondo de la Tierra, para aguantar con sus capiteles el peñasco sobre bases diamantinas. Allí trayéndolos al mundo contempló a sus vástagos...

Olímpica I

I. Optima cosa es el agua, y el oro como fuego llameante
refulge en la noche sobre la riqueza magnánima;

tú, corazón mío, si deseas celebrar los agones,
no podrás contemplar otro astro refulgente
más resplandeciente que el sol durante el día en medio del cielo
desierto.

Igualmente no cantaremos agones más grandes que los de
Olimpia, donde el himno sonoro se enlaza con las mentes de los
poetas,

de quienes acudimos a glorificar al hijo de Cronos
en la opulenta y feliz morada de Hierón,
que extiende su legítimo cetro sobre Sicilia, abundante en
rebaños,
alcanzando las cimas de todas las virtudes; y se adorna sólo con
la flor de la poesía.
como, a menudo, cantamos nosotros los poetas en torno a la
mesa amiga.

Tú toma del clavo la cítara doria,
si es verdad que la gloria de Pisa y de Fenerice
lleva tu alma a pensamientos dulcísimos, cuando junto al Alfeo
se lanzó entregando a la carrera el cuerpo intacto de espuelas
y llevó a la victoria a su señor,
el rey de Siracusa, que goza con los caballos. Su gloria
refulge en la generosa colonia del lidio Pélops,
a quien amó el poderoso Poseidón, que sacude la tierra,
después de sacarlo Cloto del puro recipiente,
ornado de marfil el hombro luciente.

Hay muchas cosas realmente prodigiosas; pero las palabras de los
mortales,
más allá de todo razonamiento verdadero, engañan a veces,
y las fábulas adornadas de artificiosas ficciones.

II. Pero la Gracia, que torna dulce toda cosa a los mortales,
añadiéndoles honor hace que sea creído
aun lo increíble: los días venideros son los más verdaderos
testigos.

Al hombre conviene decir cosas honestas sobre los dioses: es
menor el error.

Oh hijo de Tántalo, yo te cantaré de distinta manera a la de los

antiguos poetas:

cuando tu padre invitó al banquete famoso en su querida Sípilo
a los dioses ofreciéndoles recíproca mesa,
dominado entonces el corazón por el deseo
te raptó el dios del resplandeciente tridente
y te condujo en los caballos áureos al palacio excelso
de Zeus muy venerado;
allí más tarde llegó también Ganimedes
ante Zeus para el mismo oficio. Y como te volviste invisible
y no te pudieron devolver a tu madre tras haberte buscado
mucho,

algún vecino envidioso llegó a murmurar en secreto
que en agua hirviendo gorgoteante por el fuego
cortados con el hierro tus miembros,
tus carnes habían partido y comido -en segundo lugar servidos-
sobre la mesa.

Por mi parte, es absurdo llamar glotón a un dios. Me abstengo
de hacerlo;

a los maldicientes les llega a menudo su castigo.
Si los señores del Olimpo honraron a algún mortal,
éste fue Tántalo; pero felicidad tan grande
no pudo asimilarla, y en su orgullo se atrajo un castigo inmenso:
el Padre dejó suspendida sobre él una dura roca;
y no halla nunca reposo tratando siempre de apartarla de su
cabeza.

III. Tal vida mísera lleva en perpetua desesperación
—cuarta pena con las otras— pues a los dioses inmortales
robó néctar y ambrosía, con lo que lo habían hecho inmortal,
y lo ofreció a sus coetáneos convidados.

Si un hombre, en sus acciones, piensa permanecer oculto a los
dioses,
se equivoca. Por su culpa los inmortales rechazaron a su hijo
de nuevo hacia la estirpe humana de breve destino.
Cuando, llegado éste a floreciente juventud,
se cubrió de vello negro el mentón, pensó en convenientes bodas
para obtener del padre, en Pisa, a la inclita Hipodamia.

Llegado junto al anciano mar, solo, en tinieblas,
invocó al dios fragoroso del bello tridente. Y aquél
apareció súbitamente cerca de él, y le dijo:
"Si los dones de Cipris, oh Poseidón,
te fueron queridos, frena a Enomao
la broncínea lanza; y a mí en velocísimo carro
llévame hacia la Elida y acércame a la victoria,
pues después de haber matado a trece valerosos pretendientes
difiere las bodas de la hija. Peligro grande
no acepta hombre flojo. Y para los que es obligado morir
¿quién querría consumir, viviendo oscuramente, una ignorada
vez,
Privado de todo lo bello? En cuanto a mí se me enfrenta esta
prueba;
concédeme tú un feliz éxito."

Así dijo, y no fueron vanas sus palabras. El dios le honró
donándole un carro de oro y caballos infatigables en sus alas.

IV. Y conquistó la fuerza de Enomao y la virgen como esposa,
que le parió seis hijos, reyes codiciosos de virtudes.
Ahora, sepultado junto a la corriente del Alfeo,
participa de ofrendas espléndidas, siendo su tumba frecuentada
al pie de un altar celeberrimo; y la gloria de Pélops
refulge a lo lejos, en las carreras de las Olimpíadas,
donde rivalizan la celeridad de los pies y el denodado vigor de la
fuerza;

y el vencedor por el resto de su vida
goza de dulce sosiego gracias a los agones.
Una felicidad ininterrumpida por cada uno de los días es excelsa
para todo mortal. Es debido
que lo corone yo con el canto eolio, como es la costumbre para
un vencedor ecuestre; y espero que jamás a ningún huésped,
igualmente dotado de cosas bellas y más poderoso en su imperio
entre cuantos existen ahora, pueda nunca yo honrar
con las volutas de los himnos. Un dios protector,
oh Hierón, cuida atento de tus intereses. Y mientras
no te abandone pronto, una victoria con el carro veloz

aún más grata espero celebrar
encontrando favorable camino a mis cantos junto al abrigo de
Cronos.

Para mí, en verdad, la Musa alimenta para vigor mío dardo
potentísimo.

Unos son grandes en un aspecto, otros lo son en otros,
pero la cima de la gloria la alcanzan los reyes.
No mires más lejos. Ojalá entres en lo sublime
en este tiempo, y viva yo entre tan grandes vencedores
por doquier insigne entre los helenos por la poesía.

BAQUILIDES

Epinicio a Hierón de Siracusa

I. A Demeter, soberana de Sicilia rica en mieses,
y a Core coronada de violetas, canta, oh Clío dispensadora de
dulzuras,
y a los caballos veloces de Hierón que corrieron en Olimpia
Se lanzaron ellos con la excelsa Victoria
y con Aglaia junto al Alfeo de amplios remolinos,
donde hicieron obtener coronas al feliz hijo de Dinómenes.
Y lo aclamó una multitud sin número. ¡Oh hombre tres veces
afortunado,
que habiendo obtenido de Zeus el privilegio de la más grande
soberanía entre los helenos
ha sabido no esconder la riqueza cercada por torres
en las tinieblas del negro manto!

II. Colmados de fiestas están los templos con sacrificios de
bueyes,
colmadas de huéspedes las calles; bajo los resplandores refulge
el oro,
colocados los altos trípodes cincelados ante el templo,

donde tienen a su cuidado los délficos
el máximo santuario de Febo junto a la corriente de Castalia.
Al dios, al dios cada uno rinda honor;
esta es la mejor de las felicidades. Porque una vez también Cresos,
señor de la Lidia domadora de caballos, cuando
cumpliendo Zeus su designio fatal Sardes fue presa
del ejército persa, Apolo de espada de oro

III. lo protegió. Pero él, llegado al día inesperado,
no quiso tampoco sufrir esclavitud lacrimosa,
y delante del atrio ante las murallas bronceas elevó una pira,
a donde subió con su fiel esposa y con las hijas
de bellas cabelleras, que sin tregua gemían.
Y levantando las manos hacia el alto cielo
gritó: "Oh destino ineluctable, ¿dónde está la gratitud de los
dioses?

¿dónde está el poderoso hijo de Latona?
Caen destruidos los palacios de Aliata...

IV. ...enrojece de sangre el Páctolo de remolinos de oro,
indignamente las mujeres de las bellas estancias
son arrojadas fuera. Lo que antes era odioso, es ahora querido:
morir es cosa dulcísima". Así dijo y ordenó al siervo
aplicar fuego a la mole de leña.
Gritaron las vírgenes, tendiendo los brazos a su madre;
la muerte visible es para los mortales la más odiosa.
Pero cuando avanzaba el fúlgido vigor del terrible fuego,
Zeus, colocando sobre él un aguacero
de oscuro manto, consumió la fúlgida llama.

V. Nada es increíble, cuando se cumple la voluntad de los
dioses.

Entonces Apolo Delio llevó a morar al anciano
junto a los Hiperbóreos con las jóvenes de gráciles piernas
en virtud de su piedad, porque a la sagrada Pito había él enviado
las más grandes ofrendas entre los mortales. Y de cuantos
imperan en la Hélade, oh Hierón muy alabado,

Dejo la bellísima luz del sol
y las estrellas resplandecientes
y el claro semblante de la luna,
y los higos maduros, y las peras y las manzanas...

CAPITULO

III

EL ORIGEN DE LA FILOSOFIA

MILESIOS

La sentencia de Anaximandro



En donde las cosas tienen origen, hacia allí tiene lugar también su perecer, según la necesidad; pues dan justicia y dan pago unas a otras de la injusticia según el orden del tiempo.

El fragmento de Anaximedes

Como nuestra alma, siendo aire nos rige, también soplo y aire envuelve el mundo todo.

HERACLITO DE EFESO:

Fragments

- 1.- Los hombres son incapaces de comprender el logos eterno, tanto de oírlo como cuando lo oyen por vez primera, porque, aunque todas las cosas ocurren según el logos, los

hombres parece que no tienen experiencia cuando ensayan palabras o acciones semejantes a las que expongo distinguiendo cada cosa según la naturaleza y diciendo lo que es. Pero los demás hombres olvidan lo que hacen cuando velan, así como olvidan todo lo que hacen cuando están dormidos.

- 2.- Hay que seguir lo que es común, es decir, lo que pertenece a todo ser es común. Pero aunque el logos sea común a todos, la mayoría de los hombres viven como si poseyeran un pensamiento particular.
- 7.- Si todas las cosas se convirtieran en humo, conoceríamos por las narices.
- 8.- Los contrarios se armonizan, y de la hermosa armonía nace lo que difiere. Todas las cosas nacen de la lucha.
- 9.- Diversos son los placeres del caballo, del perro y del hombre. Los asnos prefieren la paja al oro, porque aquella les resulta más agradable que éste.
- 10.- Las uniones son todos y no-todos, acercamiento y diferencia, acuerdo y desacuerdo; el uno nace de todas las cosas, y todas las cosas nacen del uno.
- 13.- El hombre de alma noble no debe estar sucio ni ensuciarse ni complacerse en el barro.
Los cerdos se complacen más en el fango que en el agua pura.
- 17.- La mayoría de los hombres no reflexionan sobre lo que se les presenta e, incluso una vez instruidos, no comprenden. Viven en la apariencia.
- 18.- Si no esperas, no hallarás lo inesperado que está sellado y es impenetrable.

- 20.- Nacidos, quieren vivir, luego recibir la muerte, o más bien el reposo. Y dejan niños que morirán a su vez.
- 21.- La muerte es lo que vemos cuando estamos despiertos; el sueño, lo que vemos estando dormidos.
- 26.- Cuando sus ojos se apagan, el hombre enciende para sí una antorcha en la noche. Vivo, toca al muerto cuando se cierran sus ojos. Despierto, toca al ser que duerme.
- 27.- Cosas que ni esperan ni imaginan les aguardan a los hombres después de la muerte.
- 29.- Los más nobles prefieren por encima de todo la gloria eterna a las cosas perecederas; pero la mayoría se sacian como bestias de carga.
- 30.- Este universo idéntico para todos no ha sido creado por ningún dios ni por ningún hombre; pero siempre fue, es y será un fuego eternamente vivo, encendiéndose con medida y apagándose con medida.
- 32.- El uno (que sólo él es sabiduría) sufre y no sufre de que se le llame con el nombre de Zeus.
- 33.- La ley consiste en obedecer la voluntad del uno.
- 34.- No comprenden después de haber oído y se parecen a los sordos. A aquellos se aplica el proverbio: Presentes, están ausentes.
- 41.- La sabiduría no consiste más que en una cosa: en conocer el pensamiento, que todo lo gobierna a través de todas las cosas.
- 43.- Es más necesario sofocar la desmesura que un incendio.

- 44.- El pueblo debe pelear por la ley como por sus murallas.
- 45.- No sabrías alcanzar los límites del alma, por lejos que te lleve tu camino. ¡Tan profundo es el logos que alberga!
- 49.- Descendemos y no descendemos a los mismos ríos, somos y no somos.
- 50.- El todo es divisible indivisible, engendrado inengendrado, mortal e inmortal, logos y eternidad, padre e hijo, divino y justo. Si no es a mí, sino al logos, a quien escucháis, sensato es reconocer que todo es uno.
- 51.- No comprenden cómo lo que se opone a sí mismo está al mismo tiempo en armonía consigo, al igual que las tensiones opuestas del arco y las de la lira.
- 53.- El combate es el padre de todas las cosas, el rey de todas las cosas. De unos ha hecho dioses, de otros hombres. A unos les ha hecho libres, mientras que a otros los ha convertido en esclavos.
- 54.- La armonía oculta vale más que la armonía visible.
- 60.- El camino que sube y el que baja son uno e idéntico.
- 61.- El agua de mar es la más pura y la más impura. Para los peces es potable y saludable, pero para los hombres es imbebible y mortal.
- 62.- Los inmortales son mortales y los mortales inmortales. Los unos viven de la muerte de los otros, los otros mueren de la vida de los unos.
- 64.- El rayo dirige el universo.

- 67 - Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre. Se transforma como el fuego que, cuando se le mezcla con perfumes, recibe distintos nombres según el gusto de cada uno.
- 72.- Aunque estrechamente unidos con el logos que gobierna el mundo, se apartan de él y encuentran extraño lo que ven cada día.
- 73.- No hay que hablar ni que actuar como hombres dormidos, porque en el sueño también creemos actuar y hablar.
- 77.- Es placer o muerte para las almas hacerse húmedas. Placer es para ellas caer en la vida. Nuestra vida nace de su muerte y su vida nace de nuestra muerte.
- 78.- La morada de los hombres no alberga el conocimiento, pero la del dios lo posee.
- 80.- Conviene saber que el combate es universal, que la justicia es lucha y que todas las cosas nacen según las exigencias de la lucha y la necesidad.
- 82.- El mono más hermoso es feo comparado con la especie humana.
- 83.- El hombre más sabio, comparado con la divinidad, se parece a un mono en cuanto a su sabiduría, a su hermosura y a todo lo demás.
- 85.- Es difícil luchar contra su corazón, porque lo que quiere se compra con el precio del alma.
- 87.- A un hombre necio le gusta revolotear en torno a cada palabra.
- 88.- Es lo mismo en nosotros la vida y la muerte, la vigilia y el

sueño, la juventud y la vejez, porque éstos se transforman en aquéllas, e inversamente, aquéllas se transforman en éstos.

- 89.- Despiertos, los hombres sólo tienen un mundo que les es común; pero durante el sueño cada uno retorna a su propio universo.
- 90.- Todas las cosas se cambian por el fuego y el fuego por todas las cosas, al igual que las mercancías se cambian por oro y el oro por las mercancías
- 91.- No se puede uno bañar dos veces en el mismo río. No es posible tocar dos veces una sustancia percedera en el mismo estado, porque se descompone y se reconstruye de nuevo a través de la rapidez del cambio, o mejor dicho, no es de nuevo ni a continuación, sino al mismo tiempo surge y desaparece.
- 93.- El maestro cuyo oráculo está en Delfos no dice ni oculta nada, sino que solamente significa.
- 97.- Los perros ladran a quienes no conocen.
- 101.-Me he buscado a mí mismo.
- 102.-Para Dios todas las cosas son hermosas, buenas y justas; pero los hombres consideran ciertas cosas justas y otras injustas.
- 103.-En la circunferencia, el principio y el final coinciden.
- 107.-Los ojos y las orejas son malos testigos para los hombres que tienen almas bárbaras.
- 113.-El pensamiento es común a todos.

114.-Los que hablan con inteligencia deben apoyarse en lo que es común a todo, al igual que la ciudad se apoya en la ley, y con más fuerza aún, porque todas las leyes humanas se alimentan de una sola ley: la divina. En efecto, su poder se despliega tan lejos como quiere. Es en todo suficiente y todo lo consigue.

115.-Al alma pertenece el logos que crece por sí mismo.

116.-A todos los hombres les es dado conocerse a sí mismo y reflexionar.

123.-La naturaleza tiene complacencia en ocultarse.

124.-El más hermoso de los mundos es como un montón de basura esparcida al azar.

(Ed. Diels — Kranz)

PARMENIDES

El Poema de Parménides

1. Las yeguas que me llevan me han enviado tan lejos como el deseo puede alcanzar, pues, conduciéndome, las diosas me han hecho llegar al camino, rico en decires, que (sobre) pasando todas las ciudades, porta al hombre que sabe (que ha visto); por allí fui llevado; por allí, en efecto, me llevaron, tirando el carro, las yeguas, me ponen de manifiesto muchas cosas, y muchachas mostraban el camino. El eje en los cubos, ardiendo, lanzaba un sonido de flauta -pues era apretado de ambos lados por dos torneadas ruedas-, cuando las hijas del sol se apresuraban a guiar, dejando atrás la morada de la noche, hasta la luz, apartando de sus cabezas con las manos los velos.

Allí son las puertas de los caminos de la noche y el día, y las tiene a ambos lados un dintel y un umbral de piedra; etéreas, están cubiertas (llenas) por grandes hojas; de ellas la justicia, (Dike) la del múltiple "dar pago", tiene las llaves, llaves de doble sentido. Seduciéndola, las doncellas con dulces palabras la convencieron hábilmente de que para ellas retirase veloz de las puertas la barra sujeta con una clavija; y las puertas, de la separación de sus hojas, hicieron una abierta garganta, lanzándose al vuelo, haciendo girar alternativamente en los goznes los ejes ricos en bronce, ajustados mediante herrajes y clavos; por allí, a través de las puertas, recto condujeron las muchachas por la vía el carro y las yeguas.

Y la diosa me acogió benévolamente, cogió con su mano mi mano derecha, y así dijo su decir y me dirigió la palabra: "Muchacho, compañero de aurigas inmortales, que alcanzas mi morada con las yeguas que te llevan, salve, pues no es un destino malo el que te envió a este camino -está, en efecto, al margen de la vía pública de los hombres-, sino lo debido y la justicia. Es preciso que te percares de todo: tanto del corazón sin temblor de la redonda verdad como de los pareceres de los mortales, en los que no hay verdadera solidez. Pero, en todo caso, aprende también esto: que (y cómo) lo aparente tenía que ser de modo digno de crédito, atravesando todo de un lado a otro.

2. Diré -tú escucha y guarda mis palabras- qué único caminos de búsqueda hay que pensar:

el uno: que es, y que no es no-ser; es el camino de la convicción -pues sigue a la verdad-;

el otro: que no es, y que no-ser es preciso; éste te hago saber que es un sendero absolutamente desconocido; pues no podrás conocer el no-ser -no es, en efecto, cumplible- ni podrás darlo a conocer.

3. Pues lo mismo es pensar y ser.

4. Mira, sin embargo, (cómo) lo ausente (es) firmemente presente para el pensamiento; pues no separarás el ser, cortándolo, de su adherencia ("estar asido a") al ser; ni dispersándolo totalmente por todas partes, con arreglo al orden, ni componiéndolo.

5. Común es, de donde yo empiece; pues a ello volveré de nuevo.

6. Es preciso decir y pensar que el ser es; en efecto, ser es, nada, en cambio, no es; de esto te ordeno que te apercibas. En primer lugar te aparto de este camino de búsqueda, pero a continuación te aparto de aquel que andan errantes ("tambaleándose") los mortales, que nada saben (han visto), dobles cabezas; pues en sus pechos la ausencia de recursos dirige un pensar errante; son llevados, sordos y ciegos a la vez, estupefactos, turba sin discernimiento, para quienes el ser y no ser vale como lo mismo y como no lo mismo, y de todos ellos es camino al dar vueltas sobre sus propios pasos.

7. Pues he aquí lo que nunca será domado: no-ente ser. Tú, aparta tu pensamiento de este camino de búsqueda, y no te lleve a la fuerza el hábito de la mucha experiencia por este camino: mover el ojo que no examina y el oído lleno de ruido y la charla; por el contrario, decide con discernimiento la litigiosa cuestión que por mí ha sido dicha.

8. Queda un solo decir del camino: que es; sobre ese camino hay múltiples señales: que, siendo no nacido, es también no perecedero, pues es de miembros intactos, y sin temblor y sin final; nunca era ni será, puesto que es ahora todo a la vez, uno, continuo; pues ¿qué nacimiento de él buscarás? , ¿cómo y de dónde ha crecido? ; no te permitiré decir ni pensar que de no-ser; pues ni decir se puede ni pensar que no es. Y ¿qué necesidad lo habría empujado, antes o después, partiendo de la nada, a ser? Así, es preciso que o sea de todas todas o no sea. Nunca la fortaleza de la convicción dejará que de no-ser llegue a ser algo aparte de ello mismo; por ello ni que nazca ni que perezca deja la justicia, soltando sus lazos, sino que mantiene; y el juicio acerca de ello está en esto: es o no es; y está desde luego decidido, según necesidad, dejar sin pensar y sin nombre el uno (de los dos caminos) -pues no es camino verdadero- y que el otro es y es verdadero. ¿Cómo, siendo, podría perecer luego? , ¿cómo podría haber nacido? ; si nació, no es ni si en algún momento va a ser. Así queda extinguido el nacimiento e ignorado el perecer.

No es divisible, puesto que es todo lo mismo; ni en modo alguno "allí más", lo que le impediría ser continuo ("tenerse junto"), ni en modo alguno menos, sino que es todo lleno de ser. Por eso es todo continuo (de una vez); pues ser toca (alcanza, limita con) a ser.

Por otra parte, inmóvil en los límites de fuertes vínculos es sin principio y sin cese, puesto que nacimiento y muerte han sido apartados lejos, la convicción verdadera los ha rechazado. Permaneciendo lo mismo y en lo mismo, yace cabe sí, y así permanece allí mismo firme; pues la fuerte necesidad lo tiene en las ataduras del límite, que por ambos lados lo retiene, por lo cual es ley que el ser no es sin fin; pues es no necesitado; y siendo (sin fin) necesitaría de todo (de totalidad, de complección, de acabamiento).

Y lo mismo es pensar y aquello por lo cual es el pensamiento. Pues sin el ser, en el cual ha sido dicho, no encontrarás el pensar; nada, en efecto, es o será otro aparte del ser, puesto que la Moira lo ha ligado a ser entero y sin movimiento; por ello será nombre cuanto los mortales han fijado, convencidos de que es verdadero, nacer y parecer, ser y no ser, cambiar de lugar y mudar la superficie brillante (el color).

Pero, puesto que (hay) límite, (el cual es lo) último, está terminado de todas partes, semejante al volumen de una esfera bien redondeada; de igual peso en todas direcciones a partir del centro; pues ni mayor en nada ni en nada menor es preciso (conviene) que sea aquí o allá. Pues ni hay no ser, que le impida llegar a la igualdad, ni el ser es de modo que haya más ser por aquí, menos por allí, puesto que es todo inviolable; en efecto, de todas partes igual a sí, se encuentra de igual modo en los límites.

Aquí pongo término a mi segura razón y pensamiento acerca de la verdad; a partir de aquí, aprende los pareceres de los que se nutren los mortales, oyendo el orden engañoso de mis palabras.

Pues han fijado su juicio en nombrar dos formas, de las cuales una no es preciso (no conviene) -en lo cual andan

errantes-; han discernido la figura en contrarios y han puesto las señales unas fuera de otras, aquí el fuego etéreo de la llama, que es favorable, ligero, lo mismo consigo en todas partes y no lo mismo que lo otro; y enfrente han puesto también aquello otro en sí mismo: la noche sin conocimiento, cuerpo denso y compacto. Toda la disposición aparente yo te muestro, para que nunca una sentencia de los mortales te eche a un lado.

(Trad: Martínez Marzosa).

ESCUELA PITAGORICA

Versos dorados

1. Honra a los dioses inmortales del modo establecido por la ley.
2. Venera el juramento y también a los nobles héroes.
3. Y lo mismo a los genios subterráneos, de acuerdo con los ritos tradicionales.
4. Honra a tu padre y a tu madre, así como a tus parientes.
5. Haz tu mejor amigo a quien sobresalga por sus virtudes.
6. Sé amable con tus palabras y útil con tus obras.
7. No te enojés por las faltas leves que cometan tus amigos.
8. Actúa según tus facultades, teniendo en cuenta que el poder está muy cerca de la necesidad.

9. Aprende que, por una parte, las cosas son así; y por otra, acostúmbrate a dominar lo siguiente:
10. Primero el estómago y después el sueño, el impulso sexual y la ira.
11. No cometas nunca ninguna acción vergonzosa
12. Con otro ni a solas, porque, ante todo, te debes respetar a ti mismo.
13. Sé justo en palabras y actos,
14. Y razonable y sensato en todo lo que hagas.
15. No olvides que la muerte es el destino de todos,
16. Y que es condición de la fortuna aumentar y disminuir.
17. Los sufrimientos que la suerte proporciona a los hombres proceden de los dioses.
18. Soporta tu destino sin indignarte,
19. Aunque es conveniente que corrijas este destino según tus facultades.
20. Ten presente que el destino no da más sufrimientos a los buenos.
21. De las muchas palabras que pronuncian los hombres, unas son buenas y otras malas.
22. Que ellas no te turben ni ejerzan influencia sobre ti.
23. Soporta con paciencia y dulzura la mentira.

24. Procura cumplir siempre lo que te voy a decir ahora:
25. Que nadie, ni con palabras ni con actos,
26. Te convenza de que debes hacer o decir lo que no sea lo mejor.
27. Reflexiona antes de cometer una acción estulta,
28. Pues es propio de los hombres decir palabras necias y ejecutar actos malos.
29. Realiza ahora lo que no pueda perjudicarte después.
30. Abstente siempre de lo que no conozcas.
31. Aprende todo lo que te sea necesario para que tu vida sea la más feliz.
32. No conviene que descuides la salud de tu cuerpo.
33. Para lo cual procurarás descubrir la justa medida en comidas, bebidas y ejercicios físicos.
34. Entiende por justa medida lo que no te cause dolor.
35. Acostúmbrate a llevar una vida pura, limpia y viril.
36. Procura no hacer nada que pueda atraer la envidia sobre ti.
37. No gastes insensatamente, como los que ignoran la honesta proporción de lo bello;
38. Pero tampoco seas avaro. Lo mejor en todo es la justa medida.

39. Haz lo que no te perjudique; pero reflexiona antes de obrar.
40. No permitas que el dulce sueño te cierre los ojos
41. Sin haber repasado contigo mismo lo que hayas hecho durante el día.
42. ¿En qué he faltado? ¿Qué he hecho? ¿He omitido alguna obligación?
43. Repasa también todas las acciones que hayas realizado, empezando por la primera y sin olvidar ninguna.
44. Repréndete si has cometido algún acto malo y regocíjate con los buenos.
45. He aquí lo que debes hacer. He aquí la tarea que reclama tu cuidado.
46. He aquí lo que debes hacer. He aquí lo que te encaminará por la senda divina.
47. Te lo juro por aquel que ha transmitido a nuestra alma el tetracto, fuente de la eterna Naturaleza.
48. Antes de empezar cualquier tarea
49. Pide a los dioses que santifiquen tu esfuerzo.
- 50.- Si pones en práctica estas normas, conocerás los lazos que unen a los dioses inmortales con los hombres mortales
51. Y aprenderás a conocer los elementos que pasan y los que permanecen.

52. Y conocerás, como es justo que se conozca, que la Naturaleza es una y semejante en todo.
53. Y así no esperarás lo que no puede esperarse, ni habrá secreto alguno para tí.
54. Y sabrás también que los hombres padecen los males que ellos escogen
55. Porque son tan desgraciados que no ven los bienes que están a su lado.
56. Ni los oyen, porque son muy pocos los que saben librarse del mal.
57. Tal es el destino que ciega su mente, como cilindros que ruedan
58. Van de un sitio a otro padeciendo males infinitos,
59. Impotentes para reconocer la discordia funesta que les es innata,
60. A la que no hay que provocar, sino esquivarla huyendo de ella.
61. Padre Zeus: tú podrías librar a los hombres de innumerables males,
62. Mostrando a cada uno el genio que lo guía.
63. Y en cuanto a ti, hombre, ten confianza, porque la raza de los mortales es de origen divino,
64. Y su naturaleza sagrada le revela todas las cosas.
65. Practicando lo que te ordeno, disfrutarás de sus beneficios.

66. Y en cuanto sea curada tu alma quedarás libre de todos los males.
67. Evita los alimentos indicados en los libros de las *Purificaciones* y de la *Salvación del alma*.
68. Sin embargo, reflexiona sobre cada cosa
69. Tomando como guía del carro de tu alma la recta razón.
70. Y una vez que te hayas liberado de tu envoltura carnal, irás al éter impalpable.
71. Y serás inmortal: un dios incorrupto en vez de mortal.

CAPITULO

IV

LA CUESTION EN TORNO AL HOMBRE

ESQUILO

Las Euménides



ATENEA: Ciudadanos de Atenas, que vais a juzgar por primera vez en causa de sangre, mirad ahora la institución que yo fundo. En adelante subsistirá por siempre en el pueblo de Egeo este senado de jueces. Se asentará en esta colina donde acamparon las amazonas y pusieron sus tiendas cuando con ejército poderoso vinieron en son de guerra contra Teseo y su recién edificada ciudad, y frente de sus torres alzaron otras torres. En este lugar ofrecieron sacrificios al dios Ares, con que esta roca tomó el nombre de Areópago, y aquí velarán por los ciudadanos el respeto y el temor, igual de día que de noche, y contendrán la injusticia mientras los mismos ciudadanos no alteren las leyes: que si mezcláis con sucias y cenagosas aguas las claras linfas de una fuente, no encontraréis después donde beber. Oíd mi consejo, ciudadanos que habéis de mirar por la polis: no rindáis culto a la anarquía ni al despotismo; pero no desterréis de la ciudad todo temor, que sin temor no hay hombre justo. Mirad, pues, con temerosa y merecida reverencia la majestad de este senado, porque así tendréis un baluarte defensor de vuestra ciudad y patria, cual no tiene pueblo en el mundo, ni se hallaría entre los escitas ni en la tierra de Pélope. Yo os doy un tribunal que nadie podrá cohechar: venerando, severo, guarda de esta

ciudad, que velará por los que duermen. Sirvan en lo venidero a mis ciudadanos estas advertencias que les dirijo. Y ahora levantaos y dad vuestro voto y sentenciad esta causa con respeto a vuestros juramentos. He dicho.

CORO: Os aconsejamos que no nos tratéis con menosprecio, que pesaríamos harto gravemente sobre vuestra tierra.

APOLO: Y yo os mando que respetéis mis oráculos, que son los de Zeus, y no hagáis que salgan vanos.

CORO: No te cuides de causas de sangre que no son de tu incumbencia, pues si te obstinas, ya no habrá más santidad en tus oráculos.

APOLO: ¿Por ventura erró mi padre al escuchar las súplicas de Ixion, el primer homicida?

CORO: ¡Palabras! Si no obtengo justicia, ya me haré yo sentir en este suelo.

APOLO: Tú eres despreciada de los nuevos dioses y de los viejos. Yo soy quien venceré.

CORO: Tales fueron también tus hazañas en el palacio de Feres. Tú persuadiste a las parcas a hacer inmortales a los hombres.

APOLO: ¿Y no es justo hacer beneficios a quien nos honra, y más cuando se halla necesitado?

CORO: Tú derribaste todo el edificio de las antiguas leyes engañando con vino a aquellas viejas deidades.

APOLO: Pronto vas a ser vencida en juicio. Vomita entonces tú ese veneno, que no inquietará mucho a los que aborreces.

CORO: ¡Dios nuevo! ¿Tú pisoteas a esas antiguas diosas? No obstante esperaré a oír la sentencia, y, en tanto, no descargaré mi cólera sobre la ciudad.

APOLO:
.....

ATENEA: Eso me toca a mí, dar mi voto la última. Esté es mi voto, que añadiré a los que haya en favor de Orestes. Yo no nací de madre, y, salvo el himeneo, en lo demás amo con toda el alma todo lo varonil. Estoy por entero con la causa del padre. No ha de pesar más en mi ánimo la suerte de una mujer que mató a su marido, al dueño de la casa. Orestes vencerá, aun en igualdad de votos por entrambas partes. Al punto, vaciad las urnas y contad los votos, jueces a quien está encomendado este cargo.

ORESTES: ¡Oh Febo Apolo! ¿Cómo se fallará la causa?

CORO: ¡Oh negra noche, madre mía! ¿No ves esto?

ORESTES: No es menos para mí que echarme un dogal al cuello o ver por fin la luz.

CORO: Ni para nosotras que perecer o conservar nuestros honores.

APOLO: Contad bien los votos al sacarlos, huéspedes míos, y en el escrutinio respeto a la justicia. Un voto que falte sería una gran desgracia; un voto más, levantarse una familia de su abatimiento.

ATENEA: Este hombre queda absuelto de su delito: el número de votos es igual por ambas partes.

ORESTES: ¡Oh Palas! ¡Tú has salvado mi casa; tú me restituyes aquella patria de que yo estaba privado! Y dirán los helenos: "Ahí tenéis a ese hijo de Argos, que ha recobrado la posesión de la hacienda de sus padres gracias a Palas y a Lojias, y aquel autor sumo de todas las cosas, su tercer salvador". ¡Sí, Zeus, tú eres quien me salva; tú, que al ver a estas abogadas de mi madre, recordaste con horror la impía suerte de mi padre! ¡Marcho ya a mi patria, jurando a esta comarca, jurando a tu pueblo, que nunca jamás, en los siglos de los siglos, príncipe alguno de Argos vendrá aquí en son de guerra, pues donde no, contra los que así quebrantaren los juramentos que yo hago, nosotros mismos desde el sepulcro, donde entonces yaceremos, pondrémosles dificultades tan invencibles; tan triste haremos su camino y tan infaustos sus pasos, que les pese de su empresa! Más si con fidelidad los guardaren y en paz y en guerra acuden siempre con su alianza a esta ciudad de Palas, les seremos propicios. ¡Salve, oh diosa! Y tú, pueblo de Atenas, ¡ojalá que tus enemigos no puedan escapar jamás de tus golpes, y que seas siempre salvo y vencedor!

CORO: ¡Ay dioses nuevos! ¡Habéis pisoteado las antiguas leyes! ¡Me las habéis arrebatado de las manos! Pero yo, la miserable, la despreciada, encendida en cólera arrojaré sobre este suelo en desagravio de mi afrenta todo el veneno que gotea mi corazón. ¡Vaya si lo arrojaré! Y este veneno se derramará por la tierra, y su ponzoña secará hojas y flores, y matará a todo ser viviente y no perdonará a los hombres. ¡Oh justicia! ¡Todo, todo lo apestará y asolará! ¿Lloro? ¡Qué hacer! ¿Me río? Lo que he padecido ha de pesar mucho a los atenienses. ¡Ay, hijas de la noche! ¡Infelices! ¡Cuán grande y afrentosa es la desdicha que lloráis!

ATENEA: Creedme a mí, y no lo llevéis así con ese llanto. No habéis sido vencidas. Salió igual número de votos por ambas

partes, con toda buena fe y no para tu afrenta. Pero había claros testimonios de la voluntad de Zeus; el mismo dios que pronunció el oráculo, salió por fiador de él. Bien que autor de su delito, Orestes no debía llevar pena. No os irritéis, pues; no queráis descargar vuestra cólera sobre esta tierra ni hacerla estéril; no derramáis sobre ella la baba de vuestro furor, que con diente brutal devora todo germen de vida. Yo os prometo solemnemente que tendréis en este suelo un templo donde moraréis, y ricos tronos junto a vuestras aras, donde seáis honradas de los ciudadanos de Atenas.

CORO: ¡Ay dioses nuevos! ¡Habéis pisoteado las antiguas leyes! ¡Me le habéis arrebatado de las manos! Pero yo, la miserable, la despreciada, encendida en cólera arrojaré sobre este suelo en desagravio de mi afrenta todo el veneno que gotea mi corazón. ¡Vaya si lo arrojaré! Y este veneno se derramará por la tierra, y su ponzoña secará hojas y flores, y matará a todo ser viviente, y no perdonará a los hombres. ¡Oh justicia! ¡Todo, todo lo apestará y asolará! ¡Lloro? ¡Qué hacer! ¡Me río? ¡Lo que he padecido ha de pesar mucho a los atenienses! ¡Ay hijas de la noche! ¡Infelices! ¡Cuán grande y afrentosa es la desdicha que lloráis!

ATENEA: Nadie os ha menospreciado. No os irritéis tanto, ¡oh diosa! , ni vayáis a infestar de males sin remedio esta tierra, habitación de los mortales. Por mi parte, cuento con el poder de Zeus, ¿y a qué decir más? Yo sola entre los dioses conozco las llaves del sellado tesoro donde se guarda el rayo. Pero nada de esto se necesita, pues, atenta a mis razones, no querrás tú arrojar sobre este suelo el fruto maléfico de tu lengua, del cual toda triste calamidad se engendraría. Calma las negras oleadas de tu amarga cólera, y aquí serás honrada y venerada; y aquí habitarás conmigo; y en natalicios e himeneos recibirás en ofrenda las primicias de esta dilatada comarca, y por siempre celebrarás mi consejo.

CORO: ¡Yo sufrir esto, cielos! ¡Yo, con mi saber y

experiencia, habitar en estos lugares, despreciada de todos!
¡Maldición! ¡Maldad execrable! ¡Vomitemos todo el furor,
todo el odio de nuestro pecho! ¡Ah, ah! ¡Oh tierra! ¡Oh
cielos! ¿Qué dolor es este que llega al alma? Noche, madre
mía, oye los alaridos de mi cólera. Los engaños de los dioses me
han envuelto sin que me pudiese defender y han reducido a la
nada los honores que los pueblos me ofrecían.

ATENEA: Tolero tus arrebatos porque tienes más años
que yo. ¡A no dudar, tú eres mucho más sabia, aunque también
a mí me concedió Zeus no pensar del todo mal! Si marcháis a
extrañas regiones, ya echaréis de menos esta tierra; yo os lo
predigo. Porque correrán los tiempos y cada vez serán más
gloriosos para mi pueblo. Y tendríais venerando altar junto al
templo de Erechteo, y allí recibiríais de hombres y mujeres en
las grandes fiestas honores cual de ningún otro mortal del
mundo podríais obtener jamás... No arrojes, pues, en este suelo,
que es mío, el agujón sangriento de tus odios que corrompan
las entrañas de la juventud y la abrasen en furiosa ira, y sin vino
la perturben y embriaguen. No siembres la discordia en el
corazón de mis ciudadanos, porque no se empeñen entre sí
como los gallos en impías y feroces luchas. La guerra... con el
extranjero, y no larga. Allí es donde el amor a la gloria es noble
y generoso: ¡no se llame guerra a una riña de aves domésticas!
Acepta lo que te ofrezco, que te está bien aceptarlo. Haz bien, y
bien recibirás, y serás grandemente honrada, y poseerás conmigo
esta tierra predilecta de los dioses.

CORO: ¡Yo sufrir esto, cielos! Yo, ¡con mi saber y
experiencia, habitar estos lugares, despreciada de todos!
¡Maldición! ¡Maldad execrable! ¡Vomitemos todo el furor,
todo el odio de nuestro pecho! ¡Ah, ah! ¡Oh tierra! ¡Oh
cielos! ¿Qué dolor es este que llega al alma? ¡Noche, madre
mía, oye los alaridos de mi cólera! Los engaños de los dioses
me han envuelto sin que me pudiese defender y han reducido a
la nada los honores que los pueblos me ofrecían.

ATENEA: No me cansaré de aconsejarte bien, porque no digas nunca que las antiguas diosas salisteis de esta tierra arrojadas de ella con desprecio por una diosa más joven que vosotras, y por los mortales que habitan la ciudad. A poder algo contigo la dulce e irresistible fuerza de la persuasión; si mis palabras fuesen poderosas a calmarte y ablandarte, aquí te quedarías. Mas si no quisieres quedarte aquí, no por ello sería justo que descargases sobre esta ciudad tu furioso encono, ni que hicieses a mi pueblo daño alguno; pues que en ti está poseer conmigo esta tierra y ser en ella dignamente honrada.

CORO: Diosa Atenea, ¿qué morada dices tú que tendría yo?

ATENEA: Una donde jamás hallaría asiento el infortunio. Acéptala, pues.

CORO: ¿Y qué honores me esperan si acepto?

ATENEA: No habrá casa que pueda prosperar sin ti.

CORO: ¿Tanto harás tú que sea mi poder?

ATENEA: Levantaré hasta la cumbre de la fortuna a quien te rindiere culto.

CORO: ¿Y me prometes que así será en todo tiempo?

ATENEA: Yo no prometo jamás lo que no he de cumplir.

CORO: Siento que me ablandas y que desecho todo mi rencor.

ATENEA: Corre, pues, a los que acabas de ganarte por amigos.

CORO: ¿Qué bienes quieres tú que pida en mis cánticos para este pueblo?

ATENEA: Cuanto sean nobles y leales victorias; y que la tierra y el cielo, y el mar con sus aguas, y los vientos con sus blandas corrientes y el sol con sus claros rayos, traigan sobre este suelo toda suerte de bienes. Que la tierra abunde en frutos y rebaños; que vivan los ciudadanos en prosperidad, jamás derribada a los golpes del tiempo; que se logren y florezcan los tiernos retoños infantiles. Pero a los impíos ya puedes exterminarlos con más furor que nunca. Yo amo a los hombres como el hortelano a las plantas, y quiero que la semilla de los buenos no se dañe con la mala hierba de los malos. Tal es lo que te incumbe. A mí toca no permitir jamás que esta ciudad vencedora deje de llevarse nunca entre los hombres el honor y lauro del triunfo en los más gloriosos combates.

CORO: Sí; acepto habitar en compañía de Atenea. No he de menospreciar yo ciudad donde moran el omnipotente Zeus y Ares, y que es alcázar fortísimo de los dioses, honor y contento de las deidades griegas y baluarte de sus aras. A la cual mi amorosa voluntad le desea, le predice que los espléndidos rayos del sol han de hacer brotar de la tierra en abundosa copia cuantos frutos hacen afortunada la vida.

ATENEA: Obra es de mi amor a esta ciudad haber hecho que en ella pongan su habitación las potentes e implacables diosas cuyo destino es regir todas las cosas humanas. Pues el que no se granjea a estos terribles enemigos no sabe qué calamidades le aguardan aún en la vida. Los pecados de sus mayores le arrastran hasta ellas; la muerte llega en silencio, y con sañuda crueldad le reduce a polvo cuando se jactaba de su fortuna.

CORO: Oíd lo que mi amor os desea. Que jamás la furia de los vientos pierda los árboles; ni los ardores del sol abrasen las plantas e impidan que se abran lozanos los pimpollos; ni la triste y estéril sequía os azote. Antes bien, que vuestros ganados se

multipliquen y a su tiempo os regalen con dobles crías, y que los ricos tesoros arrancados a las entrañas de la tierra honren la liberalidad de los dioses que os los dieron.

ATENEA: (*A los areopagitas.*) Ya habéis oído, custodios de nuestra ciudad, cuántas bendiciones llaman sobre vosotros. Mucho puede, en verdad, la veneranda Erinia con los dioses del cielo y con los que habitan las mansiones infernales, y bien se ve cómo dispone de la suerte de los humanos: a éstos les da cánticos y alegrías; a aquéllos, una vida de sombras y lágrimas.

CORO: Alejaos de aquí, azotes que malográis a los hombres con prematura muerte. Dioses, de quienes penden los destinos de los mortales, dejad que las tiernas y amorosas doncellas gocen de las dulzuras de Himeneo; permitidlo vosotras también, ¡oh divinas parcas! , hermanas mías de madre, que a cada cual recompenséis según sus obras, sin que haya lugar a que no asistáis ni tiempo en que no hagáis sentir el peso de vuestras justas leyes; diosas honradísimas de todos los dioses.

ATENEA: Al oírte pedir para mi pueblo con tanto amor dichas y bendiciones, me lleno de alegría. ¡Oh atractivos ojos de la persuasión, y cuán merecedores sois de que yo os ame, pues que habéis velado por mi lengua cuando hablaba a quien con dura tenacidad se resistía a escucharme! Venció por fin Zeus, dios de la elocuencia, y nuestra causa, la causa del bien, alcanzó completa victoria.

CORO: Quiera el cielo que jamás se oigan en esta ciudad los rugidos de la discordia, que no se sacia de males. Jamás se empape el suelo en la sangre de los ciudadanos, derramada en fraticidas y vengativas contiendas, sino antes con el deseo del bien común sea unas sus mutuas alegrías y unos también sus odios: que en la unión tienen los hombres el remedio de sus mayores infortunios.

ATENEA: ¿No es verdad que, serena ya su razón,

encontró por fin su lengua el camino de las bendiciones? Tengo para mí que de estas diosas de espantable catadura han de venir grandes ganancias a mi pueblo. Pagadles amor con amor, tributadles grandes honores, y la ciudad y toda su comarca verán pasar los tiempos en gloria y en justicia.

CORO: ¡Salve, salve; los dioses os den felicidades y abundancia! Salve, pueblo de Atenas. Palas, la bien amada hija de Zeus, os mira con amor y habita a vuestro lado. Que no se desmientan nunca vuestras virtudes. Zeus honra a los mortales que Palas acoge bajo sus alas.

ATENEA: Salve, también vosotras. Yo saldré delante para mostraros vuestra morada. Marchad al resplandor de las antorchas de este religioso cortejo y en medio de las sagradas víctimas que os serán ofrecidas en sacrificio. Corred a vuestro templo subterráneo, y apartad de esta tierra la adversidad, y traed sobre ella la bienandanza y la victoria. Y vosotros, ciudadanos de Atenas, hijos de Cranao, guiad a las que vienen a habitar entre vosotros. ¡Ojalá que la ciudad recuerde siempre la memoria de tales beneficios!

CORO: Salve, salve, diré otra vez y otra; salve todos los que habitan en esta ciudad de Palas, dioses y mortales. Honrad con vuestro culto la vecindad que me habéis concedido y jamás tendréis que lamentar los reveses de la fortuna.

ATENEA: Vuestros votos me colman de contento. Que el resplandor de las lucíferas antorchas os acompañe hasta los profundos lugares donde tenéis vuestro templo subterráneo. Vayan también mis sacerdotisas, piadosas guardas de mi sagrada imagen. Y vosotras, gloria y ornamento de la tierra de Teseo, cortejo insigne de doncellas y matronas; y vosotras, ancianas venerables, llegad todas luciendo vuestras vestiduras de púrpura y en las manos encendidas teas, y tributad así a estas diosas públicos honores, porque su estancia entre nosotros se señale en las edades futuras con dichosa y perdurable bienandanza. (Vase)

(trad.: F. S. Brieva S.)

Edipo Rey

EDIPO: ¡Ay, ay! Todo resulta cierto. ¡Oh luz! , ¡así te vea ahora por última vez! , pues queda en evidencia que he nacido de quienes no debía, tenido trato con quienes me estaba prohibido y dado muerte a quienes no debía. (*entra en palacio precipitadamente*).

CORO:

Estr. 1

¡Oh generaciones de los mortales! ,
 ¡como os computo en vuestra vida
 iguales a la nada! Pues ¿qué hombre,
 qué hombre recoge de felicidad
 más que la mera apariencia,
 y el declinar tras de ella?
 Teniendo tu suerte, la tuya,
 ¡oh desventurado Edipo!
 como ejemplo, no hay ser humano
 que estime feliz.

Antístr. 1

Lanzando certero, a más no poder,
 la flecha en el blanco,
 ganaste la completa prosperidad
 y al dar, ¡oh Zeus! , muerte a la virgen
 de corvas garras, cantora de enigmas,
 te alzaste para mi tierra
 como un baluarte contra la muerte.
 Por ello desde entonces fuiste llamado mi rey,
 y recibiste los máximos honores
 reinando en Tebas la grande.

Estr. 2

Y ahora ¿quién tiene un sino más triste de oír?
¡Quién es, quién, el que vive sumido
en cuitas feroces, ligado al sufrimiento,
por un cambio de vida?
¡Ay de ti, ilustre Edipo!
El mismo amplio puerto
que a tu padre te dio cabida para caer,
aún siendo hijo, en él como un esposo.
¿Cómo es que pudieron entonces
los surcos sembrados por tu padre
soportarte en silencio, desdichado,
por tan largo tiempo?

Antístr. 2

Te descubrió, a tu pesar,
el tiempo que todo ve.
Juzga tus nupcias de antaño,
mal llamadas nupcias,
que hicieron de ti engendrador
de donde fuiste engendrado.
¡Ay! , hijo de Layo, ¡ojalá! , ¡ojalá!
nunca te hubiera visto.
Gimo, como si de mi boca
vertiera lamentos. Mas, a decir verdad,
gracias a ti recobré el aliento
y pude entregar tranquilo mis ojos al sueño.

MENSAJERO DE DENTRO: ¡Oh vosotros, que siempre recibís los máximos honores de esta tierra! ¡Qué acciones vais a oír! ¡Qué cosas vais a ver! ¡Cuánto duelo tendréis si es que aún sentís preocupación, cual cumple a vuestro linaje, por la casa de los Labdácidas! Pues creo que ni el Istro ni el Fasis podrían lavar con su corriente purificadora los horrores que encierra esta morada. Pero hay otras desgracias, que va a sacar a

la luz en seguida, voluntarias, no involuntarias. Y entre las cosas dolorosas, las que más hacen sufrir son las que se revelan tomadas por propia decisión.

CORIFEO: Nada les falta tampoco a las que ya sabíamos para arrancar profundos gemidos. A más de éstas, ¿qué anuncias?

MENSAJERO: El mensaje más rápido de decir y de escuchar: ha muerto la divina Yocasta.

CORIFEO: ¡Ay infeliz! ¿Por qué causa?

MENSAJERO: Se ha dado muerte a sí misma. De los hechos, lo más doloroso no puede percibirse, pues falta la contemplación del espectáculo. Sin embargo, en lo que recuerda mi memoria, te enterarás del sino de aquella infortunada. Cuando, en un raptó de locura, hubo traspasado el vestíbulo, se lanzó en derechura a su cámara nupcial, tirándose de los cabellos con ambas manos. Una vez entrada en ella, echando el cerrojo por dentro, se puso a invocar al que ya es difunto desde hace tiempo, a Layo, recordando aquella su antigua simiente, por la que él habría de morir, y ella quedar para su propio hijo como medio de procreación de una prole infausta. Lamentábase de sus uniones en el lecho conyugal, donde pariera una doble generación: un marido del marido e hijos de sus hijos. Cómo murió después de esto, ya no lo sé, porque irrumpió dentro de palacio Edipo gritando, y por ello fue imposible contemplar su fin, pues era él quien acaparó nuestras miradas, mientras iba y venía de un lado para otro. Llegábase a nosotros pidiéndonos que le diéramos una espada y preguntándonos dónde podía encontrar a la que era su esposa y a la vez no era esposa, sino el doble seno materno suyo y de sus hijos. En su furor, un dios se la muestra, porque no fue ninguno de los hombres que estábamos allí cerca. Y con un terrible alarido, como de la mano de un guía, se lanzó sobre la doble puerta: hizo ceder hacia dentro, saltando de los goznes, el cerrojo, e irrumpió en la

habitación. Allí vimos, colgada, a la mujer, balanceándose en una cuerda trenzada que le rodeaba el cuello. El, cuando la vió, lanzando el desdichado un rugido horrendo, aflojó el nudo corredizo que la mantenía suspensa. Y una vez depositada la infeliz en tierra, fue espantoso de ver lo que vino a continuación. Arrancando de los vestidos las fíbulas de oro con las que se adornaba, las levantó y se hirió con ellas las órbitas de los ojos, diciendo palabras de esta índole: que ya no le verían ni a él, ni los horrores que había padecido ni los que había cometido, sino, que en adelante, habrían de ver en tinieblas a los que no hubieran debido ver, y no habrían de reconocer a quienes fuera preciso reconocer. Repitiendo tales imprecaciones muchas veces, no una sola, se desgarraba con las fíbulas los párpados; al tiempo sus pupilas ensangrentadas le empapaban las mejillas, pero no eran gotas chorreantes de sangre lo que de ellas manaba, sino una lluvia negruzca y una sangrienta granizada que corría a raudales. Estas son las desgracias que se han producido por culpa de los dos, no de uno solo, y que comparten marido y mujer. Su antigua prosperidad fue antaño una prosperidad merecedora de este nombre. Ahora, en cambio, en este día sólo es lamento, ruina, muerte, deshonra: de cuantos males puedan enumerarse, no hay ninguno que les falte.

CORIFE0: ¿Y tiene ahora el desdichado algún alivio en su pena?

MENSAJERO: Pide a gritos que se descorran los cerrojos y se les muestre a todos los cadmeos al homicida, al hombre que a su madre... —pronuncia palabras impías que no puedo repetir—, con la intención de expulsarse fuera del país, y de no permanecer ya en su palacio, incurso como está en la maldición que pronunció. Sin embargo, necesita apoyo y guía, porque su mal es mayor de lo que se puede soportar. El te lo va a enseñar, pues se están descorriendo los cerrojos de esta puerta, y pronto vas a ver un espectáculo tal como para arrancar lamentos incluso a quien le aborreciera.

CORO:

¡Oh desgracia terrible de ver!
¡Oh lo más espantoso con que me he tropezado!
¿Qué locura, desdichado, te acometió?
¿Qué demon saltó sobre ti,
con brinco mayor que los más largos,
para añadirse a tu destino infortunado?
¡Ay, desdichado! Ni siquiera mirar hacia ti puedo,
pese a querer preguntarse mil cosas,
de mil cosas enterarme, mirarte mil veces.
Tal es el espanto que me infundes.

EDIPO:

¡Ay, ay, desdichado de mí!
¿A qué tierra iré en mi dolor?
¿Adónde vuela mi voz arrebatadamente?
¡Ay, destino ¿En dónde te precipitaste?

CORIFEO: En algo terrible, que ni escuchar ni contemplar se puede.

EDIPO:

¡Oh nube abominanda de tinieblas,
que se abatió sobre mí
de un modo indecible, ineluctable,
impulsada por funesto viento!
¡Ay! ¡Ay, una vez más!
¡Cómo se me clava a la vez el pincho
de este aguijón y el recuerdo de mis males!

CORIFEO: No es extraño que en tales penas lleves un doble duelo y soportes dobles desgracias.

EDIPO:

¡Ay, amigo! , tú eres
mi único servidor leal,
pues aún te atreves
a cuidarte de este ciego.
¡Ay, ay! No me pasas inadvertido.
Aun estando en tinieblas,
reconozco bien al menos tu voz.

CORIFEO: ¡Ay, cumplidor de terribles acciones! ¿Cómo
tuviste corazón para destruir de tal modo tu vista? ¿Qué
divinidad te impulsó?

EDIPO:

De apolo es esto obra, amigos. Apolo fue
el que hizo cumplirse estos mis horrendos sufrimientos.
Pero nadie, sino yo mismo, desdichado,
se dió el golpe con su mano.
Pues ¿para qué había de ver yo, si viendo,
nada agradable de ver me era?

CORIFEO: Así era en verdad, como tú lo dices.

EDIPO:

¿Qué cosa puedo ver, o qué cosa puedo amar,
qué saludo escuchar ya, amigos, con placer?
Llevad fuera del país cuanto antes,
llevad fuera, amigos, a este gran criminal
al hombre más maldito y aborrecido por los dioses.

CORIFEO: ¡Triste de ti por tu desventura y por la
conciencia que tienes de ella! ¿Cómo quisiera no haberte
conocido nunca!

EDIPO:

¡Así pereciera aquel que me quitó
en los pastos las crueles trabas de mis pies,
y me libró de la muerte, y me salvó la vida
sin hacer acción que se le pueda agradecer!
Pues, si yo entonces hubiera muerto,
no hubiera sido ni para los seres queridos
ni para mí tan gran motivo de duelo.

CORIFEO: Así lo hubiera querido yo también.

EDIPO:

Así, no hubiera resultado asesino de mi padre,
ni esposo sería llamado por los hombres
de aquella de quien nací;
Ahora, en cambio, dejado estoy de los dioses,
y soy hijo de una impura, y tengo prole común
con aquellos de quienes recibí el ser.
Y si hay horror aún más grave que este horror,
en suerte le ha tocado a Edipo.

CORIFEO: No sé si he de decir que has tomado una buena
decisión. Sería preferible para ti ya no existir a vivir ciego.

EDIPO: No trates de demostrarme que esto no está hecho
así de la mejor manera ni me aconsejes más. No sé con qué ojos
hubiera mirado, a mi llegada al Hades, ni a mi padre ni a mi
desgraciada madre, cuando he cometido contra ambos delitos
que la horca no puede castigar. Pero ¿es que acaso me hubiera
sido deseable contemplar el rostro de mis hijos, nacidos como
nacieron? No, ciertamente; nunca, al menos con mis ojos. Ni
tampoco la ciudad, ni sus torres, ni los santos templos de los
dioses, de los que yo mismo, el hombre que con más honra vivió
en Tebas, me privé, al ordenar personalmente que todos
expulsaran al impío, a aquel que los dioses revelaron impuro y que
además resultó del linaje de Layo. Habiendo puesto en claro yo

tal baldón en mi persona, ¿les iba a mirar con la mirada alta? En modo alguno. Es más, si fuera posible aún obstruir de algún modo la fuente del oído, no me abstendría de cerrar mi cuerpo desdichado, para, a más de ciego, no oír nada, porque es agradable que la mente viva fuera de desgracias. ¡Ay Citerón! ¿Por qué me recogiste? ¿Por qué no me mataste al punto de acogerme, para que nunca hubiera revelado a los hombres de quién había nacido? ¡Oh Pólipo y Corinto y vieja morada, nominalmente paterna! Bajo apariencia hermosa, ¡qué pústula de males en mí criasteis! Ahora se descubre que soy un infame y nacido de infames. ¡Oh tres caminos y escondida cañada, encinar y desfiladero en la triple senda! , que bebisteis mi sangre, la de mi padre, por mis manos derramada, ¿os acordáis todavía de mí? ¡Qué acciones cometí en vuestra presencia ! ¡Qué acciones volví a cometer una vez llegado aquí! ¡Oh matrimonio, matrimonio! Me diste el ser, y volviendo a engendrar hiciste brotar la misma simiente, y mostraste a padres, hermanos, hijos sangre de una misma sangre, a esposas, mujeres y madres, y cuantos crímenes hay más vergonzosos entre los hombres. Mas no es lícito mentar lo que no es honroso hacer. ¡Por los dioses! , ocultadme fuera de aquí al punto, o matadme, o arrojadme al mar allí donde no me volváis a ver nunca más. ¡Ea! , dignaos tocar a este miserable, obedecedme, no temáis, porque mis crímenes ningún mortal sino yo puede llevar consigo.

CORIFEO: Sobre lo que pides, he ahí a Creonte que se ha presentado a su debido momento para tomar una medida o dar un consejo, ya que ha quedado como único guardián de esta tierra en tu lugar.

EDIPO: ¡Ay de mí! ¿Qué le podré decir? ¿Qué buena fe podré esperar de él en justicia, cuando se ha puesto en evidencia que antes me comporté con él en todo como un villano?

CREONTE: No he venido, Edipo, para reírme, ni para echarte en cara ninguno de tus yerros de antaño. Más, si va no

sentís pudor ante los hijos de los hombres, al menos sentido ante el resplandor que todo alimenta del soberano Sol, de mostrar sin rebozo de tal guisa a semejante impuro, que no habrán de aceptar ni la tierra, ni la santa lluvia, ni la luz. Hacedlo entrar cuanto antes en palacio, pues lo piadoso es que sean sólo los parientes quienes vean y escuchen las desgracias familiares.

EDIPO: ¡Por los dioses! , puesto que me has quitado mis temores, al venir con la mayor bondad junto a mí, que soy el colmo de la maldad humana, hazme caso. En tu interés hablo, no en el mío.

CREONTE: ¿Qué favor suplicas obtener de mí de tal modo?

EDIPO: Arrójame de esta tierra cuanto antes, allí donde no se me vea dirigir la palabra a ningún mortal.

CREONTE: Lo hubiera hecho, sábelo bien, si no hubiera deseado pedir primero consejo al dios sobre qué se debe hacer.

EDIPO: Pues su respuesta quedó para todos clara: que se mate al parricida, al impío, a mí.

CREONTE: Así se dijo. Sin embargo, en la situación en que estamos, es mejor enterarse de qué se debe hacer.

EDIPO: ¿Sobre hombre tan miserable vais a hacer una consulta?

CREONTE: Y ahora sí que tú podrías dar crédito al dios.

EDIPO: Entonces, he aquí lo que te encomiendo y te suplico. El sepelio de la que está en casa, disponlo como quieras, pues cumplirás cual corresponde este deber con uno de los tuyos. En cuanto a mí, que nunca se digne esta ciudad de mi madre a tenerme en vida como uno de sus habitantes. Antes

bien, déjame vivir en los montes, donde está ese mi Citerón de triste fama, que me asignaron en vida mi padre v mi madre como definitiva sepultura, a fin de que muera por aquellos que trataron de matarme. Aunque si de algo estoy seguro, es de que no me ha de destruir enfermedad ni cosa parecida, porque no hubiera sido yo puesto a salvo cuando estaba a punto de morir, de no haber sido reservado para alguna horrorosa desgracia. Más mi destino, que siga su curso señalado. En cuanto a mis hijos, Creonte, de los varones no te preocupes: hombres son, de suerte que no habrán de quedar, allí donde se encuentren, faltos de medios de vida. En cambio, de esas dos criaturas, tan desdichadas y dignas de compasión, de mis niñas, para las que jamás se sirvió aparte mi mesa, sin que estuviera yo con ellas, y compartían conmigo cuanto yo tocaba, de éstas, sí, cuídate. Y sobre todo, déjame tocarlas con mis manos y lamentar mis desdichas. ¡Por favor, príncipe! ¡Por favor, noble señor! Tocándolas con las manos me parecerá tenerlas, tal como cuando yo veía.

Pero ¿qué digo? ¡Por los dioses! ¿No estoy oyendo llorar cerca a mi pareja querida? ¿Envióme acaso Creonte, compadecido de mí, a mis retoños más amados? ¿Tengo razón?

CREONTE: La tienes. Soy yo quien las mandó traer, pues me imaginé hace rato el gozo que ahora tienes v el deseo que tenías.

EDIPO: ¡Así tengas ventura! , v ¡ojalá! te guarden los dioses mejor que a mí por habérmelas traído. ¡Oh hijas! ¿Dónde, dónde estáis? Venid acá, a estas mis manos fraternas, que han hecho que veáis así los ojos antes brillantes del padre que os engendró. Un hombre, hijas, que sin ver ni saber nada se reveló como vuestro padre con aquella en la que él fue engendrado. Os lloro —pues no puedo miraros— cuando pienso en las restantes amarguras de vuestra vida. ¡Cómo os será preciso vivir por parte de los hombres! Porque, ¿a qué reuniones de ciudadanos acudiréis, y a qué fiestas, de las que no

hayáis de regresar a casa, cubiertas de lágrimas, en lugar de disfrutar del espectáculo? Y cuando llegéis a la edad de casaros, ¿quién hijas, quien habrá que se arriesgue a tomar sobre sí un oprobio, que será por igual la ruina de mi descendencia y de la vuestra? ¿Qué calamidad os falta? Vuestro padre mató a su padre, y aró los campos maternos en los que él fue sembrado, y os tuvo a vosotras del mismo ser del que había nacido. Tales serán los insultos que os hagan. Y encima, ¿quién se casará con vosotras? Nadie, hijas; está claro que os será preciso consumiros en la esterilidad y soltería.

¡Oh hijo de Meneceo! , puesto que eres el único padre que les queda, pues nosotros dos, sus progenitores, estamos perdidos, no consientas que ellas, tus parientes, anden errantes en la miseria sin marido, ni las iguales a éstas mis desgracias. Por el contrario, compadécelas, al verlas en edad tan tierna desprovistas de todo, salvo de lo que de ti depende. Decláramelo, noble príncipe, tocándome con tu mano. En cuanto a vosotras dos, ¡oh hijas! , si tuviérais ya razón , serían muchos los consejos que os daría. De momento pedid tan sólo que, allí donde la ocasión os permita vivir, obtengáis vida mejor que el padre que os engendró.

CREONTE: Basta ya de lágrimas. Entra en palacio.

EDIPO: He de obedecerte, aunque no sea de mi agrado.

CREONTE: Todo está bien en su debido momento.

EDIPO: ¿Sabes bajo qué condición entraré?

CREONTE: Dilo y lo sabré cuando lo haya escuchado.

EDIPO: Que me envíes fuera de esta tierra.

CREONTE: Me pides algo que sólo el dios puede conceder.

EDIPO: Pero he incurrido en el mayor aborrecimiento de los dioses.

CREONTE: Por eso pronto obtendrás tu petición.

EDIPO: ¿Consientes entonces en ello?

CREONTE: Lo que no sé no suelo asegurarlo en vano.

EDIPO: Retírame, pues, ya de aquí.

CREONTE: Echa a andar entonces, y suelta a tus hijas.

EDIPO: No, por lo menos no me quites a éstas.

CREONTE: No quieras imponer tu voluntad en todo. Pues incluso aquello donde la impusiste no te ha acompañado toda tu vida.

CORIFEO: ¡Oh habitantes de mi patria Tebas! Mirad; ése es Edipo, que resolvió aquellos famosos enigmas y fue hombre de grandísimo poder, cuya fortuna, ¿qué ciudadano no miraba con envidia? ¡En qué mar embravecida de horrendas desgracias ha caído! De suerte que, cuando se es mortal, se debe mirar y observar el postrer día y no juzgar a nadie feliz hasta que no haya franqueado el límite de su vida sin haber sufrido cosa dolorosa alguna.

(trad.: L. Gil)

Canto del Hombre

Muchas cosas son pavorosas; nada sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor. Se traslada por encima de la espumeante marea, en medio de la invernal tempestad del sur, y cruza las

montañas de las abismales y enfurecidas ondas que braman en derredor. Fatiga la indestructible calma de la más sublime de las diosas, la Tierra, pues año tras año, ayudado por el arado y su caballo, la remueve en una y otra dirección.

El hombre habilidoso, de la ligera familia de las aves se apodera tendiendo redes, y caza los animales del desierto y los que viven en el mar. Con astucia subyuga las fieras de los bosques. Sujeta al yugo la crinada cerviz del caballo, y con el madero domina el indómito toro montaraz.

El hombre se encuentra en el don de la palabra y en la omnicomprensión, presurosa como el viento, y en la convivencia. Aprendió a esquivar el asalto de las inclemencias del tiempo, de las lluvias y del inhóspito frío del invierno.

Por todos lados caminos abre: desprovisto de experiencia y sin salidas llega a la nada. En ningún caso puede impedir, por fuga alguna, un único embate: el de la muerte; más para las molestas enfermedades y dolencias tiene ya inventado remedios y escapes.

Circunspecto, porque domina, más allá de lo esperado, la habilidad inventiva, cae a veces en la perversidad, otras, le salen bien empresas nobles. Vive entre la ley de la Tierra y la obediencia jurada a los dioses. Al predominar sobre el lugar, lo pierde, porque la audacia del hombre siempre lo hace considerar al ser como no-ser.

Quien ponga en obra eso, que no comparta mi hogar conmigo, ni que mi saber tenga nada en común con su divagar.

(Antígona)

EURIPIDES

(Se ve en el teatro una vasta tienda de las que forman el campamento griego, y en el fondo la ciudad de Troya y su alcázar. Cerca de la tienda yace Hécuba, y dentro las cautivas troyanas).

POSEIDON: Yo, Poseidón, vengo del salado abismo del mar Egeo, en donde las Nereidas danzan en coros con sus pies bellos. Desde que Febo y yo edificamos las altas torres de piedra de este campo troyano, he favorecido siempre a la ciudad de los frigios, que ahora humea, destruída por el ejército argivo. Porque Epeo, el focense del Parnaso, fabricando por arte de Palas un caballo preñado de armas, introdujo en las torres esta carga funesta, que en adelante será llamada por los hombres el corcel bélico, por contener en su vientre ocultas lanzas. Desiertos los bosques sagrados, los templos de los dioses destilan sangre, y Príamo moribundo cayó al pie del altar de Zeus Herceo. Mucho oro y muchos despojos frigios han llevado los griegos a sus naves; ahora esperan que sople un viento favorable que, hinchando sus velas, les proporcione el placer de abrazar a sus esposas e hijos, va que al cabo de diez años se han apoderado de esta ciudad. Y yo, vencido por Hera, diosa argiva, y por Atenea, que juntas derribaron a los frigios, abandono la ínclita Ilión y mis altares, que si reina en ella triste soledad, sufre detrimento el culto de los dioses y no suelen ser adorados como antes. Muchos alaridos de esclavas resuenan en las orillas del Escamandro, mientras sus dueños las sorteán, y unas tocan al pueblo arcadio, otras al tesalio y otras a los hijos de Teseo, generales de los atenienses. Todas las troyanas no sujetas a la suerte y reservadas a los principales del ejército, están aquí, y Helena con ellas, la lacedemonia hija de Tíndaro, cautiva también, según las leyes de la guerra. Quienquiera puede contemplar a la mísera Hécuba,

que yace en tierra delante de las tiendas, derramando abundantes lágrimas por la pérdida de tantas prendas amadas. Su hija Polixema ha sido sacrificada, sin saberlo ella, sobre el túmulo de Aquiles, y también perecieron Príamo y sus hijos, mientras que el rey Apolo inspiraba el delirio en la virgen Casandra, impía y rebelde a las órdenes del dios, convertida hoy a la fuerza en esposa adulterina de Agamenón. Adiós, pues, ciudad feliz en otro tiempo y brillantes torres; si no te hubiese arruinado Palas, la hija de Zeus aún subsistirías sobre tus cimientos.

.....

HECUBA: (*Que se incorpora.*) Alza del suelo tu cabeza, ¡oh desventurada! ; levanta tu cuello; va no existe Troya, y nosotros no reinaremos en ella. Sufre este nuevo golpe de la fortuna; navega siguiendo su corriente, navega por donde te lleve la suerte, y no vuelvas contra sus olas la proa de la vida, que te arrastra deidad caprichosa. ¡Ay, ay de mí! ¡Ay, ay de mí! ¿Cómo no he de llorar, sin patria, ni hijos y sin esposo? ¡Oh fastuosa pompa de mis mayores! ¡Cómo has venido a tierra! ¡Nada eras! ¡Tantas deberían ser mis quejas, tantos mis lamentos, que no sé por dónde empezar! ¡Desdichada de mí! ¡Tristemente reclino mis miembros, presa de insoportables dolores, yaciendo en duro lecho! ¡Ay de mi cabeza! ¡Ay de mis sienes y de mi pecho! ¡Cuánta es mi inquietud! ¡Cuánto mi deseo de revolverme en todos sentidos para dar descanso a mi cuerpo y abandonarme a perpetuos y lúgubres sollozos! ¡También los desdichados entonan su canto y dan al viento tristes ayes! ¡Proas ligeras de las naves, que arribasteis con vuestros remos a la sagrada Ilión, atravesando el mar purpúreo y los abigarrados puertos de la Grecia al son de las flautas y de odiosos cantos, y os sujetaron, ¡ay de mí! , en la ensenada de Troya con cables torcidos por arte egipcio para rescatar la aborrecida esposa de Menelao, deshonor de Cástor y afrenta del Eurotas, por cuya causa fué degollado Príamo, padre de cincuenta hijos, y cayó sobre mí, sobre la desdichada Hécuba, esta calamidad! ¡Ay de mí! ¡Funesto destino, que me obligas a habitar ahora en las tiendas de Agamenón! ¡Llévanme, vieja

esclava, de mi palacio, y lúgubre rasura me ha despojado de mis cabellos! Míseras compañeras de los guerreros troyanos, míseras vírgenes y desventuradas esposas, ¡lamentémonos, que humea Ilión! Como madre alada levanta el grito por sus hijuelos cubiertos ya de pluma, así yo comenzaré mi canto, no como en otro tiempo, apoyada en el cetro de Príamo cuando celebraba a los dioses, resonando como pocos al compás frigio mis pies ligeros.

PRIMER SEMICORO: (*Que sale de la tienda.*) Hécuba, ¿a qué esos clamores?, ¿a qué esos gritos?, ¿qué pretendes? Oí en las tiendas tus lamentos, y el miedo se apoderó de las troyanas, que lloran en ellas su esclavitud.

HECUBA: ¡Oh hijas! , ya se mueven los remos de las naves argivas.

PRIMER SEMICORO: ¡Ay de mí, desventurada! ¿Qué quieren? ¿Me llevarán, ¡ay mísera! , a las naves, arrancándome de mi patria?

HECUBA: No lo sé; pero mucho me lo temo

PRIMER SEMICORO: ¡Ay, ay! ¡Infelices troyanas! Venid y sabréis los trabajos que os aguardan; salid de las tiendas; los argivos se preparan a navegar.

HECUBA: ¡Ay, ay de mí! No llaméis ahora a mi lado a Casandra, bacante furiosa, que la afrentarán los griegos y doblará mi dolor. ¡Ay de ti, mísera Trova! ¡Peciste con los desdichados que te abandonan, vivos y muertos!

SEGUNDO SEMICORO: (*Que sale de la tienda.*) ¡Ay de mí! Temblando dejé la tienda de Agamenón para oír de tus labios, ¡oh reina! si los argivos me han condenado a muerte o si los marineros se aprestan a agitar en las popas los remos.

HECUBA: ¡Oh hija, respira y reanímate! El terror embarga tus miembros.

SEGUNDO SEMICORO: ¿Ha venido algún heraldo de los griegos? ¿Quién será el dueño de esta mísera esclava?

HECUBA: Pronto lo decidirá la suerte.

SEGUNDO SEMICORO: ¡Ay, ay de mí! ¿Cual de los argivos o de los pitiotas, me llevará lejos de Troya a alguna isla.

HECUBA: ¡Ay, ay de mí! ¿A quién serviré yo, infeliz anciana, en qué país, en qué país, abeja ociosa, mísera imagen de la muerte, trasunto de impalpables manes? ¿Guardaré quizá algún vestíbulo, o cuidaré de los niños que me confíen, después de disfrutar en Troya de regios honores?

EL CORO: (*Júntanse los dos semicoros.*) ¡Ay, ay de mí! ¿Qué lamentaciones bastarán para deplorar tu indigna suerte? No tejeré con la lanzadera telas de varios colores. Por última vez saludo los cuerpos de mis hijos, por última vez; más graves serán mis trabajos, ya en el lecho de los griegos (¡maldita noche! , ¡funesto destino!), o miserable sierva, trayendo agua de las puras ondas de Pirene. ¡Ojalá que vayamos a la región preclara y afortunada de Teseo! Al menos que yo no vea al revuelto Eurotas, mansión odiosa de Elena, en donde serviría Menelao, el destructor de Troya. Sagrada es la tierra que baña el Peneo, asiento bellissimo del Olimpo, abundante en riquezas, según dice la fama, y en sabrosos frutos. ¡Que vaya yo a ella, ya que no sea a la región sagrada y divina de Teseo! Alabáronme las coronas que premian la virtud de los habitantes de la Etnea, amada de Hefesto, enfrente de la Fenicia, y madre de los montes Sículos. Los navegantes celebran también la tierra vecina al mar Jónico, regada por el Cratis, de apuesta y blonda cabellera, que con sus sagradas fuentes le da vida, derramando la dicha en sus márgenes populosas. Pero he aquí un heraldo del ejército griego, que sin duda llega con ligeros pasos a comunicarnos nuevas ordenes.

¿Qué trae? ¿Qué dice? Ya somos esclavas de la Dórida.

TALTIBIO: Te acordarás, ¡oh Hécuba! , de haberme visto en Troya en distintas ocasiones de heraldo del ejército aqueo; yo, Taltibio, a quien tú conoces, ¡oh mujer! , vengo a anunciarte una ley sancionada por todos los griegos.

HECUBA: Esto, esto, ¡oh amigas! , es lo que temía hace tiempo.

TALTIBIO: Ya habéis sido sorteadas, si tal es la causa de vuestros temores.

HECUBA: ¡Ay, ay de mí! ¿A qué ciudad de la Tesalia, de la Pitia o de la Beocia, a qué ciudad iré, dí?

TALTIBIO: Cada cual ha tocado a distinto dueño; una sola suerte no ha decidido a la vez de todas.

HECUBA: ¿Y a quién servirá cada una? ¿Cuál de las hijas de Ilión ha sido afortunada?

TALTIBIO: Lo sé; pero preguntámelo poco a poco, no todo a tiempo.

HECUBA: ¿Quién será el dueño de mi hija? Di, ¿quién será el dueño de la mísera Casandra?

TALTIBIO: La eligió para sí el rey Agamenón.

HECUBA: Para ser esclava de su lacedemonia esposa. ¡Ay de mí, ay de mí!

TALTIBIO: No; ocultamente le acompañará en su lecho.

HECUBA: ¿La virgen de Febo, a quien el dios de cabellos de oro concedió el don de vivir sin esposo?

TALTIBIO: Hirióle el amor, y se apasionó de esa fatídica doncella.

HECUBA: Deja las sagradas llaves, hija, las guirnaldas, también sagradas, que te adornan.

TALTIBIO: ¿No es acaso honor insigne compartir el lecho del rey?

HECUBA: ¿Y dónde está mi hija, la que me arrancasteis ha poco de los brazos?

TALTIBIO: ¿Me preguntas por Polixema, o por alguna otra?

HECUBA: ¿De quién será esclava?

TALTIBIO: La han destinado al servicio del túmulo de Aquiles.

HECUBA: ¡Ay de mí! La que di a luz destinada a servir a un sepulcro! Pero ¿qué significa esa ley de los griegos? ¿Qué esa costumbre, ¡oh amigo! ?

TALTIBIO: Alégrate de la dicha de tu hija; su suerte es buena.

HECUBA: ¿Qué has dicho? ¿Ve el sol mi hija?

TALTIBIO: Esclava es del destino, que la libra de males.

HECUBA: ¿A quién tocó la mísera Andrómaca, esposa de Héctor, el de la bronceína loriga?

TALTIBIO: El hijo de Aquiles la eligió también para sí.

HECUBA: Y yo, ¿cuya esclava soy, cuando para sostener

mi blanca cabeza necesito de un báculo que me ayude a andar?

TALTIBIO: Ulises, rey de Itaca, es tu dueño, y tú serás su esclava.

HECUBA: ¡Ay, ay de mí! Golpea tu cabeza rasurada, desgarras con las uñas tus mejillas. ¡Ay, de mí! La suerte me obliga a servir a un hombre abominable y pérfido, enemigo de la justicia, que desprecia las leyes y todo lo trastrueca y resuelve con su engañosa lengua haciéndonos odiar lo que más amábamos. Lloradme, ¡Oh troyanas! Yo he muerto, ¡desventurada de mí! ¡Yo he muerto! ¡No puede ser más funesto mi destino! .

.....

HECUBA: (*Postrada en tierra.*) ¡Dejadme en tierra, ¡oh doncellas! , que no me placen vuestros cuidados! En tierra debo yacer, víctima ahora de estos males, y antes y después. ¡Oh dioses! ; bien sé que no me favorecéis, pero debemos, no obstante, invocaros cuando la adversidad se ensaña en alguno de los nuestros. Agrádame recordar los bienes de que he disfrutado, y así será mejor la lástima que exciten mis males presentes. Fui reina y me casé en real palacio, y en él di a luz nobilísimos hijos, no sólo por su número, sino porque fueron los más esclarecidos de los frigios. Ninguna otra mujer troyana, griega ni bárbara, podrá vanagloriarse nunca de haberlos procreado iguales. Y sucumbieron al empuje de la lanza griega, y yo los vi muertos y corté estos cabellos que miráis para depositarlos en sus tumbas; lloré también a su padre Príamo, no porque otros me contasen su muerte, sino presenciándola con estos ojos, cuando fue asesinado junto al ara de Zeus Herceo, mientras se apoderaban sus enemigos de la ciudad. Las vírgenes, destinadas a ser la más preciosa joya de sus esposos, educadas fueron para deleite de mis enemigos, y las arrancaron de mis brazos, y no abrigo la más remota esperanza de que vuelvan a verme, ni yo tampoco a ellas. Y el último, mi mal más grave, es que yo vaya ahora a la Grecia, esclava y anciana, y que en mi vejez sufra

intolerables trabajos, ya guardando las puertas y las llaves, cuando soy madre de Hector, ya amasando el pan y reclinando en el duro suelo mi arrugado cuerpo, despues de haber descansado en regio lecho, y cubriéndolo de viles andrajos que deshonoran y envilecen a los que antes fueron felices. ¡Oh desventurada de mí! Por sólo una mujer, ¡cuántos males he sufrido y sufro! ¡Oh hija, oh Casandra, bacante que habla con los dioses! ¡Qué desdicha incomparable acaba al fin con tu castidad! Y tú, mísera Polixema, ¿en dónde estás? ¡Ninguna de mis hijas ni de mis hijos, siendo tantos, me socorre en mi aflicción! ¿A qué, pues, me levantáis? ¿Cuál será mi esperanza? Guiad mis pies, delicados ha poco en Troya y ahora esclavos, a mi vil lecho, y llevadme a un precipicio para lanzarme en él y morir allí consumida por las lágrimas. No creáis nunca que los opulentos son dichosos hasta no llegar su última hora.

.....

TALTIBIO: Tú que fuiste en otro tiempo esposa de Héctor, el más esforzado de los frigios, no me aborrezcas, que contra mi voluntad vengo a anunciarte los públicos decretos de los danaos pelópidas.

ANDROMACA: ¿Qué sucede? Tus palabras me anuncian nuevos males.

TALTIBIO: Han decretado que este niño... ¿Cómo lo diré?

ANDROMACA: ¿Que no sea el mismo su dueño y el mío?

TALTIBIO: No será esclavo de ningún griego.

ANDROMACA: ¿Dejan aquí al único frigio que sobrevive?

TALTIBIO: No sé cómo dulcificar la pena que voy a causarte.

ANDROMACA: Alabo tu temor, a no ser que me participes faustas nuevas.

TALTIBIO: Matarán a tu hijo; tal es la terrible desdicha que te amenaza.

ANDROMACA: ¡Ay de mí! ¡Cuánto peor es esto que un himeneo!

TALTIBIO: El parecer de Ulises triunfó en la asamblea de los griegos...

ANDROMACA: ¡Ay, ay de mí otra vez! ¡No es igual nuestro infortunio!

TALTIBIO: Sosteniendo que no debía vivir el hijo de tan esforzado guerrero.

ANDROMACA: Ojalá que así triunfe cuando se trate de los suyos.

TALTIBIO: Será precipitado desde las torres de Troya. Así se hará, y tú parecerás más prudente si no lo retienes obstinada y sufres con fortaleza tu desdicha; no creas que, siendo impotente para oponerte a sus órdenes, conseguirás nada; nadie te socorrerá. Recuerda que pereció tu ciudad y tu esposo, que tú eres esclava y nosotros bastante fuertes para dominar a una sola mujer; no te resistas ni cometas torpezas, que te harán odiosa, ni maldigas tampoco a los griegos. Porque si tus palabras excitan el furor del ejército, ni este niño será sepultado, ni podrás llorarlo; pero si callas y te resignas, no quedará insepulto su cadáver y los griegos serán contigo más complacientes.

ANDROMACA: ¡Oh hijo de mis entrañas, oh hijo muy querido, morirás por manos de tus enemigos, abandonando a tu mísera madre! La nobleza de tu padre, fuente de salvación para otros, es causa de tu muerte, y su valor te es funesto. ¡Oh lecho

mío infeliz, oh himeneo que me trajiste en otro tiempo al palacio de Héctor, no para dar la vida a una víctima de los danaos, sino un soberano a la fértil Asia! ¡Oh hijo! ¿Lloras? ¿presientes acaso tu desdicha? ¿Por qué te agarras a mí y estrechas mi vestido, tierno hijuelo, que te cobijas bajo mis alas ¿No vendrá Héctor a salvarte, empuñando su famosa lanza y pasando de la luz a las tinieblas? ¿No los parientes de tu padre, no el poder frigio? ¿Exhalarás el alma, cayendo sin conmiseración desde las alturas, precipitado en letal salto? ¡Oh dulce carga, la más amada de los brazos de una madre! ¡Oh dulce hálito! En vano, pues, envuelto en estos pañales te alimentó mi pecho; en vano sufrí por tu causa y me acabaron los trabajos maternales. ¡Ahora, nunca más será, abraza a tu madre, acércate a la que te dio a luz, échame tus bracitos al cuello, dame un beso! ¡Oh griegos, autores de barbaros males! , ¿por qué matáis a este niño inocente? ¡Oh hija de Tíndaro! , no era tu padre Zeus: muchos fueron en verdad; algún mal genio, después la envidia, el asesinato y la muerte y todos los males que produce la tierra. ¡Nunca diré que te engendró Zeus para perder a tantos bárbaros y griegos! ¡Que tú mueras, que tus bellísimos ojos devastaron torpemente los ínclitos campos de los frigios! Ea, pues, lleváoslo; precipitadlo, si queréis: devorad sus carnes; mátannos los dioses, y no podremos librar a mi hijo de la muerte. Ocultad mi cuerpo miserable y llevadme a la nave: ¡feliz himeneo el mío, perdiendo antes a mi hijo!

.....

TALTIBIO: (*Acompañado de esclavos, que traen sobre un escudo el cadáver de Astianacte.*) ¡Oh Hécuba! ; la única nave con bancos de remeros del hijo de Aquiles, Neoptólemo, que queda, se prepara a llevar a las costas pitióticas los restantes despojos que le han tocado en suerte. El se hizo antes a la vela, sabedor de ciertas desdichas que han ocurrido a Peleo, desterrado de su patria, según dicen, por Acasto, hijo de Pelias. Tal es la causa que le obligó a retirarse más pronto de lo que pensaba. Creyó pasar aquí algún tiempo, pero al fin se embarcó

con Andrómaca, que derramaba muchas lágrimas al separarse de esta tierra, lamentándose de los infortunios de su patria y apostrofando al túmulo de Héctor. Y le pidió permiso para sepultar a su hijo, precipitado desde las murallas, muerto horriblemente, y que le sirviese de féretro este escudo cubierto de bronce, terror de los aqueos, que defendió a su padre, en vez de llevarlo al palacio de Peleo y al mismo tálamo de su nuevo esposo. Así no tendrá siempre a la vista tristísimos recuerdos, y hará las veces de caja de cedro y de mármoleo sepulcro. También dispuso que te entregase su cadáver, para que, como puedas, lo adornes con peplos y coronas, ya que ella se ausenta, oponiéndose la precipitación del viaje de su señor a tributarle los últimos deberes. Nosotros, cuando engalanes su cuerpo y lo cubra la tierra, clavaremos una lanza en su tumba, y a ti sola corresponde lo demás. Observarás, sin embargo, que al pasar las aguas del Escamandro lo lavé y limpié sus heridas. Ahora le abriremos una hoya, y después, reuniendo nuestros esfuerzos y haciendo lo que nos han ordenado, nos volveremos a nuestro campo.

HECUBA: Dejad ahí el circular escudo de Héctor, recuerdo triste y desagradable para mí. ¡Oh aqueos! , más dignos de alabanzas por vuestras hazañas que por vuestros pensamientos: ¿cómo por temor a un niño habéis cometido un nuevo crimen? ¿Para que no reconstruyese a Troya arruinada? Hombres inútiles erais cuando la fortuna de las armas favorecería a Héctor, y perecimos, sin embargo, a pesar de nuestros innumerables soldados, y tomada la ciudad y aniquilados los frigios, todavía os infunde miedo tan tierno niño. No alabo esta vil pasión, si carece de racional fundamento. ¡Oh tú el muy querido, qué deplorable ha sido tu muerte! Si hubieses perdido la vida por tu patria, después de llegar a edad adulta, de casarte y regir un imperio como el de los dioses, hubieras sido feliz, si hay felicidad en todo esto. Más tú, ¡oh hijo! , cercado de regia pompa, no has sabido apreciarla, y no disfrutaste de los placeres que tu palacio te ofrecía. ¡Infeliz! ¡Cómo las murallas de tu ciudad natal, obra de Apolo, han

puesto tu cabellera, que tanto cuidó tu madre, y a la cual prodigó tanto beso! De sus huesos destrozados brota ahora la sangre, por no nombrar más repugnantes objetos. ¡Oh manos, qué grata semejanza tenéis con las de su padre, y ahora yacéis caídas, rotas vuestras articulaciones! ¡Oh dulce boca, que solías decir grandes cosas con infantil petulancia! ¡Pereciste! Me engañabas cuando agarrado a mis vestidos me hablabas así: “ ¡Oh madre, yo cortaré para ti muchos rizos de mis cabellos, y llevaré muchos niños a tu sepultura, y te diré palabras que te complazcan! ” No tú a mí, que a pesar de tu edad infantil, yo anciana, desterrada, sin hijos, te sepulto. ¡oh misero cadáver! ¡Ay de mí! ¡Aquellos ósculos innumerables, y mis desvelos en criarte, y mis interrumpidos sueños, todo esto fué inútil! ¿Qué inscripción, pregunto yo, grabará algún poeta en tu sepulcro? ¿Que los argivos por miedo te mataron tan niño? Vergonzoso para la Grecia sería tal epitafio. Pero ya que no disfrutaste de tus bienes patrimoniales, poseerás al menos un escudo de bronce, en el cual serás enterrado. ¡Oh escudo, que resguardabas en otro tiempo el bellissimo brazo de Héctor; ya perdiste a tu dueño incomparable! ¡Cuán dulce es la señal que dejó en la embrazadura y el sudor que derramó en tu centro bien torneado, cuando corría copioso de su frente, al acercarlo a sus mejillas pasando insoportables trabajos! Llevad, poned estas galas, las únicas que poseo, a ese cadáver desventurado, que los dioses no me favorecen lo bastante para hacerle funerales suntuosos; toma los tristes restos de mi pasada grandeza. Necio es el mortal que, creyéndose siempre feliz, se abandona al placer: la fortuna, cual furiosa delirante, salta aquí y allí, y a ninguno concede perpetua dicha.

TUCIDIDES

Oración Fúnebre de Pericles.

“En el transcurso del mismo invierno, según una costumbre tradicional, los atenienses hicieron funerales oficiales de los primeros muertos en la guerra de la forma siguiente. Los huesos de los difuntos son expuestos tres días antes en un catafalco, y cada uno lleva a sus muertos las ofrendas que quiere. Luego, en el momento del entierro, se transportan en carros unos féretros de ciprés, uno por cada tribu, y los huesos de cada muerto van dentro del féretro de su tribu; se lleva una litera vacía como homenaje a los desaparecidos que no pudieron hallarse para las exequias. En este cortejo fúnebre participa todo el que quiere, ya ciudadano, va extranjero, y las mujeres familiares de los muertos se colocan al lado de la tumba, haciendo oír sus lamentaciones. Se colocan los restos en un monumento público, que está situado en el más bello suburbio de la ciudad (el Cerámico) y en donde se entierra siempre a los muertos de las guerras, con excepción de los caídos en Maratón, los que por excepcional valor fueron enterrados en el campo de batalla. Una vez que la tierra ha cubierto los restos mortales, un hombre escogido por la ciudad, que goza de altas dotes de inteligencia y reputación, pronuncia en su honor el panegírico apropiado y después se retiran. De este modo se celebran los funerales, y durante toda la guerra, siempre que se les presenta la oportunidad, se hace uso de esta ceremonia. Así, pues, para hablar sobre estos primeros caídos fue designado Pericles, hijo de Jantipo. Y cuando llegó el momento, avanzando desde el monumento hacia lo alto de una tribuna levantada al efecto, para que se le pudiera escuchar lo más lejos posible por la multitud, habló como sigue:

“La mayoría de los oradores que han hablado desde esta tribuna dedican un aplauso al que decretó que, a las ceremonias tradicionales, se añadiera la pronunciación de un elogio fúnebre, por creer que era algo hermoso destinar unas palabras a enaltecer a los caídos en el campo de batalla. Yo, personalmente, opino que para honrar a unos hombres que, con actos demostraron su heroísmo, bastaría también un sencillo acto, como este funeral público que ahora estamos presenciando, y así no exponernos a que los méritos de tantos héroes dependan exclusivamente de la mucha o poca elocuencia

de un solo. ¡Es tan ardua la empresa de hablar apropiadamente en una circunstancia en la que sólo a duras penas llega a aceptarse la verdad estricta! El oyente que conoce los hechos y los ve con simpatía puede pensar, acaso, que las palabras del orador quedan por debajo de lo que quisiera oír, de lo que sabe; el que los desconoce, si escucha algo que supera sus propias posibilidades, creará, movido por la envidia, que son exageradas. Porque los elogios a otros tributados son sólo tolerables en la medida en que cada cual cree ser capaz de realizar, él mismo, las gestas cuya apología está escuchando; pero cuando las palabras del panegirista van más allá, surge la envidia, y no se cree ya en ellas. Mas, puesto que los antiguos han juzgado excelente esta costumbre, forzoso es que también yo, a mi vez, siguiendo la pauta tradicional, intente responder, lo más cumplidamente que sepa, al deseo y a los sentimientos de cada uno de vosotros.

Comenzaré por nuestros antepasados; porque es justo, y oportuno al tiempo, que, en acto tan solemne, se les conceda el homenaje de un recuerdo. Ellos, desde siempre ocuparon esta tierra, y, con su valor, nos la han ido transmitiendo, de generación en generación, libre hasta nuestros días. Dignos son, pues, de elogio; pero aún más nuestros padres, que acrecentaron el legado recibido para poner en manos de los hombres de nuestra generación este gran imperio; este gran imperio que, en buena parte nosotros, los aquí presentes, y de un modo especial los que estamos ya en la edad madura, hemos engrandecido hasta dejar a nuestra patria en condiciones de bastarse enteramente a sí misma en la paz como en la guerra. Las gestas que nos permitieron conquistar cada uno de nuestros dominios actuales; la energía con que, nosotros o nuestros padres, rechazamos a los invasores, fueran griegos o bárbaros; todo eso lo pasaré en silencio, que no quiero extenderme en aquello que conocéis perfectamente. Pero el espíritu que ha hecho posible alcanzar estas metas; el régimen político, las instituciones y las costumbres que han engendrado tanta grandeza; he aquí lo que deseo glosar con mis palabras antes de ocuparme del elogio de nuestros héroes. Por que no es inoportuno, estimo, proclamarlo,

y toda esa multitud de ciudadanos y extranjeros, si los escuchas, podrás sacar de ellos una gran lección.

Tenemos una constitución y un régimen político que nada envidia a las demás polis, y antes que meros plaguarios somos ejemplo a imitar para los otros. La administración de la Polis no está en manos de pocos, mas del demos, y por ello democracia es su nombre. En los asuntos privados todos tienen ante la ley iguales garantías; y es el prestigio particular de cada uno, no su adscripción a una clase, sino su mérito personal, lo que le permite el acceso a las magistraturas; como tampoco la pobreza de nadie, si es capaz de prestar un servicio a la patria, ni su oscura condición social, son para él obstáculo. La libertad es nuestra pauta de gobierno en la vida pública, y en nuestras relaciones cotidianas no caben los celos, ni nos es ofensivo que quieran vivir nuestros vecinos del modo que les plazca, sin que se dibuje en nuestro rostro aire alguno de reproche que, sin constituir un castigo, no deja de ser vejatorio.

Y mientras vivimos nuestra vida privada sin ser molestados por nadie, nos guardamos muy mucho, por el respeto que nos merecen, de transgredir las disposiciones de la Polis, obedientes en todo momento a las autoridades y a las leyes, no sólo, y de un modo especial, las que han sido dictadas para protección de los que sufren ofensas, sino también aquellas que, sin estar escritas, comportan, con su transgresión, general menosprecio.

Además, para solaz de nuestra fatigas, hemos procurado innumerables esparcimientos al espíritu, con juegos y fiestas que se suceden a lo largo de todo el año, y con hermosas residencias privadas cuyo disfrute cotidiano aleja todo signo de tristeza. Y la importancia de nuestra patria permite que entren en ella todos los productos de la tierra, de suerte que gozamos de los frutos de los demás países con la misma naturalidad que de los que en nuestro suelo crecen.

En el campo militar, nos distinguen del enemigo los rasgos siguientes:

Nuestra ciudad tiene abiertas sus puertas a cualquiera, y jamás expulsamos a ningún extranjero para impedirle conocer o contemplar aquello que, no mantenido en secreto, puede ser de

utilidad al enemigo; y ello por la sencilla razón de que no confiamos tanto en preparativos y estratagemas como en nuestro heroísmo a la hora del combate. Y en lo que se refiere a la formación del ciudadano, mientras ellos, desde la tierna infancia, buscan fortalecerlo por medio de fatigosos ejercicios, nosotros, pese a que no vivimos controlados por nadie, afrontamos, con no menor arrojo, riesgos proporcionados a nuestras fuerzas. ¿La prueba? Cuando Esparta dirige una campaña contra nuestra tierra, no viene nunca sola, sino con el esfuerzo de sus aliados; nosotros en cambio, solos y sin ayuda, invadimos el territorio enemigo y casi siempre logramos sin apuros la victoria, pese a luchar en tierra extraña y contra un enemigo que pugna por la defensa de su patria. Jamás hasta el día de hoy, nuestro adversario se ha enfrentado con todos nuestros efectivos juntos, porque, al tiempo que atendemos a nuestra flota, hemos de enviar nuestros hombres, por tierra, a muchos puntos. Mas si por un azar se enfrentan con un destacamento y obtienen la victoria, se envanecen como si hubiesen triunfado sobre todos; vencidos, alegan que lo han sido por el grueso de los mismos.

Y del hecho de que nosotros querramos aprestarnos a la lucha amparados más bien en la despreocupación que en la práctica de duros ejercicios, y fiados menos en una fortaleza prescrita por las leyes que en el coraje que brota de nuestros propios hábitos, deriva una enorme ventaja: no tener que sufrir, antes de que llegue el momento, las penalidades que nos esperan, aunque, a la hora de la verdad, no somos menos valerosos que quienes constantemente viven en la fatiga. He aquí, pues, algunos de los atributos que hacen a nuestra patria digna de admiración. Pero hay otros.

Y, en efecto: amamos la belleza con simplicidad y rendimos culto al espíritu sin caer en la afeminación. La riqueza, antes nos sirve de oportunidad para obrar que como medio de jactancia en los labios; confesar su pobreza no es, entre nosotros, un baldón para nadie; lo es, y más, no poner todo empeño en evitarla. Nuestros ciudadanos sienten el mismo interés por sus asuntos propios y por la política; e incluso

aquellos que atienden exclusivamente a sus negocios disponen de suficiente información acerca de los asuntos de la ciudad. Y es que somos el único país que considera al que no participa en la vida en común, no un ocioso, sino un inútil. Nosotros, personalmente, decidimos o discutimos con sumo cuidado los asuntos de la Polis, en la creencia de que las palabras no pueden ser obstáculo para la acción y que sí lo es no haberse informado cumplidamente previo el diálogo, antes de ir a la ejecución de un plan trazado. Y he aquí, también, a propósito, otro aspecto de nuestra superioridad: somos audaces, más al tiempo, analizamos a fondo los pros y contras de nuestras empresas; en los demás, la ignorancia genera audacia, el cálculo, indecisión. Y con justicia han de ser juzgados espíritus más fuertes los que, con una idea clara de lo que son las penas y los goces de la vida, no por ello rehuyen los peligros. ¡Si hasta en la generosidad es nuestro talante distinto al de los otros! Que no es recibiendo favores, es haciéndolos como nos ganamos los amigos.

Proclamo, en síntesis, que nuestra patria es, en todo, un ejemplo para Grecia, que todos y cada uno de nuestros ciudadanos reúnen en su persona la facultad de adaptarse, con gracia y facilidad extraordinarias, a las formas más diversas de actividad humana. Y que esto que yo afirmo no es simple jactancia del momento, sino verdad estricta, lo evidencia, sin más, el poder de la patria que con nuestras virtudes conquistamos. Porque Atenas, cuando llega la hora decisiva, es la única ciudad que se muestra por encima de su fama; la única, también, que no provoca en sus enemigos, cuando éstos la atacan, rastro de indignación por sufrir un revés frente a tal adversario, ni en sus súbditos queja por gemir bajo el yugo de señores indignos. Y en virtud de esa grandeza nuestra, legitimada con el testimonio de ilustres pruebas, causaremos la admiración de las gentes de hoy y del futuro, sin depender, para el elogio, del canto de un Homero ni de otro poeta capaz de seducir por el momento con sus versos, pero cuyas arbitrarias ficciones la verdad de los hechos se encargará de refutar: porque nosotros lo hemos forzado todo, tierra y mar, a hacerse accesible a nuestro arrojo, y hemos dejado en todas partes

eterno testimonio de la derrota enemiga y de triunfos nuestros.

Tal es, pues, la ciudad por la cual éstos han luchado, muriendo heroicamente para no consentir que nadie se la arrebatara. Y aquellos que les hemos sobrevivido, es natural que estemos dispuestos a hacer por ella ofrenda de la vida”.

(Historia de la guerra del peloponeso, II, 34-41, trad.: V. López Soto; José Alsina.

.....

La peste de Atenas

“Tan pronto se inició el verano, los peloponesios y sus aliados, con los dos tercios de sus efectivos, invadieron, como el año anterior el territorio del Atica (al frente de las tropas estaba el rey de Esparta Arquidamo, hijo de Zeuxidamo). No llevaban aún muchos días en el Atica cuando se declaró en Atenas la epidemia que, según se dice, había asolado otros muchos territorios, como Lemnos y comarcas vecinas; pero en parte alguna se recuerda un azote y una mortandad semejantes. Los médicos que, en su desconocimiento del mal, lo trataban por vez primera, nada podían, y eran las primeras víctimas por ser quienes se acercaban a los enfermos. Los demás saberes humanos eran igualmente impotentes. Todo era inútil: plegarias en los templos, consulta a los oráculos, o cualquier otro recurso de este tipo. Al final, acabaron por renunciar a ello, abatidos por aquel azote.

Los primeros brotes, según cuentan, se manifestaron en Etiopía, allende Egipto; desde allí descendió a Egipto y Libia, llegando a extenderse por la mayor parte de los dominios del rey. Sobre Atenas cayó de improviso, y, como primero atacó a la población del Pireo, corrió el rumor de que los peloponesios habían envenenado las cisternas; porque a la sazón todavía no había allí fuentes. Más tarde alcanzó la ciudad alta, y allí la mortandad fue muy elevada.

Sobre esta epidemia que cada cual, médico o profano, opine según su capacidad, en torno a su origen probable y las causas que pudieron causar una perturbación semejante: yo, por

mi parte, me limitaré a exponer sus rasgos generales y los síntomas de cuyo examen, si alguna vez la epidemia se repitiera, podría diagnosticarse mejor, contando con una idea previa de la misma: es el comentario de un hombre que padeció la enfermedad y vio a otros afectados por ella.

El año aquel, según consenso unánime, había sido notablemente inmune a las enfermedades corrientes, y si alguien había contraído previamente alguna enfermedad, su dolencia acabó resolviéndose en ésta. Pero, en general, las demás personas estaban completamente sanas, y, de pronto, sin causa aparente alguna se veían atacadas de fiebres muy altas localizadas en la cabeza; sus ojos enrojecían y se inflamaban, y, en el interior, la garganta y la lengua al punto tomaban una apariencia sanguinolenta, y exhalaban un aliento extraño y fétido. A estos signos sucedían estornudos y ronquera, y, a los pocos momentos, el dolor descendía al pecho, acompañado de una fuerte tos; cuando se había fijado en el estómago, lo revolvía con todos los subsiguientes vómitos de bilis cuyo nombre han especificado los médicos. La mayoría de los pacientes sufrían asimismo amagos de vómitos que le causaban unos espasmos violentos que en unos cesaban inmediatamente, en otros muchos más tarde. El cuerpo, por fuera, no estaba muy caliente al tacto, ni pálido, sino más bien enrojecido, lívido, y cubierto por una erupción de pequeñas ampollas y úlceras; más por dentro ardía tanto, que el enfermo no podía soportar el contacto de las prendas y sábanas más finas: sólo podía permanecer desnudo, y con gusto se habría echado al agua fría, cosa que hicieron en realidad muchos de los enfermos que no estaban vigilados por nadie, echándose a un pozo, poseídos de una sed que nada podía apagar. Pero daba igual beber mucho que poco. Además, la falta de reposo y el insomnio les angustiaban constantemente. Y durante el período de máxima exacerbación de la dolencia, su cuerpo no desfallecía, sino que soportaba sorprendentemente el mal, de manera que en su mayoría fallecían a los siete o nueve días consumidos por aquel fuego interno con todas sus fuerzas en parte intactas; y si sobrepasaban este período, el mal bajaba al vientre y provocaba

en él una fuerte ulceración acompañada de una diarrea persistente, a consecuencia de la cual sucumbían de debilidad muchos de ellos.

El mal se localizaba primero en la cabeza e iba recorriendo todo el cuerpo de arriba abajo; y el paciente que sobrevivía a los más fuertes ataques conservaba, con todo, las señales en las extremidades: porque atacaba los órganos sexuales y las puntas de las manos y de los pies, y muchos se libraron con la pérdida de estos miembros, e incluso algunos con la de la vista. Otros, en el momento de empezar su recuperación, eran atacados de una amnesia total que les impedía reconocerse a sí mismos y a sus parientes.

La índole general de la enfermedad no puede describirse, y atacaba a cada uno de los pacientes con una violencia tal que la naturaleza humana era incapaz de resistir; pero hay un detalle que ilustra claramente hasta qué punto difería de las afecciones corrientes: las aves y cuadrúpedos que se alimentan de cadáveres, o no se acercaban entonces a ellos pese a que los había en abundancia y sin enterrar, o, si llegaban a probarlos, morían. Prueba de ello es que este tipo de aves desapareció sin dejar rastro, sin vérselas ni en otra parte alguna. Los perros, por convivir con el hombre, permitían observar mejor sus efectos.

Sin mencionar muchos otros rasgos secundarios de la enfermedad, dado que cada caso seguía un curso relativamente distinto, tales eran en su conjunto, sus caracteres. Y durante aquel período de tiempo ninguna de las enfermedades corrientes aquejó a nadie, y si se presentaba alguna, se resolvía en ésta. Y unos morían por falta de cuidados, otros pese a toda clase de solicitudes. No logró encontrarse ni un solo remedio, por así decir, cuya aplicación asegurara alguna eficacia (pues el que mejoraba a uno perjudicaba a otro). No había constitución, fuese robusta o débil, capaz de resistir el mal; con todas acababa, fuese el que fuese el régimen terapéutico aplicado. Lo peor de todo, en esa enfermedad, era el desaliento que se apoderaba del paciente tan pronto se daba cuenta de que había contraído el mal: inmediatamente entregaba su espíritu a la desesperación y abandonaba más fácilmente sin intentar ni

siquiera resistir; como también el hecho de que, al cuidar a los enfermos, se contagiaban, y morían como ovejas. Y esto fue lo que causó mayor número de víctimas: si por temor querían evitar todo contacto, entonces los enfermos morían abandonados, y de esta suerte muchas casas quedaron vacías por falta de quien les atendiese; pero si se les acercaban, entonces sucumbían, especialmente los que querían hacer gala de personas humanitarias: éstos, por un sentimiento de pundonor, entraban en casa de sus amigos con desprecio de la propia vida, cuando incluso sus mismos familiares, vencidos por el exceso del mal, habían acabado por cansarse de los ayes de los moribundos. Pero quienes más se compadecían de los agonizantes y de los enfermos eran los que habían sobrevivido a la enfermedad, porque ellos la habían conocido, y, por lo demás, se sentían seguros, pues no atacaba dos veces a la misma persona, al menos con efectos fatales. Y entonces recibían el parabien de los demás, e incluso ellos mismos, en el excesivo entusiasmo del momento, abrigaban la vana esperanza de que ya no iban a morir víctimas de ninguna otra enfermedad.

En medio de aquel infortunio, la concentración de gente del campo a la ciudad contribuyó a aumentar la angustia de la población; y los refugiados sufrieron de un modo especial: carecían de vivienda y vivían, en plena canícula, en chozas asfixiantes, por lo que la muerte se producía en medio de una enorme confusión: a medida que iban pereciendo, sus cadáveres eran amontonados unos encima de otros, o bien se arrastraban por las calles y en torno a las fuentes, agonizantes, buscando, desesperados, un poco de agua. Los templos en los que se les había instalado estaban repletos de cadáveres de quienes allí morían, porque ante la violencia exorbitada de aquel mal, los hombres, ignorando cuál sería su destino, empezaron a sentir un cierto menosprecio por la religión y la ética. En consecuencia, todas las costumbres que habían regido hasta entonces en los enterramientos quedaron trastornadas, y sepultaban a sus muertos como podían: muchas personas, por carecer de los objetos del rito necesarios, ya que habían perdido a muchos familiares, recurrían a formas de inhumación indecorosas. Unos

depositaban el cadáver en piras que no les pertenecían, anticipándose a quienes las habían levantado, y unas veces colocaban el cadáver en la pira y le prendían fuego; otras lo echaban encima de la que ardía ya, y se marchaban.

Pero la peste introdujo en Atenas otro tipo de inmoralidades aún más graves: las personas se entregaban al placer con un descaro nunca visto; y es que veían con sus propios ojos los bruscos cambios de la fortuna: ricos que morían inopinadamente y personas pobres que de golpe entraban en posesión de la fortuna de los difuntos. De esta suerte, considerando igualmente efímeras la vida y las riquezas, creían que se imponía la necesidad de un pronto goce y de buscar el placer sensible. Nadie estaba dispuesto a sacrificarse por un noble ideal, en su seguridad de no poder alcanzarlo antes de morir. El placer inmediato y los medios de alcanzarlo: tal fue la norma ética de conducta que se impuso.

Nadie podía contenerles, ni el temor de Dios ni la ley de los hombres, pues, viendo que todos morían sin distingos, creyeron que daba igual honrar o no a los dioses; y, por otro lado, nadie esperaba vivir hasta que llegara la hora de la justicia y de recibir el castigo de sus delitos; más grave era, pensaban, la sentencia que pendía sobre su cabeza, y, antes de caer, era natural que sacasen algún provecho de la vida.

(Historia de la guerra del Peloponeso, 11, 47-52 trad.: José Alsina).

Pericles intenta combatir la desmoralización

“Ya esperaba yo vuestras manifestaciones de indignación contra mi persona (intuyo muy bien sus raíces), y precisamente he convocado la Asamblea con la intención de refrescar vuestros recuerdos y de reconveniros el que, sin razón alguna por vuestra parte, os volváis resentidos contra mí y os mostréis débiles ante la adversidad.

Mi punto de vista es que, a la postre, resulta más rentable para los ciudadanos un estado floreciente en su conjunto, que uno que conoce sólo la fortuna de sus subditos, pero que, como

tal comunidad, está empobrecido. Pues un hombre cuyos negocios van viento en popa, cuando su patria se arruina no deja de hundirse con ella, en tanto que si pasa por una racha de mala suerte en una ciudad que, como tal, prospera, tiene muchas más probabilidades de desquite. Como sea, pues, que el estado puede soportar la desgracia del individuo, mientras que éstos, aisladamente, se ven impotentes para soportar la de la patria, ¿cómo no va a ser nuestro deber que todos, como un sólo hombre, la defendamos, y no adoptar la actitud que ahora estáis adoptando? ; abatidos por el infortunio que pesa sobre vuestras familias, os desentendéis del interés colectivo y me acusáis a mí de haberos aconsejado la guerra, y a vosotros mismos de haberla votado. Y sin embargo contra quien dirigís de un modo especial los dardos de vuestra ira es contra mí; contra mí, que no soy, pienso, inferior a nadie a la hora de imaginar una política adecuada y de exponerla en sus líneas maestras; que soy un patriota y un hombre, en fin, inaccesible al soborno. Porque concebir una línea política de acción pero carecer de facultades para exponerla con claridad vale tanto como no haberla trazado; poseer estas dos cualidades pero ser desleal para con la patria, significa no poder hablar con el mismo celo que otros; tener esa virtud, pero ser accesible al soborno equivale a malvenderlo todo por dinero. En consecuencia, si imaginasteis que yo poseía más que otros, aunque fuese en un grado modesto, esos atributos y por ello os sumasteis a mi propuesta de guerra, no hay razón alguna para que ahora recaiga sólo sobre mis hombros esa responsabilidad.

Porque mirad: cuando existen posibilidades de elección, y, por lo demás, los asuntos marchan favorablemente, es una locura, y grande, ir a la guerra; pero cuando la única alternativa que se ofrece es ceder, y, con ello, la inmediata sumisión al enemigo, o conseguir la victoria a cambio de unos riesgos, quien merece reproches es aquel que renuncia al peligro, no el que se le enfrenta.

Por lo que a mí respecta, soy el mismo de siempre, no he cambiado de actitud. Vosotros sí, vosotros habéis mudado de talante porque ha ocurrido que mientras no conocíais la

desgracia seguís mis consignas, pero en cuanto el infortunio se ha cebado sobre vosotros, os habéis echado atrás. Y, en vuestra desmoralización, mi política no os parece ya acertada, porque por ahora el ramalazo del dolor alcanza a todos y cada uno de vosotros, mientras que sus ventajas no se divisan aún; y porque, ante ese cúmulo de adversidades que acaba de caer sobre vosotros, vuestro espíritu está demasiado desconcertado para poder perseverar en las anteriores decisiones. Y es que la desgracia repentina e imprevista, el infortunio que hace su aparición al margen de todo cálculo, abate los ánimos: que es lo que ha ocurrido con vosotros, especialmente por culpa de la peste, que ha venido a sumarse a las demás desgracias. Pero no importa: sois súbditos de una gran ciudad y os habéis fraguado en una atmósfera digna de su grandeza; por tanto, debéis estar prestos a afrontar las más duras pruebas y a no empañar vuestra reputación. (Y los hombres condenan a quien por flaqueza, se muestra por debajo de su propio prestigio, y abominan de quien, en su audacia, aspira a una gloria que no le corresponde.) Basta, pues, de lamentos por vuestras desgracias personales: ¡sea vuestro único desvelo la salvación de la patria!

Pero ¿y las penalidades que comporta una guerra?, objetaréis; ¿no puede ocurrir, acaso, que se alarguen en exceso sin que, a la postre, nos alcemos con la victoria?

A esta pregunta bastan las razones que ya en otras circunstancias os he expuesto para hacer os ver que vuestro temor es infundado; pero añadiré otra en la que me parece que no os habéis parado a meditar; las ventajas que dimanar de la enorme extensión de vuestro imperio. Tampoco vo, en mis anteriores discursos, he tocado este argumento, que puede tener visos de soberbia, ni lo haría ahora si no fuera porque os veo abatidos en exceso:

Imagináis vosotros que el imperio se reduce tan sólo al dominio de nuestro aliados. Pero vo proclamo que, de los dos elementos abiertos a la actividad del hombre, la tierra y el mar, sois dueños indiscutibles de uno de ellos, en la medida en que ahora lo ocupáis y aún mayor, si quisierais. Y, hoy por hoy, no existe nadie, ni el mismo rey ni cualquier otro estado, que os

pueda disputar el control de la mar, en las condiciones actuales de vuestra flota. De suerte que vuestro auténtico poderío no se basa en la posesión de unas casas y unas tierras cuya pérdida tanto os acongoja, como si os arrebataran cosas de enorme importancia. Pero no es lógico, no, que esos bienes os muevan a indignación en vez de desdeñarlos cual si de un mezquino jardín o de un mero adorno lujoso se tratara, comparado con este imperio. Pensad que la libertad, si con nuestros sacrificios logramos conservarla, podrá restituírnos fácilmente esas pérdidas, pero que el que sucumbe ante el adversario suele ver comprometido incluso su antiguo patrimonio.

No os mostréis, en estos dos campos, por debajo de vuestros padres, que no heredaron este imperio; lo crearon a costa de sacrificios y supieron conservarlo íntegro para transmitírnoslo sin mengua (y es más deshonesto dejarse arrebatar los bienes ya adquiridos que fracasar en su logro); marchemos, en fin, contra el enemigo rebosantes de orgullo y menosprecio: que la soberbia, hija de una ignorancia afortunada, puede germinar incluso en el cobarde; el menosprecio es prerrogativa del que tiene clara conciencia de su neta superioridad frente al adversario; y esa conciencia la tenemos.

En condiciones iguales de fortuna, la inteligencia que se apoya en el sentimiento de la propia valía inspira más firme coraje, y no confía en la vana esperanza, único sostén del que con nada cuenta, sino en la racional cognición de sus medios, base más eficaz para prever los hechos.

Por lo demás, es natural que salgáis en defensa del prestigio que la patria se ha ganado con ese imperio suyo, timbre de orgullo para todos vosotros; y que no rehuyáis las cargas que comporta, a menos que, al tiempo, renunciéis también a los honores. No penséis, ni por un momento, que en esta lucha está en juego una sola alternativa, ser esclavos o libres: se trata, además, de la pérdida de nuestros dominios y del peligro con que nos amenazan los odios que este imperio nuestro nos ha suscitado. Renunciar a él ya no es posible, por más que, en las actuales circunstancias, algunos, por temor y en su desmayo,

presenten esa renuncia como un gesto supremo de justicia. Porque ese imperio vuestro es como una tiranía, y si su conquista puede parecer injusta, es cosa muy peligrosa su abdicación. Los hombres imbuidos de esas ideas, si lograran atraer a otros a su causa, podrían en poco tiempo arruinar un estado, aunque vivieran en un país libre del dominio extranjero: porque una política de pasividad sólo puede perseverar concertada a la acción. Apacible servidumbre: eso no tiene ningún sentido para una ciudad imperial; tan sólo lo tiene para aquella que vive sometida.

No os dejéis seducir por unos ciudadanos de esta índole, ni descarguéis sobre mí vuestra cólera (que, al fin y al cabo fuísteis vosotros los que, de acuerdo conmigo, votasteis por la guerra) si el enemigo ha hecho lo que era de esperar invadiendo nuestra tierra al no querer ceder a sus pretensiones, y sí, superando toda previsión, se ha abatido sobre nuestra patria esta peste, la única cosa que nos ha ocurrido contra todos nuestros cálculos. Es por su culpa, me consta muy bien, que hoy más que nunca estáis en contra mía, y por cierto que muy injustamente, a menos que cuando logremos un éxito imprevisto lo apuntéis en mi haber. Las desgracias que los dioses envían, fuerza es sufrirlas con resignación; con coraje las que nos causa el enemigo: tal ha sido de siempre el talante de Atenas; no vayáis ahora vosotros a renegar de él.

Pensad que el incomparable prestigio de que goza en todo el mundo lo ha ganado la patria a fuerza de no ceder jamás al infortunio y de derramar en la guerra más vidas y más abnegación que ningún otro estado; que es ahora señora de una potencia tal como nunca se ha visto hasta nuestros días, y cuyo recuerdo perdurará para siempre en el corazón de las generaciones venideras, aunque ahora cediéramos un poco de la misma (en todo, es ley fatal la decadencia) y que ninguna otra ciudad de Grecia ha impuesto su yugo sobre tantos estados griegos; que hemos sostenido las guerras más importantes contra todas sus fuerzas, reunidas o separadamente; que somos, en suma, ciudadanos del estado más próspero y brillante, en todos los aspectos, que ha existido. Esta preeminencia, acaso la censure

quien no tiene ambiciones; pero aquel que, a su vez, aspira a la gloria, verá en ella un objeto de emulación, y de envidia quien carece de ella. El odio y la hostilidad del momento ha sido siempre el destino de cuantos han aspirado a imponer su dominio sobre otros. Pero atraerse la envidia por ambición de los más nobles ideales es el mejor partido: porque el odio subsiste poco tiempo, pero el esplendor del presente perdura como gloria inmarcesible aun en los días venideros.

Vosotros, pues, con los ojos puestos en esta gloria futura y en el honor del momento, ganaos ya, desde ahora, con vuestro arrojo, ambos galardones. No mantengáis contactos con Esparta ni deis la sensación de que os han desmoralizado las presentes desdichas: porque quienes, estados o individuos, no dejan que su ánimo se doblegue ante la adversidad, y con ella se encaran ardorosamente, son siempre los más fuertes”.

(Historia de la guerra del Peloponeso, II, 60-64, trad.: José Alsina).

LOS SOFISTAS

PROTAGORAS DE ABDERA

El hombre medida de las cosas

TEET.: El conocimiento es sensación.

SOCR.: Arriesgas el haber expresado un concepto nada necio del conocimiento, antes bien el mismo que expresaba Protágoras. Bajo una forma un poco distinta, él ha dicho la misma cosa. Pues dice en un lugar que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son, en cuanto no son. ¿Lo has leído alguna vez?

TEET.: Lo he leído, y muchas veces.

SOC.: ¿No dice, en cierto modo, que lo que me parece a mí cualquier cosa, tal es ella para mí, y tal como te parece a ti, tal es para ti, y que tú eres hombre y yo también soy hombre?

TEET.: Dice eso, exactamente.

SOCR.: Sigámoslo, entonces, un poco. ¿No sucede, a veces que soplando el mismo viento, uno de nosotros siente frío y el otro no? ¿Que uno, apenas siente un poco y el otro mucho?

TEET.:—Sí, efectivamente.

SOCR.:— Entonces, ¿diremos que este viento es por sí mismo frío o no frío? ¿O creeremos a Protágoras, de que es frío para quien tiembla y para quien no tiembla, no?

TEET.:—Así me parece.

SOCR.: Entonces, ¿no parece así a cada uno de los dos?

TEET.:—Cierto.

SOCR.:— ¿Y parecer no significa ser sentido?

TEET.:—Seguramente.

SOCR.:—Entonces, apariencia y sensación son la misma cosa para el frío y para todas las cosas semejantes. De la misma manera en que cada uno siente las cosas, entonces tales arriesgan ser para cada uno.

(Platón Teethetos, 151e - 152c).

Valor práctico de la sabiduría y tarea de la educación

Yo digo, efectivamente, que la verdad es tal como he escrito sobre ella, que cada uno de nosotros es medida de lo que es y de lo que no es; y que hay una inmensa diferencia entre un individuo y otro, precisamente porque para uno son y parecen ciertas cosas, para el otro, otras. Y estoy muy lejos de negar que existan la sabiduría y el hombre sabio, pero llamo precisamente hombre sabio a quien nos haga parecer y ser cosas buenas, a alguno de nosotros, por vía de transformación, las que nos parecían y eran cosas malas... Trata de comprender más claramente lo que quiero decir. Recuerda lo que decía poco ha, que el enfermo le parece y resulta amargo el alimento, mientras que al sano, le sucede todo lo contrario. Ahora bien, ninguno de

los dos debe considerarse más sabio que el otro, lo cual no sería posible, ni tampoco se debe decir que el enfermo sea un ignorante porque tiene tal opinión, y que el sano sea sabio porque tiene una opinión diferente a la de aquél, sino que es necesario trastocar el primer hábito por el segundo, porque el segundo es mejor. Así, también en la educación es necesario cambiar un hábito con otro mejor, sólo que mientras el médico ayuda al estado del enfermo con medicinas, el sofista lo transforma con discursos. Por eso yo niego que sea posible que uno crea lo falso y otro le haga creer después lo verdadero, porque no es posible opinar lo que no es, ni opinar diversamente de lo que se ha probado: lo que entonces es siempre verdadero, por eso. Sino que creo que aquel que opina cosas conformes a un mal hábito de ánimo, un hábito útil del mismo ánimo, lo haga opinar cosas distintas: las que algunos, por ignorancia, llaman verdaderas, en cambio, yo las denomino unas mejores que otras, pero que de ninguna manera más verdaderas. Y a los sabios...para los cuerpos, los denomino médicos; para las plantas, agricultores. Porque afirmo que, también éstos, cuando una planta está enferma, les engendran, en lugar de sensaciones malas, sensaciones útiles y sanas y (no) verdaderas; y de la misma manera, los sabios y buenos oradores hacen parecer como justas a la ciudad, las cosas útiles en lugar de las malas. Porque las cosas que les parecen justas y buenas a cada ciudad, lo son también para ella, mientras que las crean tales. Pero el sabio hace ser y parecer (justas) las cosas útiles, en lugar de aquellas que le son perjudiciales.

(Platón, *Teethetos*, 166d - 167c).

Agnosticismo sobre los dioses

Respecto a los dioses, no puedo saber si existen o no existen ni cuál puede ser su forma, pues muchos son los impedimentos para saberlo, la oscuridad del problema y la brevedad de la vida del hombre.

(Frag. 4, en *Diógenes Laercio*, IX, 51, y en *Eusebio*, *Prap. ev.* XIV, 3, 7).

Exclusión de un criterio absoluto

Gorgias de Leontium pertenece al número de los negadores de un criterio absoluto, pero no por iguales razones a los secuaces de Protagoras. En efecto, en su libro *Del no ser, o de la naturaleza*, establece tres principios, concatenados entre ellos: 1. que no existe nada; 2. que, aunque (algo) exista, es inaferrable al hombre; 3. que, aunque sea concebible, es inexplicable e incomunicable al prójimo.

Nada existe

1. Demuestra de la siguiente manera que nada existe: si algo existe, será el ser o el no-ser, o el ser y el no-ser juntos... Y en verdad no existe el no-ser. Pues si existe, será y no será al mismo tiempo, pues en cuanto es pensado no-ser, no será, pero, en cambio, en cuanto es no-ser, será. Pero es absolutamente absurdo que una cosa sea y no sea al mismo tiempo; luego, el no-ser no es. Y, de otra manera, si es el no-ser, el ser no será, pues son cosas contrarias entre sí... Y ni tampoco es el ser. Pues si es, o es eterno, o engendrado, o engendrado y eterno al mismo tiempo: pero... si es eterno... no tiene ningún principio... No teniendo principio, es infinito. Y si es ilimitado no está en ningún lugar. Pues si estuviese en algún lugar, aquello en lo cual él está, es cosa diversa a él, y así, no será más infinito el ser contenido en algo...; por eso el infinito no está en ningún lugar. Y tampoco, está contenido en sí mismo. Porque sería la misma cosa el lugar y el contenido, y el ser se convertiría en dos, lugar y cuerpo... lo que es absurdo... Pues si el ser es eterno, es infinito; si infinito, no está en ningún lugar, si en ningún lugar, es que no existe... Pero tampoco puede ser engendrado el ser. Pues si hubiese nacido, habría nacido o

del ser o del no-ser. Pero no ha nacido del ser; pues si es ser no es nacido, sino que ya es; ni del no-ser; pues el no-ser no puede engendrar, debiendo el generador, necesariamente, participar de la existencia... Análogamente, no puede ser lo uno y lo otro, eterno y engendrado al mismo tiempo, pues estos términos se excluyen recíprocamente... Y, además si es, o es uno o múltiples; pero, si es uno, es o cantidad, o continuidad, o magnitud o cuerpo. Pero cualquiera de éstos que sea, no es uno, sino que la cantidad será divisible, lo continuo separable, y, de la misma manera, la magnitud no será pensada indivisible; y el cuerpo será triple, pues tendrá longitud, anchura y altura... Y tampoco es múltiple, porque si no existe el uno, tampoco son los múltiples, pues los múltiples son reunión de unidades... Por lo tanto, con estas pruebas, está demostrado que no existe ni el ser ni el no-ser.

Lo existente es inconcebible

2. A continuación debe demostrarse, que aun en el caso de que de alguna cosa exista, ésta es incognoscible e inconcebible para el hombre... Es una deducción exacta e impecable ésta: "si lo pensado no existe, lo existente no es pensado"... Es evidente que las cosas pensadas no existen. Pues, si en efecto, las cosas pensadas existen, todas las cosas pensadas deben existir, después que alguien las piense. Lo que es inverosímil, pues, de hecho no es verdad que si uno piensa hombres voladores o carros que corren por el mar, por eso sólo un hombre vuele o los carros corran sobre el mar. Por lo cual no es verdad que lo pensado exista. Además, si lo pensado existe, lo no existente no podrá ser pensado, porque a los contrarios les corresponden atributos contrarios por ello, si a lo existente le corresponde el ser pensado, a lo no existente le corresponderá el no ser pensado. Pero esto es absurdo, porque se piensa también a Escila y la Quimera y muchas otras cosas irreales. Por lo cual el ser no es pensado...

3. Pero aunque fuese concebible, sería incomunicable a los demás... Porque (el medio) el ser. Por tanto, no expresamos los seres reales a nuestro prójimo, sino palabras que son distintas a la realidad subsistente. Pues, tal como lo visible no puede transformarse en audible y viceversa, así el ser no puede transformarse en palabra nuestra, pues subsiste fuera (de nosotros). Y no siendo palabra (lo real) no puede ser manifestado a los demás. La palabra, en efecto (dice él) se organiza por las impresiones de los objetos exteriores sobre nosotros, es decir, por las sensaciones, pues de la acción del sabor, surge en nosotros la palabra que expresa tal cualidad, y de la impresión del color, la palabra del color. Si esto es verdad, no es la palabra representativa del objeto externo, sino que el objeto externo es revelador de la palabra. Y por lo tanto, ni aun se puede decir que, tal como subsisten los objetos visibles y los audibles, suceda así con la palabra también; de manera que pueda, por ser subsistente y real, revelar los objetos subsistentes y reales. Porque si también subsiste la palabra (dice él) es diversa de los otros subsistentes, y sobre todo, difieren los cuerpos visibles de las palabras: pues lo visible se percibe con un órgano distinto al que percibe la palabra. Por ello, la palabra no puede expresar la mayor parte de los subsistentes, de la misma manera que ni aun éstos pueden manifestar unos la naturaleza de los otros.

(Frag. 3, en Diels; de Sexto Empírico, adv. mathem., VII, 65-87).

II

La exaltación del poder de la palabra

La palabra es una gran dominadora, que con un pequeñísimo y sumamente invisible cuerpo, cumple obras divinísimas, pues puede hacer cesar el temor y quitar los

dolores, infundir la alegría e inspirar la piedad... Pues el discurso, persuadiendo al alma, la constriñe, convencida, a tener fe en las palabras y a consentir en los hechos... La persuasión, unida a la palabra, impresiona el alma como ella quiere. La misma relación tiene el poder del discurso con respecto a la disposición del alma, que la disposición de los remedios respecto a la naturaleza del cuerpo. En efecto, tal como los distintos remedios expelen del cuerpo de cada uno diferentes humores, y algunos hacen cesar el mal, otros la vida, así también, entre los discursos algunos afligen, y otros deleitan, otros espantan, otros excitan hasta el ardor a sus auditores, otros envenenan y fascinan el alma con convicciones malvadas.

(Gorgias, *Elogio de Elena*, 8, 12-14).

PRODICO DE CEOS.

Bien y virtud como trabajo y conquista

Los dioses no han concedido a los hombres ninguna de las cosas bellas y buenas sin fatiga y sin estudio, sino que si quieres que los dioses te sean benévolos, debes venerarlos; si quieres ser amado de los amigos, debes beneficiar a los amigos; si anhelas ser honrado por una ciudad, debes ser útil a la ciudad; si aspiras a ser admirado por toda Grecia, debes esforzarte en hacer bien a toda Grecia; si quieres que la tierra no sea avara en frutos contigo, debes cultivar la tierra; si aspiras a enriquecerte con el ganado, debes cuidar el ganado; si quieres hacerte grande en la guerra y quieres poder liberar a los amigos y apoderarte de los enemigos, debes aprender las artes de la guerra de quien las sabe y ejercitarte en la manera de emplearlas; si quieres tener un cuerpo poderoso y fuerte, debes habituar el cuerpo a obedecer a la mente y entrenarlo con fatigas y sudores.

(Frag. 2 de las Horas, relato de Hércules en la encrucijada, en Jenofonte, *Recuerdos*, II, I, 28).

Las nubes.

ESTREPSIADES.— Esa es la escuela de las almas. Ahí habitan hombres que hacen creer con sus discursos que el cielo es un horno que nos rodea, y que nosotros somos los carbones. Los mismos enseñan, si se les paga, de qué manera pueden ganarse las buenas y las malas causas.

FIDIPIDES.— ¿Y quiénes son esos hombres?

ESTREPSIADES.— No sé bien cómo se llaman. Son personas buenas dedicadas a la meditación.

FIDIPIDES.— ¡Ah, los conozco, miserables! ¿Hablas de aquellos charlatanes pálidos y descalzos, entre los cuales se encuentran el perdido Sócrates y Querefón?

ESTREPSIADES.— ¡Eh! , calla: no digas necedades. Antes bien, si te conmueven las aflicciones de tu padre, sé uno de ellos y abandona la equitación.

FIDIPIDES.— No lo haré, por Dionisios, aunque me dices todos los faisanes que cría Leógoras.

ESTREPSIADES.— ¡Oh! , por favor, queridísimo hijo, ve a la escuela.

FIDIPIDES.— ¿Y qué aprenderé?

ESTREPSIADES.— Dicen que enseñan dos clases de discursos: uno justo, cualquier que sea, y otro injusto; con el segundo de éstos afirman que pueden ganar hasta las causas más inicuas. Por tanto, si aprendes el discurso injusto, no pagaré ni un óbulo de las deudas que tengo por tu causa.

FIDIPIDES.— No puedo complacerte. Me sería imposible mirar a un jinete si tuviera el color de la cara tan perdido.

ESTREPSIADES.— Por Ceres, no comeréis ya a mis espensas ni tú, ni tu caballo de tiro, ni tu caballo de silla; sino que te echaré de casa enhoramala.

FIDIPIDES.— Mi tío Megacles no me dejará sin caballos. Me voy, y no hago caso de tus amenazas.

(Estrepsiades llama a la puerta de Sócrates)

ESTREPSIADES.— Sin embargo, aunque he caído, no he de permanecer en tierra, sino que invocando a los dioses iré a esa escuela y recibiré yo mismo las lecciones. Pero ¿cómo, siendo viejo, olvidadizo y torpe, podré aprender discursos llenos de exquisitas sutilezas? Marchemos. ¿Por qué me detengo y no llamo a la puerta? ¡Esclavo! ¡Esclavo!

UN DISCIPULO.— ¡Vaya al infierno! ¿Quién golpea la puerta?

ESTREPSIADES.— Estrepsiades, hijo de Fidón, del cantón de Cicinno.

EL DISCIPULO.— ¡Por Zeus! , campesino habías de ser para golpear tan brutalmente la puerta y hacerme abortar un pensamiento que había concebido.

ESTREPSIADES.— Perdóname, porque habito lejos de aquí, en el campo; pero dime: ¿cuál es el pensamiento que te he hecho abortar?

EL DISCIPULO.— No me es permitido decirle más que a los discípulos.

ESTREPSIADES.— Dímelo sin temor, porque vengo a la escuela como discípulo.

EL DISCIPULO.— Lo diré: pero ten en cuenta que esto debe ser un misterio. Preguntaba ha poco Querefón a Sócrates cuántas veces saltaba lo largo de sus patas una pulga que había picado a Querefón en una ceja y se había lanzado luego a la cabeza de Sócrates.

ESTREPSIADES.— ¿Y cómo ha podido...?

EL DISCIPULO.— Muy ingeniosamente. Derritió un poco de cera, y cogiendo la pulpa sumergió en ella sus patitas. Cuando se enfrió la cera, quedó la pulpa con una especie de borceguíes pérsicos. Se los descalzó Sócrates y midió con ellos la distancia recorrida por el salto.

ESTREPSIADES.— ¡Supremo Zeus, qué inteligencia tan sutil!

EL DISCIPULO.— ¿Pues qué dirás si te cuento otra invención de Sócrates?

ESTREPSIADES.— ¿Cuál? Dímela, te lo ruego.

EL DISCIPULO.— El mismo Querefón Esfetiense le

preguntó si creía que los mosquitos zumbaban con la trompa o con el trasero.

ESTREPSIADES.— ¿Y qué dijo de los mosquitos?

EL DISCIPULO.— Dijo que el intestino del mosquito es muy angosto, y que a causa de su estrechez el aire pasa con gran violencia hasta el trasero, y como el orificio de éste comunica con el intestino, el trasero produce el zumbido por la violencia del aire.

ESTREPSIADES.— Por lo tanto, el trasero de los mosquitos es una trompeta. ¡Oh, tres veces bienaventurado el autor de tal descubrimiento! Fácilmente obtendrá la absolución de un reo quien conoce tan bien el intestino del mosquito.

EL DISCIPULO.— Poco ha una salamandra le hizo perder un gran pensamiento.

ESTREPSIADES.— Dime ¿de qué manera?

EL DISCIPULO.— Observando de noche el curso y las revoluciones de la luna, miraba al cielo con la boca abierta, y entonces una salamandra le arrojó su excremento desde el techo.

ESTREPSIADES.— ¡Linda salamandra que hace sus necesidades en la boca de Sócrates!

EL DISCIPULO.— Ayer por la tarde no teníamos cena.

ESTREPSIADES.— ¡Hem! ¿Y qué inventó para encontrar comida?

EL DISCIPULO.— Extendió polvo sobre la mesa, dobló una barrita de hierro, y recogiendo después el compás, escamoteó un vestido de la palestra.

ESTREPSIADES.— ¿Por qué admiramos ya a Tales? Abre, abre prontamente la escuela, y preséntame a Sócrates cuanto antes. Me impaciento por ser su discípulo. ¡Vivo! , abre la puerta. —! Oh Heracles! ¿De qué país son estos animales?

EL DISCIPULO.— ¿De qué te admiras? ¿Con quiénes les encuentras semejanza?

ESTREPSIADES.— Con los lacedemonios hechos prisioneros en Pilos. ¿Pero por qué miran éstos a la tierra?

EL DISCIPULO.— Investigan las cosas subterráneas.

ESTREPSIADES.— Entonces buscan cebollas. No os

cuidéis más de eso: yo sé dónde las hay hermosas y grandes.
—¿Y qué hacen esos otros con el cuerpo inclinado?

EL DISCIPULO.— Investigan los abismos del Tártaro.

ESTREPSIADES.— ¿Para qué mira al cielo su trasero?

EL DISCIPULO.— Es que aprende astronomía por su parte. Pero entrad, no sea que el maestro nos sorprenda.

ESTREPSIADES.— No, todavía no; que estén aquí; tengo que comunicarles un asuntillo mío.

EL DISCIPULO.— Es que no pueden permanecer largo tiempo al aire y en el exterior.

ESTREPSIADES.— ¡En nombre de los dioses! , ¿qué son estas cosas? Decídmelo.

EL DISCIPULO.— Esa es la astronomía

ESTREPSIADES.— ¿Y ésta?

EL DISCIPULO.— La geometría.

ESTREPSIADES.— ¿Para qué sirve la geometría?

EL DISCIPULO.— Para medir la Tierra.

ESTREPSIADES.— ¿La que se distribuye a la suerte?

EL DISCIPULO.— No. Toda la Tierra.

ESTREPSIADES.— ¡Gracioso dicho! He aquí una idea muy popular y útil.

EL DISCIPULO.— He aquí todo el circuito de la Tierra.
¿Ves? aquí está Atenas.

ESTREPSIADES.— ¿Qué dices? No te creo. No veo a los jueces en sesión.

EL DISCIPULO.— Sin embargo, éste es verdaderamente el territorio del Atica.

ESTREPSIADES.— ¿Y dónde están los cicinenses mis compatriotas?

EL DISCIPULO.— Helos aquí; y mira también la Eubea, que, como ves, es muy larga.

ESTREPSIADES.— Lo sé: Pericles y vosotros la habéis sometido a mil torturas. Pero ¿dónde está Lacedemonia?

EL DISCIPULO.— ¿Que dónde está? Hela aquí.

ESTREPSIADES.— ¡Cuán cerca de nosotros! Medita sobre esto y alejadla todo lo que se pueda.

EL DISCIPULO.— Por Zeus, eso es imposible.

ESTREPSIADES.— Pues ya os pesará.— ¡Calla! , ¿y quién es ese hombre suspendido en el aire en un cesto?

EL DISCIPULO.— El.

ESTREPSIADES.— ¿Quién es él?

EL DISCIPULO.— Sócrates.

ESTREPSIADES.— ¡Sócrates! Anda y llámale fuerte.

EL DISCIPULO.— Llámale tú; que yo no tengo tiempo.

ESTREPSIADES.— ¡Sócrates! ¡Sócrates!

SOCRATES.— Mortal. ¿Por qué me llamas?

ESTREPSIADES.— Ante todo, te ruego que me digas qué es lo que haces ahí.

SOCRATES.— Camino por los aires y contemplo el Sol.

ESTREPSIADES.— Por tanto, ¿miras a los dioses desde tu cesto y no desde la tierra? Si no es que...

SOCRATES.— Nunca podría investigar con acierto las cosas celestes si no suspendiese mi alma y mezclase mis pensamientos con el aire que se les parece. Si permaneciera en el suelo, para contemplar las regiones superiores, no podría descubrir nada porque la tierra atrae a sí los jugos del pensamiento: lo mismo exactamente que sucede con los berros.

ESTREPSIADES.— ¿Qué hablas? ¿El pensamiento atrae la humedad de los berros? Pero, querido Sócrates, baja, para que me enseñes las cosas que he venido a aprender.

SOCRATES.— ¿Qué es lo que te ha hecho venir?

ESTREPSIADES.— El deseo de aprender a hablar. Los usureros, los acreedores más intratables me persiguen sin descanso y destruyen los bienes que les he dado en prenda.

SOCRATES.— ¿Cómo te has llenado de deudas sin apercibirte?

ESTREPSIADES.— Me ha arruinado la enfermedad de los caballos, cuya voracidad es espantosa. Más enséñame uno de tus dos discursos, aquel que sirve para no pagar. Sea cual fuere el salario que me pidas, juro por los dioses que te lo he de satisfacer.

SOCRATES.— ¿Por qué dioses juras? En primer lugar, es preciso que sepas que los dioses no son ya moneda corriente entre nosotros.

ESTREPSIADES.— ¿Pues por quién juráis? Acaso por las monedas de hierro, como en Bizancio.

SOCRATES.— ¿Quieres conocer perfectamente las cosas divinas y saber sin engaño lo que son?

ESTREPSIADES.— Sí, por Zeus, a ser posible.

SOCRATES.— ¿Y hablar con las nubes, nuestras divinidades?

ESTREPSIADES.— Mucho más.

SOCRATES.— Siéntate, pues, en el lecho sagrado.

ESTREPSIADES.— Ya estoy sentado.

SOCRATES.— Coge esta corona.

ESTREPSIADES.— ¿Para qué la corona? ¡Ay de mí! , Sócrates, no me sacrificarás como a Atamas.

SOCRATES.— No: hacemos todas estas ceremonias con los iniciados.

ESTREPSIADES.— ¿Y qué ganaré con esto?

SOCRATES.— Llegarás a ser un molino de palabras, un verdadero cascabel, fino como la flor de la harina; pero no te muevas.

ESTREPSIADES.— No me engañas, por Zeus; si continúas empolvándome de ese modo me convertiré pronto en flor de harina.

SOCRATES.— Es necesario guardar silencio, anciano, y escuchar atentamente mis súplicas. Soberano señor, aire inmenso que rodeas la sublime tierra, éter luminoso, y vosotras, nubes, diosas venerables, que engendráis los rayos y los truenos, levantaos, soberanas mías, y mostraos al filósofo en las alturas.

(Aristófanes: *Las nubes*).

SOCRATES

Defensa de Sócrates

I. Yo no sé, atenienses, la impresión que mis acusadores

habrán causado en vosotros. Con respecto a mí, confieso que al oírlos casi me he desconocido a mí mismo; tan persuasivos han sido sus discursos. Sin embargo, puedo asegurarlo, no han dicho una sola palabra que sea verdad. Pero de todas sus falsedades, la que más me ha sorprendido es la prevención que os han hecho de que estéis muy en guardia para no ser engañados por mi habilidad oratoria. Ciertamente el no haber temido el mentís vergonzoso que les voy a dar en este momento, al mostrarme el más incapaz de hablar bien, es el colmo de la imprudencia, a menos que no llamen hábil orador al que dice la verdad. Si es esto lo que pretenden, confieso que soy orador, pero no lo soy a su manera, porque repito, no han dicho nada o casi nada, verdadero. Yo, al contrario, diré la pura verdad, no, por Zeus, en un lenguaje vestido de sentencias elegantes y palabras escogidas, como el de mis acusadores, sino, bien o mal, con las expresiones que primero encuentre; pues descanso en la confianza de que no diré nada que no sea justo; y no debéis esperar otra cosa de mí. No sería propio de mi edad, jueces, venir ante vosotros, como un joven principiante que prepara sus frases.

Por esta razón, atenienses, la única gracia que os pido es que cuando oigáis que en mi defensa emplee términos y maneras comunes, como acostumbro hacerlo en la plaza pública, junto a las tiendas, y en los demás sitios en que me habéis escuchado, no os sorprendáis, ni os irritéis contra mí, porque es ésta la primera vez en mi vida que comparezco ante un tribunal de justicia, aunque cuento más de setenta años.

Por tanto me es extraño el lenguaje que aquí se habla. Y así como si fuese yo un extranjero, me excusaríais que os hablase con el acento y el lenguaje de mi país, en igual forma exijo de vosotros, y creo justa mi petición, que no hagáis aprecio de mi manera de hablar, buena o mala, y que miréis solamente, con toda la atención posible, si os digo cosas justas o no, porque en esto consiste toda la virtud del juez; la del orador está en decir la verdad.

II. Es justo que comience por responder a las más antiguas acusaciones y por refutar a los primeros acusadores, antes de

llegar a las acusaciones y acusadores más recientes. Porque tengo muchos acusadores cerca de vosotros hace muchos años, los cuales nada han dicho que no sea falso. Temo más a éstos que a Anito y sus cómplices, aunque sean estos últimos muy elocuentes; pero son aquellos muchos más terribles, por cuanto, compañeros vuestros, en su mayor parte, desde la infancia, os han dado de mí muy malas noticias, y os han dicho, que hay un cierto Sócrates, hombre sabio, que indaga lo que pasa en los cielos y en las entrañas de la tierra y que sabe convertir en buena una mala causa.

Los que han sembrado estos falsos rumores son mis más peligrosos acusadores, porque prestándoles oídos, llegan los demás a persuadirse que los hombres que se consagran a tales indagaciones no creen en la existencia de los dioses. Por otra parte, estos acusadores son en gran número, y hace tiempo que están metidos en esta trama. Os han prevenido contra mí en una edad que ordinariamente es muy crédula, porque erais la mayor parte niños o muy jóvenes cuando me acusaban ante vosotros en plena libertad, sin que el acusado los contradijese; y lo más desconcertante es que no me es posible conocer ni nombrar a mis acusadores, a excepción de un cierto autor de comedias. Pero aquellos que por envidia o por malicia os han inculcado todas estas falsedades, y los que, persuadidos ellos mismos, han persuadido a otros, quedan ocultos sin que pueda llamarlos ante vosotros ni refutarlos; y por consiguiente para defenderme, es preciso que yo me bata, como suele decirse, con una sombra, y que ataque y me defienda sin que ningún adversario aparezca.

Considerad que tengo que habérmelas con dos suertes de acusadores como os he dicho: los que me están acusando ha mucho tiempo, y los que ahora me citan ante el tribunal; y creedme, os lo suplico, es preciso que yo responda antes de todo a los primeros, porque son ellos a quienes habéis oído y os han producido una impresión más duradera que los otros.

Pues bien, atenienses, es preciso defenderse y arrancar de vuestro espíritu, en tan corto espacio de tiempo, una calumnia envejecida, y que ha echado en vosotros profundas raíces. Desearía que lo que voy a decir para justificarme produjera este

efecto y pudiera servir para convencerlos y fuera la ventaja vuestra y mía. Pero yo sé cuán difícil es esto, sin que en este punto pueda tratar de engañarme. Venga lo que quiera la divinidad, es preciso obedecer la ley y defenderse.

III. Remontémonos, pues, al origen; examinemos de qué acusación ha salido esta calumnia, por la cual Meleto se cree con derecho para arrastrarme ante el tribunal. ¿Qué decían mis primeros calumniadores? Tratemos de presentar en forma su acusación, como si apareciese escrita y con los juramentos recibidos: "Sócrates es un impío; por una curiosidad criminal quiere penetrar lo que pasa en los cielos y en la tierra, convierte en buena una mala causa, y enseña a los demás sus doctrinas".

He aquí la acusación; ya habéis visto en la comedia de Aristófanes, en la que se presenta un cierto Sócrates, que dice que pasea por los aires y otras extravagancias semejantes, que yo ignoro absolutamente; y esto no lo digo porque desprecie esta clase de conocimientos, si entre vosotros hay alguno entendido en ellos. ¡Qué Meleto no me formule nuevos cargos por esta concesión! Quiero sólo, atenienses, haceros ver, que yo jamás supe nada de tales ciencias. Tomo por testigos a la mayor parte de vosotros que me habéis escuchado discurrir, y que estáis aquí en gran número, os invito a que os esclarezcáis mutuamente sobre si jamás me oísteis hablar de semejante clase de asuntos ni de cerca ni de lejos; y por esto conoceréis que todos esos rumores que el público ha levantado contra mí, tienen el mismo valor.

IV. No, en verdad, nada de todo esto es cierto. Y si habéis oído decir a alguno que yo me dedico a la enseñanza, y que exige salario, es también otra falsedad.

No es porque no tenga por muy bueno el poder instruir a los hombres, como hacen Gorgias de Leontino, Pródico de Ceos e Hipias de Elea. Estos grandes personajes tienen el maravilloso talento, dondequiera que vayan, de persuadir a los jóvenes a que se unan a ellos, y abandonen a sus conciudadanos, cuando podrían éstos ser sus maestros sin costarles un óbolo.

Y no sólo les pagan la enseñanza, sino que contraen con ellos una deuda de agradecimiento infinito. He oído decir que

vino aquí un hombre de Paros, que es muy hábil; porque habiéndome hallado uno de estos días en casa de Calias, hijo de Hipónico, hombre que gasta más con los sofistas que todos los ciudadanos juntos, me dio gana de decirle, hablando de sus dos hijos: :“Calias, si tuvieses por hijos dos potros o dos terneros, ¿no trataríamos de ponerles al cuidado de un hombre entendido, a quien pagásemos bien, para hacerlos tan buenos y hermosos, cuanto pudieran serlo, y les diera todas las buenas cualidades que debieran tener? ¿Y este hombre entendido, no debería ser un buen picador y un buen labrador? Y puesto que tú tienes por hijos hombres, ¿qué maestro has resuelto darles? ¿Quién posee la suficiente habilidad para desarrollar las cualidades propias del hombre y del ciudadano? Porque no dudo que hayas pensado en esto desde el acto que has tenido hijos, ¿y conoces a alguno? —Sí, me respondió Calias. — ¿Quién es, le repliqué de dónde es, y cuánto le pagas? — Es Eveno, Sócrates, me dijo; es de Paros, y cobra cinco minas”. — Para lo sucesivo, pensaba, tendré a Eveno por muy dichoso, si es cierto que tiene este talento y puede comunicarlo a los demás.

Por lo que a mi toca, atenienses, me llenaría de orgullo y me tendría por afortunado, si tuviese esta cualidad, pero desgraciadamente no la tengo.

V. Alguno de vosotros me dirá quizá: — “Pero Sócrates, ¿qué es lo que haces? ¿De dónde nacen estas calumnias que se han propalado contra ti? Porque si te has limitado a hacer lo mismo que hacen los demás ciudadanos, ¿cómo se explica tu renombre y que se hable tanto de tí? Dinos, pues, el hecho de verdad, para que no formemos un juicio temerario”. Esa objeción me parece justa. Voy a explicaros lo que tanto me ha desacreditado y ha hecho mi nombre tan famoso. Escuchadme, pues. Quizá algunos de entre vosotros creerán que yo no hablo seriamente, pero estad persuadidos que no os diré más que la verdad.

La reputación que yo haya podido adquirir, no tiene otro origen que una cierta sabiduría que existe en mí. ¿Cuál es esta sabiduría? Quizá es una sabiduría puramente humana, y corro

el riesgo de no ser en otro concepto sabio, al paso que los hombres de que acabo de hablaros, son sabios, de una sabiduría mucho más que humana.

Nada tengo que deciros de esta última sabiduría, porque no la conozco, y todos los que me la imputan, mienten, y sólo intentan calumniarme. No os incomodéis, atenienses, si al parecer os hablo de mí mismo demasiado ventajosamente; nada diré que proceda de mí, sino que lo atestiguaré con una autoridad digna de confianza. Por testigo de mi sabiduría os daré al mismo dios de Delfos, que os dirá si la tengo, y en qué consiste. Todos conocéis a Querefón, mi compañero de la infancia, como lo fue de la mayor parte de vosotros, y que fue desterrado con vosotros, y con vosotros volvió. Ya sabéis qué hombre era Querefón y cuán ardiente era en cuanto emprendía. Un día, habiendo partido para Delfos, tuvo el atrevimiento de preguntar al oráculo (os suplico que no os irritéis de lo que voy a decir), si había en el mundo un hombre más sabio que yo; la Pitonisa le respondió que no había ninguno. Querefón ha muerto, pero su hermano, que está presente, podrá dar fe de ello.

VI. Tened presente, atenienses, por qué os refiero todas estas cosas, pues es únicamente para haceros ver de dónde proceden esos falsos rumores que han corrido contra mí.

Cuando supe la respuesta del oráculo, dije para mí: "¿Qué quiere decir el dios? ¿Qué sentido ocultan estas palabras?, porque yo sé sobradamente que en mí no existe semejante sabiduría, ni pequeña ni grande. ¿Qué quiere, pues, decir, al declararme el más sabio de los hombres? Porque él no miente. La divinidad no puede mentir". Dudé largo tiempo del sentido del oráculo, hasta que por último, después de gran trabajo, me propuse hacer la prueba siguiente: Fui a casa de uno de nuestros conciudadanos, que pasa por uno de los más sabios de la ciudad. Yo creía que, allí mejor que en otra parte, encontraría materiales para rebatir al oráculo, y presentarle un hombre más sabio que yo, por más que me hubiere declarado el más sabio de los hombres. Examinando, pues, este hombre, de quien baste deciros que era uno de nuestros grandes políticos, sin necesidad

de descubrir su nombre, y conversando con él, me encontré con que todo el mundo le creía sabio, que él mismo se tenía por tal, y que en realidad no lo era. Después de este descubrimiento me esforcé en hacerle ver que de ninguna manera era lo que él creía ser, y he aquí ya lo que me hizo odioso a este hombre y a los amigos suyos que asistieron a la conversación.

Luego que de él me separé, razonaba conmigo mismo, y me decía: "Yo soy más sabio que este hombre. Puede muy bien suceder, que ni él ni yo sepamos nada de lo que es bello y de lo que es bueno; pero hay esta diferencia, que él cree saberlo aunque no sepa nada, y yo, no sabiendo nada, creo no saber. Me parece, pues, que en esto yo, aunque poco más, era más sabio, porque no creía saber lo que no sabía".

Desde allí me fui a casa de otro que se le tenía por más sabio que el anterior, me encontré con lo mismo, me granjeé nuevos enemigos.

VII. No por esto me desanimé; fui en busca de otros, conociendo bien que me hacía odioso, y haciéndome violencia, porque temía los resultados; pero me parecía que debía, sin dudar, preferir a todas las cosas la voz del dios, y para dar con el verdadero sentido del oráculo, ir de puerta en puerta por las casas de todos aquellos que gozaban de gran reputación; pero, por el perro, atenienses, he aquí el fruto que saqué de mis indagaciones, porque es preciso decir la verdad; aquellos que pasaban por ser los más sabios, al examinarlos, según el pensamiento del dios, me parecieron con pocas excepciones, los que menos lo eran, al paso que a aquellos que no gozaban de esta opinión, los encontré en mucho mejor disposición para serlo.

Es preciso que acabe de daros cuenta de todas mis tentativas, como otros tantos trabajos que emprendí para conocer el sentido del oráculo.

Después de estos hombres de Estado me fui a buscar a los poetas, tanto a los que hacen tragedias, como a los autores de ditirambos y otros, no dudando que en esta ocasión me sorprendería, encontrándome más ignorante que ellos. Para esto examiné las obras tuyas que me parecieron mejor trabajadas, y

les pregunté lo que querían decir, a fin de que, al mismo tiempo, me instruya también al escucharlos. Pudor tengo, atenienses, en deciros la verdad; pero no hay remedio, es preciso decirla. Casi todos los que estaban presentes hubieran hablado mejor que sus autores sobre esos mismos poemas. Conocí, desde luego, que no es la sabiduría la que guía a los poetas, sino ciertos movimientos de la naturaleza y una inspiración divina semejante a la de los adivinos y profetas que también dicen cosas muy bellas, sin tener la ciencia de lo que dicen. Los poetas me parecieron estar en este caso; y al mismo tiempo me convencí, que a título de poetas se creían los más sabios en muchas otras materias, si bien nada entendían. Les dejé, pues, persuadidos que era yo superior a ellos, por la misma razón que lo había sido respecto a los hombres políticos.

VIII. En fin, fui en busca de los artesanos. Estaba bien convencido de que yo nada entendía de su profesión, que los encontraría muy capaces de hacer muy buenas cosas, y en esto no podía engañarme. Sabían cosas que yo ignoraba, y en esto eran ellos más sabios que yo. Pero, atenienses, los más entendidos entre ellos me parecieron incurrir en el mismo defecto que los poetas, porque no hallé uno que, a título de ser buen artesano, no se creyese muy capaz y muy instruido en las más grandes cosas; y esta ilusión les ocultaba el verdadero saber.

Me pregunté, pues, a mí mismo, para justificar al oráculo, si querría más ser tal como soy sin la habilidad de estas gentes, e igualmente sin su ignorancia, o bien tener la una y la otra y ser como ellos, y me respondía a mí mismo y al oráculo, que era mejor para mí ser como soy.

IX. De esta indagación, atenienses, han nacido contra mí todos estos odios y estas enemistades peligrosas, que han producido todas las calumnias que sabéis, y me han hecho adquirir el nombre de sabio; porque todos los que me escuchan creen que yo sé todas las cosas sobre las que descubro la ignorancia de los demás. Me parece, atenienses, que sólo el dios es el verdadero sabio, y que esto ha querido decir por su oráculo, haciendo entender que toda la sabiduría humana no es gran cosa, o por mejor decir, que no es nada; y si el oráculo ha

nombrado a Sócrates, sin duda se ha valido de mi nombre como un ejemplo, y como si dijese a todos los hombres: "El más sabio entre vosotros es aquel que reconoce, como Sócrates, que su sabiduría no es nada".

Convencido de esta verdad, para asegurarme más y obedecer al dios, continué mis indagaciones, no sólo entre nuestros conciudadanos, sino entre los extranjeros, para ver si encontraba algún verdadero sabio, y no habiéndole encontrado tampoco, sirvo de intérprete al oráculo, haciendo ver a todo el mundo, que ninguno es sabio. Esto me preocupa tanto, que no tengo tiempo para dedicarme al servicio de la polis ni al cuidado de mis cosas, y vivo en una gran pobreza a causa de estar entregado al servicio del dios.

X. Por otra parte, muchos jóvenes de las más ricas familias, en sus ocios, se unen a mí de buen grado, y tienen tanto placer en ver de qué manera someto a examen los hombres, que quieren imitarme con aquellos que encuentran; y no hay que dudar que encuentran una buena cosecha, porque son muchos los que creen saber algo, aunque no sepan nada o casi nada.

Todos los que ellos convencen de su ignorancia la toman conmigo y no con ellos mismos y van diciendo que hay un Sócrates, que es un malvado y un infame que corrompe a los jóvenes; y cuando se les pregunta qué hace o qué enseña, no tienen qué responder, y para disimular su flaqueza se desatan con esos cargos triviales, que ordinariamente se dirigen contra los filósofos; que indaga lo que pasa en los cielos y en las entrañas de la tierra, que no cree en los dioses, que hace buenas las más malas causas; y todo porque no se atreven a decir la verdad, que es que Sócrates los sorprende, y descubre que se figuran que saben, cuando no saben nada. Intrigantes, activos y numerosos, hablando de mí con plan combinado y con una elocuencia capaz de seducir, ha largo tiempo que os soplan al oído todas estas calumnias que han forjado contra mí, y hoy han destacado con este objeto a Meleto, Anito y Licón. Meleto representa a los poetas, Anito a los políticos y artistas, y Licón, a los oradores. Esta es la razón por que, como os dije al principio, tendría por un gran milagro, si en tan poco espacio

podiese destruir una calumnia, que ha tenido tanto tiempo para echar raíces y fortificarse en vuestro espíritu.

He aquí, atenienses, la verdad pura; no os oculto ni disfrazo nada, aun cuando no ignoro que cuanto digo no hace más que envenenar la llaga; y esto prueba que digo la verdad, y que tal es el origen de estas calumnias. Cuantas veces queráis tomar el trabajo de profundizarlas, sea ahora o sea más adelante, no encontraréis otra cosa.

XI. Aquí tenéis una apología que considero suficiente contra mis primeros acusadores.

Pasemos ahora a los últimos, y tratemos de responder a Meleto, a este hombre de bien, tan llevado, si hemos de creerle, por el amor a la patria. Repitamos esta última acusación, como hemos enunciado la primera. Héla aquí, poco más o menos: "Sócrates es culpable, porque corrompe a los jóvenes, porque no cree en los dioses en que cree la ciudad, y porque en lugar de éstos pone divinidades nuevas".

He aquí la acusación. La examinaremos punto por punto. Dice que soy culpable porque corrompo la juventud; y yo, atenienses, digo que el culpable es Meleto, en cuanto, burlándose de las cosas serias, no tiene escrúpulos para arrastrar a otros ante el tribunal, queriendo fingir que se desvela mucho por cosas por las que jamás ha hecho ni el más pequeño sacrificio, y voy a probároslo.

XII. Ven acá, Meleto, dime: ¿ha habido nada que te haya preocupado más que el hacer a los jóvenes lo más virtuosos posible?

MELETO

Nada, indudablemente.

SOCRATES

Pues bien; dí a los jueces cuál será el hombre que mejorará la condición de los jóvenes. Porque no puede dudarse que tú lo sabes, puesto que tanto te preocupa esta idea. En efecto, puesto

que has encontrado al que los corrompe, y hasta le has denunciado ante los jueces, es preciso que digas quién los hará mejores. Habla; veamos quién es.

Lo ves ahora, Meleto; tú callas; estás perplejo, y no sabes qué responder. ¿Y no te parece esto vergonzoso? ¿No es una prueba cierta de que jamás ha sido objeto de tu cuidado la educación de la juventud? Pero, repito, excelente Meleto, ¿quién es el que puede hacer mejores a los jóvenes?

MEL.

Las leyes.

SOC.

Meleto, no es eso lo que pregunto. Yo te pregunto quién es el hombre; porque es claro que la primera cosa que este hombre debe saber son las leyes.

MEL.

Son, Sócrates, los jueces aquí reunidos.

SOC.

¿Cómo, Meleto! ¿Estos jueces son capaces de instruir a los jóvenes y hacerlos mejores?

MEL.

Sí, ciertamente.

SOC.

¿Pero son todos estos jueces, o hay entre ellos unos que pueden y otros que no pueden?

MEL

Todos pueden.

SOC.

Perfectamente, ¡por Hera! nos has dado un buen número de buenos preceptores. Pero pasemos adelante. Estos oyentes que nos escuchan, ¿pueden también hacer a los jóvenes mejores, o no pueden?

MEL.

Pueden.

SOC.

¿Y los senadores?

MEL.

Los senadores lo mismo.

SOC.

Pero mi querido Meleto, todos los que vienen a las asambleas del pueblo ¿corrompen igualmente a los jóvenes, o son capaces de hacerlos mejores?

MEL.

Todos son capaces.

SOC.

Se sigue de aquí, que todos los atenienses pueden hacer a los jóvenes mejores, menos yo; sólo yo los corrompo; ¿no es esto lo que dices?

MEL.

Lo mismo.

SOC.

Verdaderamente, me atribuyes una desdichada suerte. Pero respóndeme. ¿Te parece que sucederá lo mismo con los caballos? ¿Pueden todos los hombres hacerlos mejores, y que sólo uno tenga el secreto de echarlos a perder? ¿O es todo lo contrario lo que sucede? ¿Es uno solo o hay un cierto número de picadores que puedan hacerlos mejores? ¿Y el resto de los hombres, si se sirven de ellos, no los echan a perder? ¿No sucede esto mismo con todos los animales? Sí, sin duda; ya convengáis en ello Anito y tú o no convengáis. Porque sería una gran fortuna y gran ventaja para la juventud, que sólo hubiese un hombre capaz de corromperla, y que todos los demás la pusiesen en buen camino. Pero tú has probado suficientemente, Meleto, que la educación de la juventud no es cosa que te haya quitado el sueño, y tus discursos acreditan claramente que jamás te has ocupado en lo mismo que motiva tu acusación contra mí.

XIII. Por otra parte te suplico ¡por Zeus! , Meleto, me respondas a esto. Qué es mejor, ¿habitar con hombres de bien o habitar con malhechores? Respóndeme, amigo mío, porque mi pregunta no puede ofrecer dificultad. ¿No es cierto que los malhechores causan siempre mal a los que los tratan, y que los hombres de bien los benefician?

MEL.

Sin duda.

SOC.

¿Hay alguno que prefiera recibir daño a ser bien tratado por aquellos a quienes frecuenta? Respóndeme, porque la ley manda que me respondas. ¿Hay alguno que quiera más recibir mal que bien?

MEL.

No, no hay nadie.

SOC.

Pero veamos; cuando me acusas de corromper a la juventud y hacerla más mala, ¿sostienes que lo hago con conocimiento o sin quererlo?

MEL

Con conocimiento.

SOC

Tú eres joven y yo anciano. ¿Es posible que tu sabiduría supere tanto a la mía, que sabiendo tú que el roce con los malos causa mal, y el roce con los buenos causa bien, me supongas tan ignorante, que no sepa que si convierto en malos a los que me rodean, me expongo a recibir mal, y que a pesar de esto insista y persista, queriéndolo y sabiéndolo? En este punto, Meleto, yo no te creo ni pienso que haya en el mundo quien pueda creerte. Una de dos, o yo no corrompo a los jóvenes, o si los corrompo lo hago sin saberlo y a pesar mío, y de cualquiera manera que sea, eres un calumniador. Si corrompo a la juventud a pesar mío, la ley no permite citar a nadie ante el tribunal por faltas involuntarias, sino que lo que quiere es, que se llame aparte a los que las cometen, que se les reprenda, y que se les instruya; porque es bien seguro que estando instruido cesaría de hacer lo que hago a pesar mío. Pero tú, con intención, lejos de verme e instruirme, me arrastras ante este tribunal, donde la ley quiere que se cite a los que merecen castigos, pero no a los que sólo tienen necesidad de prevenciones.

XIV. Así, atenienses, he aquí una prueba evidente, como os decía antes, de que Meleto jamás ha tenido cuidado de estas cosas, jamás ha pensado en ellas. Sin embargo, responde aun y dinos cómo corrompo a los jóvenes. ¿Es, según tu denuncia, enseñándoles a no reconocer los dioses que reconoce la patria, y

enseñándoles además a rendir culto, bajo el nombre de demonios, a otras divinidades? ¿No es esto lo que dices?

MEL.

Sí, es lo mismo.

SOC.

Meleto, en nombre de esos mismos dioses de que ahora se trata, explícate de una manera un poco más clara, por mí y por estos jueces, porque no acabo de comprender, si me acusas de enseñar que hay muchos dioses (y en este caso, si creo que hay dioses, no soy ateo, y falta la materia para que yo sea culpable), o si estos dioses no son del Estado. ¿Es esto de lo que me acusa? ¿O bien, me acusas de que no admito ningún dios, y que enseñe a los demás a que no reconozcan ninguno?

MEL.

Te acuso de no reconocer ningún dios.

SOC.

¡Oh maravilloso Meleto! , ¿por qué dices eso? ¡Qué! ¿Yo no creo como los demás hombres, que el sol y la luna son dioses?

MEL.

No, ¡por Zeus! , atenienses, no lo cree, porque dices que el sol es una piedra y la luna una tierra.

SOC.

¿Pero tú acusas a Anaxágoras, mi querido Meleto? Desprecias a los jueces, porque los crees hartos ignorantes,

puesto que te imaginas que no saben que los libros de Anaxágoras de Clazomenes están llenos de teorías de esta especie. Por lo demás, ¿qué necesidad tendrían los jóvenes de aprender de mí estas cosas pudiendo ir a comprar estos libros a veces en la Orquesta, por una dracma a lo sumo ¡Magnífica ocasión se les presentaba para burlarse de Sócrates, si Sócrates se atribuyese doctrinas que no son tuyas y tan extrañas por otra parte! Pero dime, en nombre de Zeus: ¿Pretendes que yo no reconozco ningún dios?

MEL

Sí, ¡por Zeus! , tú no reconoces ninguno.

SOC.

Dices, Meleto, cosas increíbles, ni estás tampoco de acuerdo contigo mismo. A mi entender parece, atenienses, que Meleto es un insolente, que no ha intentado esta acusación sino para insultarme, con toda la audacia de un imberbe, porque justamente, sólo ha venido aquí para tentarme y proponerme un enigma, diciéndose a sí mismo: "Veamos, si Sócrates, este hombre que pasa por tan sabio, reconoce que me burlo y que digo cosas que se contradicen, o si consigo engañar, no sólo a él, sino a todos los presentes". Efectivamente se contradice en su acusación, porque es como si dijera: "Sócrates es culpable en cuanto no reconoce dioses y en cuanto los reconoce". ¿Y no es esto burlarse?

XV. Examinad conmigo atenienses, la razón con que juzgo lo que dice. Y tú, Meleto, respóndenos. Y como os supliqué al principio, no os irritéis contra mí si le interrogo en la forma que acostumbro. Respóndeme, Meleto. ¿Hay alguno en el mundo que crea que hay cosas humanas y que no hay hombres? Mandad, jueces, que responda, y que no murmure desatinadamente. ¿Hay quien crea que hay reglas para enseñar a los caballos y que no hay caballos? ¿Que no crea en tocadores de flauta a pesar de creer en este arte? No hay nadie, oh

excelente hombre. Yo hablaré por ti y por los que están aquí presentes, ya que no quieres responder. Pero dime: ¿hay alguno que crea en cosas propias de los demonios, y que, sin embargo, crea que no hay demonios?

MEL.

No, sin duda.

SOC.

¡Qué trabajo ha costado arrancarte esta confesión! Al cabo respondes, pero es preciso que los jueces te fuercen a ello. ¿Dices que reconoces y enseñas cosas propias de los demonios? Ya sean viejas o nuevas, siempre es cierto por tu voto propio, que yo creo en cosas tocantes a los demonios y así lo has jurado en tu acusación. Si creo en cosas demoníacas, necesariamente creo en los demonios; ¿no es así? Sí, sin duda; porque tomo tu silencio por un consentimiento. ¿Y estos demonios, no estamos convencidos de que son dioses o hijos de dioses? ¿Es así, sí o no?

MEL

Sí.

SOC.

Por consiguiente, puesto que yo creo en los demonios, según tu misma confesión, y que los demonios son dioses, he aquí la prueba de lo que yo decía, de que tú nos proponías enigmas para divertirte a nuestras expensas, diciendo que no creo en los dioses, y que, sin embargo, creo en los dioses, puesto que creo en los demonios. Y si los demonios son hijos de los dioses, hijos bastardos, si se quiere, puesto que se dice que han sido habidos de ninfas o de otros seres mortales, ¿quién es el hombre que pueda creer que hay hijos de dioses, y que no hay

dioses? Esto es tan absurdo como creer que hay mulos nacidos de caballos y asnos, y que no hay caballos ni asnos. Sí, Meleto, no es posible que hayas intentado en esta forma una acusación contra mí, si no es por sólo probarme, y a falta de pretexto legítimo, por arrastrarme ante el tribunal; porque a nadie que tenga sentido común puedes persuadir jamás de que el hombre que cree que hay cosas concernientes a los dioses y a los demonios, pueda creer sin embargo, que no hay ni demonios, ni dioses, ni héroes; esto es absolutamente imposible. Pero no tengo necesidad de extenderme más en mi defensa, atenienses, y lo que acabo de decir basta para hacer ver que no soy culpable, y que la acusación de Meleto carece de fundamento.

XVI. Estad persuadidos, atenienses, de lo que os dije en un principio; de que me he atraído muchos odios, que esta es la verdad, y que lo que me perderá, si sucumbo, no será ni Meleto ni Anito, será este odio, esta envidia del pueblo que hace víctimas a tantos hombres de bien, y que harán perecer en lo sucesivo a muchos más; porque no hay que esperar que se satisfagan con el sacrificio sólo de mi persona.

Quizá me dirá alguno: "¿No tienes remordimiento, Sócrates, en haberte consagrado a un estudio que te pone en este momento en peligro de muerte?" A este hombre le daré una respuesta muy decisiva, y le diré que se engaña mucho al creer que un hombre de valor, tome en cuenta los peligros de la vida o de la muerte. Lo único que debe mirar en todos sus proceder es ver si lo que hace es justo o injusto, si es acción de un hombre de bien o de un malvado. De otra manera, se seguiría que los semidioses que murieron en el sitio de Troya, debieron ser los más insensatos, y particularmente el hijo de Tetis, que para evitar su deshonra, despreció el peligro hasta el punto, que impaciente por matar a Héctor y requerido por la Diosa su madre, que le dijo, si mal no me acuerdo: "Hijo mío, si vengas la muerte de Patroclo, tu amigo, matando a Héctor, tú morirías porque tu muerte debe seguir a la de Héctor, así lo dispone el destino".

Pero él, después de esta amenaza, despreciado el peligro y la muerte y temiendo más vivir como un cobarde, sin vengar a

sus amigos, "que yo muera al instante! —gritó — con tal que castigue al matador de Patroclo, y que no quede yo deshonorado, junto a los curvos navíos, peso inútil en la tierra".

¿Os parece que se inquietaba del peligro y de la muerte? es una verdad constante, atenienses, que todo hombre que ha escogido un puesto que ha creído honroso, o que ha sido colocado en él por sus superiores, debe mantenerse firme, y no debe temer ni la muerte, ni lo que haya de más terrible, anteponiendo a todo el honor.

XVII. Me conduciría de una manera singular y extraña, atenienses, si después de haber guardado fielmente todos los puestos a que me han destinado nuestros generales en Potidea, en Anfipolis y en Delio y de haber expuesto mi vida tantas veces, ahora que el dios me ha ordenado, porque así lo creo, pasar mis días en el estudio de la filosofía, estudiándome a mí mismo y estudiando a los demás, abandonase este puesto por miedo a la muerte o a cualquier otro peligro. Verdaderamente, esta sería una deserción criminal, y me haría acreedor a que se me citara ante este tribunal como un impío, que no cree en los dioses, que desobedece al oráculo, que teme la muerte y que se cree sabio, y que no lo es. Porque temer la muerte, atenienses, no es otra cosa que creerse sabio sin serlo, y creer conocer lo que no se sabe. En efecto, nadie conoce la muerte, ni sabe si es el mayor de los bienes para el hombre. Sin embargo, se la teme, como si se supiese con certeza que es el mayor de todos los males. ¡Ah! ¿No es una ignorancia vergonzante creer conocer una cosa que no se conoce?

Respecto a mí, atenienses, quizá soy en esto muy diferente de todos los demás hombres, y si en algo parezco más sabio que ellos, es porque no sabiendo lo que nos espera más allá de la muerte, digo y sostengo que no lo sé. Lo que sé de cierto es que cometer injusticias y desobedecer al que es mejor y está por cima de nosotros, sea dios, sea hombre, es lo más criminal y lo más vergonzoso. Por lo mismo, yo no temeré ni huiré nunca de males que no conozco y que son quizá verdaderos bienes; pero temeré y huiré siempre de males que sé con certeza que son verdaderos males.

Más, si después de absolverme, a pesar de las instancias de Anito, quien ha manifestado, que o no debíais haberme traído ante el tribunal, o que una vez llamado no podéis vosotros dispensaros de hacerme morir, porque, dice, que si me escapase de la muerte, vuestros hijos, que son ya afectos a la doctrina de Sócrates, serían irremisiblemente corrompidos, me dijeseis: "Sócrates, en nada estimamos la acusación de Anito, y te declaramos absuelto; pero es a condición de que cesarás de filosofar y de hacer tus indagaciones acostumbradas; y si reincides, y llega a descubrirse, tú morirás". Si me dieseis libertad bajo estas condiciones, os respondería sin dudar: "Atenienses, os respeto y os amo; pero obedeceré al dios antes que a vosotros, y mientras yo viva, no cesaré de filosofar, dándoos siempre consejos, volviendo a mi vida ordinaria, y diciendo a cada uno de vosotros cuando os encuentre: buen hombre, ¿cómo siendo ateniense y ciudadano de la más grande ciudad del mundo por su sabiduría y por su valor, cómo no te avergüenzas de no haber pensado más que en amontonar riquezas, en adquirir crédito y honores, en despreciar los tesoros de la verdad y de la sabiduría, y de no trabajar para hacer tu alma tan buena como pueda serlo? "

Y si alguno me niega que se halla en este estado, y sostiene que tiene cuidado de su alma, no se lo negaré al pronto, pero le interrogaré, le examinaré, le refutaré; y si encuentro que no es virtuoso, pero que aparenta serlo, le echaré en cara que prefiere cosas tan abyectas y tan percederas a las que son de un precio inestimable.

He aquí de qué manera hablaré a los jóvenes y a los viejos, a los ciudadanos y a los extranjeros, pero principalmente a los ciudadanos; porque vosotros me tocáis más de cerca, porque es preciso que sepáis que esto es lo que el dios me ordena, y estoy persuadido de que el mayor bien que ha disfrutado esta ciudad, es este servicio continuo que yo rindo al dios. Toda mi ocupación es trabajar para persuadiros, jóvenes y viejos, que antes que el cuidado del cuerpo y de las riquezas, antes que cualquier otro cuidado, es el del alma y de su perfeccionamiento; porque no me canso de deciros que la virtud

no viene de las riquezas, sino por el contrario, que las riquezas vienen de la virtud, y que es de aquí de donde nacen todos los demás bienes públicos y particulares.

Si diciendo estas cosas corroppo a la juventud, es preciso que estas máximas sean una ponzoña, porque si se pretende que digo otra cosa, se os engaña o se os impone. Hacedlo que pide Anito, o no lo hagáis; dadme libertad, o no me la deis; yo no puedo hacer otra cosa, aunque hubiera de morir mil veces.

XVIII. Pero no murmuréis, atenienses, y concededme la gracia que os pedí al principio: que me escuchéis con calma; calma que creo que no os será infructuosa, porque tengo que deciros otras muchas cosas que quizá os harán murmurar; pero no os dejéis llevar de vuestra cólera. Estad persuadidos de que si me hacéis morir en el supuesto de lo que os acabo de declarar, el mal no será sólo para mí. En efecto, ni Anito ni Meleto pueden causarme mal alguno, porque el mal no puede nada contra el hombre de bien. Me harán, quizá, condenar a muerte, o a destierro, o a la pérdida de mis bienes y de mis derechos de ciudadano; males espantosos a los ojos de Meleto y de sus amigos; pero yo no soy de su dictamen. A mi juicio, el más grande de todos los males es hacer lo que Anito hace en este momento, que es trabajar para hacer morir un inocente.

En este momento, atenienses, no es en manera alguna por amor a mi persona por lo que yo me defiendo, y sería un error el creerlo así; sino que es por amor a vosotros; porque condenarme sería ofender al dios y desconocer el presente que os ha hecho. Muerto yo, atenienses, no encontraréis fácilmente otro ciudadano que el dios conceda a esta ciudad (la comparación os parecerá quizá ridícula) como a un corcel noble y generoso, pero entorpecido por su misma grandeza y que tiene necesidad de espuela que le excite y despierte. Se me figura que soy yo el que dios ha escogido para excitaros, para punzaros, para exhortaros todos los días, sin abandonaros un solo instante. No, atenienses, difícil será que encontréis otro hombre que se me parezca, y por consiguiente, si queréis creerme, me salvaréis la vida.

Pero quizá, fastidiados y soñolientos, desecharéis mi

consejo, y entregándoos a la cólera de Anito, me condenaréis muy a la ligera. ¿Qué resultará de esto? Que pasaréis el resto de vuestra vida en un adormecimiento profundo, a menos que el dios tenga compasión de vosotros y os envíe otro hombre que se parezca a mí.

Que ha sido el dios el que me ha encomendado esta misión para con vosotros, es fácil inferirlo por lo que os voy a decir. Hay un no sé qué de sobrehumano en el hecho de haber abandonado yo durante tantos años mis propios negocios, por consagrarme a los vuestros, dirigiéndome a cada uno de vosotros en particular, como un padre o un hermano mayor puede hacerlo, y exhortándoos sin cesar a que practiquéis la virtud.

Si yo hubiera sacado alguna recompensa de mis exhortaciones, tendríais algo que decir; pero veis claramente que mis mismos acusadores, que me han calumniado con tanta imprudencia, no han tenido valor para echármelo en cara, y menos para probar con testigos, que yo haya exigido jamás ni pedido el menor salario, y en prueba de la verdad de mis palabras, os presento un testigo irrecusable, mi pobreza.

XIX. Quizá parecerá absurdo que me haya entrometido a dar a cada uno en particular lecciones, y que jamás me haya atrevido a presentarme en vuestras asambleas, para dar mis consejos a la patria. Quien me lo ha impedido, atenienses, ha sido este demonio familiar, esta voz divina de que tantas veces os he hablado, y que ha servido a Meleto para formar donosamente un capítulo de acusación. Este demonio se ha pegado a mí desde mi infancia; es una voz que no se hace escuchar, sino cuando quiere separarme de lo que he resuelto hacer, porque jamás me excita a emprender nada. Ella es la que se me ha opuesto siempre, cuando he querido mezclarme en los negocios de la ciudad; y ha tenido razón, porque ha largo tiempo, creedme, atenienses, que yo no existiría, si me hubiera mezclado en los negocios públicos, y no hubiera podido hacer las cosas que he hecho en beneficio vuestro y en el mío. No os enfadéis os suplico, si no os oculto nada; todo hombre que quiera oponerse franca y generosamente a todo un pueblo, sea el vuestro o cualquiera otro, y que se empeñe en evitar que se cometan

iniquidades en la ciudad, no lo hará jamás impunemente. Es preciso, de toda necesidad, que el que quiere combatir por la justicia, por poco que quiera vivir, sea sólo simple particular y no hombre público.

XX. Voy a daros pruebas magníficas de esta verdad, no con palabras, sino con otro recurso que estimáis más, con hechos.

Oíd lo que a mí mismo me ha sucedido, para que así conozcáis cuán incapaz soy de someterme a nadie, yendo contra lo que es justo, por temor a la muerte, y cómo no cediendo nunca, es imposible que deje yo de ser víctima de la injusticia. Os referiré cosas poco agradables, a la manera de un hombre que tiene que hacer su apología, pero que son verdaderas.

Ya sabéis, atenienses, que jamás he desempeñado ninguna magistratura, y que tan sólo fui miembro del Consejo. La tribu Antióquida, a la que pertenezco, estaba en turno en el Pritáneo, cuando, contra toda ley, os empeñasteis en procesar juntamente a los diez generales que no habían enterrado los cuerpos de los ciudadanos muertos en el combate naval; injusticia que reconocéis y de la que os arrepentisteis después. Entonces fui el único pritano que se atrevió a oponerse a vosotros para impedir esta violación de las leyes. Protesté contra vuestro decreto y a pesar de los oradores que se preparaban para denunciarme, a pesar de vuestras amenazas y vuestros gritos, quise más correr este peligro con la ley y la justicia, que consentir con vosotros en tan injusta iniquidad, sin que me arredraran ni las cadenas ni la muerte.

Esto acaeció cuando la ciudad estaba gobernada por la democracia. Cuando vino la oligarquía, habiéndonos llamados los Treinta a otros cuatro y a mí a la Tolos, nos dieron la orden de traer desde Salamina a León el salaminiano, para hacerle morir, porque daban estas órdenes a muchas personas para comprometer el mayor número posible de ciudadanos en sus iniquidades; y entonces yo hice ver, no con palabras, sino con hechos, que la muerte a mis ojos era nada, si no es grosero hablar así, y que mi único cuidado consistía en no cometer impiedades ni injusticias. Todo el poder de estos treinta tiranos,

por terrible que fuese, no me intimidó, ni fue bastante para que me manchara con tan impía iniquidad. Cuando salimos de la Tolos, los otros cuatro fueron a Salamina y condujeron aquí a León, y yo me retiré a mi casa, y no hay que dudar, que mi muerte hubiera seguido a mi desobediencia, si poco después no hubiera caído aquel gobierno. Existe un gran número de ciudadanos que pueden testimoniar de mi veracidad.

XXI. ¿Creéis que yo hubiera vivido tantos años si me hubiera mezclado en los negocios de la ciudad, y como hombre de bien hubiera combatido por los intereses de la justicia, y como es debido, la hubiese antepuesto a todo? Esperanza vana, atenienses; ni yo ni ningún otro hubiera podido hacerlo. Pero la única cosa que me he propuesto toda mi vida, en público y en particular, es no ceder ante nadie, sea quien fuere, contra la justicia, ni ante esos mismos que mis calumniadores quieren convertir en mis discípulos.

Jamás he pretendido enseñar a nadie, y si ha habido algunos jóvenes o ancianos que han tenido deseo de verme a la obra y oír mis conversaciones, no les he negado esta satisfacción, porque como no es mercenario mi oficio, no rehusé el hablar, aun cuando con nada se me retribuye; y estoy siempre a disposición de ricos y pobres, para que me pregunten, y si lo prefieren, para que me respondan a las cuestiones que yo suscite.

Y si entre ellos hay algunos que se han hecho hombres de bien o malhechores, no hay que alabarme ni reprenderme por ello, porque no soy yo la causa, puesto que jamás he prometido enseñarles nada, y de hecho nada les he enseñado; y si alguno se alaba de haber recibido lecciones privadas o escuchado de mí cosas distintas de las que digo públicamente a todo el mundo, estad persuadidos de que no dice la verdad.

XXII. Entonces. ¿Por qué algunos oyentes gustan pasar conmigo gran parte de su tiempo? Creedme, atenienses, os he dicho la pura verdad, les place, al oírme, ver cómo examino a los que se creen sabios y no lo son. Lo que, en efecto, no deja de ser agradable. Como os dije antes, es el dios mismo el que me ha dado esta orden por medio de oráculos, por sueños y por todos

los demás medios de que la divinidad puede valerse para hacer saber a los hombres su voluntad.

Si lo que digo no fuese cierto, os sería fácil convenirme de ello; porque si yo corrompía a los jóvenes y de hecho estuviesen ya corrompidos, sería preciso que los más avanzados en edad, y que saben en conciencia que les he dado perniciosos consejos en su juventud, se levantasen contra mí y me hiciesen castigar; y si no querrían hacerlo, sería un deber de las personas de su familia, padres, hermanos y otros parientes, venir a pedir venganza contra el corruptor. Veo muchos de ellos que están presentes como Critón, que es de mi demo y de mi edad, padre de Critóbulo, que aquí se halla; Lisantias de Esfetios, padre de Esquines, también presente; Antifón, de Cefisia, padre de Epigenio; y muchos otros, cuyos hermanos han estado en relación conmigo, como Nicóstrato, hijo de Teozótidas y hermano de Teodoto; Teodoto ha muerto y por tanto no tiene necesidad del socorro de su hermano. Veo también a Paralio, hijo de Demódoco y hermano de Teages; Adimanto, hijo de Aristón, con su hermano Platón, que tenéis delante; Eantodoro, hermano de Apolodoro y muchos más, entre los cuales está obligado Meleto a citar por lo menos a uno de ellos como testigo de su acusación.

Si no ha pensado en ello, aún es tiempo; yo le permito hacerlo; que diga, pues, si puede; pero no puede, atenienses. Veréis que todos estos están dispuestos a defenderme, a mí que he corrompido y perdido enteramente a sus hijos y hermanos, si hemos de creer a Meleto y a Anito. No quiero hacer valer la protección de los que he corrompido, porque podrían tener sus razones para defenderme; pero sus padres, que no he seducido y que tienen ya cierta edad, ¿qué otra razón pueden tener para protegerme más que mi derecho y mi inocencia? ¿No saben que Meleto es un hombre engañoso, y que yo no digo más que la verdad?

XXIII. He aquí, atenienses, las razones de que puedo valerme para mi defensa; las demás que paso en silencio son de la misma naturaleza. Pero quizá habrá alguno entre vosotros, que acordándose de haber estado en el puesto en que yo me

hallo, se irritará contra mí, porque peligros mucho menores los ha conjurado, suplicando a sus jueces con lágrimas, y, para excitar más la compasión, haciendo venir aquí a sus hijos, sus parientes y sus amigos, mientras que yo no he querido recurrir a semejante aparato, a pesar de las señales que se advierten de que corro el mayor de todos los peligros. Quizá presentándose a su espíritu esta diferencia, les agriará contra mí, y dando en tal situación su voto, se deje llevar por la cólera.

Si hay alguno que abrigue estos sentimientos, lo que no creo, pero en fin, si lo hubiera, la excusa más racional de que puedo valerme con él es decirle: "Amigo mío, tengo también parientes, porque para servirme de la expresión de Homero, "No he nacido de una encina ni de una roca", sino de seres humanos. De suerte que tengo parientes y tengo tres hijos, de los cuales el mayor está en la adolescencia y los otros dos en la infancia". Sin embargo, atenienses, no les haré comparecer aquí para comprometeros a que me absolváis.

¿Por qué no lo haré? No es por terquedad altanera, ni por desprecio hacia vosotros; y dejo a un lado si miro la muerte con intrepidez o con debilidad, porque esta es otra cuestión; sino por mi honor, por el vuestro y por el de la ciudad entera. No me parece regular ni honesto que vaya yo a emplear esta clase de medios a la edad que tengo y con toda mi reputación verdadera o falsa; basta que la opinión generalmente recibida sea que Sócrates tiene alguna ventaja sobre la mayor parte de los hombres. Si los que entre vosotros pasan por ser superiores a los demás por su sabiduría, su valor o por cualquiera otra virtud se rebajasen de esta manera, me avergüenzo decirlo, como muchos que he visto, que habiendo pasado por grandes personajes, hacían, sin embargo, cosas de una bajeza sorprendente cuando se les juzgaba, como si estuviesen persuadidos de que sería para ellos un gran mal el tener que morir, y de que se harían inmortales si los absolvían; repito, que obrando así, harían la mayor afrenta a esta ciudad, porque darían lugar a que los extranjeros creyeran, que los más virtuosos, de entre los atenienses, preferidos para obtener los más altos honores y dignidades por elección de los demás, en nada se diferenciaban

de las mujeres; y esto no debéis hacerlo, atenienses, vosotros que habéis alcanzado tanta nombradía; y si quisiéramos hacerlo, estáis obligados a impedirlo y declarar que condenaréis más pronto a aquel que recurra a estas escenas trágicas, para mover a compasión, poniendo en ridículo vuestra ciudad, que a aquel que espere tranquilamente la sentencia que pronunciéis.

XXIV. Pero sin hablar de la dignidad, atenienses, no me parece justo suplicar al juez ni hacerse absolver a fuerza de súplicas. Es preciso persuadirle y convencerle, porque el juez no está sentado en su silla para complacer violando la ley, sino para hacer justicia obedeciéndola. Así es como lo ha ofrecido por juramento, y no está en su poder hacer gracia a quien le agrade, porque está en la obligación de hacer justicia. No es conveniente que os acostumbremos al perjurio, ni vosotros debéis dejaros acostumbrar; porque los unos y los otros seremos igualmente culpables para con los dioses.

No esperéis de mí, atenienses, que yo recurra para con vosotros, a cosas que no tengo por buenas, ni justas, ni piadosas, y sobre todo para Zeus, y menos que lo haga ahora en que me veo acusado de impiedad por Meleto; porque si os ablandase con mis súplicas y os forzase a violar vuestro juramento, sería evidente que os enseñaría a no creer en los dioses, y, queriendo justificarme, probaría contra mí mismo, que no creo en ellos. Pero es una fortuna que esto sea así. Creo en ellos, atenienses, como no llega a creer ninguno de mis acusadores; y es tan grande la persuasión, que me entrego a vosotros y a la divinidad, a fin de que me juzguéis como creáis mejor, para vosotros y para mí.

(Platón: Apología de Sócrates)

CAPITULO

V

“EN BUSCA DEL CENTRO DIVINO”

(*) ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί,
δοιητέ μοι καλῶ γενέσθαι τάνδοθεν· ἐξωθεν δὲ
ἅσα ἔχω, τοῖς ἐντός εἶναι μοι φίλια. πλούσιον δὲ
νομίζοιμι τὸν σοφόν· τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἴη
μοι ὅσον μῆτε φέρειν μῆτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ
ὁ σώφρων.

Φ Α Ι Δ Ρ Ο Σ

(*) "Oh amado Pan, y demás dioses de este lugar, concededme el ser bello en mi interior. Y que cuanto tengo al exterior sea amigo de lo que hay dentro de mí. Ojalá considere rico al sabio, y sea de mi dinero lo que nadie sino el hombre moderado puede llevar consigo o transportar".

(Platón: Fedro)

LA CUESTION DE LA PERMANENCIA Y EL MOVIMIENTO:



SOCRATES.— Conocer de qué manera hay que aprender o descubrir las cosas existentes está quizá por encima de mis fuerzas y de las tuyas. Contentémonos con admitir de común acuerdo que no hay que partir de los nombres, sino que hay que aprender a investigar las cosas partiendo de ellas mismas, más bien que de los nombres.

CRATILO.— Eso parece, Sócrates.

SOCR.— Guardémonos aún de que todos esos nombres de una misma tendencia no consigan inducirnos a error, si verdaderamente sus autores los han establecido con la idea de que todo es presa del movimiento y de un flujo perpetuo (pues, según mi opinión, ellos tenían esta idea), y si, por casualidad, en lugar de que las cosas sean así, son ellos mismos quienes han caído en una especie de torbellino, donde ellos se enredan y se confunden, y adonde, en consecuencia, nos precipitan a nosotros. Examina, en efecto, admirable Cratilo, el sueño que me ocupa a menudo. ¿Hemos de decir o no que existe una cosa bella y buena en sí y que esto mismo ocurre en todos los seres en particular?

CRAT.— Si, Sócrates, eso creo yo.

SOCR.— Examinemos, pues, esta cosa en sí, no para saber si un rostro o un objeto del mismo género es bello y para saber

si todo esto parece ser presa del flujo, sino considerando lo bello en sí. ¿No diremos que siempre es semejante a sí mismo?

CRAT.—Necesariamente.

SOC.—Si, pues, pasa sin cesar, ¿es posible indicar con una denominación justa primero que él es esto y luego que posee estas características? Mientras nosotros hablamos, ¿no debe él devenir otra cosa al momento, sustraerse a sí mismo y no hallarse ya más en este estado?

CRAT.—Necesariamente

SOCR.—¿Cómo, pues, atribuir el ser a lo que no está nunca en el mismo estado: Si en un momento cualquiera se detiene en el mismo estado, durante este tiempo al menos es evidente que no se desplaza nada; y siempre se halla en el mismo estado y es siempre el mismo, ¿cómo podrá cambiar o moverse, al no apartarse de su forma?

CRAT.—No podría, de ninguna manera.

SOCR.—Por lo demás, tampoco podría ser conocido por nadie. Ante la proximidad de quien quisiera conocerlo, vendría a ser otro y distinto, de manera que no se podría saber qué es o cuál es su estado. Ningún conocimiento, evidentemente, conoce el objeto al que se aplica, si éste no tiene ningún estado determinado.

CRAT.—Así es, como tú dices.

SOCR.—Y probablemente tampoco podría ya haber ninguna cuestión o problema sobre el conocimiento, Cratilo, si todo se transforma y nada permanece. Pues si esta misma cosa que denominamos el conocimiento no cesa, por transformación de ser conocimiento, siempre subsistirá el conocimiento. Pero si cambia la forma misma del conocimiento, cambiará en otra cosa distinta del conocimiento y, de momento, dejará de haber conocimiento. Y si cambia siempre, jamás habrá conocimiento. De donde se sigue que no habrá ni sujeto que pueda conocer ni objeto que conocer. Si, por el contrario, existe siempre el sujeto que conoce, igual que el objeto conocido, igual que lo bello, igual que el bien, igual que cada ser en particular, esto de que vamos a hablar me parece que no ofrece ninguna semejanza en un flujo y una movilidad. ¿Será ello así o estará la verdad en la

otra teoría, la de la escuela de Heráclito y de muchos otros? Me temo que hay aquí un punto de difícil solución. Quizá no sea muy prudente remitirse para ello, a sí mismo y a la propia alma, con una total confianza, a los buenos servicios de los nombres y sus autores para afirmar, como si uno poseyera algún saber, y decidir, en contra de uno mismo y de las cosas, que nada absolutamente es sano y que todo fluye y se va como limos de arcilla; en pocas palabras, representarse las cosas en el mismo estado que las personas afectadas por un catarro, juzgando que todo está impregnado de flujo y devenir. Es posible que no lo sea. Hay que proceder, pues, valerosamente, a un examen según las reglas, sin admitir nada ligeramente (eres aún joven y estás en la flor de la edad), y luego de la investigación, hazme partícipe, si hay ocasión de ello, de tus descubrimientos.

"CRATILO, 439a — 440d."

LA EXPERIENCIA DE PLATON

Siendo yo joven, pasé por la misma experiencia que otros muchos; pensé dedicarme a la política tan pronto como llegara a ser dueño de mis actos; y he aquí las vicisitudes de los asuntos públicos de mi patria a que hube de asistir. Siendo objeto de general censura el régimen político a la sazón imperante, se produjo una revolución; al frente de este movimiento revolucionario se instauraron como caudillos cincuenta y un hombres: diez en el Pireo y once en la capital, al cargo de los cuales estaba la administración pública en lo referente al ágora y a los asuntos municipales, mientras que treinta se instauraron con plenos poderes al frente del gobierno en general. Se daba la circunstancia de que algunos de estos eran allegados y conocidos míos, y en consecuencia requirieron al punto mi colaboración, por entender que se trataba de actividades que me interesaban. La reacción mía no es de extrañar, dada mi juventud; yo pensé que ellos iban a gobernar

la ciudad sacándola de un régimen de vida injusto y llevándola a un orden mejor, de suerte que les dediqué mi más apasionada atención, a ver lo que conseguían. Y vi que en poco tiempo hicieron parecer bueno como una edad de oro el anterior régimen. Entre otras tropelías que cometieron, estuvo la de enviar a mi amigo, el anciano Sócrates, de quien yo no tendría reparo en afirmar que fué el más justo de los hombres de su tiempo, a que, en unión de otras personas, prendiera a un ciudadano para conducirlo por la fuerza a ser ejecutado; ordenada con el fin de que Sócrates quedara, de grado o por fuerza, complicado en sus crímenes; por cierto que él no obedeció, y se arriesgó a sufrir toda clase de castigos antes que hacerse cómplice de sus iniquidades. Viendo, digo, todas estas cosas y otras semejantes de la mayor gravedad, lleno de indignación me inhibí de las torpezas de aquel período. No mucho tiempo después cayó la tiranía de los Treinta y todo el sistema político imperante. De nuevo, aunque ya menos impetuosamente, me arrastró el deseo de ocuparme de los asuntos públicos de la ciudad. Ocurrían desde luego también bajo aquel gobierno, por tratarse de un período turbulento, muchas cosas que podrían ser objeto de desaprobación; y nada tiene de extraño que, en medio de una revolución, cierta gentes tomaran venganzas excesivas de algunos adversarios. No obstante los entonces repatriados observaron una considerable moderación. Pero dió también la casualidad de que algunos de los que estaban en el poder llevaron a los tribunales a mi amigo Sócrates, a quien acabo de referirme, bajo la acusación más inicua y que menos le cuadraba: en efecto, unos acusaron de impiedad y otros condenaron y ejecutaron al hombre que un día no consistió en ser cómplice del ilícito arresto de un partidario de los entonces proscritos, en ocasión en que ellos padecían las adversidades del destierro. Al observar yo cosas como éstas y a los hombres que ejercían los poderes públicos, así como las leyes y las costumbres, cuanto con mayor atención lo examinaba, al mismo tiempo que mi edad iba adquiriendo madurez, tanto más difícil consideraba administrar los asuntos públicos con rectitud; no me parecía, en efecto, que fuera posible hacerlo sin contar con

amigos y colaboradores dignos de confianza; encontrar quienes lo fueran no era fácil, pues ya la ciudad no se regía por las costumbres y prácticas de nuestros antepasados, y adquirir otros nuevos con alguna facilidad era imposible; por otra parte, tanto la letra como el espíritu de las leyes se iba corrompiendo y el número de ellas crecía con extraordinaria rapidez. De esta suerte yo, que al principio estaba lleno de entusiasmo por dedicarme a la política, al volver mi atención a la vida pública y verla arrastrada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado de vértigo, y si bien no prescindí de reflexionar sobre la manera de poder introducir una mejora en ella, y en consecuencia en la totalidad del sistema político, sí dejé, sin embargo, de esperar sucesivas oportunidades de intervenir activamente; y terminé por adquirir el convencimiento con respecto a todos los Estados actuales de que están, sin excepción, mal gobernados; en efecto, lo referente a su legislación no tiene remedio sin una extraordinaria reforma, acompañada además de suerte para implantarla. Y me vi obligado a reconocer, en la alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra.

.....

El motivo de haber hablado de todo esto ha sido aleccionar a los amigos y parientes de Dión. Y ahora, sobre lo ya expuesto, os voy a dar el mismo consejo y empleando las mismas palabras por tercera vez a vosotros que sois los terceros a quienes lo doy: No sometáis Sicilia ni tampoco ningún otro Estado a señores absolutos—al menos éste es mi parecer—sino a las leyes; pues ello no redundará en beneficio ni de los que someten, ni de los sometidos; ni de ellos, ni de sus hijos, ni de los hijos de sus hijos. El intentarlo conduce al desastre total. Sólo los espíritus

mezquinos y serviles gustan de aprovecharse rapazmente de tales situaciones, espíritus totalmente ajenos a cuanto significa bondad y justicia entre los dioses y los hombres, tanto en lo que se refiere al porvenir como al presente. De esto es de lo que intenté convencer primeramente a Dión, después a Dionisio y ahora en tercer lugar a vosotros. Escuchad mi consejo, en nombre de Zeus Salvador, patrono de la tercera oportunidad, y también volviendo los ojos a Dionisio y a Dión; el primero no me escuchó y vive ahora con vilipendio; el segundo me escuchó y ha muerto con honra: es, en efecto, cosa totalmente recta y hermosa el sufrir lo que sea en el afán de los mayores bienes para uno mismo y para su ciudad. Ninguno de nosotros ha nacido inmortal, y si a alguno le ocurriera serlo no sería por ello dichoso, como cree el vulgo; pues no hay mal ni bien que merezcan tal nombre para los seres carentes de alma; mal y bien pueden ser sólo patrimonio de un alma, ya esté unida al cuerpo, ya separada de él. Hay que creer siempre y realmente en las tradiciones y sagradas doctrinas que nos enseñan que el alma es inmortal, que está sometida a jueces y que sufre los máximos castigos cuando se separa del cuerpo; de aquí que se deba considerar al ser víctima de grandes delitos e injusticias como mal menor que cometerlos. El hombre ansioso de bienes materiales y pobre de espíritu no escucha estas doctrinas, y si las escucha, las ridiculiza (o al menos él así lo cree) y se lanza con impudente rapacidad y sin reparar en su origen sobre todo aquello que supone en su bestial afán que le ha de servir de medio para comer, beber, o saciarse de ese placer servil y grosero mal llamado amor. Está ciego, no ve el mal tan grande que entraña cada uno de sus delitos en esos actos de rapacidad contaminados de impiedad, impiedad que forzosamente ha de arrastrar el prevaricador en su peregrinación sobre la tierra y en su viaje a las moradas subterráneas, viaje vergonzoso y miserable en todo y dondequiera. Estos razonamientos y otros por el estilo eran los que yo empleaba para convencer a Dión, y con toda justicia puedo sentir contra sus asesinos una indignación muy semejante a la que siento contra Dionisio, pues aquéllos y éste me causaron el máximo perjuicio a mí, y puede decirse que

a toda la humanidad; los primeros por matar al que deseaba servirse de la justicia; el segundo porque rehusó servirse de ella durante todo su reinado, teniendo como tenía el mando absoluto; si en ese reinado hubieran llegado a coincidir realmente la filosofía y el poder, entre todos los hombres, griegos y bárbaros, hubiera hecho brillar y hubiera implantado la recta opinión de que no hay pueblo ni hombre que pueda ser dichoso si su vida no transcurre bajo las normas de la justicia unida a la sensatez, ya porque las haya alcanzado en sí mismo, ya porque piadosos rectores le hayan educado e instruido debidamente en sus costumbres. Este es el daño que causó Dionisio, y todos los demás daños que ocasionó los consideraría yo de poca monta en comparación con éste. El asesino de Dión por su parte ha hecho, sin saberlo, exactamente lo mismo que Dionisio. Pues yo estoy completamente seguro, en la medida que un hombre puede estar seguro de otro, de que Dión, si hubiera alcanzado el poder, no se hubiera entregado a otras normas de gobierno que las siguientes: primero habría liberado de la esclavitud a Siracusa, su patria, y la habría dejado radiantemente revestida de libertad; seguidamente hubiera puesto a contribución todos los medios para proveer a los ciudadanos de las más excelentes y adecuadas leyes, y a continuación de esto se hubiera ocupado con todo interés en llevar a cabo la repoblación de la totalidad de Sicilia y su liberación de los bárbaros expulsando a unos y sometiéndolos a otros, cosa que hubiera hecho con mayor facilidad que Hierón. Una vez convertido esto en realidad por obra de un hombre justo, y valeroso, y sensato y filósofo, hubiera arraigado en la generalidad de las gentes la misma opinión acerca de la virtud que, si Dionisio me hubiera escuchado, hubiera llegado a ser patrimonio, por decirlo así de toda la humanidad y la hubiera salvado. Pero lo cierto es que algún genio, algún espíritu maligno se abatió sobre todos con una secuela de ilegalidad, de ateísmo, y, lo que es peor, de audacia, hija de la ignorancia, en la que radican toda clase de males, y crecen, y rinden un fruto acerbísimo a los responsables de ella; esta ignorancia fué la que por segunda vez todo lo trastornó y arruinó. Pero hablemos

bien, en gracia del buen agüero, esta tercera vez. Sin embargo, no quiero dejar de aconsejaros que imitéis a Dión vosotros, sus amigos, tanto en su amor a la patria como en su sensato régimen de vida, y que procuréis llevar a cabo, bajo mejores auspicios, los designios de aquél; cuáles eran éstos, ya os lo he explicado con toda claridad.

Si alguno entre vosotros no es capaz de vivir con la austeridad dórica, de acuerdo con las costumbres tradicionales, sino que aspira al género de vida de los asesinos de Dión, al género de vida siciliano, no solicitéis su colaboración ni supongáis que puede obrar jamás en nada con lealtad e integridad; pero a todos los demás invitadles a colaborar en la repoblación general de Sicilia y en la implantación en ella de una legislación equitativa, ya procedan de la misma Sicilia ya de cualquier región del Peloponeso; y no tengáis tampoco miedo a Atenas, pues también hay allí hombres que destacan entre todos los demás por su virtud y que aborrecen el impudor de quienes no vacilan en asesinar a sus huéspedes. Pero si lo cierto es que esto puede ser diferido, mientras que os están apremiando las múltiples y diferentes discordias y desórdenes que se producen cotidianamente, es preciso que todo aquel a quien una providencia divina haya dotado del más mínimo recto sentido, entienda que no tendrán fin los males de quienes han participado en luchas intestinas hasta que los vencedores cesen de mostrar su rencor con batallas, destierros y ejecuciones y de ejercer venganza contra sus adversarios; hasta que, dueños de sí mismos y establecidas leyes imparciales, que no impliquen en absoluto mayores ventajas para ellos que para los vencidos, obliguen a éstos a observar dichas leyes por dos medios coercitivos: el respeto y el temor. Por el temor, mostrándoles la superioridad de su fuerza; por el respeto, apareciendo a sus ojos como personas que saben sobreponerse a sus pasiones y anteponen a éstas su deseo y su capacidad de ser esclavos de las leyes. De otro modo no hay medio de que cesen los males en un Estado dividido en su interior; sediciones, enemistades, odios y desconfianzas suelen ser patrimonio de las ciudades que se hallan en tal disposición. Es preciso que los que en cada caso

resulten vencedores, si verdaderamente desean la salvación general, elijan entre ellos mismos, con preferencia a todos los demás, a los hombres de quienes tengan mejores informes, especialmente a los de edad madura, que tengan mujer e hijos en su casa, cuya línea de ascendientes conocidos sea lo más largo posible y goce de la mejor reputación, y que todos posean hacienda suficiente. Suponiendo que una ciudad tenga diez mil habitantes, cincuenta hombres que reúnan estas condiciones serán bastante. A éstos hay que atraerlos sacándolos de sus casas con ruegos y con promesa de los máximos honores, y una vez atraídos previa prestación de juramento, pedirles y conminarles a que establezcan leyes, y que su legislación no implique mayores ventajas para los vencedores ni para los vencidos, sino igualdad y comunidad de derechos para todos los ciudadanos. Todo estriba en esto, en el establecimiento de las leyes. Pues si los vencedores se someten a ellas en mayor grado que los vencidos, el bienestar y la felicidad inundarán el país y toda clase de males huirán en desbandada; en caso contrario, no solicitéis mi colaboración ni la de nadie con quienes no atienden las presentes recomendaciones. Todo esto guarda una estrecha relación con lo que Dión y yo intentamos, con toda nuestra buena intención, realizar en Siracusa en una segunda tentativa. La primera fue la que se hizo en principio con el propio Dionisio, de llevar a la práctica un plan que hubiera sido un bien para todos; pero una fatalidad superior a los designios humanos lo echó todo por tierra. Intentad ahora vosotros llevarlo a más feliz término, con buena suerte y especial ayuda del cielo.

.....

Quando llegué, pensé que ante todo debía cerciorarme de si realmente Dionisio estaba inflamado por el fuego, digámoslo así, de la filosofía, o eran infundados los insistentes rumores que habían llegado a Atenas. Existe un procedimiento para realizar esta comprobación que no carece de nobleza y es verdaderamente adecuado para emplearlo con los tiranos, sobre todo si están repletos de ideas mal entendidas, cosa que yo advertí en cuanto llegué que padecía Dionisio en alto grado. A esta clase de personas hay que mostrarles la empresa filosófica

en toda su amplitud, su verdadero carácter, las dificultades que ofrece y el esfuerzo que significa. El que lo oye, si es un verdadero filósofo, dotado por los dioses de un carácter apto para esta ciencia y digno de ella, juzga que se ha abierto a su consideración una ruta maravillosa, que debe emprenderla al punto y que no merece la pena vivir obrando de otro modo. Inmediatamente pone a contribución todos sus esfuerzos y los de la persona que dirige sus pasos, y no cesa hasta dar fin a la empresa o adquirir fuerzas suficientes para poder caminar solo sin necesidad de guía. De esta manera y de acuerdo con estas convicciones vive el hombre en cuestión, dedicado a sus ocupaciones, cualesquiera que ellas sean, pero ateniéndose siempre y en todo a la filosofía y a un régimen de vida cotidiano que pueda crear en él sobriedad de espíritu y con ella la máxima facilidad de aprender y recordar y la capacidad de reflexión, y hacia todo género de vida que no sea éste experimenta un aborrecimiento constante. Pero los que no son verdaderos filósofos, los que no tienen sino una tintura de opiniones, a la manera de gentes cuyos cuerpos están ligeramente tostados por el sol, al ver lo mucho que hay que aprender, la magnitud de la labor que ello significa y la moderación del régimen de vida que la empresa exige, juzgándolo difícil y aun imposible para ellos no son capaces de ponerse a practicarlo, y algunos llegan a persuadirse de que han oído bastante de todo y que no han menester de más esfuerzos. Esta es una prueba manifiesta e infalible para emplearla con las personas cómodas e incapaces de esforzarse, de modo que no pueden inculpar a quien las dirige, sino ellos a sí mismos, al no ser capaces de seguir las prácticas adecuadas al fin perseguido.

Este fue el sentido de las palabras que yo dirigí entonces a Dionisio, pues desde luego una explicación completa ni yo se la di ni tampoco él la pedía. Presumía, en efecto, de saber muchas cosas, y por cierto las más importantes, y de estar suficientemente enterado a causa de las mal asimiladas enseñanzas recibidas de los demás. Tengo entendido que posteriormente incluso ha escrito un libro sobre las materias que entonces aprendió, presentándolo como fruto de su propio

saber y no de la instrucción recibida; pero a ciencia cierta no sé nada de ello. Ya sé que hay otros que han escrito acerca de estas mismas cuestiones, pero ¿quiénes son? Ni ellos se conocen a sí mismos.

Lo que sí puedo decir acerca de todos los escritores pasados o futuros que afirman estar enterados de aquello que constituye el objeto de mis esfuerzos, bien por haberlo aprendido de mí o de otros, o por haberlo descubierto por sí mismos, es lo siguiente: es imposible, en mi opinión, que ellos tengan ningún conocimiento sólido de la materia. Desde luego una obra mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás; no se puede, en efecto, reducirlas a expresión, como sucede con otras ramas del saber, sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma. Desde luego de una cosa estoy seguro: la exposición de estas materias por escrito o de palabra nadie podría hacerla mejor que yo; pero también sé que los defectos de esta exposición a nadie causarían mayor disgusto que a mí. Si yo creyera que eran susceptibles de ser expresadas satisfactoriamente por el lenguaje escrito u oral con destino a las masas ¿a qué empresa más noble hubiera podido dedicar mi vida que a escribir algo que representaría un máximo servicio para la humanidad y a sacar a luz para el universal conocimiento la naturaleza de las cosas? Pero yo no pienso que la llamada disquisición filosófica sea un bien para los hombres, excepción hecha de una escasa minoría de ellos que precisamente están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con un mínimo de iniciación. Por lo que se refiere a los demás, unos concebirían un injusto desprecio, totalmente inadecuado, y otros una orgullosa y necia presunción, en la idea de que se hallaban instruídos en doctrinas sublimes. Todavía tengo la intención de hablar más largamente de esta cuestión; tal vez después de mis palabras se produzca una mayor evidencia acerca de lo que estoy diciendo. Existe, en efecto, un argumento sólido en contra de quien se atreve a escribir lo más mínimo sobre estas materias; ya mil veces ha sido expuesto por

mí en otras ocasiones, pero me parece conveniente repetirlo una vez más.

Existen para cada uno de los serestreselementos de los cuales hay que servirse forzosamente para llegar a su conocimiento; el cuarto es el conocimiento mismo, y hay que añadir, en quinto lugar, la cosa en sí, cognoscible y real. El primer elemento es el nombre, el segundo, la definición; el tercero, la imagen; el cuarto, el conocimiento. Para entender lo que estoy diciendo, apliquémoslo a un objeto determinado y extendamos la noción así adquirida a todos los demás. Existe algo llamado "círculo" cuyo nombre es precisamente la palabra que acabo de enunciar. Viene en segundo lugar su definición, compuesta de nombres y predicados: "Lo equidistante por todas partes desde los extremos al centro", sería la definición de lo que se llama "redondo", "circunferencia" y "círculo". En tercer lugar, la figura que se dibuja y se borra de nuevo, se traza en giro y se destruye; pero nada de esto le sucede al círculo mismo, al cual se refieren todas estas representaciones, en cuanto es algo distinto de ellas. Lo cuarto es el conocimiento, la inteligencia y la recta opinión acerca de estos objetos: todo ello ha de considerarse como una sola cosa, que reside no en las palabras ni en las figuras de los cuerpos, sino en las almas; por lo que resulta evidente que es algo distinto tanto de la naturaleza del círculo mismo como de los tres elementos anteriormente citados. De todos estos elementos, el que más se aproxima al quinto por afinidad y semejanza es la inteligencia; los otros están más lejos de él. Lo mismo que a la forma circular se puede aplicar esto a la recta, así como a los colores, a lo bueno, lo bello y lo justo, a todo cuerpo, tanto artificial como existente por naturaleza; al fuego y al agua y a todas las cosas por el estilo, a la totalidad de los seres vivos y a los caracteres anímicos, a toda clase de acciones y pasiones. Si en todas estas cosas no se logra captar de alguna manera los cuatro elementos mencionados, jamás se llegará a participar de una noción perfecta del quinto. Además, los primeros intentan mostrar la cualidad de cada cosa, no menos que su esencia valiéndose de algo tan débil como es la palabra; teniendo esto en cuenta,

ninguna persona inteligente se arriesgará a confiar sus pensamientos a este débil medio de expresión, sobre todo cuando ha de quedar fijado, cual es el caso de la palabra escrita. He aquí un nuevo punto de nuestra exposición que hay que entender. Cada círculo de los dibujados o trazados en giro en la práctica, está impregnado de aquello que es lo opuesto al quinto elemento, pues está en contacto con todas sus partes con lo recto. En cambio, el círculo en sí, afirmamos, no contiene ni poco ni mucho de la naturaleza contraria. Decimos también que el nombre de los objetos no es una cosa fija en modo alguno no para ninguno de ellos, y que nada impide que las cosas ahora llamadas redondas sean llamadas rectas y las rectas, redondas; su valor significativo no será menos consistente para los que hacen el cambio y las llaman por los nombres contrarios. Respecto de la definición se puede decir lo mismo, desde el momento que está compuesta de nombres y predicados: no hay en ella ninguna consistencia suficientemente firme. Mil razones podrían aducirse sobre la oscuridad de estos cuatro elementos pero la principal es lo que acabo de decir hace un momento: que hay dos cosas diferentes, la esencia y la cualidad, de las cuales el alma busca conocer no cualidad sino la esencia; pero cada uno de los cuatro elementos citados presenta al alma tanto por la palabra como en los hechos precisamente aquello que no busca, y le ofrece una expresión y manifestación de ello expuesta en cada caso a ser refutada por los sentidos, llenando, por decirlo así, de una total perplejidad y confusión a cualquier hombre. Ahora bien, en aquellos casos determinados en los que a causa de nuestra defectuosa educación no estamos acostumbrados a investigar la verdad y nos basta cualquier imagen que se nos ofrece, no incurriremos en ridículo unos ante otros, los que son preguntados ante quienes les preguntan y son capaces de analizar y criticar los cuatro elementos del conocimiento. Pero en aquellos casos en que nos vemos obligados a contestar y dar una explicación clara acerca del quinto, cualquier persona capacitada para refutar obtiene ventaja sobre nosotros siempre que quiera, y consigue que el que está explicando de palabra o por escrito o mediante respuestas, dé la impresión a la mayor

parte de su auditorio de que no sabe nada sobre lo que intenta escribir o decir; no se dan cuenta algunas veces de que no es la mente del escritor u orador lo que queda refutado, sino la naturaleza, esencialmente defectuosa, de los cuatro instrumentos del conocimiento. Sin embargo, a fuerza de discurrir sobre todos ellos, recorriendo cada uno en todos los sentidos, a costa de mucho esfuerzo se produce en una mente bien constituida el conocimiento de un objeto bien constituido a su vez. Pero si las disposiciones son naturalmente malas, y éste es, en la mayoría de las personas el estado natural del alma, tanto por lo que se refiere a la capacidad de aprender como a lo que se llama carácter moral (otras veces tal estado es consecuencia de una corrupción), a estas personas ni el propio Linceo podría hacerles ver con claridad. En una palabra, al hombre que carece de afinidad con la materia en cuestión, ni la facilidad intelectual ni la memoria podrían proporcionársela, pues en principio no se produce en naturalezas ajenas a dicha materia. De modo que aquellos que no sean naturalmente inclinados y espiritualmente afines a la justicia y todas las demás virtudes—aunque en otros aspectos tengan facilidad para aprender y recordar—así como los que poseyendo afinidad natural carezcan de capacidad intelectual y de memoria, no conocerán jamás, ni unos ni otros, la verdad sobre la virtud y el vicio en la medida en que se puede conocer. Pues es preciso aprender ambas cosas conjuntamente, lo verdadero y lo falso de todo aquello que tiene un ser real, por medio de un intenso ejercicio y largo tiempo, como al principio dije. Cuando a costas de mil esfuerzos son puestos en contacto unos con otros los diferentes elementos, nombres y definiciones, percepciones de la vista y de los demás sentidos, cuando son sometidos a benévolas discusiones críticas, en que preguntas y respuestas están hechas sin mala intención, brota de repente la inteligencia y comprensión de cada objeto, que alcanza en su esfuerzo el máximo límite de la capacidad humana. Por consiguiente, todo hombre que toma en serio lo que en serio debe ser tomado, se guardará muy bien de exponerlo a la malevolencia y falta de capacidad de las gentes, confiándolo a la escritura. De todo esto hay que sacar la

conclusión, en una palabra, de que cuando se ve un escrito de alguien, ya sea de un legislador sobre las leyes, ya sea un tratado cualquiera sobre cualquier otra materia, las cuestiones expuestas no son consideradas por el autor como de mayor gravedad, si es que él por su parte es hombre grave, sino que aquello se halla depositado en la parte más selecta de su ser. Pero si él, concediendo realmente importancia a tales cuestiones las ha confiado a los caracteres escritos entonces seguramente es que, no los dioses, sino los hombres, le han hecho perder la razón ”.

(La Séptima Carta. Trad.: Margarita Toranzo.)

LA FIGURA DEL FILOSOFO

SOCRATES.— Con toda seguridad, las gentes que han dedicado su vida a la búsqueda filosófica, cuando se presenten ante los tribunales parecerán retóricos ridículos.

TEODORO.— ¿Qué quieres decir?

S.— Aquellos que desde la juventud se han desenvuelto entre los tribunales y los pleitos, se exponen a ser personas educadas únicamente para servir, y no hombres libres, comparados con los que se nutrieron de la filosofía y de los estudios que ésta inspira.

T.— ¿Por qué?

S.— Porque para los hombres libres el principal bien es el ocio, y lo tienen siempre presente. Sus discursos los hacen durante su tiempo de ocio y en paz... Poco les importa la longitud o la brevedad de sus argumentos, con tal de alcanzar la verdad. Los otros hablan como personas a las que falta tiempo. El agua que fluye ante ellos no espera. No poseen libertad para explicar a su gusto el tema de sus razonamientos; la necesidad les urge, pues tienen preparado ante ellos al litigante contrario con una acta de acusación, cuyos artículos, una vez establecidos, son como barreras que no pueden franquearse,

quedando consagrados por lo que ellos llaman el juramento recíproco. No constituyen otra cosa sino esclavos litigando ante un maestro común que celebra la sesión teniendo entre las manos una querrela cualquiera. Todas estas pruebas fuerzan sus energías, agudizan su ingenio y les hacen sabios en el manejo de las palabras y en las maneras de actuar, capaces de adular al maestro, logrando que sus almas se vuelvan raquílicas y retorcidas. Su desarrollo intelectual, su rectitud y su libertad les fueron arrebatadas desde muy jóvenes por esa esclavitud que les obligó a las prácticas tortuosas, arrojando a sus almas todavía tiernas en tan graves peligros y temores, que al no poder oponer lo justo y lo verdadero como soporte, se volvieron hacia la mentira y la injusticia, encorvándose y doblegándose cada vez más. Tampoco hay nada sano en su pensamiento cuando su adolescencia se torna virilidad y cuando su malicia y su sabiduría resultan perfectas, o al menos así lo creen.

“Lo que le ha ocurrido de bueno o de malo a la ciudad, la tara que a ésta le han transmitido sus antepasados, hombres o mujeres, el filósofo lo ignora, como si se tratara del número de barriles que se necesitarían para llenar el mar. Y él mismo no sabe que desconoce todo esto, porque si se abstiene no es por vanagloria, sino porque en realidad su cuerpo sólo posee en la ciudad localización y morada. Su pensamiento, para el cual esto es sólo mezquindad, va que no lo tiene en cuenta, pasea su vuelo por todas partes, como dice Píndaro, “sondeando los abismos de la tierra” y midiendo sus extensiones, siguiendo la marcha de los astros hasta “el término de las profundidades celestes” y escrutando la naturaleza de cada realidad en su detalle y en su conjunto, sin descender jamás a aquello inmediatamente próximo.

T.—¿Qué quieres decir con esto, Sócrates?

S.—Tales observaba de tal modo a los astros, Teodoro, que puesta la mirada en los cielos, acabó cayéndose a un pozo. Una tracia, amable y graciosa doncella, se dice que se burló de su celo en saber lo que pasa en el cielo, cuando no era capaz de ver lo que tenía delante de él a sus pies. Esta burla se extiende a todos aquellos que pasan su vida filosofando. Y es que

realmente tal ser no conoce ni a su prójimo ni a su vecino, ni incluso sabe si él mismo es hombre o pertenece a cualquier otro rebaño. Pero ¿qué es el hombre? ¿Por qué debe distinguirse una tal naturaleza de las otras en su actividad o pasividad propias? He aquí cuál es la búsqueda y la investigación a las que consagra el filósofo todas sus fatigas... Amigo mío, como te decía al principio, así es nuestro filósofo, tanto en el comercio privado como en la vida pública. Cuando en los tribunales o en cualquier otros sitio le es necesario, en contra de su voluntad, tratar de cosas que están a sus pies, bajo sus ojos, hace reír no solamente a las mujeres tracias, sino a toda la multitud, cayendo por falta de experiencia en todos los pozos y en todas las perplejidades, y su terrible torpeza le da aspecto de tonto. Cuando se rivaliza en injurias, no posee insultos apropiados para lanzar contra nadie, va que no sabe nada malo de nadie. Ha descuidado el aprenderlo.

“El filósofo juzga obtusos y cortos de visión a aquellos que se vanaglorian de sus genealogías o de la nobleza de aquel que puede hacer ostentación de siete abuelos ricos; los considera gentes cuya falta de instrucción les impide tener constantemente la vista puesta sobre el conjunto de las cosas, para poder comprender que abuelos y bisabuelos todo el mundo los tiene por miríadas, miríadas que no podrían contarse, en las que ricos y pobres, reyes y esclavos, bárbaros y helenos han pasado diez mil y diez mil veces más por la línea genealógica de cualquiera. Que alguien se vanaglorie de una serie de veinticinco antepasados, tratando de relacionarse con Hércules, hijo de Anfitrión, al filósofo le parece totalmente mezquino. El veinticincoavo antepasado de Anfitrión fue quien el azar quiso, sin hablar del cincuenta antepasado de ese veinticincoavo; y el sabio se burla de aquellos que no saben hacer este cálculo ni rechazar la estupidez que hincha de vanidad sus almas. Así pues, en todas las ocasiones el filósofo es motivo de risa para la multitud, ya por creer que manifiesta un excesivo desdén hacia los demás, ya porque, en lo concreto, no sabe ver lo que tiene a sus pies.

T.—Las cosas son como tú dices, Sócrates.

S.—Pero si por el contrario, amigo mío, otro es atraído por él hacia las alturas del pensamiento y consciente en seguirle fuera del vulgar “¿qué daño te hago yo o me haces tú?” para examinar la justicia y la injusticia en sí mismas, su esencia respectiva, su diferencia en lo tocante a todo lo demás o su mutua distinción; si, sobrepasando el tema de si “el rey es feliz con sus montones de oro”, aborda una profunda investigación sobre qué es la realeza, la felicidad y la desgracia humanas en su sentido absoluto, su esencia respectiva, los caminos que convienen a la humana naturaleza para conseguir la primera y escapar a la segunda; cuando aquel cuya alma es pequeña, vacía, quisquillosa, debe dar y defender una respuesta sobre todas esas cuestiones, entonces ha llegado el momento de pagar su talión. La cabeza le da vueltas desde esa altura a la que su pensamiento se ha elevado. Su mirada cae del cielo a profundidades tan desacostumbradas, que se angustia, no encuentra qué decir y sólo logra tartamudear. Es entonces objeto de risa, no por parte de las mujeres tracias o de otras personas incultas, incapaces de sentir su ridículo, sino por parte de todos aquellos que fueron educados al revés que los esclavos. Así se comportan uno y otro, Teodoro. Uno, al que una libertad real y un ocio real han formado, aquel precisamente al que tú llamas filósofo, puede, sin que nadie se indigne, parecer simple e inútil cuando cae en oficios serviles y no saber, por ejemplo, cómo se instala una cobertura de viaje, cómo se prepara un manjar o se sazona de adulaciones un discurso. El otro logrará obtener con todo esto un rápido y sagaz servicio. Pero no sabrá llevar su abrigo sobre el hombro derecho a la manera de un hombre libre ni adaptarse a la armonía de los discursos para cantar dignamente la realidad de la vida que viven los dioses y los mortales afortunados.

T.—Sócrates, si pudieras persuadir a todos de lo que acabas de decir, como lo haces conmigo, habría más paz y menos males entre los hombres.

S.—Poco es imposible que el mal desaparezca, Teodoro, porque habrá siempre necesariamente un contrario del bien. Es imposible que el mal resida entre los dioses; así pues, lo hace en

medio de la naturaleza mortal y de la tierra de aquí abajo. Esto demuestra que se impone un gran esfuerzo: evadirse lo más pronto posible de aquí abajo hacia lo alto. La evasión consiste en asimilar a Dios en la medida de lo posible; se le asimila siendo justo y santo en la claridad del espíritu. Hay algo, por lo tanto, querido amigo, de lo que no es fácil persuadir a la gente: que no es por las razones predicadas por la multitud por lo que se debe huir de la maldad y buscar la virtud, cultivando ésta y evitando aquélla para no adquirir reputación de malvado, sino de persona honrada. En esto yo veo, siguiendo el refrán, un cuento de viejas. La verdad estriba en lo siguiente: Dios no es, bajo ningún concepto ni de ninguna manera, injusto, sino por el contrario extremadamente justo, y nadie se le asemeja más que aquel de nosotros que, siguiendo su ejemplo, trata de ser lo más justo posible. En esto se juzga la verdadera habilidad de un hombre, o bien su nulidad, su falta absoluta de valor humano. Por esto el conocimiento es sabiduría y virtud verdadera y la ignorancia necedad y vicio manifiesto. Todas las otras apariencias de habilidad y de sabiduría, en los diversos poderes políticos, sólo conducen a la fuerza bruta y, en las artes, al oficio vil. Respecto a aquel que comete la injusticia y practica la impiedad en sus discursos o en sus actos, vale más no aceptar que sea temible por su astucia. Para esas gentes, tal reproche es vanagloria; ellos lo entienden en el sentido de que no se consideran sus palabras vacías y a ellos mismos fardos inútiles de la tierra, sino hombres que pretenden vivir a salvo en una ciudad. Resulta necesario decirles lo verdadero: que ellos son tanto más realmente lo que no creen ser cuanto menos juzgan serlo. Ignoran efectivamente con qué castigo se paga la injusticia, y esto es lo que menos se debe ignorar. No se trata, como piensan, de penas corporales o de otros daños que a veces evitan totalmente gracias a sus injusticias, sino de un castigo ineludible.

T.—¿Qué castigo quieres decir?

S.—Dos ejemplos, querido amigo, se nos presentan en el seno de la realidad: uno, divino y bienaventurado; otro, vacío de Dios y lleno de miseria. Mas ellos no ven esto; su torpeza y su

extrema sinrazón les impiden ver que se están asemejando al segundo ejemplo por sus acciones injustas y perdiendo toda similitud con el primero. Su castigo es su propia vida, conforme al ejemplo al que se hace semejantes. Pero digámosles que si no se corrigen de sus malos hábitos, una vez muertos, aquel lugar limpio de todo mal no les acogerá; que aquí abajo no tendrán otra compañía que su propia semejanza, malos con quienes los malos se asocian; ante tales advertencias, esos hábiles y libertinos no creerán oír otra cosa que propósitos de insensatos.

T.—Es seguro, Sócrates.

S.—Ya lo sé, amigo mío. Pero al menos existe realmente un engaño que no dejan de experimentar. Que llegue el momento en que sea necesario explicarse, de hombre a hombre, sobre cosas que ellos mismos han hecho burla; que consientan en ser valientes y mantenerse en su puesto, en lugar de huir cobardemente; entonces es extraño ver, querido amigo, cómo finalmente llegan a no encontrar satisfactorias para ellos mismos sus propias tesis. Aquella famosa retórica desaparece, diríamos que lánguidamente, y a fin de cuentas se quedan con aspecto de niños.

(Teetheto 172—C — 137b, 173d — 174e — 177b. Trad.: Diés).

LA DIALECTICA

I

Dinos ahora de qué naturaleza es la facultad del dialéctico, en cuántas especies se divide la dialéctica y qué caminos sigue, porque me parece que son esos caminos los que van a conducirnos ahora hasta nuestro objetivo, donde hallaremos, como los viajeros, el reposo y el final de nuestro trayecto.

—No podrías seguirme, querido Glaucón—respondí—, aunque por mi parte tengo toda la buena voluntad posible; pero ya no sería la imagen del bien lo que encontrarías, sino el

verdadero bien en sí mismo, al menos tal como a mí me parece; si es así realmente o no, no puedo demostrarlo en este momento, pero se puede afirmar (¿no es cierto?) que constituye algo que se le aproxima.

—Nada se opone a que sea así.

—¿No es verdad también que sólo la facultad dialéctica puede descubrirse a un espíritu versado en las ciencias que nosotros hemos citado hace un instante, lo que resulta imposible por cualquier otro camino?

—Esto también hay que afirmar.

—He aquí al menos— proseguí— un punto que nadie podrá negarnos: no existe ninguna otra ciencia que trate sobre la manera de llegar metódicamente a la esencia de cada cosa. En general, las artes sólo se ocupan de las opiniones y de los gustos de los hombres y se desarrollan únicamente en vistas a la producción y a la fabricación, o a la conservación de los productos naturales o artificiales. En cuanto a las otras, que, como hemos dicho, captan alguna cosa de la esencia (del ser), es decir, la geometría y las artes a ella vinculadas, hemos visto que su conocimiento del ser se parece a un sueño, que son incapaces de verlo a plena luz, de tal modo que deben limitarse a hipótesis, sin abordarlas, pues no pueden dar razón de ellas. Ahora bien, si se toma como principio una cosa que no se conoce y las conclusiones y las proposiciones intermedias se tejen con lo desconocido, se podrá poner todo esto de acuerdo, pero jamás se hará una ciencia.

—Imposible—dijo él.

—El método dialéctico—continué—es el único que, desechando una tras otras las hipótesis, se eleva hasta el principio mismo para asegurar sólidamente sus conclusiones; el único del que de verdad se puede decir que libera al alma del burdo cenagal donde se encuentra hundida y la eleva hacia lo alto, tomando a su servicio y utilizando para dicha conversión las artes ya enumeradas. Nosotros les hemos dado muchas veces el nombre de ciencias para seguir la costumbre, pero deberían designarse de otro modo que implicara más claridad que el de

opinión, más oscuridad que el de ciencia. Hemos admitido anteriormente el de conocimiento discursivo...

—Soy de la opinión—proseguí—de hacer como ya hemos hecho anteriormente; llamar ciencia a la primera división del conocimiento y pensamiento discursivo a la segunda, fe a la tercera y conjetura a la cuarta; y en cuanto al grupo de las dos últimas, se debe darles el nombre de opinión y al grupo de las dos primeras, el de inteligencia, teniendo la opinión por objeto la generación (el devenir), y la inteligencia, la esencia. Añadamos que lo que la esencia es en relación a la generación, la inteligencia lo es en relación a la opinión, la ciencia lo es en relación a la fe, y el conocimiento discursivo, en relación a la conjetura. En cuanto a la correspondencia (promoción, analogía) de las cosas sobre las cuales se fundan esas distinciones y a la división en dos de cada categoría, la de la opinión y la de la inteligencia, dejemos esas cuestiones, para no meternos en discursos cien veces más largos que los precedentes.

—Por mi parte—dijo él—, yo me atengo a lo que acabas de decir, en tanto sea capaz de seguirte.

—¿Tú también llamas dialéctico a aquel que alcanza el conocimiento de la esencia de cada cosa y reconoces que aquel que no lo alcanza tiene menos inteligencia de una cosa cuanto menos capaz es de dar razón de ella a sí mismo y a los demás?

—¿Cómo me iba a negar a ello?

—Lo mismo ocurre con el bien. Si un hombre no puede definir la idea del bien, distinguiéndola de todas las otras, si no puede abrirse camino, como un valiente en la pelea, a través de todas las objeciones, aplicándose a fundar sus pruebas no sobre lo que parece, sino sobre lo que es; si no supera todas estas dificultades mediante una infalible lógica, no podrás afirmar que un tal hombre conoce el bien en sí, ni ningún otro bien, sino que si ha captado algún fantasma del bien, se debe a la opinión, y no a la ciencia, y que su vida actual solamente significa un sueño y un adormecimiento del que no se despierta en este mundo, porque él descenderá primero al Hades para dormir allí un sueño completo.

II

SOCRATES.—Hay dos maneras de proceder, cuya función sería interesante comprender técnicamente, suponiendo que se pudiera.

FEDRO.— ¿Cuáles son?

SOCR.— La primera, llevar hacia una forma única, gracias a una visión de conjunto, lo que está diseminado en mil lugares, con el fin de que, mediante la definición de cada una de esas unidades, se haga ver claramente cuál es aquella sobre la que se quiere dirigir en cada caso la instrucción (enseñanza)...

SOCR.— Es, por el contrario, ser capaz de detallar por especies, observando las articulaciones naturales; es aplicarse a no romper ninguna de las partes y evitar las maneras de un mal descuartizador.

...—De todo esto, por mi parte, Fedro, estoy muy encariñado: de las divisiones y agrupaciones encaminadas a hacerme capaz de hablar y de pensar. Además, si creo ver en algún otro una aptitud para dirigir sus miradas hacia una unidad y si advierto que ésta es la unidad natural de una multiplicidad, de semejante hombre seré un seguidor que va "tras las huellas que deje, como si se tratara de un Dios". También es cierto que a los hombres capaces de hacer eso (¿tengo razón o no de llamarlos así? ¡Dios lo sabe!), hasta el presente, en todo los casos los llamo dialécticos.

(Fedro 265c — e, 266 b. Trad.: Robin).

III

EXTRANJERO.—Dividir así por géneros y no tomar por otra una forma que es la misma, ni por la misma una forma que es otra, ¿no constituye, digamos, la obra de un dialéctico?

TEETHETO.— Si, Digámoslo.

EXTRA.— Aquel que es capaz de eso, tiene una mirada bastante penetrante como para percibir una forma única desple-

gada en todos los sentidos a través de una pluralidad de formas de las que cada una es diferente de las demás; una pluralidad de formas, mutuamente diferentes a la que una forma única envuelve exteriormente; una forma única extendida a través de una pluralidad de conjuntos sin romper su unidad; finalmente, numerosas formas absolutamente solitarias. Ahora bien, ser capaz de esto supone saber discernir, géneros por géneros, qué asociaciones son para cada uno de ellos posibles o imposibles.

TEET.— Absolutamente.

EXTRA.— Ese don, el don de la dialéctica, no se lo concederá a ningún otro (me imagino) que no sea aquel que filosofa con toda pureza y justicia.

TEET.— ¿Cómo se lo voy a conceder a ningún otro?

EXTRA.— He aquí, pues, en qué lugar podremos encontrar al filósofo cuando ahora o más tarde vayamos a buscarlo. A él mismo resulta difícil verle con plena claridad, pero esta dificultad no es del mismo orden en lo que a él concierne que en lo que concierne al sofista.

TEET.— ¿Cómo eso?

EXTRA.— Este se refugia en la oscuridad del no-ser, se adapta a ella a fuerza de vivir en ella y, debido a la oscuridad del lugar, resulta difícil captarle plenamente. ¿No es verdad?

TEET.— Así parece.

EXTRA.— En cuanto al filósofo, se aplican continuamente sus razonamientos a la forma del ser, y es difícil de ver debido al resplandor que brilla en esa región, porque los ojos del alma vulgar no son capaces de mantener su mirada fija en lo divino.

(El Sofista, 253d — 254b.)

LA INICIACION DEL FILOSOFO

Pero a ti te dejaré ya y me ocuparé del discurso sobre el Amor, que un día escuché a una mujer de Mantinea, Diotima,

que no sólo era sabia en estas cuestiones, sino en otras muchas; tanto es así que, por haber hecho antaño, con anterioridad a la peste, un sacrificio los atenienses, aplazó por diez años la epidemia. Fue precisamente esa mujer mi maestra en las cosas del amor, y el discurso que me pronunció voy a intentar repetíroslo tomando como punto de partida lo que hemos convenido Agatón y yo, hablando conmigo mismo, en la forma que pueda. Y como, según indicaste tú, Agatón, se debe exponer primero qué es el Amor en sí y cuál es su naturaleza, y después sus obras, me parece que lo que más fácil para mí es hacer mi relato, ciñéndome a las preguntas que entonces me iba haciendo la extranjera. Sobre poco más o menos también yo había aducido ante ella otras tantas razones, como las que ahora ha aducido Agatón ante mí: que el Amor era un gran dios y que tenía por objeto las cosas bellas, pero ella me fue refutando con los mismos argumentos que yo a él: que no era ni bello, según pretendían mis palabras, ni bueno.

—¿Cómo dices, Diotima? —le repliqué yo—. Entonces es feo el Amor y malo?

—¿No hablarás con respeto? —me dijo—. Es que crees que lo que no sea bello habrá de ser por necesidad feo?

—Exactamente.

—¿Y lo que no sea sabio, ignorante? No te has dado cuenta que existe algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia?

—¿Qué es eso?

—El tener una recta opinión sin poder dar razón de ella.

¿No sabes —prosiguió— que esto no es ni conocimiento, pues una cosa de la que no se puede dar razón no puede ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues no puede ser ignorancia lo que alcanza la realidad? Mas bien, supongo yo, es la recta opinión algo así como un intermedio entre la sabiduría y la ignorancia.

—Es verdad —respondí yo— lo que dices.

—Así, pues, no pretendas hacer por necesidad lógica lo que no es bello, feo, ni lo que no es bueno, malo. Y de la misma manera también en lo que al Amor atañe, va que reconoces que

no es ni bueno ni bello, tampoco creas que debe ser feo o malo, sino algo intermedio entre estos dos extremos.

—Pero el caso es —le dije yo—, que todos están de acuerdo en que es un gran dios.

—¿Te refieres a todos los ignorantes o a todos los sabios?

—me replicó.

—A todos, sin excepción.

—¿Y cómo pueden estar de acuerdo, Sócrates —me dijo sonriendo—, en que es un gran dios, aquellos que niegan incluso que sea dios?

—¿Quiénes son esos? —le pregunté.

—Uno eres tú —me contestó—, y otra yo.

Yo, entonces, le dije:

—¿Cómo dices esto?

—Muy sencillamente —me replicó—. Dime: ¿No afirmas que todos los dioses son bienaventurados y felices? ¿O es que te atreverías a afirmar que hay alguno entre los dioses que no sea bello y feliz?

— ¡Por Zeus! , yo no —le dije.

—¿Y no llamas bienaventurados precisamente a los que poseen las cosas buenas y las cosas bellas?

—Exacto.

—Pues, al menos, en lo que toca al Amor, has reconocido que su indigencia de cosas buenas y bellas le hace desear esas mismas cosas de que está falto.

—Lo he reconocido, en efecto.

—¿Cómo puede ser, según eso, dios el que no tiene parte de lo bello y de lo bueno?

—Es imposible, al parecer.

—¿Ves ahora —me dijo—, que tú tampoco consideras dios al Amor?

—¿Qué cosa puede ser entonces el Amor? —le objeté—. ¿Un mortal?

—No, ni mucho menos.

—Entonces, ¿qué?

—Como en los casos anteriores —repuso—, algo intermedio entre mortal e inmortal.

—¿Qué, Diotima?

—Un gran genio (daimon), Sócrates, pues todo lo que es genio, está entre lo divino y lo mortal.

—Y ¿qué poder tiene? —le repliqué yo.

—Interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas, las súplicas y los sacrificios de los unos y las órdenes y las recompensas a los sacrificios de los otros. Colocado entre unos y otros rellena el hueco, de manera que el Todo quede ligado consigo mismo. A través de él discurre el arte adivinatoria en su totalidad y el arte de los sacerdotes relativa a los sacrificios, a las iniciaciones, a los encantos, a la mántica toda y a la magia. La divinidad no se pone en contacto con el hombre, sino que es a través de este género de seres por donde tiene lugar todo comercio y todo diálogo entre los dioses y los hombres, tanto durante la vigilia como durante el sueño. Así, el hombre sabio con relación a tales conocimientos es un hombre 'genial' y el que lo es en otra cosa cualquiera, bien en las artes o en los oficios, un simple menestral. Estos genios, por supuesto, son muchos y de muy variadas clases y uno de ellos es el Amor.

—¿Y quién es su padre —le pregunté— y quién es su madre?

—Más largo es de explicar, pero sin embargo, te lo diré. Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y entre ellos estaba también el hijo de Metis (la Prudencia), Poro (el Recurso). Una vez que terminaron de comer, se presentó a mendigar, como era natural al celebrarse un festín, Penía (la Pobreza) y quedóse a la puerta. Poro, entretanto, como estaba embriagado de néctar —aún no existía el vino—, penetró en el huerto de Zeus y en el sopor de la embriaguez se puso a dormir. Penía entonces, tramando, movida por su escasez de recursos, hacerse un hijo de Poro, del Recurso, se acostó a su lado y concibió al Amor. Por esta razón el Amor es acólito y escudero de Afrodita, por haber sido engendrado en su natalicio, y a la vez enamorado por naturaleza de lo bello, por ser Afrodita también bella. Pero, como hijo que es de Poro y de Penía, el Amor quedó en la situación siguiente: en primer lugar es siempre pobre y está muy lejos de ser delicado y bello, como lo supone,

el vulgo, por el contrario, es rudo y escuálido, anda descalzo y carece de hogar, duerme siempre en el suelo y sin lecho, acostándose al sereno en las puertas y en los caminos, pues por tener la condición de su madre, es siempre compañero inseparable de la pobreza. Mas por otra parte, según la condición de su padre, acecha a los bellos y a los buenos, es valeroso, intrépido y diligente; cazador temible, que siempre urde alguna trama; es apasionado por la sabiduría y fértil en recursos: filosofa a lo largo de toda su vida y es un charlatán terrible, un embelesador y un sofista. Por su naturaleza no es inmortal ni mortal, sino que en un mismo día a ratos florece y vive, si tiene abundancia de recursos, a ratos muere y de nuevo vuelve a revivir gracias a la naturaleza de su padre. Pero lo que se procura, siempre se desliza de sus manos, de manera que no es pobre jamás el Amor, ni tampoco rico. Se encuentra en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia. Pues he aquí lo que sucede: ninguno de los dioses filosofa ni desea hacerse sabio, porque ya lo es, ni filosofa todo aquel que sea sabio. Pero a su vez los ignorantes ni filosofan ni desean hacerse sabios, pues en esto estriba el mal de la ignorancia: en no ser ni noble, ni bueno, ni sabio y tener la ilusión de serlo en grado suficiente. Así, el que no cree estar falto de nada no siente deseo de lo que no cree necesitar.

—Entonces, ¿quiénes son los que filosofan, Diotima —le dije yo—, si no son los sabios ni los ignorantes?

—Claro es ya incluso para un niño —respondió— que son los intermedios entre los unos y los otros, entre los cuales estará también el Amor. Pues es la sabiduría una de las cosas más bellas y el Amor es amor respecto de lo bello, de suerte que es necesario que el Amor sea filósofo y, por ser filósofo, algo intermedio entre el sabio y el ignorante. Y la causa de estas tendencias ingénitas en él es su origen, pues es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre que no es sabia y carece de ellos. La naturaleza, pues, de ese genio, ¡Oh querido Sócrates! , es la que se ha dicho; y en cuanto a esa idea errónea que te forjaste sobre el Amor no es extraño que se te ocurriera. Tú te imaginaste, al menos me lo parece según puedo colegir de

tus palabras, que el Amor era el amado y no el amante. Por este motivo, creo yo, te parecía sumamente bello el Amor, porque lo amable es lo que en realidad es bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por feliz y envidiable. En cambio, el amante tiene una naturaleza diferente, que es tal como yo la describí.

Entonces yo le dije:

—Admitido, extranjera. Dices bien, pero siendo el Amor así, ¿qué utilidad tiene para los hombres?

—Esto es precisamente lo que voy a intentar explicar a continuación —me respondió—. Es por una parte el Amor en sí y en su origen tal y como se ha dicho, y por otra es amor de las cosas bellas, como tú dices. Pero si alguien nos preguntase: ¿respecto de qué es el Amor amor de las cosas bellas, oh Sócrates y tú, Diotima? O así, con mayor claridad: el amante de las cosas bellas las desea: ¿qué desea?

—Que lleguen a ser tuyas —le respondí yo.

—Pero todavía requiere tu respuesta la siguiente pregunta: ¿Qué le sucederá a aquel que adquiera las cosas bellas?

—No tengo todavía muy a la mano una respuesta para esta pregunta —le contesté yo.

—Pues bien —dijo ella—, suponte que, cambiando los términos y empleado en vez de bello bueno se te preguntase: Veamos, Sócrates, el amante de las cosas buenas, las desea: ¿qué desea?

—Que lleguen a ser tuyas —le contesté.

—¿Y qué le sucederá a aquel que adquiera las cosas buenas?

Esto te lo puedo responder con mayor facilidad —le dije—; será feliz.

—En efecto —replicó—; por la posesión de las cosas buenas los felices son felices, y ya no se necesita agregar esta pregunta: ¿Para qué quieres ser feliz el que quiere serlo?, sino que parece que la respuesta tiene aquí su fin.

—Es verdad lo que dices —le repliqué.

—Pues bien, ese deseo y ese amor, ¿crees que es una cosa común a todos los hombres y que todos quieren que las cosas buenas les pertenezcan siempre? ¿Qué respondes?

—Eso mismo —le dije—, que es algo común a todos.

—¿Por qué entonces, Sócrates —me dijo—, no afirmamos que todos los hombres aman, si es verdad eso de que todos aman las mismas cosas siempre, sino que decimos que unos aman y otros no?

—También a mí —le contesté— me extraña eso.

—Pues no te extrañe —dijo—. El motivo de ello es que hemos puesto aparte una especie de amor y la llamamos amor, dándole el nombre del todo, mientras que con las restantes empleamos nombres diferentes.

—¿Me puedes poner un ejemplo? —le pregunté.

—El siguiente. Sabes que el concepto de “creación” (poíesis) es algo muy amplio, ya que ciertamente todo lo que es causa de que algo, sea lo que sea, pase del no ser al ser es “creación”, de suerte que todas las artes son creaciones y los artesanos de éstas, creadores o “poetas”

—Es verdad lo que dices.

—Pero, sin embargo —prosiguió Diotima—, sabes que no se les llama poetas, sino que tienen otros nombres, y que del concepto total de creación se ha separado una parte la relativa a la música y al arte métrica, que se denomina con el nombre del todo. “Poesía”, en efecto, se llama tan sólo a ésta, y a los que poseen esa porción de “creación”, “poetas”.

—Dices la verdad —dije.

—Pues bien, así ocurre también con el amor. En general todo deseo de las cosas buenas y de ser feliz es amor. Ese Amor *grandísimo y engañoso para todos*. Pero unos se entregan a él de muy diferentes formas, en los negocios, en la afición a la gimnasia, o en la filosofía, y no se dice que amen, ni se les llama enamorados. En cambio, los que se encaminan hacia él y se afanan según una sola especie detentan el nombre del todo, el de amor, y sólo de ellos dice que aman y que son amantes.

—Es muy probable —le dije yo— que digas la verdad.

—Y corre por ahí un dicho —continuó— que asegura que los enamorados son aquellos que andan buscando la mitad de sí mismos, pero lo que yo digo es que el amor no es de mitad ni de todo, si no se da, amigo mío, la coincidencia de que éste sea de algún modo bueno, ya que aun sus propios pies y sus propias

manos están dispuestos a amputarse los hombres, si estiman que los suyos son malos. No es, pues, según creo, lo propio de uno mismo a lo que siente apego cada cual, a no ser que se llame a lo bueno, por un lado, particular y propio de uno mismo y a lo malo, por otro, extraño. Pues no es otra cosa que el bien lo que aman los hombres. ¿Tienes acaso otra opinión?

— ¡Por Zeus! Yo no —le respondí.

— ¿Entonces —dijo ella, se puede decir así, sin más, que los hombres aman lo bueno?

— Si —respondí.

— ¿Y qué? ¿No ha de añadirse —dijo— que aman también poseer lo bueno?

— Ha de añadirse.

— ¿Y no sólo poseerlo, sino también poseerlo siempre?

— También se ha de añadir eso.

— Luego, en resumidas cuentas, el objeto del amor es la posesión constante de lo bueno.

— Es completamente cierto —respondí— lo que dices.

Pues bien —dijo Diotima—, ya que el amor es siempre esto, ¿de qué modo deben perseguirlo lo que le persiguen y en qué acción, para que su solicitud y su intenso deseo se pueda llamar amor? ¿Qué acción es por ventura ésta? ¿Puedes decirlo?

— No, por supuesto —le dije—. En otro caso, Diotima, no te hubiera admirado por tu sabiduría ni hubiera venido con tanta frecuencia a verte con el fin de aprender eso mismo.

— Pues bien —replicó—, yo te lo diré. Es esta acción la procreación en la belleza tanto según el cuerpo como según el alma.

Arte adivinatoria requiere eso que dices —le contesté yo—. No lo entiendo.

— Pues bien replicó ella—, te lo diré con mayor claridad. Conciben todos los hombres, ¡oh, Sócrates! , no sólo según su cuerpo sino también según su alma, y una vez que se llega a cierta edad desea procrear nuestra naturaleza. Pero no puede procrear en lo feo, sino tan sólo en lo bello. La unión de varón y de mujer es procreación y es una cosa divina, pues la preñez y la generación son algo inmortal que hay en el ser viviente, que es

mortal. Pero ambos actos es imposible que tengan lugar en lo que no está en armonía con ellos; y lo feo es inadecuado para todo lo divino y lo bello, en cambio, adecuado. La Belleza es, pues, la Moira y la Ilitiya del nacimiento de los seres. Por ese motivo, cuando se acercan a un ser bello lo que está preñado se sosiega, se derrama de alegría, alumba y procrea. En cambio, cuando se aproxima a un ser feo, su rostro se ensombrece, se contrae entristecido en sí mismo, se aparta, se repliega y no procrea, sino que retiene dolorosamente el fruto de su fecundidad. De ahí precisamente que sea grande la pasión por lo bello que se da en el ser que está preñado y abultado ya por su fruto, porque lo bello libera al que lo posee de los grandes dolores del parto. Pues no es el amor, Sócrates, como tú crees, amor de la belleza.

—Entonces, ¿qué es?

—Amor de la generación y del parto en la belleza.

—Sea —dije yo.

—Así es, en efecto. Más ¿por qué es de la generación?

Porque es la generación algo eterno e inmortal, al menos en la medida que esto puede darse en un mortal. Y es necesario, según lo convenido, que desee la inmortalidad juntamente con lo bueno, si es que verdaderamente tiene el amor por objeto la posesión perpetua de lo bueno. Necesariamente, pues según se deduce de este razonamiento, el Amor será también amor de la inmortalidad.

—Estas son en conjunto las enseñanzas que me fue dando, en las distintas ocasiones en que habló sobre cosas del amor. Pero un buen día me preguntó:

—¿Qué es en tu opinión, Sócrates, la causa de ese amor y de ese deseo? ¿No te das cuenta de cuán extraño es el estado por que pasan todos los animales una vez que les entra el deseo de engendrar? ; que tanto los terrestres como los volátiles enferman todos y sienten tendencias amorosas, primero respecto al unirse mutuamente y luego respecto a la crianza de la prole, en defensa de la cual están dispuestos no sólo a luchar, incluso los más débiles contra los más fuertes, y a sacrificar su vida, sino también a extenuarse ellos mismos de hambre y hacer cualquier

otro sacrificio con tal de poderla alimentar? Los hombres, es cierto, cabe pensar que hacen esto por cálculo, pero en cuanto a los animales, ¿qué causa hay para que sientan tan fuerte amor? ¿Puedes decírmela?

Yo de nuevo le respondí que no sabía y ella me dijo:

—¿Piensas verdaderamente llegar a ser un día entendido en cuestiones amorosas, si no tienes una idea de esto?

—Precisamente por eso, Diotima, como dije hace un momento, he venido a tu lado, porque he reconocido que necesito maestros. ¡anda! , dime la causa de estos fenómenos y de los demás que tengan relación con el Amor.

—Pues bien —me contestó—, si tienes la convicción de que el Amor versa por naturaleza sobre aquello que hemos convenido tantas veces, no te extrañes. En este caso, por la misma razón que en el anterior, la naturaleza mortal busca en lo posible existir siempre y ser inmortal. Y solamente puede conseguirlo con la procreación, porque siempre deja un ser nuevo en el lugar del viejo. Pues ni siquiera durante ese período en que se dice que vive cada uno de los vivientes y es idéntico a sí mismo, reúne siempre las mismas cualidades; así, por ejemplo, un individuo desde su niñez hasta que llega a viejo, se dice que es la misma persona, pero a pesar de que dice que es la misma persona, ese individuo jamás reúne las mismas cosas en sí mismo, sino que constantemente se está renovando en un aspecto y destruyendo en otro, en su cabello, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en la totalidad de su cuerpo. Y no sólo en el cuerpo, sino también en el alma, cuyos hábitos, costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas, temores, todas y cada una de estas cosas, jamás son las mismas y en cada uno de los individuos, sino que unas nacen y las otras parecen. Pero todavía mucho más extraño que esto es el hecho de que los conocimientos no sólo nacen unos y perecen otros en nosotros, de suerte que no somos idénticos a nosotros ni siquiera en los conocimientos, sino que les sucede a cada uno de ellos lo mismo. En efecto, lo que se llama "repasar" tiene lugar porque el conocimiento puede abandonarnos, pues el olvido es el escape de un conocimiento, y el repaso, al crear en nosotros un nuevo

recuerdo a cambio del que se ha marchado, conserva el conocimiento, de suerte que parezca que es el mismo de antes. De este modo se conserva todo lo mortal, no por ser completamente y siempre idéntico a sí mismo como lo divino, sino por el hecho de que el ser que se va o ha envejecido deja otro ser nuevo, similar a como él era. Por este medio, Sócrates, lo mortal participa de inmortalidad, tanto en su cuerpo como en todo lo demás; lo inmortal, en cambio, participa de ella por otro diferente. No te admires, pues, si todo ser estima por naturaleza a lo que es retoño de sí mismo, porque es la inmortalidad la razón de que a todo ser acompañe esa solicitud y ese amor.

Después de escuchar su discurso yo quedé admirado y exclame:

—Está bien, sapientísima Diotima, ¿pero es esto así de verdad?

Entonces ella me respondió como esos cumplidos sofistas:

—Tenlo por seguro, Sócrates, ya que, si quieres echar una mirada a la ambición de los hombres, de no tener en la mente una idea de lo que he dicho, quedarías maravillado de su insensatez, al pensar en qué terrible estado les pone el amor de hacerse famosos y de *“dejar para el futuro una fama inmortal”*. Por ello están dispuestos a correr todos los peligros, más aún que por sus hijos, a gastar dinero, a soportar cualquier fatiga y a sacrificar su vida. Pues ¿crees tú, agregó, que Alcestis hubiera muerto por Admeto o Aquiles por vengar a Patroclo, o vuestro Codro por salvaguardar la dignidad real de sus hijos si no hubieran creído que iba a quedar de ellos ese recuerdo inmortal de su virtud que tenemos ahora? Ni por lo más remoto. Es en inmortalizar su virtud, según creo, y en conseguir un tal renombre en lo que todos ponen todo su esfuerzo, con tanto mayor ahinco cuanto mejores son, porque lo que aman es lo imperecedero. Así, pues, los que son fecundos según el cuerpo se dirigen en especial a las mujeres y ésta es la forma en que se manifiestan sus tendencias amorosas, porque, según creen, se procuran para sí mediante la procreación de hijos inmortalidad, memoria de sí mismos y felicidad para todo tiempo futuro. En cambio, los que lo son según el alma... pues hay hombres

—añadió— que conciben en las almas, más aún que en los cuerpos, aquello que corresponde al alma concebir y dar a luz. Y ¿qué es lo que le corresponde? : la sabiduría moral y las demás virtudes, de las que precisamente son progenitores los poetas todos y cuantos artesanos se dice que son inventores. Pero con mucho, la más grande y la más bella forma de sabiduría moral es el ordenamiento de las ciudades y de las comunidades, que tiene por nombre el de moderación y justicia. Así, cuando alguien se encuentra a su vez preñado en el alma, de estas virtudes desde niño, inspirado como está por la divinidad, al llegar a la edad conveniente desea ya parir y engendrar, y también él, según creo, se dedica a buscar en torno suyo la belleza en la que pueda engendrar, pues en lo feo jamás engendrará. Siente, por tanto, mayor apego a los cuerpos bellos que a los feos, en razón de su estado de preñez, y cuando en ellos encuentra un alma bella, noble y bien dotada, muestra entonces extraordinaria afición por el conjunto y al punto encuentra ante ese hombre abundancia de razones a propósito de la virtud y de cómo debe ser el hombre bueno y las cosas a que debe aplicarse, e intentará educarlo. Y por tener, según creo, contacto y trato con lo bello, alumbró y da vida a lo que tenía concebido desde antes; a su lado o separado de él se acuerda siempre de ese ser y con su ayuda cría en común con él el producto de su procreación, de tal manera que es una comunidad mucho mayor que la de los hijos la que tienen entre sí los de tal condiciones, y un afecto mucho más firme ya que tienen en común hijos más bellos y más inmortales. Es más, todo hombre preferiría tener hijos de tal índole a tenerlos humanos, si dirige su mirada a Homero, a Hesíodo o a los demás buenos poetas y contempla con envidia qué descendencia han dejado de sí mismos, que les procura inmortal fama y recuerdo por ser ella también famosa e inmortal; o si quieres, agregó, hijos tales como lo que ha dejado Licurgo en Lacedemonia, salvadores de Lacedemonia y, por decirlo así, de la Hélade. También Solón entre vosotros es honrado por haber dado vida a las leyes y muchos otros hombres lo son en otras muchas partes, tanto entre los griegos como entre los bárbaros, por haber mostrado

muchas y bellas obras y engendrado una virtud de todo género. En honor de estos hombres son muchos ya los cultos que se han instituido por haber tenido tales hijos; en cambio, no se han instituido todavía en honor de nadie por haberlos tenido humanos.

Estos son los misterios del amor, Sócrates, en los que incluso tú pudieras iniciarte. Pero en aquellos que implican una iniciación perfecta, y el grado de la contemplación, a los que éstos están subordinados si se procede con buen método, en esos no sé si serías capaz de iniciarte. Te los diré en todo caso y pondré toda mi buena voluntad en el empeño. Intenta seguirme si eres capaz. Es menester —comenzó—, si se quiere ir por el recto camino hacia esta meta, comenzar desde la juventud a dirigirse hacia los cuerpos bellos y, si conduce bien el iniciador, enamorarse primero de un solo cuerpo y engendrar en él bellos discursos; comprender luego que la belleza que reside en cualquier cuerpo es hermana de la que reside en el otro y que, si lo que se debe perseguir es la belleza de la forma, es gran insensatez no considerar que es una sola e idéntica cosa la belleza que hay en todos los cuerpos. Adquirido este concepto, es menester hacerse enamorado de todos los cuerpos bellos y sosegar ese vehemente apego a uno solo, despreciándolo y considerándolo de poca monta. Después de eso, tener por más valiosa la belleza de las almas que la de los cuerpos, de tal modo que si alguien es discreto de alma, aunque tenga poca lozanía, baste ello para amarle, mostrarse solícito, engendrar y buscar palabras tales que puedan hacer mejores a los jóvenes, a fin de ser obligado nuevamente a contemplar la belleza que hay en las normas de conducta y en las leyes y a percibir que todo ello está unido por parentesco a sí mismo, para considerar así que la belleza del cuerpo es algo de escasa importancia. Después de las normas de conducta, es menester que el iniciador conduzca a las ciencias, dirija su mirada a toda esa belleza, que va es mucha, y no sea en lo sucesivo hombre vil y de mezquino espíritu por servir a la belleza que reside en un solo ser, contentándose, como un criado, con la belleza de un mancebo, de un hombre de una norma de conducta, sino que vuelva su mirada a ese inmenso

mar de la belleza y su contemplación le haga engendrar muchos, bellos y magníficos discursos y pensamientos en inagotable filosofía, hasta que, robustecido y elevado por ella, vislumbre una ciencia única, que es tal como la voy a explicar y que versa sobre una belleza que es así. Procura —agregó— prestarme toda la atención que te sea posible. En efecto, el que hasta aquí ha sido educado en las cuestiones amorosas y ha contemplado en este orden y en debida forma las cosas bellas, acercándose ya el grado supremo de iniciación en el amor, adquirirá de repente la visión de algo que por naturaleza es admirablemente bello, aquello precisamente, Sócrates, por cuya causa tuvieron lugar todas las fatigas anteriores, que en primer lugar existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece, que en segundo lugar no es bello por un lado y feo por el otro, ni tampoco unas veces bello y otras no, ni bello en un respecto y feo por el otro, ni aquí bello y allí feo, de tal modo que sea para unos bellos y para otros feo. Tampoco se mostrará a él la belleza, pongo por caso, como un rostro, ni como un razonamiento, ni como un conocimiento, ni como algo que exista en otro ser, por ejemplo, en un viviente, en la tierra, en el cielo o en otro cualquiera, sino la propia belleza en sí que siempre es consigo específicamente única (monoeidés), en tanto que todas las cosas bellas participan de ella en modo tal, que aunque nazcan y mueran las demás, no aumenta ella en nada ni disminuye, ni padece nada en absoluto. Así pues, cuando a partir de las realidades visibles se eleva uno a merced del recto amor de los mancebos y se comienza a contemplar esa belleza de antes, se está, puede decirse, a punto de alcanzar la meta. He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer, por último, lo que es la belleza en sí. Ese es el

momento de la vida, ¡oh querido Sócrates! —dijo la extranjera de Mantinea— en que más que en ningún otro, adquiere valor el vivir del hombre: cuando éste contempla la belleza en sí. Si alguna vez la vislumbra, no te parecerá que es comparable ni con el oro, ni con los vestidos, ni con los niños y jóvenes bellos, a cuya vista ahora te turbas y estás dispuesto —y no sólo tú sino también otros muchos—, con tal de ver a los amados y estar constantemente con ellos, a no comer ni beber, si ello fuera posible, sino tan sólo a contemplarlos y a estar en su compañía. ¿Qué es, pues lo que creemos que ocurriría —agrego— si le fuera dado a alguno al ver la belleza en sí, en su pureza, limpia, sin mezcla, sin estar contaminada por las carnes humanas, los colores y demás vanidades mortales y si pudiera contemplar esa divina belleza en sí, que es única específicamente? ¿Crees acaso que es vil la vida de un hombre que ponga su mirada en ese objeto, lo contemple con el órgano que debe y esté en unión con él? ¿Es que no te das cuenta de que es únicamente en ese momento, cuando ve la belleza con el órgano con que ésta es visible, cuando le será posible engendrar, no apariencias de virtud, ya que no está en contacto con una apariencia, sino virtudes verdaderas, puesto que está en contacto con la verdad; y de que al que ha procreado y alimenta una virtud verdadera le es posible hacerse amigo de los dioses y también inmortal, si es que esto le fue posible a algún otro hombre?

Estas son, Fedro y demás amigos, las palabras que dijo Diotima; por ellas yo he quedado convencido y convencido como estoy, intento también persuadir a los demás de que, para la adquisición de ese bien, difícilmente se puede tomar un colaborador mejor de la naturaleza humana que el Amor. Por eso no sólo sostengo yo que todo hombre debe venerar al Amor, sino que también venero lo que tiene relación con él y lo practico de modo preferente, incito a los demás a hacer lo mismo y ahora y siempre hago la alabanza del poder y de la valentía del Amor, en la medida de mi capacidad. Así que, si te parece bien, Fedro, ten este discurso por un encomio de Amor; y si no, llámalo lo que te plazca y como te plazca.

(El Banquete, 201d — 212c, trad.: Luis Gil).

EL FILOSOFO Y LA MUERTE

—Es muy posible, en efecto, que pase inadvertido a los demás que cuantos se dedican por ventura a la filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el morir y el estar muertos. Y si esto es verdad, sería sin duda un absurdo el que durante toda su vida no pusieran su celo en otra cosa sino ésta, y el que, una vez llegada, se irritasen con aquello que desde tiempo atrás anhelaban y practicaban.

Entonces Simmias, echándose a reír, exclamó:

—¡Por Zeus!, Sócrates, a pesar de que hace un momento no tenía en absoluto ganas de reírme, me has obligado a ello. Pues creo que, si el vulgo hubiera oído decir eso mismo, lo hubiera estimado muy bien dicho respecto de los que se dedican a la filosofía. Y con el vulgo estarían de completo acuerdo nuestros compatriotas en que verdaderamente los que filosofan están moribundos. Y dirían, además, que a ellos no se les escapa que son dignos de padecer tal suerte.

—Y dirían la verdad, Simmias, salvo en lo que a ellos no se les escapa eso. Porque efectivamente les pasa inadvertido de qué modo están moribundos, en qué sentido merecen la muerte, y qué clase de muerte merecen los que son filósofos de verdad. Hablemos, pues, entre nosotros mismos —añadió—, y mandemos a aquéllos a paseo. ¿Creemos que es algo la muerte?

—Sin duda alguna —le replicó Simmias.

—¿Y que no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo? ¿Y que el estar muerto consiste en que el cuerpo, una vez separado del alma, se queda a un lado solo en sí mismo, y el alma a otro, separada del cuerpo, y sola en sí misma? ¿Es, acaso, la muerte otra cosa que eso?

—No —respondió—, es eso.

—En tal caso, mi buen amigo, mira a ver si eres de la misma opinión que yo, pues a partir de vuestro asentimiento creo que adquiriremos mayor conocimiento sobre lo que consideramos. Te parece a ti propio del filósofo el interesarse por los llamados

placeres de la índole, por ejemplo de los de la comida y la bebida?

—De ningún modo, Sócrates —respondió Simmias.

—¿Y de los placeres del amor?

—Tampoco.

—¿Y qué diremos, además, de los cuidados del cuerpo?

¿Te parece que los considera dignos de estimación un hombre semejante? Así, por ejemplo, la posesión de mantos y calzados distinguidos y los restantes adornos del cuerpo te da la impresión de apreciarlos o despreciarlos, salvo en lo que sea de gran necesidad participar en ellos?

—A mí me parece que los desprecia —respondió—, al menos, el filósofo de verdad.

—Y no te parece —prosiguió— que en su totalidad la ocupación de un hombre semejante no versa sobre el cuerpo, sino, al contrario, en estar separado lo más posible de él, y en aplicarse al alma?

—A mí, sí.

—Y en primer lugar, no está claro en tal conducta que el filósofo desliga el alma de su comercio con el cuerpo lo más posible y con gran diferencia sobre los demás hombres?

—Resulta evidente.

—Y, sin duda, Simmias, parecele al vulgo que la vida de aquel que no considera agradable ninguna de dichas cosas, ni toma parte en ellas, no merece la pena, y que es algo cercano a la muerte a lo que tiende quien no se cuida en nada de los placeres corporales.

—Es enteramente cierto lo que dices.

—¿Y qué decir sobre la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es o no un obstáculo el cuerpo, si se le toma como compañero en la investigación? Y te pongo por ejemplo lo siguiente: ¿ofrecen, acaso, a los hombres alguna garantía de verdad la vista y el oído, o viene a suceder lo que los poetas nos están repitiendo siempre, que no oímos ni vemos nada con exactitud? Y si entre los sentidos corporales éstos no son exactos, ni dignos de crédito, difícilmente lo serán los demás, puesto que son inferiores a ellos. ¿No te parece así?

-Así es, en efecto.

-Así, por completo -dijo.

-Entonces -replicó Sócrates- ¿cuándo alcanza el alma la verdad? Pues siempre que intenta examinar algo juntamente con el cuerpo, está claro que es engañada por él.

-Dices verdad

-¿Y no es al reflexionar cuando, más que en ninguna otra ocasión, se le muestra con evidencia alguna realidad?

-Sí.

-E indudablemente la ocasión en que reflexiona mejor es cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído, ni la vista, ni dolor, ni placer alguno, sino que, mandando a paseo al cuerpo, se queda en lo posible sola consigo mismo y, sin tener en lo que puede comercio alguno ni contacto con el, aspira a alcanzar la realidad.

-Así es.

-¿Y no siente en este momento el alma del filósofo un supremo desdén por el cuerpo, y se escapa de él, y busca quedarse a solas consigo misma?

-Tal parece

-¿Y qué ha de decirse de lo siguiente, Simmias: afirmamos que es algo lo justo en sí, o lo negamos?

-Lo afirmamos, sin duda, ¡por Zeus!

-Y que, asimismo, lo bello es algo y lo bueno también.

- ¡Cómo no!

-Pues bien, ¿has visto ya con tus ojos en alguna ocasión alguna de tales cosas?

-Nunca -respondió Simmias.

-¿Las percibiste, acaso, con algún otro de los sentidos del cuerpo? Y estoy hablando de todo; por ejemplo, del tamaño, la salud, la fuerza; en una palabra, de la realidad de todas las demás cosas, es decir, de lo que cada una de ellas es. ¿Es, acaso, por medio del cuerpo como se contempla lo más verdadero de ellas, u ocurre, por el contrario, que aquel de nosotros que se prepara con el mayor rigor a reflexionar sobre la cosa en sí misma, que es objeto de su consideración es el que puede llegar más cerca del conocer cada cosa?

—¿Y no haría esto de la manera más pura aquel que fuera a cada cosa tan sólo con el mero pensamiento, sin servirse de la vista en el reflexionar y sin arrastrar ningún otro sentido en su meditación, sino que, empleando el mero pensamiento en sí mismo, en toda su pureza, intentara dar caza a cada una de las realidades, sola, en sí misma y en toda su pureza, tras haberse liberado en todo lo posible de los ojos, de los oídos, y, por decirlo así, de todo el cuerpo, convencido de que éste perturba el alma y no la permite entrar en posesión de la verdad y de la sabiduría, cuando tiene comercio con ella? ¿Acaso no es éste, oh Simmias, quien alcanzará la realidad, si es que la ha alcanzado alguno?

—Es una verdad grandísima lo que dices, Sócrates —replicó Simmias.

—Pues bien —continuó Sócrates—, después de todas estas consideraciones, por necesidad se forma en los que son genuinamente filósofos una creencia tal, que les hace decirse mutuamente algo así como esto: “Tal vez haya una especie de sendero que nos lleve a término (y a la razón) porque mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos. Y decimos que lo que deseamos es la verdad. En efecto, son un sin fin las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima, si nos ataca alguna enfermedad, nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías, de tal manera que, como se dice, por culpa suya no nos es posible tener nunca un pensamiento sensato. Guerras, revoluciones y luchas nadie las causa, sino el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todas las guerras, y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos de sus cuidados; y de ahí, que por todas estas causas no tengamos tiempo para dedicarlo a la filosofía. Y lo peor de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de su cuidado y nos dedicamos a reflexionar sobre algo, inesperadamente se presenta en todas partes en nuestras investigaciones y nos alborota, nos perturba y,

nos deja perplejos, de tal manera que por su culpa no podemos contemplar la verdad. Por el contrario, nos queda verdaderamente demostrado que, si alguna vez hemos de saber algo en puridad, tenemos que desembarazarnos de él y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas. Entonces, según parece, tendremos aquello que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados, la sabiduría; tan sólo entonces, una vez muertos, según indica el razonamiento, y no en vida. En efecto, si no es posible conocer nada de una manera pura juntamente con el cuerpo, una de dos, o es de todo punto imposible adquirir el saber, o sólo es posible cuando hayamos muerto, pues es entonces cuando el alma queda sola en sí misma, separada del cuerpo, y no antes. Y mientras estemos con vida, más cerca estaremos del conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo, salvo en lo que sea de toda necesidad, ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniéndonos puros de su contacto, hasta que la divinidad nos libre de él. De esta manera, purificados y desembarazados de la insensatez del cuerpo, estaremos, como es natural, entre gentes semejantes a nosotros y conoceremos por nosotros mismos todo lo que es puro; y esto tal vez sea lo verdadero. Pues al que no es puro es de temer que le esté vedado el alcanzar lo puro". He aquí, oh Simmias, lo que necesariamente pensarán y se dirán unos a otros todos los que son amantes del aprender en el recto sentido de la palabra. ¿No te parece a ti así?

—Enteramente, Sócrates.

—Así, pues, compañero —dijo Sócrates—, si esto es verdad, hay una gran esperanza de que, una vez llegado adonde me encamino, se adquirirá plenamente allí, más que en ninguna otra parte, aquello por lo que tanto nos hemos afanado en nuestra vida pasada; de suerte que el viaje que ahora se me ha ordenado se presenta unido a una buena esperanza, tanto para mí como para cualquier otro hombre que estime que tiene su pensamiento preparado y, por decirlo así, purificado.

—Exacto —respondió Simmias.

—¿Y la purificación no es, por ventura, lo que en la

tradición se viene diciendo desde antiguo, el separar el alma lo más posible del cuerpo y el acostumbrarla a concentrarse y a recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo, y viviendo en lo posible tanto en el presente como en el después sola en sí misma, desligada del cuerpo como de una atadura?

—Así es en efecto —dijo.

¿Y no se da el nombre de muerte a eso precisamente, al desligamiento y separación del alma con el cuerpo?

—Sin duda alguna —respondió Simmias.

—Pero el desligar el alma, según afirmamos, es la aspiración suma, constante y propia tan sólo de los que filosofan en el recto sentido de la palabra; y la ocupación de los filósofos estriba precisamente en eso mismo, en el desligamiento y separación del alma y del cuerpo. ¿Sí o no?

—Así parece.

—¿Y no sería ridículo, como dije al principio, que un hombre que se ha preparado durante su vida a vivir en un estado lo más cercano posible al de la muerte, se irrite luego cuando le llega ésta?

—Sería ridículo. ¡Cómo no!

—Luego en realidad, oh Simmias —replicó Sócrates—, los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en morir, y son los hombres a quienes resulta menos temeroso el estar muertos. Y puedes colegirlo de lo siguiente: si están enemistados en todos los respectos con el cuerpo y desean tener el alma sola en sí misma, ¿no sería un gran absurdo que, al producirse esto, sintieran temor y se irritasen y no marcharan gustosos allá, donde tienen esperanza de alcanzar a su llegada aquello de que estuvieron enamorados a lo largo de su vida —que no es otra cosa que la sabiduría— y de librarse de la compañía de aquello con lo que estaban enemistados? ¿No es cierto que al morir amores humanos, mancebos amados, esposas e hijos, fueron muchos los que se prestaron de buen grado a ir en pos de ellos al Hades, impulsados por la esperanza de que allí verían y se reunirían con los seres que añoraban? Y en cambio, si alguien ama de verdad la sabiduría, y tiene con vehemencia esa

misma esperanza, la de que no se encontrará con ella de una manera que valga la pena en otro lugar que en el Hades ¿se va a irritar por morir y marchará allá a disgusto? Preciso es creer que no, compañero, si se trata de un verdadero filósofo, pues tendrá la firme opinión de que en ninguna otra parte, salvo allí, se encontrará con la sabiduría en estado de pureza. Y si esto es así, como decía hace un momento, ¿no sería un gran absurdo que un hombre semejante tuviera miedo a la muerte?

—Sí, por Zeus —dijo Simmias—, un gran absurdo.

—¿Y no te parece que es indicio suficiente de que un hombre no era amante de la sabiduría, sino del cuerpo, el verle irritarse cuando está a punto de morir? Y probablemente ese mismo hombre resulte también amante del dinero, o de honores, o una de estas dos cosas, o las dos a la vez.

—Efectivamente —respondió—, ocurre tal y como dices.

¿Acaso no es, Simmias —prosiguió— lo que se llama valentía lo que más conviene a los que son así?

—Sin duda alguna —dijo.

—¿Y no es la moderación, incluso eso que el vulgo llama moderación, es decir, el no dejarse excitar por los deseos, sino mostrarse indiferente y mesurado ante ellos, lo que conviene a aquellos únicamente que, descuidándose en extremo del cuerpo, viven entregados a la filosofía?

—Necesariamente —respondió.

—En efecto —siguió Sócrates—, pues si quieres considerar la valentía y la moderación de los demás, te parecerá que es extraña.

—¿En qué sentido, Sócrates?

—¿No sabes —prosiguió— que todos los demás consideran la muerte como uno de los grandes males?

—Lo sé, y muy bien —dijo.

—¿Y cuando afrontan la muerte los que entre ellos son valientes no la afrontan por miedo a mayores males?

—Así es.

—Luego el tener miedo y el temor es lo que hace valientes a todos, salvo a los filósofos; y eso que es ilógico que se sea valiente por temor y cobardía.

—Completamente.

—¿Y qué hemos de decir de los que entre ellos son moderados? ¿No es por una cierta intemperancia por lo que son moderados? Aunque digamos que es imposible, sin embargo, lo que les ocurre con respecto a esa necia moderación es algo semejante al caso anterior. Temen verse privados de los placeres que ansían, y se abstienen de unos vencidos por otros. Y pese a que llaman intemperancia al dejarse dominar por los placeres, les sucede, no obstante, que dominan unos, mas por estar dominados por otros. Y esto equivale a lo que se decía hace un momento, que en cierto modo se moderan por causa de una cierta intemperancia.

—Así parece.

—Y tal vez, oh bienaventurado Simmias, no sea el recto cambio con respecto a la virtud, el trocar placeres por placeres, penas por penas y temor por temor, es decir, cosas mayores por cosas menores, como si se tratara de monedas. En cambio, tal vez sea la única moneda buena, por la cual debe cambiarse todo eso, la sabiduría. Por ella y con ella quizá se compre y se venda de verdad todo, la valentía, la moderación, la justicia y, en una palabra, la verdadera virtud; con la sabiduría tan sólo, se añadan o no los placeres y los temores y todas las demás cosas de ese tipo. Pero si se cambian entre sí, separadas de la sabiduría, es muy probable que una virtud semejante sea una mera apariencia, una virtud en realidad propia de esclavos y que no tiene nada de sano ni de verdadero. Por el contrario, la verdadera realidad tal vez sea una purificación de todas las cosas de este tipo, y asimismo la moderación, la justicia, la valentía y la misma sabiduría, un medio de purificación. Igualmente es muy posible que quienes nos instituyeron los misterios no hayan sido hombres mediocres, y que, al contrario, hayan estado en lo cierto al decir desde antiguo, de un modo enigmático, que quien llega profano y sin iniciar al Hades vacerá en el fango, mientras que el que allí llega purificado e iniciado habitará con los dioses. Pues son, al decir de los que presiden las iniciaciones, “muchos los portatirsos, pero pocos los bacantes” Y éstos, en mi opinión, no son otros que los que se han

dedicado a la filosofía en el recto sentido de la palabra. Por llegar yo también a ser uno de ellos no omití en lo posible cuanto estuvo de mi parte, a lo largo de mi vida, sino que me afané de todo corazón. Y si mi afán fue el que la cosa merecía y he tenido éxito, al llegar allí, sabré, si Dios quiere, la exacta verdad, dentro de un rato, según creo. Tal es, oh Simmias y Cebes —dijo—, la defensa que yo hago para demostrar que es natural que no me duele ni me irrite el abandonaros a vosotros ni a mis amos de aquí, puesto que pienso que he de encontrarme allí, no menos que aquí, con buenos amos y compañeros. (Pero éste es un punto que produce sus dudas en el vulgo). Así que, si en mi defensa os resulta a vosotros más convincente que a los jueces de Atenas, me doy por satisfecho.

Al acabar de decir esto Sócrates, Cebes, tomando la palabra, dijo:

—Oh Sócrates, todo lo demás me parece que está bien dicho, pero lo relativo al alma produce en los hombres grandes dudas por el recelo que tiene de que, una vez que se separe del cuerpo, ya no exista en ninguna parte, sino que se destruya y perezca en el mismo día en que el hombre muera, y que tan pronto como se separe del cuerpo y de él salga, disipándose como un soplo o como el humo se marche en un vuelo y ya no exista en ninguna parte. Pues, si verdaderamente estuviera en alguna parte ella sola, concentrada en sí misma y liberada de esos males que hace un momento expusiste, habría una grande y hermosa esperanza, oh Sócrates, de que es verdad lo que tú dices. Pero tal vez requiera una justificación y una demostración: no pequeña eso de que existe el alma cuando el hombre ha muerto, y tiene capacidad de obrar y entendimiento.

—Verdad es lo que dices —replicó Sócrates—. Pero, ¿qué debemos hacer? Quieres que charlemos sobre si es verosímil que así sea, o no?

—Yo, por mi parte —repuso Cebes—, escucharía con gusto qué opinión tienes sobre ello.

—Al menos —dijo Sócrates—, no creo que ahora dijera nadie que me escuchase, ni aunque fuera un poeta cómico, que soy un charlatán y que hablo sobre lo que no me atañe. Así que,

si te parece, será menester examinarlo. Y consideremos la cuestión de este modo: ¿tienen una existencia en el Hades las almas de los finados, o no? Pues existe una antigua tradición, que hemos mencionado, que dice que, llegadas de este mundo al otro las almas, existen allí y de nuevo vuelven acá, naciendo de los muertos. Y si esto es verdad, si de los muertos renacen los vivos, ¿qué otra cosa cabe afirmar sino que nuestras almas tienen una existencia en el otro mundo? ; pues no podría volver a nacer si no existieran. Y la prueba suficiente de que esto es verdad sería el demostrar de una manera evidente que los vivos no tienen otro origen que los muertos. Si esto no es posible, sería preciso otro argumento.

—Exacto —dijo Cebes.

—Pues bien —prosiguió Sócrates—, si quieres comprender mejor la cuestión, no debes considerarla tan sólo en el caso de los hombres, sino también en el de todos los animales y plantas; en una palabra, tenemos que ver con respecto a todo lo que tiene un origen, si éste no es otro que su contrario, en todos los seres que tienen algo que está con ellos en oposición análoga de aquella en que está lo bello con respecto a lo feo, lo justo con lo injusto, y otras innumerables cosas que están en la misma relación. Esto es, pues, lo que tenemos que considerar, si es necesario que todos los seres que tienen un contrario no tengan en absoluto otro origen que su contrario. Un ejemplo: cuando una cosa se hace mayor ¿no es necesario que de menor que era antes se haga luego mayor?

—Sí.

—Y en el caso de que se haga más pequeña, ¿no ocurrirá que de mayor que era primero se hará después menor?

—Así es —contestó.

—¿Y no es verdad que lo más débil procede de lo más fuerte y lo más rápido de lo más lento?

—Sí.

—¿Y qué? ¿Lo que se hace peor, no procede de lo mejor, y lo más justo, de lo más injusto?

—Indudablemente.

—¿Tenemos entonces probado —preguntó Sócrates— de un

modo satisfactorio, que todo se produce así, que las cosas contrarias nacen de sus contrarios?

—Sin duda.

—¿Y qué respondes ahora? ¿No hay en eso algo así como dos generaciones entre cada par de contrarios, una que va del primero al segundo y otra que va, a su vez, del segundo al primero? Entre una cosa mayor y una menor ¿no hay un aumento y una disminución? ¿Y no llamamos, en consecuencia, al primer acto aumentar y al segundo disminuir?

—Sí —contestó.

—¿Y con respecto al descomponerse y al componerse, al enfriarse y al calentarse, y a todas las cosas que ofrecen una oposición semejante, aunque a veces no tengamos nombres para denominarlas, no ocurre de hecho lo mismo en todas ellas necesariamente, que tienen su origen las unas en las otras y que la generación va mutuamente de cada una de ellas a su contraria?

—En efecto —dijo.

—Entonces ¿qué? —replicó Sócrates— Hay algo que sea contrario al vivir de la misma manera que el dormir es contrario al estar despierto?

—Sí, lo hay —respondió.

—¿Qué?

—El estar muerto.

—¿Y no se origina lo uno de lo otro, puesto que son contrarios? ; ¿y no son dos las generaciones que hay entre ambos, puesto que son dos?

—Imposible es negarlo.

—Pues bien— prosiguió Sócrates—, yo te voy a hablar a ti de una de esas parejas a las que me refería hace un momento, de ella y de sus generaciones, y tú me vas a hablar a mí de la otra. Se trata del dormir y del estar despierto, y digo que del dormir se origina el estar despierto, y del estar despierto el dormir, siendo las generaciones de ambos una el dormirse y la otra el despertarse. ¿Te basta con lo dicho, o no?

—Desde luego que sí.

—Responde tú ahora de igual manera —añadió—, a

propósito de la vida y de la muerte. ¿No afirmas que el estar muerto es lo contrario del vivir?

—Sí.

—¿Y que se origina lo uno de lo otro?

—Sí.

—Entonces, ¿qué es lo que se produce de lo que vive?

—Lo que está muerto —respondió.

—¿Y qué se produce —replicó Sócrates— de lo que está muerto?

—Lo que vive, necesario es reconocerlo.

—¿Proceden, entonces, de lo que está muerto, tanto las cosas que tienen vida, como los seres vivos?

—Es evidente —respondió.

—Luego nuestras almas existen en el Hades.

—Tal parece.

—Y de las dos generaciones que aquí intervienen, ¿no es obvia la una? ; pues el morir es cosa evidente sin duda. ¿No es verdad?

—Por completo.

—¿Qué haremos entonces? ¿No vamos a admitir en compensación la generación contraria, sino que ha de quedar coja en este aspecto la naturaleza? ¿No es necesario mas bien conceder al morir una generación contraria?

—De todo punto.

—¿Cuál es esa?

—El revivir.

—Y si existe el revivir, ¿no será eso de revivir una generación que va de los muertos a los vivos?

—Sin duda.

—Luego convenimos aquí también que los vivos proceden de los muertos no menos que los muertos de los vivos, y, siendo esto así, parece que hay indicio suficiente de que es necesario que las almas de los muertos existan en alguna parte, de donde vuelvan a la vida.

—Me parece, Sócrates —respondió—, que, según lo convenido, es necesario que así sea.

—Pues bien, Cebes —dijo Sócrates—, que lo hemos

convenido con razón puedes verlo, a mi entender, de esta manera. Si no hubiera una correspondencia constante en el nacimiento de unas cosas con el de otras como si se movieran en círculo, sino que la generación fuera en línea recta, tan sólo de uno de los dos términos a su contrario, sin que de nuevo doblara la meta en dirección al otro, ni recorriera el camino en sentido inverso, ¿no te das cuenta de que todas las cosas acabarían por tener la misma forma, experimentar el mismo cambio, y cesarían de producirse?

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—No es difícil comprender lo que digo —contestó Sócrates—. Por ejemplo : si existiera el dormirse, pero no se produjera en correspondencia el despertarse a partir de lo que está dormido, te das cuenta de que todas las cosas terminarían por mostrar que lo que le ocurrió a Endimión es una bagatela; y no se le distinguiría a aquél en ninguna parte, por encontrarse todas las demás cosas en su mismo estado, en el de estar durmiendo. Y si todas las cosas se unieran y no se separaran, al punto ocurriría lo que dijo Anaxágoras: "Todas las cosas en el mismo lugar". Y de la misma manera, oh querido Cebes, si muriera todo cuanto participa de la vida, y, después de morir, permaneciera lo que está muerto en dicha forma sin volver de nuevo a la vida, ¿no sería de gran necesidad que todo acabara por morir y nada viviera? Pues aun en el caso de que lo que vive naciera de las demás cosas que tienen vida, si lo que vive muere, ¿qué medio habría de impedir que todo se consumiera en la muerte?

—Ninguno en absoluto, Sócrates —dijo Cebes—. Me parece enterarme que dices la verdad.

—En efecto, Cebes, nada hay a mi entender más cierto; y nosotros, al reconocerlo así no nos engañamos, sino que tan realidad es el revivir como el que los vivos proceden de los muertos, y el que las almas de éstos existen (y a las que son buenas les va mejor y a las que son malas peor).

—Y además —repuso Cebes interrumpiéndole—, según ese argumento, Sócrates, que tú sueles con tanta frecuencia repetir, de que el aprender no es sino recordar, resulta también, si dicho

argumento no es falso, que es necesario que nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior lo que ahora recordamos. Más esto es imposible, a no ser que existiera nuestra alma en alguna parte antes de llegar a estar en esta figura humana. De acuerdo que también según esto parece que el alma es algo inmortal.

—Pero, oh Cebes —replicó Simmias, tomando la palabra—, ¿cuáles son las pruebas de esto? Recuérdamelas, pues en este momento no las conservo bien en la memoria.

—Se basan —contestó Cebes— en un único v excelente argumento; al ser interrogados los hombres, si se les hace la pregunta bien, responden de por sí todo tal v como es; y ciertamente no serían capaces de hacerlo si el conocimiento y el concepto exacto de las cosas no estuviera ya en ellos. Así, pues, si se les enfrenta con figuras geométricas o con otra cosa similar, se delata de manera evidentísima que así ocurre.

—Mas si con este argumento, Simmias —medió Sócrates—, no te convences, mira a ver si, considerando la cuestión de este otro modo, te sumas a nuestra opinión. Lo que pones en duda es el cómo lo que se llama instrucción puede ser un recuerdo.

—No es que yo lo ponga en duda —replicó Simmias—, lo que yo pido es experimentar en mí eso de que se está hablando, es decir, que se me haga recordar. Pero con lo que comenzó a decir Cebes, sobre poco más o menos, recuerdo ya todo v estoy casi convencido. Sin embargo, no por eso dejaré ahora de escuchar con menor gusto cómo planteas tú la cuestión

—De este modo —respondió Sócrates—. Estamos, sin duda, de acuerdo en que si alguien recuerda algo tiene que haberlo sabido antes.

—En efecto —dijo Simmias.

—¿Y no reconocemos también que cuando un conocimiento se presenta de la siguiente manera es un recuerdo? ¿Cuál es esa manera que digo? Esta. Cuando al ver u oír algo, o al tener cualquier otra percepción, no sólo se conoce la cosa de que se trata, sino también se piensa en otra sobre la que no versa dicho conocimiento sino otro ¿No decimos con razón que se recordó aquello cuya idea vino a la mente?

—¿Cómo dices?

—Por ejemplo, lo siguiente: el conocimiento de un hombre y el de una lira son dos cosas distintas.

—¿Cómo no!

—¿Y no sabes que a los enamorados, cuando ven una lira, o un manto, o cualquier otro objeto que suele usar su amado, les ocurre lo que se ha dicho? Reconocen la lira y al punto tienen en el pensamiento la imagen del muchacho a quien pertenecía. Esto es lo que es un recuerdo. De la misma manera que, cuando se ve a Simmias, muchas veces se acuerda uno de Cebes, y se podrían citar otros mil casos similares.

—Sí, por Zeus, otros mil —replicó Simmias.

—¿Y lo que entra en este tipo de cosas no es un recuerdo? ¿Y no lo es, sobre todo, cuando le ocurre a uno esto con lo que se tenía olvidado por el tiempo, o por no poner en ello atención?

—Exacto —respondió.

—¿Y qué? —continuó Sócrates. ¿Es posible, cuando se ve un caballo dibujado o el dibujo de una lira, acordarse de un hombre, y recordar a Cebes, al ver un retrato de Simmias?

—Sí.

—¿Y no lo es también el acordarse de Simmias cuando ve uno su retrato?

—En efecto, es posible —respondió.

—¿Y no sucede en todos estos casos que el recuerdo se produce a partir de cosas semejantes, o cosas diferentes?

—Sí, sucede.

—Pero, al menos en el caso de recordar algo a partir de cosas semejantes, ¿no es necesario el que se nos venga además la idea de si a aquello le falta algo o no en su semejanza con lo que se ha recordado? —Sí, es necesario —contestó.

—Considera ahora —prosiguió Sócrates— si lo que ocurre es esto. Afirmamos que de algún modo existe lo igual, pero no me refiero a un leño que sea igual a otro leño, ni a una piedra que sea igual a otra, ni a ninguna igualdad de este tipo, sino a algo que, comparado con todo esto, es otra cosa: lo igual en sí. ¿Debemos decir que es algo, o que no es nada?

—Digamos que es algo ¡por Zeus! —replicó Simmias— y con una maravillosa convicción.

—¿Sabemos acaso lo que es en sí mismo?

—Sí —respondió.

—¿De dónde hemos adquirido el conocimiento de ello? ¿Será tal vez de las cosas de que hace un momento hablábamos? ¿Acaso al ver leños, piedras u otras cosas iguales, cualesquiera que sean, pensamos por ellas en lo igual en el sentido mencionado, que es algo diferente de ellas? ¿O no se te muestra a ti como algo diferente? Considéralo también así: ¿No es cierto que piedras y leños que son iguales, aun siendo los mismos, parecen en ocasiones iguales a unos y a otros no?

—En efecto.

—¿Y qué? ¿Las cosas que son en realidad iguales se muestran a veces ante ti como desiguales, y la igualdad como desigualdad?

—Nunca, Sócrates.

—Luego no son lo mismo —replicó— las cosas esas iguales que lo igual en sí.

—No me lo parecen en modo alguno, Sócrates.

—Pero, no obstante, ¿no son esas cosas iguales, a pesar de diferir de lo igual en sí, las que te lo hicieron concebir y adquirir su conocimiento?

—Es enteramente cierto lo que dices.

—Y esto ¿no ocurre, bien porque es semejante a ellas, bien porque es diferente?

—Exacto.

—En efecto —dijo Sócrates—, no hay en ello ninguna diferencia. Si al ver un objeto piensas a raíz de verlo en otro, bien sea semejante o diferente, es necesario que este proceso haya sido un recuerdo.

—Sin duda alguna.

—¿Y qué? —continuó—, ¿no nos ocurre algo similar en el caso de los leños y de esas cosas iguales que hace un momento mencionábamos? ¿Acaso se nos presentan iguales de la misma manera que lo que es igual en sí? ¿Les falta algo para ser tal y como es lo igual, o no les falta nada?

—Les falta, y mucho —respondió.

—Ahora bien, cuando se ve algo y se piensa: esto que estoy viendo yo ahora quiere ser tal y como es cualquier otro ser, pero le falta algo y no puede ser tal y como es dicho ser, sino que es inferior, ¿no reconocemos que es necesario que quien haya tenido este pensamiento se encontrara previamente con el conocimiento de aquello a que dices que esto otro se asemeja, pero que le falta algo para una similitud completa?

—Necesario es reconocerlo.

—¿Qué respondes entonces? ¿Nos ocurre o no lo mismo con respecto a las cosas iguales y a lo igual en sí?

Lo mismo enteramente.

—Luego es necesario que nosotros hayamos conocido previamente lo igual, con anterioridad al momento en que, al ver por primera vez las cosas iguales, pensamos que todas ellas tienden a ser como es lo igual, pero les falta algo para serlo.

—Así es.

—Pero también convenimos que ni lo hemos pensado, ni es posible pensarlo por causa alguna que no sea el ver, el tocar o cualquier otra percepción; que lo mismo digo de todas ellas.

—En efecto, Sócrates, pues su caso es el mismo, al menos respecto de lo que pretende demostrar el razonamiento.

—Pues bien, a juzgar por las percepciones, se debe pensar que todas las cosas iguales que ellas nos presentan aspiran a lo que es igual, pero son diferentes a esto. ¿Es así como lo decimos?

—Es así.

—Luego, antes de que nosotros empezáramos a ver, a oír y a tener las demás percepciones, fue preciso que hubiéramos adquirido ya de algún modo el conocimiento de lo que es lo igual en sí, si es que a esto íbamos a referir las igualdades que nos muestran las percepciones en las cosas, y pensar, al referirlas, que todas ellas se esfuerzan por ser de la misma índole que aquello, pero son, sin embargo, inferiores.

—Necesario es, Sócrates, según lo dicho anteriormente

—Y al instante de nacer, ¿no veíamos ya y oíamos y teníamos las restantes percepciones?

—Efectivamente.

—¿No fue preciso, decimos, tener ya adquirido con anterioridad a estas percepciones el conocimiento de lo igual?

—Sí.

—En ese caso, según parece, por necesidad lo teníamos adquirido antes de nacer.

—Eso parece.

—Pues bien, si lo adquirimos antes de nacer y nacimos con él, ¿no sabíamos ya antes de nacer e inmediatamente después de nacer, no sólo lo que es igual en sí, sino también lo mayor, lo menor y todas las demás cosas de este tipo? Pues nuestro razonamiento no versa más sobre lo igual en sí, que sobre lo bello en sí, lo bueno en sí, lo justo, lo santo o sobre todas aquellas cosas que, como digo, sellamos con el rótulo de “lo que es en sí”, tanto en las preguntas que planteamos como en las respuestas que damos. De suerte que es necesario que hayamos adquirido antes de nacer los conocimientos de todas estas cosas.

—Así es.

—Y si, tras haberlos adquirido, no los olvidáramos cada vez, siempre naceríamos con ese saber y siempre lo conservaríamos a lo largo de la vida. Pues, en efecto, el saber estriba en adquirir el conocimiento de algo y en conservarlo sin perderlo. Y por el contrario Simmias, ¿no llamamos olvido a la pérdida de un conocimiento?

—Sin duda alguna, Sócrates —respondió.

—Pero si, como creo, tras haberlo adquirido antes de nacer, lo perdimos en el momento de nacer, y después, gracias a usar en ello de nuestros sentidos, recuperamos los conocimientos que tuvimos antaño, ¿no será lo que llamamos aprender el recuperar un conocimiento que era nuestro? ¿Y si a este proceso le denominamos recordar, no le daríamos el nombre exacto?

—Completamente.

—Al menos, en efecto, se ha mostrado que es posible, cuando se percibe algo, se ve, se oye o se experimenta otra sensación cualquiera, al pensar, gracias a la cosa percibida, en otra que se tenía olvidada, y a la que aquella se aproximaba bien

por su diferencia o bien por su semejanza. Así que, como digo, una de dos, o nacemos con el conocimiento de aquellas cosas y lo mantenemos todos a lo largo de nuestra vida o los que decimos que aprenden después no hacen más que recordar, y el aprender en tal caso es recuerdo.

—Así es efectivamente, Sócrates.

—Entonces, Simmias, ¿cuál de las dos cosas escoges? ¿Nacemos nosotros en posesión del conocimiento o recordamos posteriormente aquello cuyo conocimiento habíamos adquirido con anterioridad?

—No puedo, Sócrates, en este momento escoger.

—¿Y qué? ¿Puedes tomar partido en esto otro decir cuál es tu opinión sobre ello? Un hombre en posesión de un conocimiento, ¿podría dar razón de lo que conoce, o no?

—Eso es de estricta necesidad, Sócrates —respondió.

—¿Y te parece también que todos pueden dar razón de esas cosas de las que hablábamos hace un momento?

—Tal sería mi deseo, ciertamente —replicó Simmias—, pero, por el contrario, mucho me temo que mañana a estas horas ya no haya ningún hombre capaz de hacerlo dignamente.

—Luego ¿es que no crees, Simmias—preguntó Sócrates—, que todos —tengan un conocimiento de ellas?

—En absoluto.

—¿Recuerdan, entonces, lo que en su día aprendieron.

—Necesariamente.

—¿Cuánto adquirieron nuestras almas el conocimiento de estas cosas? Pues evidentemente no ha sido después de haber tomado nosotros forma humana.

—No, sin duda alguna.

—Luego fue anteriormente.

—Sí.

—En tal caso, Simmias, existen también las almas antes de estar en forma humana, separadas de los cuerpos, y tenían inteligencia.

—A no ser, Sócrates, que adquiramos esos conocimientos al nacer, pues aún queda ese momento.

—Sea, compañero. Pero, entonces, ¿en qué otro tiempo los

perdemos? Pues nacemos sin ellos, como acabamos de convenir. ¿O es que los perdemos en el instante en que los adquirimos? ¿Puedes, acaso, indicar otro momento?

—En absoluto, Sócrates, no me di cuenta de que dije una tontería.

—Y es que la cuestión, Simmias, se nos presenta así? —continuó Sócrates—. Si, como repetimos una y otra vez, existe lo bello, lo bueno y todo lo que es una realidad semejante, y a ella referimos todo lo que procede de las sensaciones, porque encontramos en ella algo que existía anteriormente y nos pertenecía, es necesario que, de la misma manera que dichas realidades existen, exista también nuestra alma, incluso antes de que nosotros nacióramos. Pero si éstas no existen, ¿no se habría dicho en vano este razonamiento? ¿No se presenta así la cuestión? ¿No hay una igual necesidad de que existan estas realidades y nuestras almas, antes, incluso, de que nosotros nacióramos, y de que si no existen aquéllas tampoco existan éstas?

—Es extraordinaria, Sócrates, la impresión que tengo —dijo Simmias— de que hay la misma necesidad. Y el razonamiento arriba a buen puerto, a saber, que nuestras almas existen antes de nacer nosotros del mismo modo que la realidad de la que acabas de hablar. Pues nada tengo por tan evidente como el que lo bello, lo bueno y todas las demás cosas de esta índole de que hace un momento hablabas tienen existencia en grado sumo; y en mi opinión, al menos, la demostración queda hecha de un modo satisfactorio.

—¿Y en la de Cebes, qué? —replicó Sócrates—, pues es preciso convencer también a Cebes.

—Lo mismo —dijo Simmias—, según creo. Y eso que es el hombre más reacio a dejarse convencer por los razonamientos. Sin embargo, creo que ha quedado plenamente convencido de que antes de nacer nosotros existía nuestra alma. Con todo, la cuestión de sí, una vez que hayamos muerto, continuará existiendo, tampoco me parece a mí, Sócrates— agregó— que se haya demostrado. Antes bien, estimo que aún sigue en pie la objeción que hizo Cebes hace un rato, el temor del vulgo de

que, al morir el hombre, se disuelva el alma y sea para ella este momento el fin de su existencia. Pues ¿qué es lo que impide que nazca, se constituya y exista en cualquier otra parte, incluso antes de llegar al cuerpo humano, pero en el momento en que haya llegado a éste y se haya separado de él termine también su existencia y encuentre su destrucción?

—Dices bien, Simmias —repuso Cebes—. Es evidente que se ha demostrado algo así como la mitad de lo que es menester demostrar: que antes de nacer nosotros existía nuestra alma, pero es preciso añadir la demostración de que, una vez que hayamos muerto, existirá exactamente igual que antes de nuestro nacimiento, si es que la demostración ha de quedar completa.

—La demostración, oh Simmias y Cebes— dijo Sócrates—, queda hecha ya en este momento, si queréis continuar en uno solo este argumento con el que, con anterioridad a éste, admitimos aquel de que todo lo que tiene vida nace de lo que está muerto. En efecto, si el alma existe previamente, y es necesario que, cuando llegue a la vida y nazca, no nazca de otra cosa que de la muerte y del estado de muerte, ¿cómo no va a ser también necesario que exista, una vez que muera, puesto que tiene que nacer de nuevo? Queda demostrado, pues, lo que decís desde este momento incluso. No obstante, me parece que, tanto tú como Simmias, discutirías con gusto esta cuestión con mayor detenimiento, y que teméis, como los niños, que sea verdad que el viento disipe el alma y la disuelva con su soplo mientras está saliendo del cuerpo, en especial cuando se muere no en un momento de calma, sino en un gran vendaval.

Cebes, entonces, le dijo sonriendo:

—Como si tuviéramos ese temor, intenta convencernos, oh Sócrates. O mejor dicho, no como si fuéramos nosotros quienes lo tienen, pues tal vez haya en nuestro interior un niño que sea quien sienta tales miedos. Intenta, pues, disuadirle de temer a la muerte como al cuco.

—Pues bien —replicó Sócrates—, preciso es aplicarle ensalmos cada día, hasta que la hayáis curado por completo.

—Y ¿de dónde sacaremos —respondió Cebes— un buen

conjurador de tales males, puesto que tú nos abandonas?

—Grande es la Hélade, Cebes, —repuso Sócrates—, en la que tiene que haber en alguna parte hombres de valía, y muchos son también los pueblos bárbaros que debéis escudriñar en su totalidad en búsqueda de un tal conjurador, sin ahorrar ni dineros ni trabajos, ya que no hay nada en lo que más oportunamente podríais gastar vuestros haberes. Y debéis también buscarlo entre vosotros mismos, pues tal vez no podríais encontrar con facilidad a quienes pudieran hacer esto mejor que vosotros.

—Así se hará, ciertamente —dijo Cebes—. Pero volvamos al punto en que hemos quedado, si te place.

—Desde luego que me place, ¿cómo no iba a placermé?

—Dices bien —repuso Cebes.

—¿Y lo que debemos preguntarnos a nosotros mismos —dijo Sócrates—, no es algo así como esto: a qué clase de ser le corresponde el ser pasible de disolverse y con respecto a qué clase de seres debe temerse que ocurra este percance y con respecto a qué otra clase no? Y a continuación, ¿no debemos considerar a cuál de estas dos especies de seres pertenece el alma y mostrarnos, según lo que resulte de ello, confiados o temerosos con respecto a la nuestra?

—Es verdad lo que dices —asintió Cebes.

—¿Y no es lo compuesto y lo que por naturaleza es complejo aquello a lo que corresponde el sufrir este percance, es decir, el descomponerse tal y como fue compuesto? Mas si por ventura hay algo simple, ¿no es a eso sólo, más que a otro cosa, a lo que corresponde el no padecerlo?

—Me parece que es así —respondió Cebes.

—¿Y no es sumamente probable que lo que siempre se encuentra en el mismo estado y de igual manera sea lo simple, y lo que cada vez se presenta de una manera distinta y jamás se encuentra en el mismo estado sea lo compuesto?

—Tal es, al menos, mi opinión.

—Pasemos, pues —prosiguió—, a lo tratado en el argumento anterior. La realidad en sí, de cuyo ser damos razón en nuestras preguntas y respuestas, ¿se presenta siempre del mismo modo y

en idéntico estado, o cada vez de manera distinta? Lo igual en sí, lo bello en sí, cada una de las realidades en sí, el ser ¿admite un cambio cualquiera? ¿O constantemente cada una de esas realidades que tienen en sí y con respecto a sí misma una única forma, siempre se presenta en idéntico modo y en idéntico estado, y nunca, en ningún momento y de ningún modo, admite cambio alguno?

—Necesario es, Sócrates —respondió Cebes—, que se presente en idéntico modo y en idéntico estado.

—¿Y qué ocurre con la multiplicidad de las cosas bellas, como, por ejemplo, hombres, caballos, mantos o demás cosas, cualesquiera que sean, que tienen esta cualidad, o que son iguales o con todas aquellas, en suma, que reciben el mismo nombre que esas realidades? ¿Acaso se presentan en idéntico estado, o todo lo contrario, que aquellos no se presentan nunca, bajo ningún respecto, por decirlo así, en idéntico estado, ni consigo mismas, ni entre sí?

—Así ocurre con estas cosas —respondió Cebes—, jamás se presentan del mismo modo.

—Y a estas últimas cosas, ¿no se las puede tocar y ver y percibir con los demás sentidos, mientras que a las que siempre se encuentran en el mismo estado es imposible aprehenderlas con otro órgano que no sea la reflexión de la inteligencia, puesto que son invisibles y no se las puede percibir con la vista?

—Completamente cierto es lo que dices —respondió Cebes.

—¿Quieres que admitamos —prosiguió Sócrates— dos especies de realidades, una visible y la otra invisible?

—Admitámoslo.

—¿Y que la invisible siempre se encuentra en el mismo estado, mientras que la visible nunca lo está?

—Admitamos también esto —respondió Cebes.

—Sigamos, pues —prosiguió—, ¿hay una parte en nosotros que es el cuerpo y otra que es el alma?

—Imposible sostener otra cosa.

—¿Y a cuál de esas dos especies diríamos que es más similar y más afín el cuerpo?

—Claro es para todos que a la visible —respondió.

—¿Qué, y el alma? ¿Es algo visible o invisible?

—Los hombres, al menos, Sócrates, no la pueden ver.

—Pero nosotros hablábamos de lo que es visible y de lo que no lo es para la naturaleza del hombre, ¿o con respecto a qué otra naturaleza crees que hablamos?

—Con respecto a la de los hombres.

—¿Qué decimos, pues, del alma? ¿Es algo que se puede ver o que no se puede ver?

—Que no se puede ver.

—¿Invisible, entonces?

—Sí.

—Luego el alma es más semejante que el cuerpo a lo invisible, y éste, a su vez, más semejante que aquélla a lo visible.

—De toda necesidad, Sócrates.

—¿Y no decíamos también hace un momento que el alma, cuando usa del cuerpo para considerar algo, bien sea mediante la vista, el oído o algún otro sentido —pues es valerse del cuerpo como instrumento el considerar algo mediante un sentido— es arrastrada por el cuerpo a lo que nunca se presenta en el mismo estado y se extravía, se embrolla y se marea como si estuviera ebria, por haber entrado en contacto con cosas de esta índole?

—En efecto.

—¿Y no agregábamos que, por el contrario, cuando reflexiona a solas consigo misma allá se va, a lo que es puro, existe siempre, es inmortal y siempre se presenta del mismo modo? ¿Y que, como si fuera por afinidad, reúnese con ello siempre que queda a solas consigo misma y le es posible, y cesa su extravío y siempre queda igual y en el mismo estado con relación a esas realidades, puesto que ha entrado en contacto con objetos que, asimismo, son idénticos e inmutables? ¿Y que esta experiencia del alma se llama pensamiento?

—Enteramente está bien y de acuerdo con la verdad que dices, oh Sócrates —repuso.

—Así, pues, ¿a cuál de esas dos especies, según lo dicho anteriormente y lo dicho ahora, te parece que es el alma más semejante y más afín?

—Mi parecer, Sócrates —respondió Cebes—, es que todos,

incluso los más torpes para aprender, reconocerían, de acuerdo con este método, que el alma es por entero y en todo más semejante a lo que siempre se presenta de la misma manera que a lo que no.

—¿Y el cuerpo, qué?

—Se asemeja más a la otra especie.

—Considera ahora la cuestión, teniendo en cuenta el que, una vez que se juntan alma y cuerpo en un solo ser, la naturaleza prescribe a éste el servir y el ser mandado, y a aquélla, en cambio, el mandar y el ser su dueña. Según esto también, ¿cuál de estas dos atribuciones te parece más semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿No estimas que lo divino es apto por naturaleza para mandar y dirigir y lo mortal para ser mandado y servir?

—Tal es, al menos, mi parecer.

—Pues bien, ¿a cuál de los dos semeja el alma?

—Evidente es, Sócrates, que el alma semeja a lo divino y el cuerpo a lo mortal.

—Considera ahora, Cebes —prosiguió—, si de todo lo dicho nos resulta que es a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo y de igual manera, a lo que más se asemeja el alma, y si, por el contrario, es a lo humano, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y que nunca se presenta en identidad consigo mismo, a lo que, a su vez, se asemeja más el cuerpo. ¿Podemos decir contra esto otra cosa para demostrar que no es así?

—No podemos.

—¿Y entonces, qué? Estando así las cosas, ¿no le corresponde al cuerpo el disolverse prontamente, y al alma, por el contrario, el ser completamente indisoluble o el aproximarse a ese estado.

—¡Cómo no!

—Pues bien, tú observas —dijo— que, cuando muere un hombre, su parte visible y que yace en lugar visible, es decir, su cuerpo, que denominamos cadáver, y al que corresponde el disolverse, deshacerse y disiparse, no sufre inmediatamente

ninguno de estos cambios, sino que se conserva durante un tiempo bastante largo, y si el finado tiene el cuerpo en buen estado y muere en una buena estación del año, se mantiene incluso mucho tiempo. Y si el cuerpo se pone enjuto y es embalsamado, como las momias de Egipto, consérvase entero, por decirlo así, un tiempo indefinido. Además hay algunas partes del cuerpo, los huesos, son, valga la palabra, inmortales. ¿No es verdad?

—Sí.

—Y el alma, entonces, la parte invisible, que se va a otro lugar de su misma índole, noble, puro e invisible, el Hades en el verdadero sentido de la palabra a reunirse con un dios bueno y sabio, a un lugar al que, si la divinidad quiere, también habrá de encaminarse al punto mi alma; esa alma, repito, cuya índole es tal como hemos dicho, y que así es por naturaleza, ¿queda disipada y destruida, acto seguido de separarse del cuerpo, como afirma el vulgo? Ni por lo más remoto, oh amigos Cebes y Simmias, sino que, muy al contrario, lo que sucede es esto. Si se separa del cuerpo en estado de pureza, no arrastra consigo nada de él, dado el que, por su voluntad, no ha tenido ningún comercio con él a lo largo de la vida, sino que lo ha rehuido y ha conseguido concentrarse en sí misma, por haberse ejercitado constantemente en ello. Y esto no es otra cosa que filosofar en el recto sentido de la palabra y, de hecho, ejercitarse a morir con complacencia. ¿O es que esto no es una práctica de la muerte?

—Completamente.

—Así, pues, si en tal estado se encuentra, se va a lo que es semejante a ella, a lo invisible, divino, inmortal y sabio, adonde, una vez llegada, le será posible ser feliz, libre de extravío, insensatez, miedos, amores violentos y demás males humanos, como se dice de los iniciados, pasando verdaderamente el resto del tiempo en compañía de los dioses. ¿Debemos afirmarlo así, Cebes, o de otra manera?

—Pero en el caso, supongo yo, de que se libere del cuerpo manchada e impura, por tener con él continuo trato, cuidarle y amarle, hechizada por él por las pasiones y placeres, hasta el

punto de no considerar que exista otra verdad que lo corporal, que aquello que se puede tocar y ver, beber y comer, o servirse de ello para gozo de amor, en tanto que aquello que es oscuro a los ojos e invisible pero inteligible y susceptible de aprehenderse con la filosofía, está acostumbrada a odiarlo, temerlo y rehuirlo; el alma que en tal estado se encuentre, ¿crees tú que se separa del cuerpo, sola y en sí misma y sin estar contaminada?

—En lo más mínimo —respondió.

—¿Sepárase entonces, supongo, dislocada por el elemento corporal, que el trato y la compañía del cuerpo hicieron connatural a ella, debido al continuo estar juntos y a la gran solitud que por él tuvo?

—Exacto.

—Mas a éste, querido, preciso es considerarle pesado, agobiante, terrestre y visible. Al tenerlo, pues un alma de esa índole es entorpecida y arrastrada de nuevo al lugar visible, por miedo de lo invisible y del Hades, según se dice, y da vueltas alrededor de monumentos fúnebres y sepulturas, en torno de los que se han visto algunos sombríos fantasmas de almas; imágenes ésas, que es lógico que produzcan tales almas, que no se han liberado con pureza, sino que participen de lo visible, por lo cual se ven.

—Es verosímil, Sócrates.

—Es verosímil, ciertamente, Cebes. Y asimismo lo es que no sean esas almas las de los buenos, sino las de los malos, que son obligadas a errar en torno de tales lugares en castigo de su anterior modo de vivir, que fue malo. Y andan errantes hasta el momento en que, por el deseo que siente su acompañante, el elemento corporal, son atadas a un cuerpo. Y, como es natural, los cuerpos a que son atadas tienen las mismas costumbres que ellas habían tenido en su vida.

—¿Qué clase de costumbres son ésas que dices, Sócrates?

—Digo, por ejemplo, que los que se han entregado a la glotonería, al desenfreno, y han tenido desmedida afición a la bebida sin moderarse, es natural que entren en el linaje de los asnos y de los animales de la misma calaña. ¿No lo crees así?

—Es completamente lógico lo que dices.

—Y los que han puesto por encima de todo las injusticias, las tiranías y las rapiñas, en el de los lobos, halcones y milanos. ¿o ¿a qué otro lugar decimos que pueden ir a parar tales almas?

—No hay duda —contestó Cebes—, a tales cuerpos.

¿Y no está claro —prosiguió— con respecto a las demás almas, a donde irá a parar cada una, según las semejanzas de sus costumbres?

—Sí lo está —respondió—, ¿cómo no va a estarlo!

—Ahora bien, ¿no es cierto —continuó Sócrates— que aun dentro de este grupo, los más felices y los que van a parar a mejor lugar son los que han practicado la virtud popular y cívica, que llaman moderación y justicia, que nace de la costumbre y la práctica sin el concurso de la filosofía y de la inteligencia?

—¿Por qué son éstos los más felices?

—Porque es natural que lleguen a un género de seres que sea tal como ellos son sociables y civilizado, como puede serlo el de las abejas, avispas y hormigas, e incluso que retornen al mismo género humano, y de ellos nazcan hombres de bien.

—Es natural.

—Pero al linaje de los dioses, a ése es imposible arribar sin haber filosofado y partido en estado de completa pureza; que ahí sólo es lícito que llegue el deseoso de saber. Por esa razón, oh amigos Simmias y Cebes, los que son filósofos en el recto sentido de la palabra se abstienen de los deseos corporales todos, manteniéndose firmes, y no se entregan a ellos; ni el temor a la ruina de su patrimonio, ni a la pobreza les arredra, como al vulgo y a los amantes de la riqueza; ni temen tampoco la falta de consideración y de gloria que entraña la miseria, como los amantes de poder y de honores, por lo cual abstiéndense de tales cosas.

—Efectivamente, Sócrates —dijo Cebes—, lo contrario no estaría en consonancia con ellos.

—Sin duda alguna, ¡por Zeus! —repuso éste—. Por eso las mandan a paseo en su totalidad quienes tienen algún cuidado de su alma y no viven para el cuerpo, ocupados en modelarle, y no

siguen el mismo camino de aquéllos, en la idea de que no saben a donde van, sino que, pensando que no saben obrar en contra de la filosofía y de la liberación y purificación que ésta procura, se encamina en pos de ellas por el camino que les indica.

—¿Cómo, Sócrates?

—Yo te lo diré —respondió—. Conocen, en efecto, los deseosos de saber que, cuando la filosofía se hace cargo del alma, ésta se encuentra sencillamente atada y ligada al cuerpo, y obligada a considerar las realidades a través de él, como a través de una prisión, en vez de hacerlo ella por su cuenta y por medio de sí misma, en una palabra, revolcándose en la total ignorancia; y que la filosofía ve que lo terrible de esa prisión es que se opera por medio del deseo, de suerte que puede ser el mismo encadenado el mayor cooperador de su encadenamiento. Así, pues, como digo, los amantes de aprender saben que, al hacerse cargo la filosofía de nuestra alma en tal estado, le da consejos suavemente e intenta liberarla, mostrándole que está lleno de engaño el examen que se hace por medio de los ojos, y también el que se realiza valiéndose de los oídos y demás sentidos; que asimismo aconseja al alma retirarse de éstos y a no usar de ellos en los que no sea de necesidad, invitándola a recogerse y a concentrarse en sí misma, sin confiar en nada más que en sí sola, en lo que ella en sí y de por sí capte con el pensamiento como realidad en sí y de por sí; que, en cambio, lo que examina valiéndose de otros medios y que en cada caso se presenta de diferente modo, la enseña a no considerarlo verdadero en nada; y también que lo que es así es sensible y visible, mientras por creer el alma del verdadero filósofo que no se debe oponer a esta liberación, se aparta consecuentemente de los placeres y deseos, penas y temores en lo que puede, porque piensa que, una vez que se siente un intenso placer, temor, pena o deseo, no padece por ello uno de esos males tan grandes que pudieran pensarse, como, por ejemplo, el ponerse enfermo o el hacer un derroche de dinero por culpa del deseo, sino que lo que sufre es el mayor y el supremo de los males, y encima sin que lo tome en cuenta.

—¿Cuál es ese mal, Sócrates? —Preguntó Cebes.

—Que el alma de todo hombre, a la vez que siente un intenso placer o dolor en algo, es obligada también a considerar que aquello, con respecto a lo cual ocurre esto en mayor grado, es lo más evidente y verdadero, sin que sea así. Y éste es el caso especialmente de las cosas visibles. ¿No es verdad?

—Por completo.

—¿Y no es cierto que en el momento de sentir tal afección es cuando el alma es encadenada más por el cuerpo?

—¿Cómo?

—Porque cada placer y dolor, como si tuviera un clavo, la clava al cuerpo, la sujeta como con un broche, la hace corpórea y la obliga a figurarse que es verdadero lo que afirma el cuerpo. Pues por tener las mismas opiniones que el cuerpo y deleitarse con los mismos objetos, por fuerza adquiere, según creo, las costumbres y el mismo régimen de vida que el cuerpo, y se hace de tal calaña que nunca puede llegar al Hades en estado de pureza, sino que parte allá contaminada siempre por el cuerpo, de tal manera que pronto cae de nuevo en otro cuerpo y en él echa raíces, como si hubiera sido sembrada, quedando, en consecuencia, privada de la existencia en común con lo divino, puro y que sólo tiene una única forma.

Grandísima verdad es lo que dices, Sócrates —dijo Cebes.

—Por tanto, Cebes, ésa es la razón de que los que reciben con justicia el nombre de amantes del saber sean moderados y valientes, no la que aduce el vulgo. ¿O tú crees que es ésta?

—No, por cierto. Yo, no lo creo así.

—No, sin duda. Por el contrario, así sería como calcula el alma de un filósofo, y no creería que, si la filosofía atañe el desatarla, a ella, en cambio, mientras aquélla la desata, le corresponde el entregarse a los placeres y penas, para atarse de nuevo y realizar un trabajo sin fin, como el de Penélope, manejando el telar en el sentido contrario. Antes bien, pone en calma las pasiones, sigue al razonamiento, y, sin separarse en ningún momento de él, contemplando lo verdadero, divino y que no es objeto de opinión, y alimentada por ello, cree que así debe vivir mientras viva, y que una vez que su vida acabe, llegará a lo que es afín a sí misma y tal como ella es, liberándose de los

males humanos. Y, como consecuencia de tal régimen de vida, no hay peligro de que sienta temor (puesto que hace ejercitado en ello), oh Simmias y Cebes, de quedar esparcida en el momento de separarse del cuerpo, o de ser disipada por el soplo de los vientos y de marcharse en un vuelo, sin existir ya en ninguna parte.

(Fedón: 67d - 84b; trad.: Luis Gil.)

EL BIEN

—Pero tú, Sócrates, ¿dices que el bien es el conocimiento, o que es el placer, o que es alguna otra cosa distinta de ésta?

¡Vaya con el hombre! — exclamé—. Bien se veía desde hace rato que no te ibas a contentar con lo que opinaran los demás acerca de ello.

—Porque no me parece bien, ¡oh Sócrates! —dijo—, que quien durante tanto tiempo se ha ocupado de estos asuntos pueda exponer las opiniones de los demás, pero no las tuyas.

—¿Pues qué? —dije yo— ¿Te parece bien que hable uno de las cosas que no sabe como si las supiese?

—No como si las supiese—dijo—, pero sí que acceda a exponer, en calidad de opinión, lo que él opina.

—¿Y qué? ¿No te has dado cuenta— dije— de que las opiniones sin conocimiento son todas defectuosas? Pues las mejores de entre ellas son ciegas. ¿O crees que difieren en algo de unos ciegos que van por buen camino aquellos que profesan una opinión recta, pero sin conocimiento?

—En nada—Dijo.

—Quieres, entonces, ver cosas feas, ciegas y tuertas, cuando podrías oírlas claras y hermosas de labios de otros?

—¡Por Zeus! —dijo Glaucón—. No te detengas, ¡oh Sócrates! , como si hubieses llegado ya al final. A nosotros nos basta que, como nos explicaste lo que eran la justicia, templanza

y demás virtudes, del mismo modo nos explique igualmente lo que es el bien.

—También yo, compañero— dije—, me daría por plenamente satisfecho. Pero no sea que resulte incapaz de hacerlo y provoque vuestras risas con mis torpes esfuerzos. En fin, dejemos por ahora, mis bienaventurados amigos, lo que pueda ser lo bueno en sí, pues me parece un tema demasiado elevado para que, con el impulso que llevamos ahora, podamos llegar en este momento a mi concepción acerca de ello. En cambio, estoy dispuesto a hablaros de algo que parece ser hijo del bien y asemejarse sumamente a él; eso sí a vosotros os agrada, y si no lo dejamos.

—Háblanos, pues—dijo. Otra vez nos pagarás tu deuda con la descripción del padre.

—¡Ojalá—dije— pudiera yo pagarla y vosotros percibirla entera en vez de contentaros, como ahora, con los intereses! En fin, llevaos, pues, este hijo del bien en sí, este interés producido por él; mas cuida de que yo no os engañe involuntariamente, pagándoos los réditos en moneda falsa.

—Tendremos todo el cuidado posible—dijo—. Pero habla ya.

—Sí—contesté—, pero después de haberme puesto de acuerdo con vosotros y de haberos recordado lo que se ha dicho antes y se había dicho ya muchas otras veces.

¿Qué? —dijo.

—Afirmamos y definimos en nuestra argumentación —dije— la existencia de muchas cosas buenas y muchas cosas hermosas y muchas también de cada una de las demás clases.

—En efecto, así lo afirmamos.

—Y que existe, por otra parte, lo bello en sí y lo bueno en sí; y del mismo modo, con respecto a todas las cosas que antes definíamos como múltiples, consideramos, por el contrario, cada una de ellas como correspondiente a una sola idea, cuya unidad suponemos, y llamamos a cada cosa según "aquello que es" (esencia).

—Tal sucede.

—Y de lo múltiple decimos que es visto, pero no

concebido, y de las ideas, en cambio, que son concebidas, pero no vistas.

—En absoluto.

—Ahora bien, —con qué parte de nosotros vemos lo que es visto?

—Con la vista—dijo.

—¿Y no percibimos—dije—por el oído lo que se oye y por medio de los demás sentidos todo lo que se percibe?

—¿Cómo no?

—¿No has observado—dije—de cuánta mayor generosidad usó el artífice de los sentidos para con la facultad de ver y ser visto?

—No, en modo alguno—dijo.

—Pues considera lo siguiente: ¿existe alguna cosa de especie distinta que les sea necesaria al oído para oír a la voz para ser oída; algún tercer elemento en ausencia del cual no podrá oír el uno ni ser oída la otra?

—Ninguna—dijo.

—Y creo también—dije yo—que hay muchas otras facultades, por no decir todas, que no necesitan de nada semejante. ¿O puedes tú citarme alguna?

—No, por cierto—dijo.

—Y en cuanto a la facultad de ver y ser visto, ¿no te has dado cuenta de que ésta sí que necesita?

—¿Cómo?

—Porque aunque, habiendo vista en los ojos, quiera su poseedor usar de ella, y aunque esté presente el color en las cosas, sabes muy bien que si no se añade la tercera especie particularmente constituída para este mismo objeto, ni la vista verá nada ni los colores serán visibles.

—¿Y qué es eso —dijo— a que te refieres?

—Aquello—contesté—a lo que tú llamas luz.

—Tienes razón—dijo.

—No es pequeña, pues, la medida en que, por lo que toca a excelencia, supera el lazo de unión entre el sentido de la vista y la facultad de ser visto los que forman las demás uniones, a no ser que la luz sea algo despreciable.

—No—dijo—; está muy lejos de serlo.

— ¿Y a cuál de los dioses del cielo puedes indicar como dueño de estas cosas y productor de la luz, por medio de la cual vemos nosotros y son vistos los objetos con la mayor perfección posible?

—Al mismo—dijo—que tú y los demás, pues es evidente que preguntas por el sol.

—Ahora bien, ¿no se encuentra la vista en la siguiente relación con respecto a este dios?

—¿En cuál?

—No es sol la vista en sí, ni tampoco el órgano en que se produce, al cual llamamos ojo.

—No, en efecto.

—Pero éste es, por lo menos, el más parecido al sol, creo yo de entre los órganos de los sentidos.

—Como mucho.

—Y el poder que tiene, ¿no lo posee como algo dispensado por el sol en forma de una especie de emanación?

—En un todo.

—¿Mas no es así que el sol no es visión, sino que, siendo causante de ésta, es percibido por ella misma?

—Así es—dijo.

—Pues bien, he aquí—continuó—lo que puedes decir que yo designaba como hijo del bien, engendrado por éste a su semejanza como algo que, en la región visible, se comporta, con respecto a la visión y a lo visto, del mismo modo que aquél en la región inteligible con respecto a la inteligencia y a lo aprehendido por ella.

—¿Cómo? —Dijo—. Explícamelo algo más.

—¿No sabes —dije—, con respecto a los ojos, que, cuando no se les dirige a aquello sobre cuyos colores se extiende la luz del sol, sino a lo que alcanzan las sombras nocturnas, ven con dificultad y parecen casi ciegos, como si no hubiera en ellos visión claras?

—Efectivamente—dijo.

—En cambio, cuando ven perfectamente lo que el sol ilumina, se muestra, creo yo, que esa visión existe en aquellos mismos ojos.

—¿Cómo no?

—Pues bien, considera del mismo modo lo siguiente con respecto al alma. Cuando ésta fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces lo comprende y conoce y demuestra tener inteligencia. pero cuando la fija en algo que está envuelto en penumbras, que nace o perece, entonces, como no ve bien, el alma no hace más que concebir opiniones siempre cambiantes y parece hallarse privada de toda inteligencia.

—Tal parece, en efecto.

—Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce, es la idea del bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad; y así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas. Y en cuanto al conocimiento y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la visión se parecen al sol, pero no que sean el mismo sol, del mismo modo en éste es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del bien.

—¡Qué inefable belleza —dijo—le atribuyes! Pues, siendo fuente del conocimiento y la verdad, supera a ambos, según tú, en hermosura. No creo, pues, que lo vayas a identificar con el placer.

—Ten tu lengua—dije—. Pero continúa considerando su imagen de la manera siguiente.

—¿Como?

—Del sol dirás, creo yo, que no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, él no es generación.

—¿Cómo había de serlo?

—Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del bien su cualidad de

inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder.

Entonces Glaucón dijo con mucha gracia: — ¡Por Apolo! ¡Qué maravillosa superioridad!

— ¡Tú tienes la culpa—dije—, porque me has obligado a decir lo que opinaba acerca de ello.

— Y no te detengas en modo alguno—dijo—. Sigue exponiéndonos, si no otra cosa, al menos la analogía con respecto al sol, si es que te queda algo que decir.

— Desde luego—dije—; es mucho lo que me queda.

— Pues bien—dijo—, no te dejes ni lo más insignificante.

— Me temo—contesté—que sea mucho lo que me deje. Sin embargo, no omitiré de intento nada que pueda ser dicho en esta ocasión.

— No, no lo hagas—dijo.

— Pues bien—dije—, observa que, como decíamos, son dos, y que reinan, el uno en el género y región inteligibles, y el otro, en cambio, en la visible; y no digo que en el cielo para que no creas que juego con el vocablo. Sea como sea, ¿tienes ante ti esas dos especies, la visible y la inteligible?

— Las tengo.

— Toma, pues, una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción. Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad u oscuridad de cada uno: en el mundo visible, un primer segmento, el de las imágenes. Llamo imágenes ante todo a las sombras, y en segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes.

— Sí qué te entiendo.

— En el segundo pon aquello de lo cual esto es imagen: los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas

— Lo pongo—dijo.

—¿Accederías acaso —dije yo— a reconocer que lo visible se divide, en proporción a la verdad o a la carencia de ella, de modo que la imagen se halle, con respecto a aquello que imita, en la misma relación en que lo opinado con respecto a lo conocido?

—Desde luego que accedo—dijo.

—Considera, pues ahora de qué modo hay que dividir el segmento de lo inteligible.

—¿Cómo?

—De modo que el alma se vea obligada a buscar la una de las partes sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitados, partiendo de hipótesis y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión; y la segunda, partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las ideas tomadas en sí mismas y sin valerse de las imágenes a que en la búsqueda de aquello recurría.

—No he comprendido de modo suficiente—dijo—eso de que hablas.

—Pues lo diré otra vez—contesté—. Y lo entenderás mejor después del siguiente preámbulo. Creo que sabes que quienes se ocupan de geometría, aritmética y otros estudios similares, dan por supuestos los números impares y pares, las figuras, tres clases de ángulo y otras cosas emparentadas con éstas y distintas en cada caso; las adoptan como hipótesis, procediendo igual que si las conocieran, y no se creen ya en el deber de dar ninguna explicación ni a sí mismos ni a los demás con respecto a lo que consideran como evidente para todos, y de ahí es de donde parten las sucesivas y consecuentes deducciones que les llevan finalmente a aquello cuya investigación se proponían.

—Sé perfectamente todo eso—dijo.

—¿Y no sabes también que se sirven de figuras visibles acerca de las cuales discurren, pero no pensando en ellas mismas, sino en aquello a que ellas se parecen, discurrendo, por ejemplo, acerca del cuadrado en sí y de su diagonal, pero no acerca del que ellos dibujan, e igualmente en los demás casos; y que así, las cosas modeladas y trazadas por ellos, de que son

imágenes las sombras y reflejos producidos en el agua, las emplean, de modo que sean a su vez imágenes, en su deseo de ver aquellas cosas en sí que no pueden ser vistas de otra manera sino por medio del pensamiento?

—Tienes razón—dijo.

—Y así, de esta clase de objetos decía yo que era inteligible, pero que en su investigación se ve el alma obligada a servirse de hipótesis y, como no puede remontarse por encima de éstas, no se encamina al principio, sino que usa como imágenes aquellos mismos objetos, imitados a su vez por los de abajo, que, por comparación con éstos, son también ellos estimados y honrados como cosas palpables.

—Ya comprendo—dijo—; te refieres a lo que se hace en geometría y en las ciencias afines a ella.

Pues bien, aprende ahora que sitúo en el segundo segmento de la región inteligible aquello a que alcanza por sí misma la razón valiéndose del poder dialéctico y considerando las hipótesis no como principios, sino como verdaderas hipótesis, es decir, peldaños y trampolines que la eleven hasta lo no hipotético, hasta el principio de todo; y una vez haya llegado a éste, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que, de ese modo, descienda a la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas.

—Ya me doy cuenta—dijo—, aunque no perfectamente, pues me parece muy grande la empresa a que te refieres, de que lo que intentas es dejar sentado que es más clara la visión del ser y de lo inteligible que proporciona la ciencia dialéctica que la que proporcionan las llamadas artes, a las cuales sirven de principios las hipótesis; pues aunque quienes las estudian se ven obligados a contemplar los objetos por medio del pensamiento y no de los sentidos, sin embargo, como no investigan remontándose al principio, sino partiendo de hipótesis, por eso te parece a ti que no adquieren conocimiento de esos objetos que son, empero, inteligibles cuando están en relación con un principio. Y creo también que a la operación de los géometras y

demás las llamas pensamiento, pero no conocimiento, porque el pensamiento es algo que está entre la simple creencia y el conocimiento.

—Lo has entendido—dijo—con toda perfección. Ahora aplícame a los cuatro segmentos estas cuatro operaciones que realiza el alma: la inteligencia, al más elevado; el pensamiento, al segundo; al tercero dale la creencia y la última la imaginación; y ponlos en orden, considerando que cada uno de ellos participa tanto más de la claridad cuanto más participen de la verdad los objetos a que se aplica.

—Ya lo comprendo—dijo—; estoy de acuerdo y los ordeno como dices.

(La República, Libro VI, 506b - 511e - trad.: Pabón y Fernández Galiano)

LA CAVERNA

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

—Ya lo veo—dijo.

—Pues bien, ve ahora, a lo largo de esa paredilla, unos hombres que transportan toda clase de objetos, cuya altura

sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados.

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

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

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

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

—¿Qué otra cosa van a ver?

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

—Forzosamente.

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

—No, ¡por Zeus! —dijo.

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

—Es enteramente forzoso—dijo.

—Examina, pues—dije—, qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia, y si, conforme a naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz, y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa del deslumbramiento, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de

la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?

—Mucho más—dijo.

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

—Así es—dijo.

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

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

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

—¿Cómo no?

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

—Necesariamente—dijo.

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

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

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

—Efectivamente.

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

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

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

—Ciertamente—dijo.

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

—Claro que sí—dijo.

—Pues bien —dije—, esta imagen hay que aplicarla toda ella, ¡oh amigo Glaucón! , a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda prisión, y la luz del fuego que hay en ella, con el poder del sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible noerrarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto. En fin he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero , una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al Soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.

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

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

—Es natural, desde luego—dijo.

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

—No es nada extraño—dijo.

—Antes bien—dije—, toda persona razonable debe recordar

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

(La República, Libro VII - trad.: Pabón y Fernández, Galiano).

EL COMPROMISO POLITICO DEL FILOSOFO

Es propio de nosotros, los fundadores del Estado —proseguí— obligar a los hombres selectos a volverse hacia la ciencia que hace poco hemos reconocido como la más sublime de todas, a ver el bien y hacer la ascensión de que también hemos hablado; pero cuando, una vez llegados a esa región superior, hayan contemplado suficientemente el bien, no les permitamos lo que hoy día se les permite.

—¿Qué?

—Quedarse allá arriba—respondí—y no volver a descender entre nuestros prisioneros ni tomar parte en sus trabajos y en sus honores más o menos estimables.

—Pero entonces—dijo él—¿atentaremos contra sus derechos y les obligaremos a llevar una vida mezquina, cuando podrían disfrutar de una condición más afortunada?

—Te olvidas una vez más, amigo mío—repliqué—, de que la ley no trata de asegurar una felicidad excepcional a una clase

determinada de ciudadanos, sino que pretende realizar la felicidad en la ciudad entera, uniendo a los ciudadanos ya por la persuasión, ya por la coacción y persuadiéndolos de que hagan partícipes los unos a los otros de los servicios que cada clase es capaz de prestar a la comunidad, pues si la ley se aplica a formar dentro del Estado tales ciudadanos, no se hace para dejarles luego dirigir su actividad hacia donde les plazca, sino para que colaboren a fortificar el vínculo del Estado.

—Cierto. Lo había olvidado.

—Ahora, Glaucón—proseguí—, piensa que nosotros no seremos injustos con los filósofos que se hayan formado entre nosotros, sino que podremos darles buenas razones para obligarles a encargarse de la conducta y de la custodia de los demás. Les diremos: “En otros Estados es natural que aquellos que se elevan hasta la filosofía no quieran tomar parte en la inquietud de la política, porque se han formado a sí mismos sin ayuda de su gobierno respectivo, porque cuando uno se forma por sus propios medios y no debe el alimento a nadie, resulta justo que tampoco quiera devolver nada a nadie. ¿Pero respecto a vosotros? Nosotros os hemos formado, tanto en interés del Estado como en el vuestro propio, para que seáis lo que los jefes y los reyes en los enjambres de abejas y os hemos dado una educación más perfecta y más completa que la de los filósofos extranjeros y os hemos hecho más capaces que ellos para ir de la filosofía a la política. Debéis descender, cuando sea necesario, a la morada común a los demás hombres y habituaros a mirar en las sombras oscuras, porque, una vez acostumbrados a la oscuridad, veréis mil veces mejor que los otros y reconoceréis cada imagen y lo que representa, pues habréis visto los verdaderos ejemplares de lo bello, de lo justo y del bien. De este modo, nuestra constitución será para nosotros y para vosotros una realidad, y no un sueño, como en la mayor parte de los Estados de hoy día, donde los jefes se pelean por unas sombras y se disputan la autoridad, cual si se tratara de un gran bien. Pero he aquí cuál es la verdad: que el Estado cuyo gobierno está encomendado a los menos ansiosos por conseguirlo, es forzosamente mejor y está más tranquilamente

dirigido que aquel Estado cuyos jefes son lo contrario”.

—Absolutamente cierto—dijo.

—Y bien, ¿crees que nuestros alumnos se negarán a rendirse a estos razonamientos? ¿No consentirá cada uno en tomar parte en el trabajo político, a la vez que pasan la mayor parte de su tiempo unos con otros en el (mundo) de las (ideas) puras?

—No se podrán negar—respondió—, porque son justos, y sólo les pedimos lo justo; pero resulta indudable que cada uno de ellos tomará el mando únicamente por deber, al contrario a los que gobiernan actualmente en todos los Estados.

(La República VII, 519d — 520e)

LA ESENCIA DEL ALMA:

Pues bien, bello mancebo, hazte a la idea de que el anterior discurso era de Fedro, hijo de Pitocles, varón de Mirrinunte, mientras que el que voy a pronunciar es de Estesícoro, hijo de Eufemo, natural de Hímera. Y se ha de exponer así: ‘no es cierto el decir’ que afirme que, aún existiendo enamorado, se ha de conceder favor al no-enamorado, precisamente porque uno está loco, y el otro en su sano juicio. Si fuera una verdad simple el que la locura es un mal, se diría eso con razón. Pero el caso es que los bienes mayores se nos originan por locura, otorgada ciertamente por divina donación. En efecto, tanto la profetisa de Delfos, como las sacerdotisas de Dodona es en estado de locura en el que han hecho a la Hélade, privada y públicamente, muchos hermosos beneficios, en tanto que en el de cordura, pocos o ninguno. Y si enumeráramos a la Sibila y a los demás que, empleando un tipo de mántica por raptó divino, predijeron a muchos muchas cosas para el futuro y acertaron, nos extenderíamos exponiendo lo que es evidente para todo el mundo. Lo que, no obstante, sí es digno de aducirse como testimonio es que tampoco aquellos

hombres de antaño que pusieron nombres a las cosas tuvieron por deshonra ni oprobio la "manía"; pues, de otro modo, no hubieran llamado "mánica" a esta bellísima arte, con la que se discierne el futuro, enlazándola con dicho nombre. Por el contrario, fue en la idea de que era algo bello, cuando se produce por divino privilegio, por lo que tal denominación le impusieron. Mas los hombres de ahora, en su desconocimiento de lo bello, introduciendo la t la llamaron "mántica". Pues asimismo a la investigación del futuro propia de los que están en posesión de sus facultades mentales y se sirven para realizarla de aves y restantes indicios, como mediante la reflexión procuran a la creencia humana comprensión e información, le dieron el nombre de "oionística", un arte, que actualmente llaman las nuevas generaciones "oionística", adornando el término pedantemente con la o larga. Pues bien, cuando mayor es en perfección y dignidad la mántica con respecto a la oionística, su nombre con respecto al nombre de ésta, y el quehacer de la una con respecto al quehacer de la otra tanto mayor es en belleza, según el testimonio de los antiguos, la locura con respecto a la cordura; ese estado de alma que envía la divinidad con respecto a ese otro que procede de los hombres.

Aparte de esto, para las mayores enfermedades y sufrimientos que se produjeron en ciertas familias de no se sabe qué antiguos resentimientos de los dioses, la locura, apareciendo donde debía aparecer y profetizando a quienes debía profetizar, encontró remedio, refugiándose en las súplicas y en el culto de los dioses; y de ahí consiguió ritos purificatorios e iniciaciones con los que hizo libre de culpa en el presente y en el futuro al que tiene parte de ella descubriendo para quien está loco y poseído en su debida forma el medio de liberarse de las desgracias que lo afligen.

Pero hay un tercer estado de posesión de locura procedente de las Musas que, al apoderarse de un alma tierna y virginal, la despierta y la llena de un báquico transporte tanto en los cantos como en los restantes géneros poéticos, y que, celebrando los mil hechos de los antiguos, educa a la posteridad. Pues aquél que sin la locura de las Musas llegue a la puertas de la

poesía convencido de que por los recursos del arte habrá de ser un poeta eminente, será uno imperfecto, y su creación poética, la de un hombre cuerdo, quedará oscurecida por la de los enloquecidos.

Tantos son, y aún más, los bellos efectos que te puedo enumerar de la locura que procede de los dioses. De suerte que no temamos el hecho en sí de la locura, y ningún razonamiento nos confunda, amedrentándonos con la afirmación de que se debe preferir como amigo al cuerdo y no al perturbado. Antes bien, que se lleve tal argumento el premio de la victoria, si además de eso prueba que no es en beneficio del amante y del amado como es enviado por los dioses el amor. Pero es lo contrario lo que por nuestra parte hemos de demostrar: que es con vistas a la mayor felicidad de ambos como les es otorgada por parte de los dioses locura semejante. En cuanto a la demostración, si no será convincente para los hombre hábiles, lo será, en cambio, para los sabios. Pero para ello es menester antes que nada comprender la verdad, viendo con relación a la naturaleza del alma divina y humana tanto las pasiones como las operaciones. Y he aquí el principio de la demostración.

Toda alma es inmortal, pues lo que siempre se mueve es inmortal. Pero aquello que mueve a otro y por otro es movido, por tener cesación de movimiento, tiene cesación de vida. Unicamente, pues, lo que se mueve a sí mismo, como quiera que no se abandona a sí mismo, nunca cesa de moverse, y es además para todas las cosas que se mueven la fuente y el principio del movimiento. Pero el principio es ingénito, pues es necesario que todo lo que nace nazca del principio, y éste no nazca de nada en absoluto. En efecto, si el principio naciera de algo, ya no sería principio. Mas puesto que es ingénito, es necesario también que sea imperecedero, pues si perece el principio, él no podrá nacer nunca de otra cosa, ni otra cosa podrá nacer de él, ya que es necesario que todo nazca del principio. Así, pues, el principio del movimiento es lo que se mueve a sí mismo. Y esto es imposible que perezca ni que nazca, so pena de que el universo entero y todo el proceso de generación, derrumbándose, se detuvieran, y no tuvieran nunca una fuente para volver de

nuevo, recobrando el movimiento, a la existencia. Y habiéndose mostrado inmortal lo que se mueve a sí mismo, no se tendrá vergüenza en afirmar que es eso precisamente la esencia y la noción del alma. Pues todo cuerpo al que le viene de fuera el movimiento es inanimado, en tanto que todo aquél que lo recibe de dentro, de sí mismo, es animado, como si en esto mismo radicara la naturaleza del alma. Y si esto es así, a saber, que lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que alma, por necesidad el alma habrá de ser algo ingénito e inmortal.

Sobre su inmortalidad basta con lo dicho. Sobre su modo de ser se ha de decir lo siguiente. Describir cómo es, exigiría una exposición que en todos sus aspectos únicamente un dios podría hacer totalmente, y que además sería larga. En cambio, decir a lo que se parece implica una exposición al alcance de cualquier hombre y de menor extensión. Hablemos, pues, así. Sea su símil el de la conjunción de fuerzas que hay entre un tronco de alados corceles y un auriga. Pues bien, en el caso de los dioses los caballos y los aurigas todos son buenos y de buena raza, mientras que en el de los demás seres hay una mezcla. En el nuestro, está en primer lugar el conductor que lleva las riendas de un tiro de dos caballos, y luego los caballos, entre los que tiene uno bello, bueno y de una raza tal, y otro que de naturaleza y raza es lo contrario de éste. De ahí que por necesidad sea difícil y adversa la conducción de nuestro carro. Pero ahora hemos de intentar decir la razón por la que un ser viviente es llamado mortal e inmortal. Toda alma se cuida de un ser inanimado y recorre todo el cielo, aunque tomando cada vez una apariencia distinta. Mientras es perfecta y alada camina por las alturas y rige el universo entero; pero aquélla que ha perdido las alas es arrastrada hasta alcanzar algo sólido en donde se instala, tomando un cuerpo terrenal que da la impresión de moverse a sí mismo, gracias a su virtud. Llámese ser viviente al conjunto de este ajuste entre alma y cuerpo, que recibe además la denominación de mortal. En cuanto al nombre de inmortal, no procede en absoluto de ningún concepto del que podamos dar razón. Por el contrario, sin que lo hayamos visto ni lo podamos concebir de una manera satisfactoria, nos forjamos la

idea de la divinidad como si fuera un viviente que no muere, con alma por un lado y cuerpo por otro, pero unidos eternamente por naturaleza. Mas quede esto tal como le plazca a la divinidad, y sea también así dicho. La causa, empero, de la pérdida de las alas, que determina el que éstas se le caigan al alma, considerémosla. Es más o menos la siguiente.

La propiedad natural del ala es la de levantar lo pesado a lo alto, elevándolo a la región donde habita el linaje de los dioses, y de un modo o de otro es dentro de las partes del cuerpo lo que más ha participado de la naturaleza divina. Pero lo divino es bello, sabio, bueno y reúne cuantas propiedades hay semejantes. Con ellas precisamente se crían y crecen en grado sumo las alas del alma, mientras que con lo feo, lo malo y los vicios contrarios a aquéllas se consumen y perecen. Pues bién, el excelso conductor del cielo, Zeus, auriga en su carro alado, es quien camina primero, ordenando y cuidándose de todo. Le sigue la hueste de dioses y divinidades formada en once escuadrones. Únicamente Hestia permanece en el hogar de los dioses; que todos los demás, encuadrados en el número de doce, van como jefes a la cabeza del destacamento que a cada uno le fue asignado. Y hay muchos y beatíficos espectáculos en el interior del cielo, así como órbitas que recorre el linaje de los dioses bienaventurados, ocupándose cada uno de lo que es de su incumbencia; entre tanto les sigue aquél que en cada caso quiere y puede. Pues la envidia está fuera del divino coro. Más cuando se dirigen a su festín a regalarse caminan cuesta arriba por la cumbre de la bóveda que está debajo del cielo, precisamente por donde los vehículos de los dioses, que son por su equilibrio fáciles de conducir, avanzan con holgura, en tanto que los demás lo hacen a duras penas. Pues el corcel que participa de maldad es pesado, gravita hacia tierra, y entorpece a los cocheros que no estén bien entrenados. Allí precisamente se enfrentan el alma con su fatiga y lucha suprema. Las llamadas inmortales, una vez que han ascendido a la cumbre, salen afuera y se detienen en la espalda del cielo, y al detenerse las transporta circularmente su revolución, mientras contemplan las cosas que hay fuera del cielo.

En cuanto a ese lugar que hay por encima del cielo, jamás hubo poeta de los de aquí que lo celebrara de una manera digna, ni tampoco lo habrá. Pero, puesto que nos hemos de atrever a decir la verdad, especialmente cuando hablamos de la Verdad, he aquí su condición. Es en dicho lugar donde reside esa realidad carente de color, de forma, impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento; esa realidad que "es" de una manera real, y constituye el objeto del verdadero conocimiento. Y puesto que la mente de la divinidad se alimenta de pensamiento y ciencia pura, como asimismo la de toda alma que se preocupe de recibir el alimento que le es propio, al divisar al cabo del tiempo al Ser, queda contenta, y en la contemplación de la verdad se nutre y disfruta, hasta que el movimiento de rotación la transporta circularmente al mismo punto. Y en esta circunvalación contempla a la justicia en sí, contempla a la templana y contempla al conocimiento, pero no aquél, sujeto a cambios, ni aquél otro que es diferente al versar sobre los distintos objetos que ahora nosotros llamamos seres, sino el conocimiento que versa sobre el Ser que realmente es. Y tras haber contemplado de igual modo las restantes entidades reales y haberse regalado, de nuevo se introduce en el interior del cielo y regresa a casa. Y una vez llegada, el auriga pone los caballos junto al pesebre y les echa como pienso ambrosía, y después les da de beber néctar.

Esta es la vida de los dioses. En cuanto a las restantes almas, la que sigue mejor a la divinidad y más se le asemeja logra sacar al lugar exterior la cabeza del auriga, y es transportada juntamente con aquéllos en el movimiento de rotación; pero, como es perturbada por sus corceles, apenas puede contemplar las realidades. A veces se alza, a veces se hunde, por culpa de la fogosidad de los caballos ve unas cosas y otras no. Las demás siguen con el anhelo todas de alcanzar la altura, sumergiéndose al fracasar en su intento y siendo arrastradas en el movimiento circular todas a la vez, pisoteándose, al tratar de adelantarse las unas a las otras. Así, pues, se produce un tumulto, una pugna, un sudor supremo, en el que por impericia de los aurigas muchas quedan cojas, muchas con muchas plumas quebrantadas, y todas,

tras pasar por gran fatiga, se van de allí sin haber sido iniciadas en la contemplación del Ser, recurriendo a la opinión como alimento después de su retirada. Y la razón de ese gran afán por ver donde está la Llanura de la Verdad es que el pasto adecuado para la parte mejor del alma procede del prado que hay allí, y el que con esto se nutre la naturaleza del ala, con la que se aligera el alma.

Y ésta es la ley de Adrastea. Toda alma que, habiendo entrado en el séquito de la divinidad, haya vislumbrado alguna de las Verdades quedará libre de sufrimiento hasta la próxima revolución, y si pudiera hacer lo mismo siempre, siempre quedará libre de daño. Pero cuando no las haya visto por haber sido incapaz de seguir el cortejo; cuando, por haber padecido cualquier desgracia, haya quedado entorpecida por el peso de una carga de olvido y maldad, perdido las alas a consecuencias de este entorpecimiento, y caído a tierra, la ley entonces prescribe lo siguiente. Dicha alma no será plantada en ninguna naturaleza animal en la primera generación, sino que aquella que haya visto más lo será en el feto de un varón que haya de ser amante de la sabiduría, o de la belleza, un cultivador de las Musas, o del amor; la que sigue en segundo lugar en el de un rey obediente a las leyes, o belicoso y con dotes de mando; la que ocupa el tercero en el de un político, un buen administrador de su hacienda, o un negociante; la del cuarto en el de un hombre amante de la fatiga corporal, un maestro de gimnasia, o un perito en la cura del cuerpo; la quinta habrá de tener una vida consagrada a la adivinación o algún rito iniciatorio. A la sexta le irá bien la vida de un poeta, o la de cualquier otro dedicado al arte de la imitación; a la séptima la de un artesano, o labrador; a la octava la de un sofista, o un demagogo; a la novena la de un tirano.

En todas estas encarnaciones, el que haya llevado una vida justa, alcanza un destino mejor, el que haya vivido en la injusticia uno peor. Pues al mismo punto de donde ha venido no llega ningún alma antes de diez mil años —ya que no le salen alas antes de dicho plazo—, con excepción del alma del que ha filosofado sin engaño, o amado a los mancebos con filosofía.

Estas, si en la tercera revolución de un milenio, han escogido por tres veces consecutivas dicho género de vida, adquiriendo de ese modo alas, al cumplirse el último año del tercer milenio se retiran. Las demás, cuando han terminado su primera vida, son sometidas a juicio, y una vez juzgadas, van las unas a los penales que hay bajo tierra donde cumplen su condena, y a las otras las eleva la justicia a un lugar del cielo donde llevan una vida en consonancia con el merecimiento de la que llevaron en la apariencia humana. Al transcurrir un milenio, llegadas unas y otras al momento del sorteo y elección de la segunda vida, escoge cada una el tipo de vida que quiere. Es entonces cuando un alma que ha estado en un cuerpo humano encarna en uno animal, o cuando el que un día fue hombre, abandonando la forma animal, vuelve de nuevo a hombre. Pues no llegará a esta forma el alma que nunca ha visto la Verdad, ya que el hombre debe realizar las operaciones del intelecto según lo que se llama idea, procediendo de la multiplicidad de percepciones a una representación única que es un compendio llevado a cabo por el pensamiento. Y esta representación es una reminiscencia de aquellas realidades que vió antaño nuestra alma, mientras acompañaba en su camino a la divinidad, miraba desde arriba las cosas que ahora decimos que "son" y levantaba la cabeza para verlo que "es" en realidad. Por ello precisamente es la mente del filósofo la única que con justicia adquiere alas, ya que en la medida de sus fuerzas está siempre apegada en su recuerdo a aquellas realidades, cuya proximidad confiere carácter divino a la divinidad. Y de ahí también que el hombre que haga el debido uso de tales medios de recuerdo sea el único que, por estar siempre iniciándose en misterios perfectos, se haga realmente perfecto. Saliéndose siempre fuera de los humanos afanes y poniéndose en estrecho contacto con lo divino, es este hombre reprendido por el vulgo como si fuera un perturbado, mas al vulgo le pasa inadvertido que está poseído por la divinidad.

Pues bien, llegada a este punto, la totalidad de la exposición versa sobre la cuarta forma de locura —esa locura que se produce cuando alguien, contemplando la belleza de este

mundo, y acordándose de la verdadera, adquiere alas, y de nuevo con ellas anhela remontar el vuelo hacia lo alto; y al no poder, mirando hacia arriba a la manera de un pájaro, desprecia las cosas de abajo, dando con ello lugar a que le tachen de loco— y aquí se ha de decir que es ése el más excelso de todos los estados de raptó, y el causado por las cosas más excelsas, tanto para el que lo tiene, como para el que de él participa; y que asimismo es por tener algo de esa locura por lo que el amante de los bellos mancebos se llama enamorado. Pues, según se ha dicho, toda alma humana por condición de su naturaleza ha contemplado las verdaderas realidades de las cosas, ya que, de no ser así, no hubiera encarnado en este ser viviente. Ahora bien, el acordarse por las cosas de este mundo de aquellas otras no es algo fácil para la totalidad de las almas; no lo es para cuantas vieron entonces por corto espacio de tiempo las realidades de allí; ni tampoco para cuantas tuvieron la mala fortuna en su caída a este mundo de ser desviadas por ciertas compañías hacia lo injusto, llegando a olvidarse así de los santos espectáculos que habían visto en su día. Por ello son pocas las que quedan con suficiente poder evocador. Y éstas, cuando ven algo que ofrece semejanza con los objetos de allí, quedan fuera de sí, y ya no son dueñas de sí mismas; pero desconocen lo que les ocurre por la insuficiencia de sus percepciones. Pues en las réplicas terrenales tanto de la justicia, como de la templanza y de cuantas otras cosas son apreciadas por las almas, no hay ningún resplandor. Y no es sino a duras penas, por medio de órganos confusos, como únicamente unos pocos, yendo a las imágenes de aquéllas, contemplan los rasgos genéricos de lo reproducido. Fue posible ver la Belleza en todo su esplendor en aquella época en que en compañía de un coro feliz teníamos ante la vista un beatífico espectáculo, mientras íbamos, nosotros en el séquito de Zeus, y los demás en el de los restantes dioses; éramos entonces iniciados en el que es lícito llamar el más bienaventurado de los misterios, que celebramos íntegros y sin haber sufrido ninguno de los males que nos aguardaban en un tiempo posterior. Integras también, y simples, y serenas, y felices eran las visiones que en el último grado de nuestra iniciación

contemplábamnos en su puro resplandor, puros y sin la señal de ese sepulcro que ahora llevamos a nuestro alrededor y llamamos cuerpo, estando en él encarcelados como la ostra en su concha.

Quede esto como tributo rendido al recuerdo, que, infundiéndonos la añoranza de las cosas de antaño, ha sido ahora la causa de que nos hayamos extendido demasiado. Volvamos a la Belleza; según dijimos, estaba resplandeciente entre aquellas visiones, y al llegar a este mundo la aprehendemos por medio del más claro de nuestros sentidos, puesto que brilla con suma claridad. La vista, en efecto, es la más penetrante de las percepciones que nos llegan a través del cuerpo, pero con ella no se ve la sabiduría. De lo contrario, nos procuraría terribles amores, si diera aquélla una imagen de sí misma de semejante claridad que llegara a nuestra vista. Y lo mismo ocurriría con cuantas otras realidades hay dignas de amarse. Pero el caso es que únicamente la belleza tuvo esa suerte, de tal modo que es la más manifiesta y la más amable de todas ellas. Pues bien, quien no es un iniciado reciente o quien está corrompido no se deja transportar prontamente de aquí a allá, junto a la Belleza en sí, cuando contempla lo que en este mundo recibe el nombre de aquélla; de suerte que, al poner en ello su mirada, no experimenta un sentimiento de veneración. Por el contrario, entregándose al placer, intenta cubrir a la manera de un cuadrúpedo y engendrar hijos, y por estar sumido en el libertinaje no siente temor ni vergüenza al perseguir un placer contrario a la naturaleza. En cambio, el que acaba de ser iniciado, el que contempló muchas de las realidades de entonces, cuando divisa un rostro divino que es una buena imitación de la Belleza, o bien la hermosura de un cuerpo, siente en primer lugar un escalofrío, y es invadido por uno de sus espantos de antaño. Luego, al contemplarlo, lo reverencia como a una divinidad, y si no temiera dar la impresión de vehemente locura, haría sacrificios a su amado como si fuera la imagen de un dios. Y después de verlo, como ocurre a continuación del escalofrío, se opera en él un cambio que le produce un sudor y un acaloramiento inusitado. Pues se calienta al recibir por medio de los ojos la emanación de la belleza con la que se reanima la

germinación del plumaje. Y una vez calentado, se derriten los bordes de los brotes de las plumas que, cerrados hasta entonces por efecto de su endurecimiento, impedían que aquéllos crecieran. Mas al derramarse sobre ellos su alimento, la caña del ala se hincha y se pone a crecer desde su raíz por debajo de todo el contorno del alma; pues toda ella era antaño alada. Y en este proceso bulle y borbota en su totalidad, y esos síntomas que muestran los que están echando los dientes cuando éstos están a punto de salir, ese prurito y esa irritación en torno de las encías, los ofrece exactamente iguales el alma de quien está empezando a echar las alas. Bulle, está inquieta y siente cosquilleos en el momento en que le salen las plumas. Ahora bien, siempre que pone su vista en la belleza del amado, al recoger de él unas partículas que vienen a ella en forma de corriente —y por eso precisamente se les da el nombre de “flujo de pasión”—, se reanima y calienta, se alivia de sus penas y se alegra. Pero, cuando queda separada y se seca, secándose con ella los agujeros de salida por donde surge el plumaje, se cierran e impiden el paso a los brotes de las alas. Quedan éstos encerrados dentro juntamente con el “flujo de pasión”, brincan como un pulso febril, y golpea cada uno el orificio que tiene frente a sí; de tal manera que, agujijoneada el alma en todo su contorno, se excita como picada del tábano y sufre, en tanto que, al acordarse de aquel bello mancebo, de nuevo se recocija. Y como consecuencia de mezcla de estos sentimientos se angustia por lo insólito de su situación; y en su perplejidad se pone rabiosa, y en este frenesí ni puede dormir de noche, ni quedarse quieta donde está de día, impulsándole su añoranza a correr adonde cree que ha de ver a quien posee la belleza. Y cuando lo ha visto, y ha canalizado hacia sí el “flujo de pasión”, abre lo que hasta entonces estaba obstruido, recobra el aliento, cesa en sus picaduras y dolores, y recoge en ese momento el fruto de un placer que es el más dulce de todos. Por eso precisamente no consiente de buen grado en ser abandonada, ni pone a nadie por encima del bello mancebo. Antes bien, se olvida de madre, hermanos y compañeros, de todos; nada le importa la pérdida por descuido de su hacienda; y en cuanto a los

convencionalismos y buenas maneras que anteriormente tenía a gala, los desprecia en su totalidad, dispuesta como está a ser esclava y a acostarse donde más cerca se le permita hacerlo del objeto de su añoranza. Pues, aparte del sentimiento de veneración que le inspira, ha encontrado en el que posee la belleza al único médico de sus mayores sufrimientos. Y a este estado, oh bello muchacho a quien va dirigido mi discurso, le dan los hombres el nombre de amor, pero si oyes el que le dan los dioses es natural que te rías por su rareza. Recitan algunos dos versos, procedentes, creo yo, del caudal épico de los Homéridas, dirigidos al Amor, de los cuales el segundo es sumamente licencioso y no está muy de acuerdo con la métrica. Dicen así:

“Llaman, por cierto, a Eros alado los mortales, los inmortales Pteros, porque fuerza a criar alas”.

Puedes darles crédito, y puedes no dárselo. Sin embargo, la causa de que les pase, y lo que les pasa a los enamorados, es precisamente eso que se ha dicho.

Pues bien, aquél de los compañeros de Zeus que se ha dejado coger puede soportar con mayor firmeza el fardo del dios que ha recibido su nombre de las alas. Pero cuantos eran servidores de Ares y con aquél daban la vuelta a los cielos, cuando son conquistados por el amor y creen que han recibido algún agravio de su amado, se vuelven sanguinarios y están dispuestos a inmolarse a sí mismos y a aquéllos. Y así, conforme al modo de ser del dios a cuyo coro ha ya pertenecido, cada cual vive honrándole e imitándole en lo posible, mientras no se haya corrompido su naturaleza y esté viviendo la primera generación en este mundo. Y de esa manera se comporta en su trato y relaciones con los amados y los demás. Así, pues, cada uno escoge su amor entre los bellos mancebos de acuerdo con su modo de ser, y como si éste fuera una divinidad se forja de él, por decirlo así, una imagen que adorna, dispuesto a rendirle honores y culto divinos. En consecuencia, los que pertenecían al cortejo de Zeus buscan como su amado a uno que por su alma haya pertenecido también al cortejo de Zeus. Observan si hay alguien que por naturaleza sea amante de la sabiduría o dotado

para el mando, y cuando, tras encontrarlo, se enamoran de él, ponen todo lo que está de su parte para que llegue a ser tal como exige su naturaleza. Y aunque antes no se hayan metido en esta ocupación, al poner entonces manos a la obra, aprenden de dondequiera que puedan recibir una enseñanza, realizando ellos también por cuenta propia indagaciones. Y en éste su rastreo se encuentra con abundancia de medios para descubrir por sí mismos la naturaleza de su propio dios, por el estar obligados a poner su vista en él continuamente. Alcanzándole con el recuerdo y poseídos por él, de él toman sus costumbres y sus ocupaciones, en lo que es posible que un hombre pueda participar de la divinidad. Pero precisamente estos efectos se los imputan a su amado, y por ello le aman todavía más. Y derramando sobre el alma del amado el cántaro que llenan, como las bacantes, en la fuente de Zeus, le hacen en el mayor grado posible semejante a su propio dios. A su vez, cuantos seguían a Hera buscan a un hombre con dotes de rey, y al encontrarlo hacen con respecto a él lo mismo. Los que pertenecían a Apolo y a los demás dioses, yendo cada uno en pos de su propia divinidad, buscan que su amado sea así por naturaleza. Y cuando lo tienen, con su propia imitación de la divinidad, con sus consejos persuasivos, y con su dirección conducen a sus amados al tipo de ocupación y manera de ser que son propias de aquel dios. Y lo hacen así en la medida de sus fuerzas, sin sentir envidia ni malevolencia impropia de hombres libres con respecto a su amado, tratando de llevarle lo mejor que pueden a una completa y total semejanza consigo mismos y con el dios a quien rinden culto. Tan bello, pues, y tan feliz resulta para el amado el interés de los que verdaderamente le aman —al menos si consiguen el objeto de su interés del modo que digo— y el recibir la iniciación de quien está enloquecido por causa del amor, si es conquistado. Y el que es conquistado lo es de la siguiente manera:

Al principio de esta narración dividimos cada alma en tres partes, dos de ellas que tenían la forma de caballo, y una tercera que tenía la de auriga. Mantengamos ahora también esta división. Pues bien, de los caballos, decimos, uno es bueno y el

otro no. Pero cuál es la excelencia del bueno y el defecto del malo, es algo que no expusimos y que ahora debe decirse. Aquél de los dos que está en el lugar de preferencia es erguido de porte, de proporcionados miembros, cerviz alta, nariz corva, blanco de aspecto, y de ojos negros; amante del honor con moderación y respeto, compañero de la verdadera gloria, sin necesidad de golpes se deja conducir con sólo la voz de mando. El otro, en cambio, es contrahecho, grande, constituido de cualquier manera, de cuello robusto y corto, chato, de piel negra, ojos grises y naturaleza sanguínea; compañero del desenfreno y la fanfarronería, con espesas crines en torno de las orejas, y sordo, a duras penas obedece al látigo y a los agujones. En consecuencia, siempre que el cochero, al ver la persona que despierta su amor, siente ante esta percepción un calor por toda su alma, y se llena del cosquilleo y las picaduras de las añoranza, aquel corcel obediente al auriga, dominado entonces como siempre por el respeto, se contiene para no saltar sobre el amado. Pero el otro, que ya no hace caso ni de los agujones ni del látigo del auriga, se lanza saltando impetuosamente; y poniendo a su compañero de tiro y al cochero en toda clase de apuros, les obliga a ir junto al amado y hacerle mención de los deleites del amor. Al principio se oponen ambos encolerizados, como si fueran obligados a una acción terrible y criminal. Pero al fin, cuando ya el mal no tiene barrera, se encaminan, dejándose guiar, cediendo, y conviniendo hacer aquello a lo que se les invita. Y llegan junto al amado y ven el radiante espectáculo que ofrece. Al divisarlo el cochero, su recuerdo se transporta a la naturaleza de la belleza, y la ve de nuevo estar con la moderación en un santo pedestal. Al verla se llena de temor, y dominado de su religioso respeto cae de espaldas, quedando a la vez forzado a tirar de las riendas hacia atrás con tanta violencia que hace sentarse a ambos caballos sobre sus grupas, el uno, de buen grado, por no oponer resistencia y el indómito muy contra su voluntad. Una vez que se han retirado a cierta distancia, el buen caballo, por su vergüenza y sobresalto, empapa de sudor a toda el alma; el otro, calmado el dolor que le produjo el freno y la caída y recobrado apenas el aliento,

prorrumpen en injurias colérico, haciendo mil reproches al auriga y a su compañero de tiro, como si hubieran abandonado por cobardía y falta de virilidad su puesto y el convenio. Y presionándolos de nuevo para acercarse en contra de su deseo, a duras penas les concede ante sus súplicas dejar la tentativa para más adelante. Pero una vez transcurrido el plazo señalado, como finjan ambos no acordarse de su promesa, se la recuerda, y ejerciendo sobre ellos violencia, entre relinchos y tirones, les obliga de nuevo a acercarse al amado para hacerle las mismas proposiciones. Y una vez que se han acercado, agachando la cabeza, estirando la cola y mordiendo el freno, tira de ellos con desvergüenza. Más el cochero, que aún más que antes experimenta el mismo sentimiento, cae hacia atrás como un corredor ante la barrera de salida, y con fuerza aún mayor tira del freno del caballo indómito; sácaselo hacia atrás fuera de los dientes, llena de sangre su boca malhablada y sus mandíbulas, y haciéndole apoyar las patas y sus grupas en tierra se las "entrega a los dolores". Así, cuando ha padecido lo mismo el mal caballo muchas veces y cesa en su rebeldía, humillado, obedece ya a los propósitos del auriga, y siempre que divisa al bello mancebo, se muere de miedo. De suerte que ocurre ya entonces que el alma del amante sigue a su amado con un sentimiento de respeto y de temor.

Así que, como recibe éste toda clase de cuidados, cual si fuera semejante a un dios, por parte de un amante que no es fingido, sino que siente el amor verdadero; y como asimismo él es por propia naturaleza amigo de su admirador; aunque anteriormente hubiera sido censurado por sus discípulos u otros cualesquiera, que le dijeran que era un deshonor acercarse a un amante, y por esta razón le hubiera rechazado; entonces ya, con el paso del tiempo, es impulsado no sólo por su edad, sino también por su conveniencia a aceptar el amante en su compañía. Pues no es cierto que el destino haya fijado que el malvado sea amigo del malvado, ni que el bueno no sea amigo del bueno. Y una vez que lo ha admitido y acogido favorablemente su conversación y su trato, la benevolencia del amante al mostrarse de cerca deja perplejo al amado, quien se

percata de que la porción de amistad que todos sus demás amigos y familiares juntos le ofrecen no es nada en absoluto en comparación con un amigo poseído por un dios. Así, cuando haya pasado el tiempo haciendo esto, y adquirido intimidad con el amante con los contactos en los gimnasios, y en los demás lugares de reunión, entonces ya la fuente de aquella corriente, a la que Zeus enamorado de Ganimedes diera el nombre de "flujo de pasión", lanzándose a torrentes en el amante, en parte se hunde en él, y en parte, una vez lleno y rebosante, se derrama de él al exterior. Y de la misma manera que el viento o el eco, rebotando de una superficie lisa y dura, vuelve otra vez al punto de donde había partido, la corriente de la belleza llega de nuevo al bello mancebo a través de los ojos, el conducto por donde es natural que se encamine hasta el alma; y excitándola vivifica los orificios de las alas, y los impulsa a criar plumas, llenando a su vez de amor el alma de amado. Queda éste entonces enamorado, pero ignora de qué, y no sabe qué es lo que le pasa, ni puede explicarlo. Ante bien, como si hubiera contagiado de una oftalmía de otro, no puede dar razón de su estado, y le pasa inadvertido que se está mirando en el amante como en un espejo. Cuando éste está presente, se le acaban sus cuitas de la misma manera que a aquél, y cuando está ausente, de la misma manera le añora que él es añorado, pues tiene como imagen del amor un "contra-amor". Pero no cree que sea amor, sino amistad, y así lo llaman. Y su deseo de ver, de tocar, de besar, de yacer con el amante es semejante al que éste experimenta, aunque más débil. Por ello, como es natural, este deseo hace que se llegue rápidamente a las consecuencias que le siguen. Pues mientras yacen juntos, el caballo desenfrenado del amante sabe qué debe decir la auriga, y pretende, como recompensa de muchas fatigas, el disfrutar un poco. El amado, en cambio, no sabe decir nada, pero, turgente de deseo como está y lleno de perplejidad, abraza al amante y le besa, como si mostrara su cariño a uno que muy bien le quiere; y cuando comparten el mismo lecho está en situación de no negarle, por su parte, su favor al amante, si éste solicitara el obtenerlo. A su vez, el compañero de tiro con el auriga se oponen a esto con su sentido

del respeto y su capacidad de reflexión. De ahí precisamente que, si se imponen las partes mejores de la mente conduciéndoles a un régimen ordenado de vida y al amor de la sabiduría, pasen ambos la vida de aquí en la felicidad y en la compenetración espiritual, dueños de sí mismo y moderados, tras haber dominado aquella parte del alma en la que está innato el vicio y liberado aquella otra en la que está innata la virtud. Y de ahí que al término de sus vidas, transformados en seres alados y ligeros, hayan vencido el primero de los tres asaltos de esta lucha verdaderamente olímpica, un bien que no tiene parejo entre los que pueden procurarle al hombre tanto la humana cordura, como la locura divina. Por el contrario, si escogen un régimen de vida más vulgar y sin amor de la sabiduría, aunque sí con amor de los honores, es muy probable que en alguna ocasión, bien sea en las borracheras, o en algún otro momento de descuido, los dos corceles desenfrenados de ambos, cogiendo desprevenidas sus almas, las lleven juntamente al mismo fin, eligiendo así y consumando aquello que para el vulgo es lo que procura mayor felicidad. Y una vez que han consumado el acto, en adelante ya usan de él, por más que no sea con frecuencia, puesto que hacen algo que no le parece bien a la totalidad de la mente. Los miembros de esta pareja, sin duda alguna, pasan también su vida en mutua amistad, aunque menos que los de aquella otra, tanto mientras dura su amor, como cuando ha terminado, por considerar que se han dado y recibido mutuamente las mayores garantías de lealtad, que no es lícito violar jamás para entrar en enemistad. Así, al final de su vida salen de su cuerpo, sin alas, es cierto, pero habiendo deseado vivamente el tenerlas, de modo que no es pequeña la recompensa que se llevan de su amorosa locura. Pues no prescribe la ley que vuelven a las tinieblas del viaje subterráneo quienes han comenzado su viaje bajo el cielo, sino que sean felices llevando una vida de claridad, haciendo su camino juntamente, y recibiendo ambos a causa de amor iguales alas, cuando les llegue el momento de tenerlas.

Tantos son, muchacho, y tan divinos los dones que te otorgará la amistad del enamorado. La familiaridad, en cambio,

con el no-enamorado, mezclada de humana cordura, dispensadora de bienes humanos y mezquinos, y que produce en el alma del amigo una disposición impropia de hombres libres, encomiada por la masa como virtud, la hará ir y venir alrededor y bajo tierra nueve millares de años privada de razón.

Aquí tienes, oh querido Amor, la más bella y mejor palinodia que hemos podido ofrecerte en desagravio, y que entre otras cosas ha sido obligada a pronunciarse con ciertos términos poéticos a causa de Fedro. Ea, pues, concediendo tu perdón a mis palabras anteriores y tu favor a éstas, benevolente y propicio, no me quites, ni mutiles en un momento de cólera el arte amatoria que me otorgaste, y concédeme aún más que ahora el ser estimado entre los bellos mancebos. Y si anteriormente dijimos Fedro y yo en nuestra palabras algo duro para tí, echando la culpa de ello a Lisias, el padre de la discusión, apártale de discursos semejantes, y dirígelo, como se ha dirigido su hermano Polemarco, a la filosofía, a fin de que también éste su amante no nade más, como ahora, entre dos aguas, y dedique de una vez su vida a ocuparse del Amor con discursos filosóficos.

(Fedro: 244a — 257b, trad.: Luis Gil)

EL CUIDADO DEL CUERPO Y DEL ALMA

De esta manera se producen las enfermedades del cuerpo. Las del alma, que sobrevienen como consecuencia de las disposiciones corporales, tiene los caracteres siguientes. Hay que admitir que la enfermedad propia del alma es la demencia. Pero hay dos especies de demencia: una es la locura; la otra, la ignorancia. Consiguientemente, toda afección que conlleve una u otra de estas turbaciones o alteraciones, debe ser llamada enfermedad y se debe admitir que los placeres y los dolores excesivos son, para el alma, las enfermedades más graves. Pues, alegre en extremo o afectado por la disposición contraria como seguir un objeto o

para huir de otro, es incapaz de ver bien o de escuchar bien cualquier cosa: se exaspera y es incapaz de atender o hacer el más pequeño razonamiento. Ahora bien: aquel en quien la simiente es muy abundante y fluye a raudales en la médula, se parece a un árbol cargado con demasiados frutos. El experimenta, en todo, dolores intensos y grandes placeres, en sus deseos y apetencias y en los productos que nacen de ellos. De esta forma él se vuelve loco durante la mayor parte de su vida por el exceso de sus placeres y sus dolores, él tiene el alma enferma y enloquecida por la acción del cuerpo.

Sin embargo, se le considera no enfermo, sino voluntariamente malo. Y, con todo, en realidad, la disolución inmoderada es, en una gran mayoría, una enfermedad del alma, provocada por las características de una determinada sustancia que se desliza en el cuerpo y lo humedece, a través de la porosidad de los huesos. Análogamente, todo lo que se carga en cuenta de la impotencia para dominar la voluptuosidad, todo lo que echa en cara a las personas viciosas, como si ellas lo fueran voluntariamente, es un agravio que injustamente se hace a estas personas. Porque nadie es voluntariamente vicioso. El hombre vicioso se vuelve vicioso como efecto de una disposición viciosa del cuerpo o como efecto de una educación mal llevada. Todo hombre, en efecto, tiene como enemigo al vicio y el vicio le viene muy a pesar suyo.

Análogamente en lo que toca a los dolores: el alma, en condiciones idénticas, puede tener una gran cantidad de miserias que se deban al cuerpo. En efecto, cuando en un individuo los humores que proceden de la pituita agria o salada, o bien los humores que son ácidos o biliosos, luego de haber andado errantes por todo el cuerpo, no encuentran por donde ser exudados al exterior y cuando, enrollando en el interior sus volutas, se mezclan y funden sus vapores con los movimientos del alma, producen en el alma gran diversidad de enfermedades, más o menos grandes y más o menos numerosas. Se arrojan sobre los tres lugares en que se hallan emplazada el alma y, según variedades de la tristeza, de la pena, de la audacia, de la

cobardía, de la negligencia y, finalmente, de la pereza intelectual.

Por lo demás, cuando los hombres que están de esta manera mal constituidos forman un gobierno malo, cuando en las ciudades se alimentan intenciones torcidas, sea en público, sea en privado, y cuando esos hombres han recibido en su juventud enseñanzas totalmente inadecuadas para curar esas enfermedades que padecen, entonces todos, malos como somos, venimos a serlo por acción de dos causas de hecho independientes de nuestra voluntad. Es preciso acusar de ello más a los padres que a los hijos, a los educadores mas bien que a sus discípulos. Pero, en la medida en que ello sea posible, hay que esforzarse, por medio de la educación, del ejercicio y de la adquisición de conocimientos adecuados, por huir la maldad y alcanzar la virtud, que es su contrario. No obstante, éste es un tema distinto del que ahora nos ocupa.

Atendamos, empero, a la consideración que es análoga a esa: qué medios deberán entrar en juego para que la salud de los cuerpos y las de los espíritus sean debidamente atendidas y conservadas; parece, en efecto, oportuno abordar esta cuestión ahora, ya que vale más hablar del bien que del mal. Ahora bien: todo lo que es bueno es bello, y la belleza no se da sin unas relaciones o proporciones regulares. Se supondrá, pues, que el ser vivo, para estar bueno, deberá connotar esas proporciones. Sin embargo, nosotros no vemos ni damos razón de esas relaciones más que en las cosas pequeñas. En lo que toca a las cosas más importantes y más considerables, nosotros no caemos en la cuenta de ellas. En efecto, en lo que respecta a la salud o la enfermedad y a la virtud o al vicio, no hay ninguna medida regular ni tampoco carencia de medida que tengan consecuencias de más monta que las del alma misma en su relación con el cuerpo. Y precisamente a estas relaciones no les prestamos ninguna atención; no pensamos nada en ellas. No ponderamos debidamente el hecho de que, cuando una forma corporal demasiado débil o demasiado pequeña posee un alma vigorosa y grande en todos sus aspectos, o bien cuando, por el contrario, esas dos realidades se unen en la relación inversa, el

viviente entero, tomado en su totalidad, no puede ser bello, ya que entonces carece de las proporciones más esenciales. Y no vemos que, al revés, cuando está constituido de la forma opuesta, de entre todos los espectáculos que se le brindan al que es capaz de ver, ofrece él el más bello y el más amable.

Si, por ejemplo, un cuerpo tiene unas piernas demasiado largas, o posee algún otro rasgo desmedido, no solamente es a la vez desproporcionado y feo, sino que incluso, en sus trabajos, soporta mucha fatiga; se contrae, está expuesto a caer, porque anda defectuosamente, y es para sí mismo la causa de innumerables sufrimientos. De la misma manera hay que juzgar a ese compuesto de cuerpo y alma que llamamos un viviente. Si en él el alma, más fuerte que el cuerpo, se exaspera, lo agita violentamente y en su totalidad, desde dentro, ella lo carga de enfermedades y aun lo consume, al entregarse ella con todo su ardor a determinadas ciencias o investigaciones. Si, por ejemplo, ella no cesa de entregarse, en público o en privado, a las discusiones oratorias, ella calienta y trastorna el cuerpo a consecuencia de la ambición y de la avidez que se crean en ella y provoca en él catarros. De esta manera ella engaña a la mayoría de los que llamamos médicos y los lleva a acusar de ello a causas que son contrarias a las verdaderas. Al revés, cuando un cuerpo más grande y más fuerte que el alma se encuentra unido a una inteligencia pequeña y débil, puesto que en el hombre hay naturalmente dos clases de apetencias, una que proviene del cuerpo, la de nutrición; la otra que viene de lo que hay en nosotros de más divino, el deseo de la intelección, los movimientos de la parte más fuerte dominan a los otros; ellos engrandecen su propio dominio, y el propio del alma lo vuelven estúpido, difícil de instruir y propenso al olvido y la negligencia, causando en ella la mayor de las enfermedades: la ignorancia.

Contra estas dos enfermedades no hay más que un remedio: no mover nunca el alma sin el cuerpo, ni el cuerpo sin el alma, a fin de que, defendiéndose una contra otra, esas dos partes guarden su equilibrio y su salud. Es, pues, necesario que el matemático y todo aquel que ejerza enérgicamente alguna actividad intelectual dé también movimiento a su cuerpo y

practique la gimnasia. Inversamente, aquel que cultiva cuidadosamente su cuerpo debe también conceder al alma los movimientos compensadores; debe darse juntamente a la música y a la filosofía si quiere que se le pueda llamar, con justicia, a la vez bueno y bello.

Siguiendo esta misma regla, es preciso tener igualmente cuidado de las distintas partes del cuerpo y del alma, imitando la forma del universo entero. En efecto, el cuerpo se calienta y se enfría interiormente debido a las sustancias que penetran en él, y es humedecido y secado por los objetos exteriores. Y por la acción de este movimiento doble experimenta los efectos que se siguen de estas modificaciones. En estas condiciones, si se abandona enteramente a los movimientos un cuerpo que estaba en reposo, este cuerpo queda dominado por ellos y resulta destruido. Pero si, imitando esta naturaleza que nosotros llamamos nodriza y madre del Todo, no se permite jamás al cuerpo que permanezca en reposo, si constantemente se le imprime algún movimiento, sabrá siempre defenderse naturalmente contra los movimientos interiores o exteriores. Agitando comedidamente las cualidades y los órganos corporales que se movían desordenadamente, se conseguirá volver a situar las partes en su orden de afinidad natural mutua, de acuerdo con lo que hemos dicho anteriormente para el universo. No se les permitirá oponerse como enemigos, ni producir en el cuerpo guerras y enfermedades, sino que se las acercará como amigas y se dará de esta la salud al cuerpo. Ahora bien: entre los movimientos del cuerpo, el mejor es el que nace en él por su propia acción, pues es el más conforme al movimiento del Todo y al de la Inteligencia. El que viene provocado por alguna otra causa es más malo; pero el peor de todos es el que mueve parcialmente, por la acción de una causa extraña, un cuerpo que yace y está en reposo. En consecuencia, de entre todos los medios de purificar y disponer el cuerpo, el mejor es el que se consigue por medio de los ejercicios gimnásticos. El segundo luego de este consiste en el balanceo rítmico que nos imprime una barca, o bien el de cuando nos hacemos llevar de una manera cualquiera, sin fatiga por nuestra

parte. La tercera forma, que puede a veces ser muy útil cuando uno se ve obligado a emplearla, pero de la que nunca debe hacer uso un hombre sensato, es la medicación por medio de drogas depurativas. No conviene, en efecto, irritar las enfermedades con remedios, cuando ellas no ofrecen grandes peligros. Pues la naturaleza de la composición de las enfermedades se parece, en algún sentido, a la naturaleza del viviente. Ahora bien: la composición del ser vivo connota, en cada especie, ciertos plazos de vida definidos. Todo viviente nace llevando en sí una cierta duración de existencia que le ha asignado a él el destino, dejados aparte los accidentes debido a la necesidad. En efecto, desde el comienzo, los triángulos constitutivos de cada especie han sido modelados con la propiedad de poder bastar hasta un término de tiempo dado, término más allá del cual la vida, no podría prolongarse. Lo mismo ocurre con la composición de las enfermedades. Si bajo la acción de drogas se pone fin a la enfermedad antes del tiempo fijado, de enfermedades ligeras nacen entonces, de ordinario, enfermedades más graves, y de enfermedades poco numerosas, enfermedades más numerosas. Esto se debe a que todas las cosas de este tipo deben ser gobernadas por un régimen, en la medida en que se dispone de ocasión para ello, pero no conviene excitar un mal capricho drogándose.

Baste con esto acerca del viviente en su totalidad, sobre su parte corporal, sobre la manera de gobernarla o dejarse gobernar por ella, si se quiere vivir en conformidad con la razón. En cuanto a la parte que debe ejercer el control del Todo, es preciso disponerla para ello desde el comienzo lo mejor posible para que ella sea la más bella y la mejor para desempeñar su reinado. Recorrer, empero, estas cuestiones con una detallada exactitud, bastaría para escribir una obra entera y distinta. No obstante, incluso abordándolas como algo accesorio y siguiendo solamente en ellas los principios que preceden, no queda fuera de nuestra intención que se dé la conclusión siguiente a nuestra disertación.

Hemos dicho ya a menudo que hay tres especies de alma que han recibido tres moradas distintas, y cada una de las cuales

tiene sus movimientos propios. Ahora hemos de decir así mismo, lo más brevemente posible, que aquella de entre ellas que permanece ociosa y en reposo, sin moverse con sus movimientos propios, se vuelven necesariamente muy débil, y que, por el contrario, la que se ejercita en esos movimientos, se vuelve muy vigorosa. Hay que procurar, pues, que ellas tengan todas movimientos proporcionados los unos a los otros.

Respecto de la especie de alma que tiene en nosotros la primacía, hay que hacer la observación siguiente. El Dios nos ha obsequiado con ella a cada uno de nosotros como un genio divino. Es el principio que hemos dicho habita en la parte más elevada de nuestro cuerpo. Ahora bien: nosotros podemos afirmar con toda verdad que esta alma nos eleva por encima de la Tierra, a causa de su afinidad con el cielo, ya que somos una planta celeste, de ninguna manera terrena. Dios, en efecto, ha colocado nuestra cabeza en la parte alta, en la parte de donde tuvo lugar la producción primitiva del alma; la cabeza es así como nuestra raíz, y en consecuencia, ha dado a todo el cuerpo la posición derecha.

Ahora bien: cuando un hombre se abandona a la concupiscencia y a las malas costumbres y ha ejercitado ampliamente esos dos vicios, todos sus pensamientos se vuelven necesariamente mortales. En consecuencia, se vuelve todo él mortal, en la medida en que ello es posible, y no queda en él nada que no sea mortal, por haber desarrollado tanto esa parte de su ser. Por el contrario, cuando un hombre ha cultivado en sí el amor a la ciencia y a los pensamientos verdaderos, cuando, entre todas sus facultades, ha ejercitado principalmente la capacidad de pensar en las cosas inmortales y divinas, un hombre así, si llega a alcanzar la verdad, es absolutamente necesario sin duda que, en la medida en que la naturaleza humana puede participar de la inmortalidad, goce ya enteramente de ella. El, efectivamente, rinde un culto incesante a la divinidad: porque conserva siempre en buen estado el Dios que habita en él; es, pues, necesario que sea particularmente feliz. Ahora bien: hay que cuidar idénticamente todas las partes;

dar a cada una los alimentos y los movimientos que le son propios.

Y los movimientos que en nosotros tienen afinidad con el principio divino son los pensamientos del Todo y sus revoluciones circulares. Son esas las que ha de seguir cada uno: las revoluciones relativas al devenir, que se realizan en nuestra cabeza y que han sido desbaratadas, es conveniente enderezarlas de nuevo con el conocimiento de armonía y de las revoluciones del Todo: que el que contempla se haga semejante al objeto de su contemplación, de acuerdo con la naturaleza originaria, y que, al haberse hecho así semejante a ella, alcance, ahora y en el futuro, la realización perfecta de la vida que los dioses han propuesto a los hombres.

En este momento nos parece que esa exposición, que habíamos anunciado al comienzo y que había de tratar del Mundo hasta el nacimiento de la humanidad, ha alcanzado casi su fin. Un par de palabras solamente para decir de que manera nacieron los demás viviente, cosa que no hay necesidad alguna de alargar.

Así parecerá que se conserva mejor la medida que corresponde a esta disertación. Digamos, pues, algo sobre ello. Aquellos varones que eran cobardes y habían vivido mal se transformaron, al parecer, en hembras, en el momento de su segundo nacimiento. Y hacia este tiempo y por esta razón los dioses formaron el amor de la unión carnal. Ellos hicieron de él un viviente, provisto de un alma; pusieron una especie de él en nosotros y la otra en las hembras, y han constituido uno y otra más o menos como sigue. El conducto de los líquidos por el que las bebidas, luego de haber atravesado el pulmón, van por encima de los riñones a entrar en la vesícula— de donde los expulsa un conducto bajo la acción de presión del aire—, fue perforado y puesto en comunicación con la médula condensada, que baja de la cabeza por el cuello y por la espina dorsal. Esta médula ha recibido en nuestro estudio precedente el nombre de simiente. Ella tiene un alma y respira. La abertura por la que ella respira le provoca la concupiscencia vital de salir fuera.

Y de esta manera la médula produjo el amor a la

generación. De aquí resulta que en el sexo masculino lo que se refiere a la sustancia de las partes vergonzosas sea insolente y autoritario, como un ser vivo rebelde al razonamiento, y se esfuerza, bajo la acción de los deseos violentos, por dominarlo todo. Análogamente y por idéntica razón, en el sexo femenino lo que se llama matriz o útero es en ellas como un ser vivo poseído por el deseo de producir hijos.

Cuando, durante largo tiempo y a pesar de la época favorable, la matriz ha permanecido estéril, se irrita peligrosamente; se agita en todos sentidos dentro del cuerpo, obstruye los pasajes del aire, impide la respiración, lleva así al cuerpo a las peores angustias y le ocasiona otras enfermedades de toda clase. Esto dura hasta tanto que el deseo y el amor de los dos sexos, unidos ya, pueden producir un fruto, al igual que los de los árboles, y sembrar en la matriz, como en un surco, vivientes invisibles a causa de su pequeñez y todavía informes, en los que luego pueden ya distinguirse partes, a los que se puede alimentar en la matriz, hacerlos crecer y, finalmente, darlos a luz y realizar la generación de los seres vivos. De esta manera nacieron las mujeres y todo el sexo femenino.

Por lo que respecta a la categoría de las aves que llevan plumas en lugar de pelo, procede, luego de una pequeña modificación, de esos hombres carentes de toda malicia, pero ligeros, que se ocupan de las apariencias celestes, y creen a causa de su simpleza, que las demostraciones obtenidas por el sentido de la vista son las más sólidas.

La especie de los animales terrestres y de las bestias salvajes se formó a partir de los que no utilizan para nada la filosofía y jamás someten a su consideración la naturaleza de ninguno de los objetos celestiales, y eso por carecer del uso de las revoluciones que tienen lugar en la cabeza se han inclinado hacia la tierra, atraídos por la afinidad que sienten con ella.

Su cráneo se alargó y tomó toda clase de formas, según la manera en que, en cada uno de ellos, las revoluciones del alma se habían comprimido como efecto de su pereza. Por esta razón también esa clase de seres nació con cuatro patas o más incluso.

El Dios dio a los más estúpidos más puntos de apoyo, ya

que ellos eran más atraídos a la tierra. En cuanto a los más imbéciles de entre ellos, los que han tendido totalmente su cuerpo sobre el suelo, puesto que los pies no les eran ya de ninguna utilidad, los dioses hicieron que nacieran sin pies y reptando sobre la tierra.

Finalmente, la cuarta especie, la acuática, nació de los más bestias e ignorantes de todos. A esos los artífices divinos ni tan siquiera les han concedido una respiración pura, ya que su alma estaba llena de impureza como consecuencia de todos sus desórdenes. Por eso, en lugar de la respiración ligera y pura del aire, no les han dejado más que una respiración profunda y turbia dentro del agua. De esta manera nació la población de los peces y de todos los mariscos que viven en las agua. Esos, caídos en el grado más íntimo de la ignorancia, han recibido por ello mismo los lugares de habitación más bajos.

De esta manera, pues, en aquellos tiempos y todavía hoy en día los seres vivientes se transforman y metamorfosean unos en otros, según que ganen o pierdan en inteligencia o en estupidez.

Y con eso afirmamos ahora haber alcanzado el término de nuestra disertación sobre el mundo. Habiendo admitido en sí mismo todos los vivientes mortales e inmortales, y llenado con esto en su totalidad, Viviente; visible que envuelve y encierra todos los vivientes visibles, Dios sensible formado a la semejanza del Dios inteligible, muy grande, muy bueno, muy bello y muy perfecto, el mundo ha nacido: es el cielo, que es único y solo en su clase.

(*"Timeo, 86a — 92c"*, trad.: F. de P. Samaranch).

CAPITULO

VI

LA CULMINACION DE LA FILOSOFIA

(*) Ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' ἑαυτήν, τοῦ καθ' ἑαυτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα.

Ἐαυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ · νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταυτὸν νοῦς καὶ νοητὸν · τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς · ἐνεργεῖ δὲ ἔχων · ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τούτου ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἀριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμασιότατος · εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε.

Καὶ ζωὴ δὲ γ' ὑπάρχει · ἡ γὰρ νοῦ ἐνεργεῖα ζωὴ, ἐκείνου δὲ ἡ ἐνεργεῖα · ἐνεργεῖα δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος · φανερὸν δὲ τὸν θεῖον εἶναι ζῶν ἄιδιον ἀριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν οὐνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ · τοῦτο γὰρ ὁ θεός ·

(*) (Trad. cfr. págs. 334-335 entre corchetes)

EL ORIGEN Y LOS GRADOS DEL SABER



TODOS los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias.

Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por eso éstos son más prudentes y más aptos para aprender que los que no pueden recordar; son prudentes sin aprender los incapaces de oír sonidos (como la abeja y otros animales semejantes, si los hay); aprenden, en cambio, los que, además de memoria, tienen este sentido.

Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia, y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la

experiencia hizo el arte, como dice Polo, y la inexperiencia, el azar. Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes. Pues tener la noción de que a Calias, afectado por tal enfermedad, le fue bien tal remedio, y lo mismo a Sócrates y a otros muchos considerados individualmente, es propio de la experiencia; pero saber que fue provechoso a todos los individuos de tal constitución, agrupados en una misma clase y afectado por tal enfermedad, por ejemplo a los flemáticos, a los biliosos o a los calenturientos, corresponde al arte.

Pues bien, para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxitos los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico. Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular. No es al hombre, efectivamente, a quien sana el médico, a no ser accidentalmente, sino a Calias o a Sócrates, o a otro de los así llamados, que, además, es hombre. Por consiguiente, si alguien tiene sin la experiencia, el conocimiento teórico, y sabe lo universal pero ignora su contenido singular, errará muchas veces en la curación, pues es lo singular lo que puede ser curado.

Creemos, sin embargo, que el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber. Y esto, porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué. Aquéllos, en cambio, conocen el porqué y la causa. Por eso a los jefes de obras los consideramos en cada caso más valiosos, y pensamos que entienden más y son más sabios que los simples operarios, porque saben las causas de lo que se está haciendo; éstos, en cambio, como algunos seres inanimados, hacen, sí, pero hacen sin saber lo que hacen, del mismo modo que quema el fuego. Los seres inanimados hacen estas operaciones por cierto impulso natural, y los operarios, por costumbre. Así, pues, no consideramos a los jefes de obras más sabios por su habilidad práctica, sino por su dominio de la

teoría y su conocimiento de las causas. En definitiva, lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar, y por esto consideramos que el arte es más ciencia que la experiencia, pues aquéllos pueden y éstos no pueden enseñar.

Además, de las sensaciones, no consideramos que ninguna sea sabiduría, aunque éstas son las cogniciones más autorizadas de los objetos singulares; pero no dicen el porqué de nada; por ejemplo, por qué es caliente el fuego, sino tan sólo que es caliente.

Es, pues, natural que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera, separado de las sensaciones comunes, fuese admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio y diferente de los otros, y que, al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras a lo que la adorna, siempre fuesen considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquéllas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad. De aquí que, constituidas ya todas estas artes, fueran descubiertas las ciencias que no se ordenan al placer ni a lo necesario; y lo fueron primero donde primero pudieron vacar los hombres. Por eso las artes matemáticas nacieron en Egipto, pues allí disfrutaba de ocio la casta sacerdotal.

Hemos dicho en la Etica (nicomaquea) cuál es la diferencia entre el arte, la ciencia y los demás conocimientos del mismo género. Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios. De suerte que, según dijimos antes, el experto nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de un arte, más sabio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos teóricos, más que los prácticos. Resulta, pues, evidente que la Sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas.

2. Y, puesto que buscamos esta ciencia, lo que debiéramos indagar es de qué causas y principios es ciencia la Sabiduría. Si tenemos en cuenta el concepto que nos formamos del sabio, es probable que el camino quede más despejado. Pensamos, en

primer lugar, que el sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular.

También consideramos sabio al que puede conocer las cosas difíciles y de no fácil acceso para la inteligencia humana (pues el sentir es común a todos, y, por tanto, fácil y nada sabio). Además, al que conoce con más exactitud y es más capaz de enseñar las causas, lo consideramos más sabio en cualquier ciencia. Y, entre las ciencias, pensamos que es más Sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados, y que la destinada a mandar es más Sabiduría que la subordinada. Pues no debe el sabio recibir órdenes, sino darlas, y no es él el que ha de obedecer a otro, sino que ha de obedecerle a él el menos sabio. Tales son, por su calidad y su número, las ideas que tenemos acerca de la Sabiduría y de los sabios. Y de éstas, el saberlo todo pertenece necesariamente al que posee en sumo grado la Ciencia Universal (pues éste conoce de algún modo todo lo sujeto a ella). Y, generalmente, el conocimiento más difícil para los hombres es el de las cosas más universales (pues son las más alejadas de los sentidos). Por otra parte, las ciencias son tanto más exactas cuanto más directamente se ocupan de los primeros principios (pues las que se basan en menos principios son más exactas que las que proceden por adición; la Aritmética, por ejemplo, es más exacta que la Geometría). Además, la ciencia que considera las causas es también más capaz de enseñar (pues enseñan verdaderamente lo que dicen las causas acerca de cada cosa). Y el conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible (pues el que elige el saber por el saber preferirá a cualquier otra la ciencia más ciencia, y ésta es la que versa sobre lo más escible). Y lo más escible son los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, no ellos a través de lo que les está sujeto). Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda.

Por todo lo dicho, corresponde a la misma Ciencia el

nombre que se busca. Pues es preciso que ésta sea especulativa de los primeros principios y causas. En efecto, el bien y el fin por el que se hace algo son una de las causas.

Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos). De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma. Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, "sólo un dios puede tener este privilegio", aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada. Por consiguiente, si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas, y la divinidad fuese por naturaleza envidiosa, aquí parece que se aplicaría principalmente, y serían desdichados todos los que en esto sobresalen. Pero ni es posible que la divinidad sea envidiosa (sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas), ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que ésta. Pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a

todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente. Así, pues, todas las ciencias son más necesarias que ésta; pero mejor, ninguna.

Mas es preciso, en cierto modo, que su adquisición se convierta para nosotros en lo contrario de las indagaciones iniciales. Pues todos comienzan, según hemos dicho, admirándose de que las cosas sean así, como les sucede con los autómatas de los ilusionistas (a los que aún no han visto la causa), o con los solsticios o con la inconmensurabilidad de la diagonal (pues a todos les parece admirable que algo no sea medido por la unidad mínima). Pero es preciso terminar en lo contrario y mejor después que se ha aprendido: pues de nada se admiraría tanto un geómetra como de que la diagonal llegara a ser conmensurable.

Queda, pues, dicho cuál es la naturaleza de la Ciencia que se busca, y cuál la meta que debe alcanzar la indagación y todo método.

3. Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la Ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera), y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia (ousía) y la esencia (to tí ên êinai) (pues el por qué se reduce al concepto (logos) último, y el por qué primero es causa y principio); otra es la materia (hýle) o el sujeto (hypoikeímenon); la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento (hóthen hē archē tēs kinéseōs) y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento).

(Metafísica: Libro I (980 a 21-983 a 33))

CONSIDERACIONES SOBRE LA INVESTIGACION DE LA VERDAD

La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo

acerca de la Naturaleza; individualmente, no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable. De suerte que, si verdaderamente la situación es aquí similar a la que solemos expresar por un proverbio, ¿quién puede no dar en una puerta? En este sentido, la investigación de la verdad sin duda es fácil; pero el hecho de alcanzar el todo y no poder alcanzar una parte muestra su dificultad. Quizá también, siendo la dificultad de dos clases, su causa no está en las cosas, sino en nosotros. Pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza. Y es justo que estemos agradecidos no sólo a aquéllos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado más superficialmente. Pues también éstos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar. En efecto, si no hubiera existido Timoteo, nos faltarían muchas melodías. Pero, sin Frinis, tampoco habría existido Timoteo. Lo mismo sucede con los que se han expresado acerca de la verdad; pues de algunos hemos recibido ciertas doctrinas, pero otros fueron causa de que llegaran a existir éstos (como filósofos). Y también es justo que la Filosofía sea llamada ciencia de la verdad; pues el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra. En efecto, si los prácticos indagan cómo está dispuesta una cosa, no consideran en ella lo eterno, sino lo que se ordena a algo y al momento presente. Pero no conocemos lo verdadero sin conocer la causa; y, en cada caso, tiene por excelencia su propia naturaleza aquello en cuya virtud reciben el mismo nombre las demás cosas (por ejemplo, el Fuego es lo más caliente, pues es para las demás cosas la causa del calor). Por consiguiente, también será lo más verdadero lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas. Por eso los principios de los entes eternos son siempre, necesariamente, los más verdaderos (pues no son temporalmente verdaderos, y no hay ninguna causa de su ser, sino que ellos son causa del ser para las demás cosas); de suerte que cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser.

EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA: ORIGEN DEL METODO

Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la atadura. Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues, en la medida en que siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que están atados; en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante. Por eso es preciso considerar bien, antes, todas las dificultades, por las razones expuestas y porque los que investigan sin haberse planteado antes las dificultades son semejantes a los que desconocen adónde se debe ir, y, además, ni siquiera conocen si alguna vez han encontrado o no lo buscado; pues el fin no es manifiesto para quien así procede, pero para el que se ha planteado antes las dificultades sí es manifiesto. Además, es evidente que está en mejores condiciones para juzgar el que ha oído, como si fuesen partes litigantes, todos los argumentos opuestos.

(Metafísica; Libro III, 995 a 27 — 995 b 4).

LAS CATEGORIAS

Las expresiones que no presentan ninguna composición significan substancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posesión, estado, acción, pasión. Para explicarlo brevemente: ejemplo de sustancia es hombre, caballo; de cantidad, largo de dos codos, largo de tres codos; de cualidad, blanco, gramático; de relación, doble, mitad, mayor; de lugar, en el Liceo, en el Foro; de tiempo, ayer, el año pasado; de posición está echado, está sentado; de estado, calzado, armado; de acción, él corta, quema; de pasión, es cortado, es quemado.

Ninguno de estos términos, en sí y por sí solo, niega ni afirma nada; la afirmación o la negación se produce por la unión de unos con otros. Pues toda afirmación y toda negación deben, como es claro, ser o verdadera o falsa, mientras que las expresiones que no presentan ninguna composición como hombre, blanco, corre, vence, no son verdaderas ni falsas.

(De Categoría, Cap. 4)

LA DEFINICION DE LAS NOCIONES FUNDAMENTALES

1. Se llama *principio*, en primer lugar, al punto de una cosa desde donde alguien puede comenzar a moverse; por ejemplo, el principio de la longitud y del camino será, por esta parte, éste, y por la contraria el otro. En segundo lugar, se llama también principio el punto desde donde cada cosa puede hacerse del mejor modo; por ejemplo, la instrucción no debe a veces principiarse desde lo primero y desde el principio de la cosa, sino desde donde con más facilidad puede aprender el discípulo. En tercer lugar, se llama principio aquello desde lo cual, siendo intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse; por ejemplo, de una nave, la quilla, y de una casa, los cimientos, y de los animales, unos consideran principio el corazón, otros el cerebro, y otros, cualquiera otra parte semejante. En cuarto lugar, aquello desde lo cual, sin ser intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse y desde donde principian naturalmente el movimiento y el cambio; por ejemplo, el hijo, desde el padre y la madre, y la lucha, desde la injuria. En quinto lugar, aquello según cuyo designio se mueven las cosas que se mueven y cambian las que cambian, como en los Estados los magistrados, las potestades, los reinos y las tiranías se llaman principios, y las artes, y, de éstas, sobre todo las arquitectónicas. Además, el punto desde donde una cosa empieza a ser cognoscible también se llama principio de la cosa; por ejemplo, de las demostraciones, las

premisas. Y de otros tantos modos se dicen también las causas; pues todas las causas son principios.

Así, pues, a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce. Y de éstos, unos son intrínsecos y otros extrínsecos. Por eso es principio la naturaleza, el elemento, la inteligencia, el designio, la substancia y la causa final, pues el principio del conocimiento y del movimiento de muchas cosas es lo Bueno y lo Bello.

2. Se llama *causa*, en un primer sentido, la materia inmanente de la que algo se hace; por ejemplo, el bronce es causa de la estatua, y la plata, de la copa, y también los géneros de estas cosas. En otro sentido, es causa la especie y el modelo; y éste es el enunciado de la esencia y sus géneros (por ejemplo, de la octava musical, la relación de dos a uno, y, en suma, el número) y las partes que hay en el enunciado. Además, aquello de donde procede el principio primero del cambio o de la quietud; por ejemplo, el que aconsejó es causa de la acción, y el padre es causa del hijo, y, en suma, el agente, de lo que es hecho, y lo que produce el cambio, de lo que lo sufre. Además, lo que es como el fin; y esto es aquello para lo que algo se hace, por ejemplo, del pasear es causa la salud. ¿Por qué, en efecto, se pasea? Decimos: para estar sano. Y, habiendo dicho así, creemos haber dado la causa. Y cuantas cosas, siendo otro el motor, se hacen entre el comienzo y el fin; por ejemplo, de la salud es causa el adelgazamiento, o la purga, o las medicinas, o los instrumentos del médico. Pues todas estas cosas son por causa del fin, y se diferencian entre sí porque unas son instrumentos, y otras, obras. Así, pues, las causas se dicen, sin duda, en todos estos sentidos; pero ocurre que, diciéndose las causas en varios sentidos, hay también varias causas de lo mismo, no accidentalmente (por ejemplo, de la estatua son causa el arte del escultor y el bronce, no en algún otro aspecto, sino en cuanto estatua; pero no son causa del mismo modo, sino lo uno como materia y lo otro como aquello de donde procede el movimiento), y causas recíprocas (por ejemplo, el trabajar es causa de la buena salud, y ésta, del trabajar; pero no del mismo modo, sino lo uno, como fin, y lo otro, como principio del

movimiento). Y todavía, una misma cosa es causa de los contrarios; pues lo que, estando presente, es causa de esto, eso mismo, estando ausente, lo consideramos a veces causa de lo contrario; por ejemplo, consideramos causa del naufragio la ausencia del piloto, cuya presencia era causa de la conservación, y ambas, tanto la presencia como la privación, son causas en cuanto que mueven.

Y todas las causas ahora mencionadas se dividen en cuatro clases principales. Pues los elementos de las sílabas, la materia de las cosas fabricadas, el Fuego, la Tierra y todos los principios semejantes de los cuerpos, las partes del todo y las premisas de la conclusión, son causas como aquello de lo que proceden las cosas; y estas causas, unas son como el sujeto, por ejemplo las partes; otras, como la esencia, por ejemplo el todo, la composición y la especie. Pero la semilla, el médico, el que aconsejó y, en general, el agente, todas éstas son causas de donde procede el principio del cambio o de la estabilidad. Otras son causas como el fin y el bien de las otras cosas; pues aquello para lo cual las demás cosas se hacen quiere ser lo mejor y el fin de las demás cosas; y nada importa decir que es el Bien en sí o un bien aparente.

3. Se llama *elemento* lo primero, inmanente y específicamente indivisible en otra especie, de lo que algo está compuesto; por ejemplo, son elementos de una voz aquellas partes de las que se compone la voz y en las que finalmente se divide, pero éstas ya no se dividen en otras voces específicamente diferentes de ellas, sino que, aunque se dividan, sus partes serán de la misma especie; por ejemplo, una parte de agua es agua, pero no es sílaba una parte de la sílaba. Y de modo semejante explican también los elementos de los cuerpos los que dicen en qué cosas últimas se dividen los cuerpos, sin que éstas se dividan ya en otras cosas específicamente diferentes; y ya sean una o varias las cosas tales, las llaman elementos. Y de modo parecido se llaman también elementos los de las proposiciones geométricas, y, en general, los de las demostraciones; pues las

demostraciones primeras e implícitas en mas demostraciones se llaman elementos de las demostraciones; y son tales los silogismos primeros compuestos de los tres términos a través de uno medio.

Y, metafóricamente, llaman también elemento, partiendo de aquí, a lo que, siendo uno y pequeño, es útil para muchas cosas; por eso también lo pequeño y simple e indivisible se llama elemento. De aquí procede que las cosas más universales son elementos, porque cada una de ellas, siendo una y simple, está en muchas o en todas o en la mayoría; de aquí también que el Uno y el Punto sean considerados por algunos como principios. Y, puesto que los llamados géneros son universales e indivisibles (pues no hay enunciado de ellos), algunos llaman elementos a los géneros, más aún que a la diferencia, porque el género es más universal; en efecto, a lo que tiene diferencia también le acompaña el género; en cambio, a lo que tiene género, no siempre le acompaña la diferencia. Pero es común a todos los tipos de elementos que sea elemento de cada cosa lo primero que está en cada una.

4. Se llama *naturaleza* ($\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$), en un sentido, la generación de las cosas que crecen; por ejemplo, si uno pronunciara la *v* alargándola; en otro sentido, aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece. Además, aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuanto tales. Y se dice que crecen cuantas cosas tienen aumento a través de otro por contacto y unión natural, o por adherencia, como los embriones. Pero la unión natural se diferencia del contacto, pues en éste no es necesario que haya ninguna otra cosa además del contacto, mientras que en las cosas que están unidas naturalmente hay en ambas algo idénticamente uno, que hace que, en vez de tocarse, estén unidas naturalmente y sean una sola cosa en cuanto a la continuidad y la cantidad, pero no en cuanto a la cualidad. Y se llama también *naturaleza* el elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia, del cual

es o se hace alguno de los entes naturales; por ejemplo, se dice que el bronce es la naturaleza de una estatua y de los utensilios de bronce, y la madera, de los de madera. Y lo mismo en las demás cosas. Pues de estos elementos es cada cosa, conservándose la materia primera; de este modo, en efecto, dicen que son también naturaleza los elementos de los entes naturales, mencionando unos el Fuego, otros la Tierra, otros el Aire, otros el Agua, otros alguna otra cosa semejante; unos, algunas de estas cosas, y otros, todas éstas. Y, todavía, en otro sentido, se llama naturaleza la substancia de los entes naturales, así lo entienden, por ejemplo, los que dicen que la naturaleza es la composición primera, o, como dice Empédocles: *"no hay naturaleza de ninguno de los entes, / sino que sólo hay mezcla y permutación de las cosas mezcladas, / pero se llama naturaleza entre los hombres"*. Por eso también cuantas cosas son o se generan naturalmente, aunque exista ya aquello a partir de lo cual naturalmente se generan o son, decimos que aún no tienen la naturaleza si no tienen la especie y la forma. Por consiguiente, es por naturaleza lo que consta de estas dos cosas, como los animales y las partes de ellos.

Y es naturaleza no sólo la materia primera (y ésta, de dos modos: o la primera para el objeto mismo, o la primera absolutamente; por ejemplo, para los objetos hechos de bronce, el bronce es primero para ellos; pero, absolutamente, sin duda el agua, si es que todas las cosas fusibles son agua), sino también la especie y la substancia; y éste es el fin de la generación. Y, por extensión, a partir de aquí y en general, toda substancia se llama naturaleza a causa de ésta, porque también la naturaleza es cierta substancia. Así, pues, de acuerdo con lo expuesto, la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales; la materia, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este principio, y las generaciones y el crecimiento, por ser movimientos a partir de este principio. Y el principio del movimiento de los entes naturales es éste, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en entelequia.

5. Se llama *necesario* aquello sin lo cual, como concausa, no es posible vivir (por ejemplo, la respiración y el alimento son algo necesario para el animal, pues es imposible que sin ellos exista). También aquello sin lo cual no es posible que exista o se genere el bien, ni desechar el mal o librarse de él (por ejemplo, beber la medicina es necesario para no estar enfermo, y navegar hacia Egina, para recibir el dinero). Además, lo forzoso y la violencia, es decir, lo que, contra la tendencia y el designio, estorba e impide; lo forzoso, en efecto, se llama necesario, por lo cual es también aflictivo (como dice Eveno: "Pues toda acción necesaria es molesta por naturaleza"), y la violencia es cierta necesidad (como dice también Sófocles: "Pero la violencia me pone en la necesidad de hacer estas cosas"), y con razón se cree que la necesidad es algo que no se deja disuadir, pues es contraria al movimiento conforme con el designio y con la reflexión.

Además, lo que no puede ser de otro modo, decimos que es necesario que sea así; y según este sentido de lo necesario se dicen también necesarias en cierto modo todas las demás cosas. Pues lo forzoso quiere decir hacer o padecer necesariamente, cuando no es posible seguir la propia tendencia a causa de lo que impone su fuerza, como si dijéramos que necesidad es aquella por la cual no es posible obrar de otro modo, y lo mismo en lo que atañe a las concausas del vivir y del bien; pues, cuando no es posible ora el bien ora vivir y ser sin ciertas cosas, éstas son necesarias, y esta causa es cierta necesidad. Además, la demostración es una de las cosas necesarias, porque no es posible que la conclusión sea de otro modo, si se ha demostrado absolutamente; y de esto son causas las premisas, si es imposible que sean de otro modo aquellas de las cuales procede el silogismo.

Así, pues, algunas cosas tienen en otra la causa de que sean necesarias pero otras no, sino que a causa de éstas son necesarias otras. Por tanto, lo primero y propiamente necesario es lo simple; esto, en efecto, no puede ser de varios modos, de suerte que tampoco puede ser de tal modo y de tal otro; pues ya sería de varios modos. Así, pues, si hay algunos entes eternos e

inmóviles, para éstos no hay nada forzoso ni preternatural.

6. Se dice que algo es uno o bien accidentalmente o bien por sí; accidentalmente, por ejemplo, "Corisco y lo músico" y "Corisco músico" (pues es lo mismo decir "Corisco y lo músico" que "Corisco músico"), y "lo músico y lo justo", y "(Corisco) músico y Corisco justo". Pues todo esto se llama uno accidentalmente; "lo justo y lo músico", porque son accidentes de una sola substancia, y "lo músico y Corisco", porque lo uno es accidente de lo otro; e igualmente, en cierto modo, también "Corisco músico" es uno con "Corisco", porque una de las partes del enunciado es accidente para la otra, por ejemplo "lo músico" para "Corisco"; y "Corisco músico" es uno con "Corisco justo", porque una parte de uno y otro enunciado es accidentalmente uno con el mismo uno. Y del mismo modo también, si el accidente se dice del género o de los nombres de algún universal, por ejemplo si se dice que "hombre" es lo mismo que "hombre músico"; pues o bien se dice porque lo músico es accidente del hombre, que es una sola substancia, o bien porque ambos son accidentes de alguno de los singulares, por ejemplo de Corisco. Pero no se dan ambos del mismo modo, sino que uno se da probablemente como género y en la substancia, y el otro, como hábito o afección de la substancia. Así, pues, todo lo que se dice uno accidentalmente, se dice en este sentido. En cuanto a lo que se dice uno por sí, unas veces se dice uno por ser continuo, por ejemplo un haz, por la atadura, y unas maderas, por la cola; y una línea, aunque sea quebrada, si es continua, se llama una, como también cada una de las partes del cuerpo, por ejemplo la pierna y el brazo. Y, entre éstas mismas cosas, es más uno lo continuo por naturaleza que lo continuo por arte. Y se llama continuo aquello cuyo movimiento es uno por sí y no puede ser de otro modo; y el movimiento es uno cuando es indivisible, y es indivisible según el tiempo.

Y es continuo por sí todo lo que es uno no por contacto; pues si pones maderos tocándose unos a otros, no dirás que son uno, ni un madero ni un cuerpo ni ninguna otra cosa continua. Así, pues, lo totalmente continuo se dice uno aunque tenga

flexión, y todavía más lo que no tiene flexión, por ejemplo la tibia o el muslo más que la pierna entera, porque es posible que el movimiento de la pierna entera no sea uno solo. Y la línea recta es más una que la quebrada; y a la quebrada y que tiene ángulo la llamamos una y no una, porque es posible que su movimiento sea no simultáneo o simultáneo; pero el movimiento de la recta siempre es simultáneo, y ninguna parte suya que tenga magnitud está en reposo mientras otra se mueve, como pueden hacer las de la línea quebrada.

Uno se dice todavía en otro sentido, por ser el sujeto específicamente indiferenciado; y es indiferenciado aquello cuya especie es indivisible según la sensación; y el sujeto es o bien el primero o bien el último en orden al fin; en efecto, el vino se dice uno y el agua una, en cuanto que son específicamente indivisibles, y los líquidos todos se dicen uno, (por ejemplo el aceite, el vino) y las cosas fusibles, porque todos tienen el mismo sujeto último; pues son Agua o Aire todas estas cosas. Y se dicen uno también las cosas cuyo género es uno, aunque diferente por las diferencias opuestas — y todas estas cosas se dicen uno porque es uno el género que subyace a las diferencias (por ejemplo, caballo, hombre, perro son algo uno porque todos son animales), y de un modo ciertamente afín a como la materia es una. Y estas cosas, ora se dicen una de este modo, ora el género superior se dice el mismo —si son las especies últimas del género— el superior a éstas, por ejemplo el isósceles y el equilátero son una y la misma figura porque ambos son triángulos; pero no los mismos triángulos.

Y todavía se llama uno todo aquello cuyo enunciado, el que enuncia la esencia, es indivisible en orden a otro que manifiesta (la esencia) la cosa (ya que en sí mismo todo enunciado es divisible). Así, en efecto, lo que ha aumentado y lo que disminuye es uno, porque el enunciado es uno, como, en las superficies, es uno el enunciado de la especie. Y, en suma, aquellas cosas cuya intelección, la que entiende la esencia, es indivisible y no puede producir separación ni temporal ni local ni conceptual, esas cosas principalmente son uno, y, de ellas, sobre todo las que son substancias. Pues, en general, todo lo que

no tiene división, en la medida en que no la tiene, se dice uno; por ejemplo, si algo no tiene división en cuanto hombre, es un solo hombre, y, si no la tiene en cuanto animal, es un solo animal, y, si en cuanto magnitud, una sola magnitud. Así, pues, la mayoría de los seres se dicen uno por hacer, o tener, o padecer, o ser relativos a alguna otra cosa que es una, y los que primordialmente se dicen uno son aquellos cuya substancia es una, y es una o por su continuidad o por su especie o por su enunciado. En efecto, contamos como más de uno o los que no son continuos, o aquellos cuya especie no es una o cuyo enunciado no es uno.

Y, todavía, en un sentido decimos que cualquier cosa es una si es cuanta y continua, pero en otro sentido no, si no es algo completo, y esto no lo es si no tiene la especie una; por ejemplo, no podríamos hablar de una unidad al ver las partes del calzado dispuestas de cualquier modo, a no ser por la continuidad, pero sí podremos si las vemos de tal modo que sean calzado y tengan cierta especie ya una. Por eso también la línea del círculo es la más una de las líneas, porque es completa y perfecta.

Pero el ser uno es ser cierto principio de un número. Pues la primera medida es un principio; aquello, en efecto, con lo que primero conocemos, es la primera medida de cada género. Por tanto, el Uno es principio de lo cognoscible acerca de cada cosa. Pero el Uno no es lo mismo en todos los géneros. Aquí, en efecto, es el semitono, y allí, la vocal o la consonante; y el Uno del peso es otro, y otro el del movimiento. Pero en todas partes el Uno es indivisible según la cantidad o según la especie. Así, pues, el indivisible según la cantidad, cuando lo es totalmente y sin posición se llama unidad, y cuando lo es totalmente pero con posición, se llama punto; lo divisible en una dimensión se llama línea; lo divisible en dos dimensiones, superficie, y lo divisible totalmente y en tres dimensiones según la cantidad, cuerpo. Inversamente, lo divisible en dos dimensiones se llama superficie; lo divisible en una dimensión, línea, y lo que no es divisible de ningún modo según la cantidad, punto y unidad; sin posición, unidad, y con posición, punto.

Además, lo que es uno lo es, o según el número, o según la especie, o según el género, o según la analogía; es uno por el número aquello cuya materia es una; por la especie, aquello cuyo enunciado es uno; por el género, lo que tiene la misma figura de la predicación, y según la analogía, todo lo que es como una cosa en orden a otra. Y siempre los modos posteriores acompañan a los anteriores; por ejemplo, todo lo que es uno por el número lo es también por la especie; pero lo que es uno por la especie, no siempre lo es también por el número. Por el género, en cambio, es uno todo lo que lo es por la especie; pero lo que es por el género, no siempre lo es también por la especie, sino por analogía; pero lo que es uno por analogía, no siempre lo es por el género.

Y es claro también que lo múltiple se dirá en sentido opuesto a lo uno; unas veces, por no ser continuo; otras, por tener divisible la materia según la especie, ora la materia primera ora la última; otras, por tener pluralidad de enunciados que expresan la esencia.

7. Se llama *ente*, uno por accidente y otro, por sí. Por accidente decimos, por ejemplo, que el justo es músico, o que el hombre es músico, o que el músico es hombre, diciendo aproximadamente como si dijéramos que el músico edifica porque accidentalmente el edificador es músico, o el músico, edificador (pues decir que esto es tal cosa significa que tal cosa es accidente de esto), y así también en las cosas dichas. En efecto, cuando decimos que el hombre es músico, que el músico es hombre, o que el blanco es músico o que éste es blanco, decimos lo uno porque ambos atributos son accidentes del mismo sujeto, y lo otro, porque es accidente del ente, y que lo músico es hombre, porque lo músico es accidente de éste (y así se dice incluso que lo no blanco es, porque aquello de lo que es accidente es). Así, pues, las cosas que se dice que son por accidente se dicen así, o porque a ambas se dan en un mismo ente, o porque lo que se dice por accidente se da en algo que existe, o porque existe aquello mismo en lo que se da aquello de lo que ello mismo se predica.

Por sí se dice que son todas las cosas significadas por las

figuras de la predicación; pues cuantos son los modos en que se dice, tantos son los significados del ser. Pues bien, puesto que, de los predicados, unos significan quiddidad, otros cualidad, otros cantidad, otros relación, otros acción o pasión, otros lugar y otros tiempo, el ser significa lo mismo que cada uno de éstos. Pues en nada se diferencia "un hombre es convaleciente" de "un hombre convalece", ni "un hombre es caminante o cortante" de "un hombre camina o corta", y lo mismo en los demás casos. Además, "ser" y "es" significan que algo es verdadero, y "no ser", no verdadero, sino falso, tanto en la afirmación como en la negación; por ejemplo, que Sócrates es músico significa que esto es verdadero, y que Sócrates es no blanco, que esto es verdadero; pero "la diagonal no es conmensurable" significa que esto es falso.

Además, "ser" y "ente" significan unas veces lo dicho en potencia, y otras, en entelequia, de estos tipos de "ser" y "ente" mencionados; decimos, en efecto, que es vidente tanto lo que ve en potencia como lo que ve en entelequia, y, del mismo modo, decimos que sabe tanto lo que puede usar del saber como lo que usa de él, y que es reposado tanto lo que ya tiene reposo como lo que puede reposar. Y lo mismo en el caso de las substancias. En efecto, decimos que es un Hermes en la piedra, y que una parte de la línea es la mitad de la línea, y que es trigo el aún no maduro. Pero cuándo algo es en potencia y cuándo aún no, debe ser determinado en otro lugar.

8. *Substancia* se llaman los cuerpos simples, por ejemplo la Tierra, el Fuego, el Agua y todas las cosas semejantes, y, en general, los cuerpos y los compuestos de éstos, tanto animales como demonios, y las partes de éstos. Y todas estas cosas se llaman substancias porque no se predicán de un sujeto, sino que las demás cosas se predicán de éstas. Y, en otro sentido, se llama substancia lo que sea causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto; por ejemplo, el alma para el animal.

Además, cuantas partes inmanentes hay en tales cosas, limitándolas y significando algo determinado, destruidas las cuales se destruye el todo, como destruida la superficie se

destruye el cuerpo, según dicen algunos, y se destruye la superficie destruida la línea. Y, en general, el Número parece a algunos ser tal (pues dicen que, destruido él, no hay nada, y que determina todas las cosas). Además, la esencia, cuyo enunciado es una definición, también se llama substancia de cada cosa. Así, pues, resulta que la substancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado, es también separable. Y es tal la forma y la especie de cada cosa.

9. Se llaman *idénticas*, unas cosas, por accidente; por ejemplo, lo blanco y lo músico se dicen idénticos porque son accidentes de lo mismo, y hombre y músico, porque lo uno es accidente de lo otro, y lo músico es hombre porque es accidente del hombre; y esto se dice idéntico a uno y otro término, y cada uno de ellos, idéntico a esto; en efecto, tanto el hombre como lo músico se dicen idénticos al hombre músico, y esto, idéntico a aquéllos (y por eso todas estas cosas no se dicen universalmente; pues no es verdadero decir que todo hombre es idéntico a lo músico; pues los universales existen por sí, y los accidentes no existen por sí, sino que se dicen simplemente de los individuos; idéntico, en efecto, parece ser "Sócrates" y "Sócrates músico"; pero "Sócrates" no se dice de muchos; por eso no se dice "todo Sócrates" como "todo hombre").

Unas cosas se llaman idénticas de este modo; pero otras se llaman idénticas por sí, en los mismos sentidos en que se dice por sí lo uno. En efecto, aquellas cuya materia es una o por la especie o por el número se dicen idénticas, y aquellas cuya substancia es una. Por consiguiente, es claro que la identidad es cierta unidad, o bien del ser de varios o bien cuando se toman como varios, por ejemplo cuando se dice que una cosa es idéntica a sí misma, pues entonces se toma una cosa como dos.

Otras se llaman aquellas cosas de las cuales son más de una las especies, o la materia, o el enunciado de la substancia; y, en general, otro se dice en sentido opuesto a idéntico.

Se llaman *diferentes* cuantas cosas son otras siendo en cierto modo idénticas, pero no por el número, sino por la especie, o por el género, o por analogía. Además, aquellas cuyo

género es otro, y las contrarias, y cuantas tienen en la substancia la alteridad.

Se llaman *semejantes* las que son, en todos los aspectos, sujeto paciente de lo mismo y las que más veces son sujeto paciente de las mismas cosas que de otras, y aquellas cuya cualidad es una; y lo que tiene en común con otra cosa más numerosos o más importantes contrarios según los cuales cabe alterarse, es semejante a ésta. Y de modo opuesto a las cosas semejantes se dicen las *desemejantes*.

10. *Opuestos* se llaman la contradicción y los contrarios, los términos relativos, la privación y el hábito, y los extremos desde los cuales y hacia los cuales van las generaciones y las corrupciones; y las cosas que no pueden estar presentes simultáneamente en un receptáculo común se dice que se oponen, o ellas mismas o aquellas de las cuales constan. En efecto, lo gris y lo blanco no se dan simultáneamente en lo mismo; es que se oponen aquellas cosas de las cuales constan.

Contrarias se llaman las cosas diferentes según el género que no pueden estar simultáneamente presentes en lo mismo, y las más diferentes entre las que están en el mismo género, y las más diferentes entre las que están en el mismo receptáculo, y las más diferentes entre las que están bajo la misma potencia, y aquellas cuya diferencia es máxima, o absolutamente, o según el género, o según la especie. Y las demás cosas se llaman contrarias, unas por tener tales contrarios, otras por ser capaces de recibirlos, otras por ser capaces de producirlos o de ser afectadas por ellos, o porque los producen o son afectadas por ellos, o por ser pérdidas o adquisiciones, hábitos o privaciones de ellos.

Y, puesto que el Uno y el Ente se dicen en varios sentidos, necesariamente les seguirán también las demás cosas que se dicen según éstos, de suerte que también lo *idéntico*, lo *otro* y lo *contrario*, serán distintos según cada categoría.

Otras por la especie se llaman las cosas que, siendo del mismo género, no están subordinadas entre sí, y las que, estando en el mismo género, tienen diferencia, y las que tienen contrariedad en la substancia. Y los contrarios son entre sí otros por la especie, o todos, o los que se llaman contrarios

primordialmente, y aquellas cosas cuyos enunciados son otros en la última especie del género (por ejemplo, hombre y caballo son indivisibles por el género, pero sus enunciados son otros), y las cosas que, estando en la misma substancia, tiene diferencia. Y son *idénticas por la especie* las cosas que se dicen de modo opuesto a éstas.

11. *Anteriores y posteriores* se llaman algunas cosas, suponiendo que algo es primero y principio en cada género, por (estar) más cerca de algún principio determinado o bien absolutamente y por naturaleza o bien en orden a algo o en algún lugar o por algunos; así, unas son anteriores según el lugar por estar más cerca, o bien de algún lugar determinado por la naturaleza (por ejemplo, del medio o del extremo), o bien en orden a cualquier cosa; y lo que está más alejado es posterior. Otras son anteriores según el tiempo (unas, en efecto, lo son por estar más lejos del momento presente; por ejemplo en los sucesos pasados, pues antes fueron las guerras troyanas que las médicas, porque distan más del momento presente; y otras, por estar más cerca del momento presente; por ejemplo en los futuros, pues antes serán los juegos nemeos que los píticos, porque están más cerca del momento presente, habiéndonos servido de este momento como principio y momento primero). Otras son anteriores según el movimiento (pues es anterior lo que está más cerca del motor primero; por ejemplo, el niño es anterior al varón; y también éste es cierto principio absolutamente). Otras son potencia, y lo que es más potente; y es tal aquel según cuyo designio necesariamente resultará lo otro, que es posterior, de suerte que, si aquél no lo mueve, no se mueve esto, y, si lo mueve, se mueve; y el designio es un principio). Otras son anteriores según la ordenación (y éstas son las que, en relación a algo determinado, distan según cierta razón; por ejemplo, el parastata es anterior al tritostata, y la paraneta, anterior a la neta; pues allí es principio el corifeo, y aquí, la mediana. Estas cosas, pues, se dicen anteriores de este modo.

Y de otro modo se dice anterior lo anterior por el conocimiento, considerado también como anterior

absolutamente. Pero, entre estos anteriores, son distintos los que lo son según el concepto y los que lo son según la sensación. Pues, según el concepto, son anteriores los universales, y, según la sensación, los singulares. Además, según el concepto, el accidente es anterior al todo; por ejemplo, lo músico es anterior al hombre músico. Pues el concepto no será todo sin la parte; sin embargo, no cabe que exista lo músico si no existe algún músico.

Todavía, se llaman anteriores las afecciones de los sujetos anteriores; por ejemplo, la rectitud es anterior a la tersura; aquélla, en efecto es afección de la línea en cuanto tal, y ésta, de la superficie. Así, pues, unas cosas se llaman anteriores y posteriores así, y otras, según la naturaleza y la substancia; las últimas son las que pueden existir sin otras, mientras que estas otras no pueden existir sin ellas; esta división la usó Platón. (Y, puesto que "ser" se dice en varios sentidos, en primer lugar es anterior el sujeto, por lo cual la substancia es anterior, después, son anteriores de distinto modo las cosas que son según la potencia y según la entelequia. Unas, en efecto, son anteriores según la potencia, y las otras, según la entelequia; por ejemplo, según la potencia, la media línea es anterior a la línea entera, y la parte, anterior al todo, y la materia, anterior a la substancia; pero, según la entelequia, son posteriores. Pues, sólo una vez disuelto el todo, serán según la entelequia).

Así, pues, en cierto modo, todas las cosas que se dicen anteriores o posteriores se dicen según éstas; unas, en efecto, pueden existir sin las otras según la generación, por ejemplo el todo sin las partes; y otras, según la corrupción, por ejemplo la parte sin el todo. Y de modo semejante las demás cosas.

12. Se llama *potencia* el principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro; por ejemplo, el arte de edificar es una potencia que no está en lo que se edifica; pero el arte de curar, que es una potencia, puede estar en el que es curado, pero no en cuanto que es curado. Así, pues, la que es absolutamente principio del cambio o del movimiento se llama potencia en otro, o en el mismo en cuanto otro; pero hay también una potencia para ser cambiado o

movido por otro, o por el mismo en cuanto otro (decimos, en efecto, que el paciente puede ser afectado por aquella potencia de la cual recibe alguna afección, unas veces si recibe una afección cualquiera, pero otras no según cualquiera afección, sino si la afección es para algo mejor).

Además, se llama potencia la de terminar una cosa bien o según designio; pues algunas veces decimos que los que simplemente andan o hablan, pero no bien, o no como quieren, no pueden hablar o andar. Y lo mismo en cuanto a recibir afecciones.

Además, todos aquellos hábitos según los cuales las cosas son totalmente impasibles, o inmutables, o no fácilmente movibles hacia lo que es peor, se llaman potencias; las cosas, en efecto, se quiebran o se desmenuzan, o se doblan, y, en una palabra, se destruyen, no por poder, sino por no poder, y por carecer de algo; y son impasibles frente a tales alteraciones las que apenas o ligeramente son afectadas, a causa de su potencia, por poder, y por estar dispuestas de algún modo.

Diciéndose la potencia en todos estos sentidos, también potente se dirá, en un sentido, lo que tiene un principio de movimiento o de cambio (pues también lo que puede detener es algo potente) en otro, o en sí mismo en cuanto otro; en un segundo sentido, se llama potente una cosa si algo tiene sobre ella tal potencia; en otro, si tiene potencia para experimentar cualquier cambio, ora hacia lo que es peor, ora hacia lo que es mejor (pues también lo que se corrompe parece ser potente para corromperse, o que no se corrompería si fuera impotente para ello; por consiguiente, tiene cierta disposición y causa y principio de tal afección. Así, pues, unas veces parece ser tal por tener algo, otras por estar privado de algo. Pero, si la privación es en cierto modo un hábito, todas las cosas serán potentes por tener algo. Pero el ser se dice equívocamente; de suerte que se es potente por tener algún hábito y principio, y por tener la privación de éste, si cabe tener una privación. Y, de otro modo, por no tener otro, o él mismo en cuanto otro, la potencia o principio de su corrupción.

Y, todavía, todas estas cosas se dicen potentes o bien simplemente, porque pueden llegar o no llegar a ser, o porque llegan o no llegan a ser bien. Pues también en los inanimados reside tal potencia, por ejemplo en los instrumentos; pues dicen que una lira puede tocar, y otra no, si no es de buen sonido.

Impotencia es la privación de potencia y de un principio tal cual se ha dicho, o absolutamente, o en el llamado por la naturaleza a tenerlo, o bien cuando está llamado por la naturaleza a tenerlo ya; no se diría, en efecto, que un niño, un varón adulto y un eunuco son igualmente impotentes para engendrar.

Y, todavía, según una y otra potencia, hay una impotencia opuesta, a la que simplemente mueve y a la que mueve bien.

Impotentes, por tanto, se llaman unas cosas según esta impotencia, y otras, de otro modo, como lo posible y lo imposible; es imposible aquello cuyo contrario es verdadero por necesidad (por ejemplo, que la diagonal sea de la misma medida que un lado del cuadrado es imposible, porque esto es falso, y su contrario no sólo es verdadero, sino incluso necesario (que sea de distinta medida). Por consiguiente, que sea de la misma medida no sólo es falso, sino incluso falso de necesidad.

Y lo contrario a esto, lo posible, es cuando lo contrario no es necesariamente falso; por ejemplo, es posible que un hombre esté sentado, pues no es falso de necesidad que no esté sentado. Así, pues, lo posible significa, en un sentido, como se ha dicho, lo no falso de necesidad; en otro, el ser verdadero, y en otro, lo que cabe que sea verdadero ya.

Y, metafóricamente, se llama potencia la que se estudia en la Geometría. Estas son, pues, las cosas posibles no según una potencia.

Pero las que se dicen según una potencia, todas se dicen en orden a una primera; y ésta es un principio de cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro. Las demás cosas, en efecto, se llaman posibles, unas porque algo distinto de ellas tiene tal potencia, otras porque no la tiene, y otras porque la tiene de un modo determinado. Y de manera semejante también las imposibles. De suerte que la definición propia de la potencia

primera sería: principio mutativo que está en otro, o en el mismo en cuanto otro.

13. *Cuanto* se llama lo divisible en sus partes integrantes, de las cuales una y otra o cada una es por naturaleza algo uno y algo determinado. Así, pues, una multitud es algo cuanto si es numerable, y una magnitud, si es mensurable. Y se llama multitud lo potencialmente divisible en partes discontinuas, y magnitud, lo divisible en partes continuas. Y la magnitud continua en una dimensión se llama longitud; la continua en dos, latitud, y la continua en tres, profundidad. Y la multitud finita se llama número, y la longitud, línea, y la latitud, superficie, y la profundidad, cuerpo.

Además, unas cosas se llaman cuantas por sí, y otras, accidentalmente; por ejemplo, la línea es algo cuanto por sí, y lo músico, accidentalmente. Y de las cosas que son cuantas por sí, unas lo son según la substancia, como es algo cuanto la línea (pues en el enunciado que dice qué es figura "algo cuanto"), y otras son afecciones y hábitos de tal substancia, como lo mucho y lo poco, lo largo y lo corto, lo ancho y lo estrecho, lo alto y lo bajo, lo pesado y lo ligero, y las demás cosas semejantes. Y también lo grande y lo pequeño, y lo mayor y lo menor, en sí mismos y en relación recíproca, son de suyo afecciones de lo cuanto. Pero estos nombres se transfieren también a otras cosas.

Y de las cosas que se dicen cuantas accidentalmente, unas se dicen del mismo modo que se dijo que era cuanto lo músico y lo blanco, por ser algo cuanto aquello en lo que están, y otras, como se dicen cuantos el movimiento y el tiempo; pues también éstos se dicen cuantos y continuos, por ser divisibles aquellas cosas de las que éstos son afecciones. Pero me refiero no a lo que se mueve, sino a aquello a través de lo que fue movido; pues, por ser cuanto esto, también el movimiento es cuanto, y el tiempo es cuanto por serlo el movimiento.

14. *Cualidad* se llama, en un sentido, la diferencia de la substancia; por ejemplo, un hombre es un animal de cierta cualidad porque es bípedo, y un caballo porque es cuadrúpedo, y un círculo es una figura de cierta cualidad porque no tiene ángulos, puesto que la diferencia substancial es una cualidad. —

Por consiguiente, en este sentido, la cualidad se llama diferencia de la substancia.

Pero, en otro sentido, la cualidad se dice como en las cosas inmóviles y en las Cosas matemáticas, del modo que los números son de cierta cualidad, por ejemplo los números compuestos y que no son sólo en una dimensión, sino aquellos de los que es imitación el plano y el sólido (y éstos son los cuantas veces cuantos o cuantas veces cuantas veces cuantos), y, en suma, lo que hay en la substancia demás de lo cuanto. Pues la substancia de cada uno es lo que es una sola vez; por ejemplo, la substancia de seis no es lo que son dos veces o tres veces, sino lo que son una sola vez. Pues seis son una sola vez seis.

Además, todas las afecciones de las substancias que se mueven, como el calor y la frialdad, la blancura y la negrura, la pesadez y la ligereza, y todas las cosas semejantes, según las cuales se dice también que se alteran los cuerpos de las cosas que cambian. Además, según la virtud y el vicio, y, en general, el mal y el bien.

Así, pues, la cualidad puede decirse sin duda de dos modos, y de éstos sería uno el más propio. La cualidad primera es, en efecto, la diferencia de la substancia (y de ésta es cierta parte también la cualidad que hay en los números; pues es cierta diferencia de substancias, pero de substancias que o bien no se mueven o bien no en cuanto que se mueven), y las afecciones de las cosas que se mueven en cuanto que se mueven, y las diferencias de los movimientos. Y la virtud y el vicio son cierta parte de las afecciones, pues manifiestan diferencias del movimiento y de la actividad, según las cuales actúan o reciben la acción de otro, bien o mal, las cosas que están en movimiento. Pues lo que puede ser movido o actuar de tal modo es bueno, y lo que puede ser movido o actuar del modo contrario, malo. Pero lo bueno y lo malo significan cualidad sobre todo en los seres animados, y, de entre éstos, principalmente en los que tienen albedrío.

15. *Relativo* se dice, de unas cosas, como lo doble en orden a la mitad y lo triple en orden a la tercera parte, y en general el múltiplo en orden al submúltiplo, y lo que excede en orden a lo

excedido; de otras, como lo que puede calentar en orden a lo que puede ser calentado, y lo cortante en orden a lo cortable, y, en una palabra, lo activo en orden a lo pasivo; de otras, como lo medible en orden a la medida, y lo escrible en orden a la ciencia, y lo sensible en orden a la sensación.

Las relaciones de la primera clase se dicen según un número, o simplemente o de un modo determinado, en orden a ellos o en orden a uno (por ejemplo lo doble es, en relación a uno, un número determinado, y el múltiplo está en relación numérica con uno, pero no determinada, como ésta o ésta. Y lo sesquíaltero está en orden a lo subsesquíaltero en relación numérica determinada, pero lo superparcial en orden a lo subsuperparcial está en relación indeterminada, como el múltiplo en orden a uno. Y lo que excede en orden a lo excedido es totalmente indeterminado según un número; el número, en efecto, es conmensurable, y de lo no conmensurable no se dice un número, y lo que excede en orden a lo excedido es tanto como lo excedido y todavía más, pero esto es indeterminado; pues es de cualquier modo, o igual o no igual a lo excedido). Así, pues, todas estas relaciones se dicen según un número y son afecciones de un número.

Y también lo igual y semejante y lo idéntico, de distinto modo (todos, en efecto, se dicen según el Uno, pues son idénticos aquellas cosas cuya substancia es una, y semejantes, aquéllas cuya cualidad es una, e iguales, aquéllas cuya cantidad es una: y el Uno es principio y medida del número, de suerte que todas éstas se dicen relaciones según un número, pero no del mismo modo).

Y las relaciones activas y las pasivas se dicen relaciones según la potencia activa y pasiva y los actos de las potencias; por ejemplo, lo que puede calentar es relativo a lo que puede ser a lo que es calentado, y lo que corta, relativo a lo que es cortado, como actuantes. Pero de las cosas relativas numéricamente no hay actos, a no ser del modo que se ha dicho en otro lugar; y los actos según un movimiento no se dan en ellas. Pero algunas cosas relativas según una potencia se dicen también relativas según tiempos particulares, por ejemplo lo que ha hecho en

relación a lo que ha sido hecho, y lo que hará en relación a lo que será hecho. Así, en efecto, el padre se dice padre del hijo; pues el uno ha hecho algo y el otro ha recibido la acción. Además, algunas cosas son relativas por privación de potencia, como lo imposible y cuantas cosas se dicen así, por ejemplo lo invisible.

Así, pues, las cosas que se dicen relativas según número y potencia, todas son relativas porque lo que ellas son se expresa por lo que es de otro, y no porque otra cosa sea relativa a ellas. Pero lo mensurable y lo escible y lo pensable se dicen relativos porque otra cosa se dice relativa a ellos. Lo pensable, en efecto, significa que hay pensamiento de ello; pero el pensamiento no es relativo a aquello de lo que es pensamiento (pues se habría dicho dos veces lo mismo), y, de modo semejante, la visión es visión de algo, no de aquello de lo que es visión (aunque sea verdadero decir esto), sino relativa al color o relativa a alguna otra cosa semejante. Pero de aquel modo se dirá dos veces lo mismo, que la visión es de lo que es. Así, pues, las cosas que se dicen relativas según ellas mismas, unas se dicen así, otras si los géneros de ellas son tales, por ejemplo, la Medicina es una de las cosas relativas porque el género de ella, la ciencia, es considerado como relativo. Además, todas aquellas cosas según las cuales se dicen relativas las que las tienen, como la igualdad porque se dice relativo lo igual, y la semejanza porque se dice relativo lo semejante. Otras, accidentalmente; por ejemplo, un hombre es relativo porque es accidental para él ser doble, y esto es una de las cosas relativas; o lo blanco, si es accidente de uno mismo ser doble y blanco.

16. *Perfecto* se dice, en primer lugar, aquello fuera de lo cual no es posible tomar ninguna parte de ello (por ejemplo, tiempo perfecto de cada cosa es aquel fuera del cual no es posible tomar algún tiempo que sea parte de este tiempo), y lo que, según la excelencia y el bien, no puede ser superado en cuanto al género; por ejemplo, un médico es perfecto, y un flautista es perfecto, cuando, según la especie de la propia excelencia nada les falta (y así, por metáfora, también en las cosas malas decimos "un sicofanta perfecto y un ladrón perfecto", puesto que también

los llamamos buenos, por ejemplo "un buen ladrón o un buen sicofanta". Y la excelencia es cierta perfección; pues cada cosa es perfecta y toda substancia es perfecta cuando, según la especie de la propia excelencia, no carece de ninguna parte de su magnitud natural.

Todavía, se llaman perfectas aquellas cosas que han conseguido el fin, siendo éste noble; pues se llaman perfectas por tener el fin, de suerte que, puesto que el fin es una de las cosas extremas, trasladando el sentido también a las cosas malas, decimos que algo ha perecido perfectamente y que se ha corrompido perfectamente, cuando nada falta de la corrupción y del mal, sino que está en el extremo; por eso también la muerte se llama fin por metáfora, porque ambos son cosas extremas. Y también se llama fin la causa final última.

Así, pues, las cosas llamadas perfectas según ellas mismas se llaman así de todos modos; unas por no carecer de nada en el sentido del bien ni tener superación ni tomar algo fuera; otras, en absoluto, por no tener superación en cada género ni haber nada fuera; y las demás se llaman perfectas o bien según éstas, o bien por hacer algo perfecto por tenerlo o por adaptarse a ello o por decirse de alguna manera en orden a las primariamente llamadas perfectas.

17. *Término* se llama lo último de cada cosa, y lo primero fuera de lo cual no es posible tomar nada de ella, y lo primero dentro de lo cual está todo lo de ella, y lo que sea especie de magnitud o de lo que tiene magnitud, y el fin de cada cosa (y es tal aquello a lo que se dirige el movimiento y la acción, y no aquello desde lo que comienza; pero algunas veces, ambas cosas, aquello desde lo que comienza y aquello a lo que se dirige y la causa final), y la substancia de cada cosa y la esencia de cada cosa; pues ésta es término del conocimiento; y, si lo es del conocimiento, también de la cosa. Por consiguiente, está claro que, de cuantos modos se dice el principio, de tantos se dice también el término, y todavía de más; pues el principio es un término, pero no todo término es principio.

18. "*Por lo que*" se dice en varios sentidos; en un sentido es la especie y la substancia y la substancia de cada cosa; por

ejemplo, aquello por lo que uno es bueno es el Bien en sí; en otro sentido, aquello en lo que primero puede algo llegar a ser naturalmente, por ejemplo el color en la superficie. Así, pues, lo primeramente llamado "por lo que" es la especie, y, en segundo lugar, es como la materia de cada cosa y lo primero que subyace a cada cosa. Y, en general, "por lo que" tendrá las mismas acepciones que "causa"; se dice, en efecto, "¿por qué ha venido?" o "¿a causa de qué ha venido?", y "¿por qué se ha hecho un paralogismo o un silogismo?", o "¿cuál es la causa del silogismo o del paralogismo?". Además, se llama "por lo que" lo que es por posición: "por lo que" se ha detenido o "por lo que" anda; pues todas estas cosas significan lugar y posición. De suerte que también "por sí mismo" tiene que decirse en varios sentidos; un "por sí mismo" es, en efecto, la esencia de cada cosa, por ejemplo Calias es por sí mismo Calias y la esencia de Calias; otro, todo lo que hay en la quiddidad, por ejemplo Calias es por sí mismo animal; pues en el enunciado está "animal"; Calias es, en efecto, cierto animal. Además, si el sujeto ha recibido algo directamente en sí mismo o en alguna de las partes de sí mismo; por ejemplo, la superficie es blanca por sí misma, y el hombre vive por sí mismo; pues el alma, en la cual está directamente el vivir, es una parte del hombre. Todavía, aquello de lo cual no es causa otra cosa; del hombre, en efecto, hay varias causas: lo animal, lo bípedo; sin embargo, el hombre es hombre por sí mismo. Además, cuantas cosas se dan en uno solo y en cuanto es uno solo; por eso lo separado es por sí mismo.

19. *Disposición* se llama la ordenación, según el lugar o según la potencia o según la especie, de lo que tiene partes; es preciso, en efecto, que haya alguna posición, como incluso lo manifiesta el nombre "disposición".

20. *Hábito* se llama, en un sentido, por ejemplo, cierto acto de lo que tiene y de lo que es tenido, como cierta acción o movimiento (pues cuando uno hace y otro es hecho, está en medio el acto hacedor; así también en medio del que tiene un vestido y del vestido tenido está el hábito). Es pues, evidente que no cabe que éste tenga hábito (en efecto, se procedería al infinito, si fuese propio de lo tenido tener hábito). En otro

sentido se llama hábito una disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto, y lo está o por sí mismo o en orden a otro; por ejemplo, la salud es cierto hábito, pues es una disposición tal. Todavía, se llama hábito si es una parte de tal disposición; por eso también la excelencia de las partes es cierto hábito.

21. *Afección* se llama, en un sentido, la cualidad según la cual cabe alterarse, como lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, la pesadez y la ligereza, y las demás cosas tales; en otro, los actos e incluso las alteraciones de estas cualidades. Además, entre éstas, mas bien las alteraciones y movimientos dañinos, y sobre todo los daños penosos. Todavía, se llaman afecciones los infortunios y penas grandes.

22. *Privación* se dice, en un sentido, si un sujeto no tiene alguna de las cosas destinadas por la naturaleza a ser tenidas, aunque él no sea apto por naturaleza para tenerla; por ejemplo, se dice que una planta está privada de ojos. En otro sentido, si, siendo apto por naturaleza, o él o su género, para tenerla, no la tiene; por ejemplo, de diferente modo están privados de vista un hombre ciego y un topo; éste, según el género, y aquél, según él mismo. Todavía, si, siendo apto por naturaleza y cuando es apto por naturaleza para tener algo, no lo tiene; la ceguera, en efecto, es cierta privación, pero ciego no se es a cualquier edad, sino a la que uno es apto para tener vista, si no la tiene. Y de modo semejante también en lo que, y según lo que, y en orden a lo que, y del modo que uno es apto por naturaleza para tenerlo, si no lo tiene. Todavía, la ablación violenta de cualquier cosa se llama privación.

Y, de cuantos modos se dicen las negaciones a base de *a* privativa, de otros tantos se dicen también las privaciones; pues *ανισον* (desigual) se dice por no tener igualdad siendo apto por naturaleza para tenerla, y *αορατον* (invisible) por no tener en absoluto color o por tenerlo mal, y *απουν* (sin pies), por no tener en absoluto pies o por tenerlos malos. Además, también por tener algo pequeño, por ejemplo *απυρηνον* (sin pepita); y esto es tener mal en cierto modo. Todavía, por no hacerse fácilmente o por no hacerse bien; por ejemplo, lo *αμητον*

(incortable), no sólo por no cortarse sino también por no cortarse fácilmente o no cortarse bien. Además, por no tener en absoluto; pues no se llama ciego el tuerto, sino el que en los dos ojos carece de vista. Por eso todos no son buenos o malos, justos o injustos, sino también lo intermedio.

23. *Tener* se dice en varios sentidos. En un sentido, es llevar según la propia naturaleza o según el propio impulso; por eso se dice que la fiebre tiene al hombre, y los tiranos, a las ciudades, y al vestido, los que lo tienen puesto. En otro sentido, tener se dice de aquello en lo que algo está como en un receptáculo; por ejemplo, el bronce tiene la especie de la estatua, y el cuerpo, la enfermedad. En otro sentido, como el continente tiene las cosas contenidas; se dice, en efecto, que éstas son tenidas por aquello en lo que están como en su continente; por ejemplo, decimos que la vasija tiene líquido, y la ciudad, hombres, y la nave, marineros, y así también decimos que el todo tiene las partes. Todavía, lo que impide que algo se mueva u obre según su propio impulso se dice que lo tiene; por ejemplo, las columnas tienen los pesos superpuestos, y del modo que los poetas hacen que Atlante tenga el cielo, porque, de lo contrario, se derrumbaría sobre la tierra, como afirman también algunos de los fisiólogos; y, en este sentido, también lo que mantiene unido se dice que tiene las cosas que mantiene unidas, porque, de lo contrario, cada una se separaría según su propio impulso. Y también "estar en algo" se dice de modo semejante y consecuentemente a "tener".

24. *Proceder de algo* se dice, en un sentido, de aquello de lo que algo es como de su materia, y esto, de dos maneras, o según el género primero o según la última especie; por ejemplo, en cierto modo todas las cosas licuables proceden del agua, y, en cierto modo, la estatua procede del bronce. En otro sentido, proceder se dice como del primer principio motor (por ejemplo, ¿de qué procede la lucha? Del insulto, porque éste fue el principio de la lucha). En otro sentido, se dice del compuesto de la materia y de la forma, como proceden del todo las partes, y de la *Ilíada*, el canto, y de la casa, las piedras; pues el fin es de la forma, y perfecto es lo que tiene el fin. Otras cosas proceden de

algo como procede de lo bípedo, y la sílaba, de la letra; pues esto procede de otro modo que la estatua procede del bronce; pues de la materia sensible procede la substancia compuesta, pero también la especie procede de la materia de la especie. Así, pues, unas cosas se dice que proceden así, y otras se dice que proceden si según alguna parte se da alguno de estos modos; por ejemplo, del padre y de la madre procede el hijo, y de la tierra, las plantas, porque proceden de alguna parte de ellos. En otro sentido, se dice que algo procede de aquello después de lo cual viene en el tiempo; por ejemplo, del día procede la noche, y del buen tiempo, la tempestad, porque lo uno viene después de lo otro. Y, de estas cosas, unas se dicen así por tener cambio recíproco, como las ahora mencionadas; otras, por darse sólo a continuación en el tiempo; por ejemplo, la navegación procede del equinoccio, porque se realizó después del equinoccio, y proceden de las fiestas dionisias las targelias, porque vienen después de las dionisias.

25. *Parte* se dice, en un sentido, aquello en que puede ser dividida de cualquier modo una cantidad (pues siempre lo que se quita de una cantidad en cuanto cantidad se llama parte de ella; por ejemplo, dos se dice en cierto modo parte de tres); y, en otro sentido, se llaman partes sólo las que, de entre éstas, miden el todo; por eso dos se dice parte de tres en un sentido, pero en otro no. Además, aquéllas en que la especie puede ser dividida, sin la cantidad, también se llaman partes de esta especie; por eso dicen que las especies son partes del género. Todavía, aquellas en que se divide o de las que se compone el todo, o bien la especie o lo que tiene a la especie; por ejemplo, de la esfera de bronce, o del cubo de bronce, no sólo es parte el bronce (y ésta es la materia en la que está incluida la especie), sino que también es parte el ángulo. Además, las cosas incluidas en el enunciado que expresa cada cosa, también éstas son partes del todo; por eso el género se dice también parte de la especie; pero, en otro sentido, la especie es parte del género.

26. *Entero* se llama algo a lo que no falta ninguna parte de aquéllas por las cuales se llama entero por naturaleza, y lo que contiene las cosas contenidas de manera que éstas sean algo uno;

y esto puede ser de dos maneras: pues o bien son uno individualmente, o bien se compone de ellas la unidad. Lo universal, en efecto, y aquello de lo que se habla en general como de algo entero, es universal en el sentido de contener muchas cosas porque se predica de cada una y porque todas son una cosa individualmente, por ejemplo hombre, caballo, dios, porque todos son vivientes. Y lo continuo y limitado son algo entero cuando una unidad procede de varias cosas que la constituyen, sobre todo en potencia, aunque también en entelequia. Y, de estas mismas cosas, son algo entero en mayor grado las que son tales por naturaleza que las que lo son por arte, como decíamos también a propósito del Uno, porque la integridad es cierta unidad. Además, teniendo la cantidad principio, medio y fin, de aquellas cosas en que la posición no establece diferencia se dice "todo", y de aquellas en que la establece, "entero". Y de las que admiten ambas posibilidades, se dice lo mismo "entero" que "todo"; y son éstas aquéllas cuya naturaleza permanece idéntica con la transposición de las partes, pero la forma no, por ejemplo la cera o un manto; en efecto, se dicen lo mismo "entero" que "todo"; pues tienen ambas posibilidades. Pero del agua y de las cosas líquidas, y del número, se dice "todo", y no se dice número entero ni agua entera, a no ser por metáfora. "Todas" se dice de aquellas cosas de las que "todo" se dice como de uno; de éstas se dice "todas" como de cosas divididas: "todo este número", "todas estas unidades".

27. *Mutilado* se dice de lo que tiene cantidad; pero no de cualquier cosa, sino que es preciso que sea partible y que pueda ser algo entero. Un conjunto de dos no queda mutilado al serle restado uno (pues lo que se quita en la mutilación nunca es igual a lo que queda); tampoco, en general, puede ser mutilado ningún número. En efecto, es preciso también que permanezca la substancia: para que una copa esté mutilada, ha de seguir siendo copa; pero el número ya no es el mismo. Además, aunque la cosa sea de partes desemejantes, tampoco podrá ser mutilada siempre (pues el número, en cierto modo, tiene también partes desemejantes, por ejemplo, la díada y la tríada);

de todas aquellas cosas en que la posición de las partes no establece diferencia, absolutamente ninguna puede llamarse mutilada, por ejemplo el agua o el fuego, sino que, para ser tales, su disposición ha de afectar a la substancia. Además, han de ser continuas; la armonía, en efecto, consta de tonos desemejantes y tiene posición, pero no puede ser mutilada. Tampoco todo lo que constituye algo entero puede ser mutilado por la privación de cualquier parte, pues no puede tratarse ni de las que son propias de la substancia ni de las que están en cualquier punto; por ejemplo, no queda mutilada la copa al ser perforada, pero sí al perder el asa o alguna extremidad, y el hombre no queda mutilado si le quitan carne o el bazo, sino alguna extremidad, y no cualquiera, sino alguna que, quitada entera, no se reproduce. Por eso los calvos no son mutilados.

28. *Género* se dice, en un sentido, cuando es continua la generación de los que tienen la misma especie; por ejemplo, se dice: "mientras exista el género de los hombres", que es como decir: mientras sea continua la generación de ellos. En otro sentido, se llama género aquello de lo que algo procede y que fue el principio de su movimiento hacia el ser; así, unos se llaman helenos y otros jonios por su género, por proceder unos de Helén y otros de Jon, fundadores de su estirpe; y se aplica esto más al engendrador que a la materia (aunque también se indica el género partiendo de la mujer, y así se dice "los descendientes de Pirra"). Y, todavía, en el sentido en que el plano es el género de las figuras planas, y el sólido, de las sólidas; pues cada una de tales figuras es un plano determinado o un sólido determinado; y esto es lo que subyace a las diferencias. Además, en el sentido en que, en los enunciados, es género el primer elemento que se enuncia en la quiddidad, del cual se dice que son diferencias las cualidades. El género, pues, se dice de todos estos modos: uno según la generación continua de la misma especie, otro según el primer motor de su misma especie, y otro como materia; pues aquello a lo que pertenecen la diferencia y la cualidad es el sujeto, al cual llamamos materia.

Distintas por el género se llaman las cosas cuyo primer sujeto es distinto y no se resuelven el uno en el otro ni ambos en

el mismo; por ejemplo, la especie y la materia son distintas por el género, y cuantas cosas se dicen según distinta figura de la predicción del ente (pues unos de los llamados entes significan quiddidad; otros, alguna cualidad, y otros, como se explicó anteriormente). Estas cosas, en efecto, no se resuelven ni unas en otras ni en algo único.

Falso se dice, en un sentido, como una cosa falsa, o bien porque los términos no concuerdan, o porque es imposible que concuerden (por ejemplo, si dijéramos que la diagonal es conmensurable, o que tú estás sentado; en efecto, de estas afirmaciones, una es falsa siempre, y la otra, a veces; pues, en este sentido, estas cosas no son). Se llaman también falsas las cosas que, siendo entes, son por naturaleza aptas para parecer o como los sueños; pues éstos son ciertamente algo, pero no aquello de lo que producen la ilusión). Así, pues, las cosas falsas se llaman así o porque ellas mismas no existen o porque la imagen que producen no es real.

Enunciado falso es, en cuanto falso, el de las cosas que no son; por eso todo enunciado es falso si se dice de una cosa que no es aquella de la cual es verdadero; por ejemplo, el enunciado del círculo es falso si se dice del triángulo. Y el enunciado de cada cosa, en un sentido, es uno, el de la esencia; pero, en otro sentido, son varios, puesto que, en cierto modo, la cosa y la cosa con algún atributo es lo mismo, por ejemplo Sócrates y Sócrates músico (y el enunciado falso no es, sencillamente, enunciado de nada). Por eso era una simpleza la opinión de Antístenes al pretender que nada se enunciaría a no ser con un enunciado propio, uno para cada cosa; de donde resultaba que no era posible contradecir, ni casi errar. En realidad, es posible enunciar cada cosa no sólo con el enunciado de ella, sino también con el de otra, de manera falsa incluso totalmente; pero, de algún modo, también con verdad, como si llamamos a ocho número doble con el enunciado de la díada. Estas cosas, pues, se dicen falsas de este modo. Pero un hombre es falso cuando fácil e intencionadamente elige tales enunciados, no por

alguna otra cosa sino por eso mismo, y cuando trata de infundir en otros tales conceptos, del mismo modo que decimos que son falsas las cosas que infunden una imagen falsa. Por eso es falso lo que se dice en el *Hippias*: que el mismo es a la vez falso y verdadero. Considera falso, en efecto, al que puede engañar (y éste es el que sabe y el prudente); y, además, piensa que el voluntariamente malo es mejor. Y a esta falsedad llega por inducción —pues el que cojea voluntariamente vale más que el que lo hace contra su voluntad—, llamando cojear a imitar la cojera, puesto que, si uno es cojo voluntariamente, sin duda es peor, como sucede en las costumbres.

30. *Accidente* se llama lo que ciertamente se da en algo y se le puede atribuir con verdad, pero no necesariamente ni en la mayoría de los casos; por ejemplo, si alguien, al cavar un hoyo para una planta, encuentra un tesoro. En efecto, encontrar un tesoro es un accidente para el que cava el hoyo; pues no se sigue necesariamente lo uno de lo otro ni después de lo otro, ni sucede generalmente que el que planta encuentre un tesoro. Y un músico puede ser blanco; mas, puesto que tal cosa no sucede ni necesariamente ni en la mayoría de los casos, llamamos a esto accidente. De suerte que, puesto que hay algo que se da en algo, y algunas de estas cosas se dan en algún lugar y a veces, lo que ciertamente se da en algo, mas no porque era precisamente esto, o ahora o aquí, será accidente. Y, por tanto, no hay ninguna causa determinada del accidente, sino el azar; y éste es indeterminado. Fue accidental para uno llegar a Egina, si no llegó allí intencionadamente, sino arrojado por una tempestad o apresado por piratas. El accidente, por tanto, se ha producido o existe, mas no en cuanto tal, sino en cuanto otro; pues la tempestad fue causa de que llegase adonde no navegaba, y fue precisamente a Egina. Se habla también de accidente en otro sentido, entendiendo por tal todo aquello que es inherente a algo en cuanto tal sin pertenecer a su substancia; por ejemplo, en el triángulo, el contener dos rectos. Y estos accidentes pueden ser eternos, mientras que ninguno de los otros puede serlo. Pero la explicación de esto, en otro lugar.

LAS SUSTANCIAS

Sustancia, en el sentido más fundamental, primario y principal, es lo que no es afirmado de ningún sujeto, ni está en ningún sujeto; por ejemplo, el hombre individual o el caballo individual. Y se dicen sustancias segundas aquellas en las que, como especies, están contenidas las que se dicen sustancias primeras, y también los géneros de esas especies. Así, por ejemplo, el hombre individual está contenido en la especie "hombre", y el género de esa especie es "animal". A esas sustancias, pues, "hombre" y "animal" se las llama segundas.

Es evidente, por lo que llevamos dicho, que el predicado debe ser afirmado del sujeto tanto en cuanto al hombre como en cuanto a la definición. Por ejemplo, "hombre" es afirmado del hombre individual; se predica, desde luego, el término, ya que se atribuye el nombre de hombre al individuo; pero también la definición de hombre se atribuirá al hombre individual, pues el hombre individual es a la vez hombre y animal. Así que tanto, el nombre como la definición serán por igual atribuidos al sujeto.

Por lo que hace a los seres que están en sujeto, las más de las veces ni su nombre ni su definición se atribuyen al sujeto. Con todo, no hay ninguna dificultad en que algunas veces se atribuya el nombre, si bien es imposible que lo sea la definición. Por ejemplo, lo blanco que está sujeto, un cuerpo, es atributo a ese sujeto (pues le llamamos blanco), pero la definición de (el color) blanco nunca puede ser predicada del cuerpo.

(De categoría, cap. 5)

EL PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCION

Hay en los entes cierto principio acerca del cual no es posible engañarse, sino que necesariamente se hará siempre lo contrario, es decir, descubrir la verdad; a saber: que no cabe que

la misma cosa sea y no sea simultáneamente, y las demás afirmaciones que encierran en sí mismas una oposición semejante. Y acerca de tales principios no hay demostración absoluta, pero sí *ad hominem*; no es posible, en efecto, sacar esto mismo como conclusión de un principio más digno de crédito, lo cual sería preciso para una demostración absoluta. Pero, frente al que sostiene afirmaciones contradictorias, quien trate de mostrar que su postura es falsa debe tomar como base alguna afirmación que sea lo mismo que el principio según el cual no es posible que la misma cosa sea y no sea simultáneamente, pero que no parezca ser lo mismo; pues sólo así puede hacerse la demostración contra el que afirma que es posible que las afirmaciones contradictorias sean verdaderas a propósito de una misma cosa.

Así, pues, los que van a participar en una discusión recíproca deben entenderse en cierta medida; pues, si no se da esta condición, ¿cómo va a haber entre ellos comunidad de razonamiento? Es preciso, por consiguiente, que cada una de sus palabras sea conocida y signifique algo, y no varias cosas, sino tan sólo una; y, si significa varias, habrá que explicar a cuál de ellas se refiere. Según esto, el que dice que una cosa determinada es y no es, niega lo que afirma, de suerte que niega que la palabra signifique lo que significa. Pero esto es imposible. De manera que, si "esto es" significa algo, es imposible que la contradictoria sea verdadera.

Además, si la palabra significa algo y esto es verdadero, esto tiene que ser así por necesidad; pero lo que es por necesidad no puede dejar de ser alguna vez; por consiguiente, no es posible que las afirmaciones y negaciones opuestas sean verdaderas con relación a una misma cosa.

Además, si la afirmación y la negación son igualmente verdaderas, no será más verdadero decir "hombre" que "no hombre"; y el que afirme que el hombre es "no caballo" dirá probablemente más o, en todo caso, no menos verdad que quien diga que es "no hombre"; de suerte que también afirmando que ese mismo es caballo dirá verdad (pues se afirmaba que las contradictorias pueden ser igualmente verdaderas). Resulta,

pues, que el mismo es hombre y caballo o alguno de los demás animales.

Así, pues, no hay ninguna demostración absoluta de estos principios, pero sí una demostración contra el que afirma estas cosas. Y quizá incluso al propio Heráclito, interrogándole de este modo, se le habría obligado fácilmente a confesar que nunca es posible que las afirmaciones contradictorias sean verdaderas con relación a las mismas cosas. Pero el hecho es que, sin haber comprendido lo que él mismo decía, adoptó esta opinión. Mas, en definitiva, si lo dicho por él es verdadero, tampoco esto mismo sería verdadero, a saber: que sea posible que una misma cosa simultáneamente sea y no sea; pues, así; como, separadas una de otra, no es más verdadera la afirmación que la negación del mismo modo, siendo el conjunto y complejo de ambas como una sola afirmación, no será más verdadera la negación que el todo considerado como una afirmación. Y, todavía, si no se puede afirmar nada con verdad, también será falso decir que no hay ninguna afirmación verdadera. Pero, si se puede, resulta inconsistente lo que dicen quienes levantan tales objeciones y tratan de destruir completamente el diálogo.

Semejante a lo expuesto es también lo dicho por Protágoras. Este, en efecto, afirmó que el hombre es medida de todas las cosas, que es como decir que lo que opina cada uno es la pura verdad; pues, si es así, resulta que la misma cosa es y no es, y es mala y es buena, y así lo demás que se dice en los juicios contradictorios, ya que muchas veces a unos les parece que una cosa determinada es hermosa y a otros lo contrario, y la medida es lo que parece a cada uno.

Pero esta dificultad se resuelve si se considera de dónde tomó principio esta suposición. Algunos, en efecto, creen que procede de la opinión de los fisiólogos, y otros, del hecho de que no todos juzgan lo mismo acerca de lo mismo, sino que a unos les parece dulce una cosa determinada, y a otros, lo contrario. Pues que nada se hace de un no-ente, sino que todo procede de un ente, es opinión común de casi todos los que estudian la Naturaleza. Por consiguiente, puesto que nada se hace blanco siendo ya perfectamente blanco y de ningún modo

no blanco (pero habiendo llegado a ser ahora no blanco), puede hacerse de una cosa que no es blanca lo que llega a ser (no) blanco; de suerte que, según aquéllos, se haría de un no-ente, a no ser que se identifiquen lo blanco y lo no blanco. Pero no es difícil resolver esta dificultad; pues ya hemos dicho en la *Física* en qué sentido proceden del No-ente las cosas que llegan a ser, y en qué sentido del Ente. Por lo demás, prestar igual atención a las opiniones y a las fantasías de los que se contradicen mutuamente es necesidad; pues necesariamente estará equivocada una de las partes. Y esto es claro por lo que sucede con la percepción sensible; pues nunca la misma cosa parece a unos dulce y a otros lo contrario, a no ser que unos tengan corrompido o dañado el órgano que siente y juzga dichos sabores. Y, si es así, habrá que admitir que los unos son medida, pero no que lo sean lo hermoso y a lo feo y a las demás cosas semejantes. Pues la mencionada opinión es igual que si lo que les parece a los que oprimen con el dedo la parte inferior del ojo y hacen que una cosa parezca dos, tuviera que ser dos, puesto que así lo parece, y nuevamente una, pues, a los que no mueven el ojo, una les parece una.

Y, en suma, es absurdo juzgar acerca de la verdad partiendo de que las cosas de aquí abajo parecen cambiar y no permanecer nunca en el mismo estado; pues debemos indagar la verdad a base de las cosas que siempre se conservan del mismo modo y no tienen ningún cambio. Y tales son los cuerpos celestes. Estas cosas, en efecto, no se muestran unas veces de un modo y otras de otro, sino que siempre son las mismas y no participan de ningún cambio.

Asimismo, si hay movimiento, también hay algo que se mueve, y se mueve todo desde algo y hacia algo. Es preciso, por tanto, que el móvil esté en aquello desde lo cual va a moverse y que deje de estar en ello, y que se mueva hacia esto otro y llegue a estar en esto, y que lo contradictorio no sea verdad al mismo tiempo, como ellos dicen.

Y si en sentido cuantitativo las cosas de aquí abajo fluyen y se mueven continuamente, y se admite esto aunque no es verdad, ¿por qué no han de ser permanentes en sentido

cualitativo? Parece, en efecto, que, al sostener como verdaderas las proposiciones contradictorias referidas a lo mismo, se apoyan no poco en la opinión de que la cantidad no persiste en los cuerpos, por lo cual dicen que una misma cosa es y no es de cuatro codos. Pero la substancia depende de la cualidad, que pertenece a la naturaleza determinada, mientras que la cantidad pertenece a la indeterminada.

Además, ¿por qué, al prescribirles el médico que tomen un alimento determinado, lo toman? ¿Por qué, en efecto, esto ha de ser pan más bien que no serlo? De manera que en nada se diferenciaría comer o no comer. Pero lo cierto es que, reconociendo la verdad y sabiendo que éste es el alimento prescrito, lo toman. Sin embargo, no debiera ser así, si ninguna naturaleza permanece fija en las cosas sensibles, sino que todas se mueven y fluyen incesantemente.

Además, si cambiamos continuamente y nunca permanecemos los mismos, ¿qué tiene de extraño que nunca nos parezcan las mismas cosas, igual que a los enfermos? (A éstos, en efecto, por no hallarse en la misma disposición que cuando estaban sanos, no les parece iguales las impresiones de los sentidos, sin que las cosas sensibles participen, al menos por esto, de ningún cambio, aunque producen a los enfermos otras sensaciones y no las mismas. De igual modo sucede sin dudas necesariamente también al producirse el citado cambio). Pero, si no cambiamos, sino que continuamos siendo los mismos, habrá algo que permanece.

Frente a los que basan en un razonamiento dialéctico las mencionadas dificultades, no es fácil resolverlas si no admiten algo sin pedir ya la razón de ello; pues así se hace todo razonamiento y toda demostración; en efecto, no admitiendo nada, destruyen el diálogo y, en suma, el razonamiento. De suerte que, frente a estos tales, no es posible razonar; en cambio, frente a los que dudan a causa de las dificultades tradicionales, es fácil contestar y destruir en ellos las causas de la duda, como se ve por lo que hemos dicho.

Por consiguiente, está claro que las proposiciones contradictorias no pueden ser simultáneamente verdaderas

acerca de lo mismo; ni los contrarios, puesto que toda contrariedad implica privación; y esto es evidente para quien analice hasta el principio los enunciados de los contrarios. De igual modo, tampoco puede predicarse de una misma cosa ninguno de los intermedios; pues, si el sujeto es blanco, al decir que no es ni negro ni blanco, faltaremos a la verdad; pues resulta que es blanco y no lo es; en efecto, uno de los dos términos enlazados se dirá de él con verdad, y éste es un contradictorio de blanco.

Así, pues, ni aceptando la opinión de Heráclito ni la de Anaxágoras se puede estar en la verdad; y, si no, resultará que los contrarios se predicarán de una misma cosa. Pues, cuando Anaxágoras afirma que en todo hay parte de todo, quiere decir que nada es más bien dulce que amargo, y lo mismo otra cualquiera de las contrariedades, si es que todo está en todo no sólo en potencia, sino también en acto y delimitado.

Asimismo, tampoco es posible que todas las proposiciones sean falsas ni verdaderas, por otros muchos inconvenientes que se seguirían de esta afirmación y porque, si todas son falsas, quien diga esto mismo tampoco dirá la verdad, y, si son verdaderas, no mentirá quien diga que todas son falsas.

(Metafísica, XI, cap. 5 y 6).

EL OBJETO DE LA FILOSOFIA

1. Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del Ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidente de ésta; por ejemplo, las ciencias matemáticas. Y, puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal. Por consiguiente, si también los que buscaban los elementos de los entes buscaban estos principio,

también los elementos tenían que ser del Ente no accidental, sino en cuanto ente. Por eso también nosotros debemos comprender las primeras causas del Ente en cuanto ente.

(Metafísica, libro IV, 1003 a 18 — 1003 a 32.

2. Pero el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad: esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina (pues esto se dice medicinal porque tiene el arte de la medicina; lo otro, por estar bien dispuesto por naturaleza para ella, y lo de más allá, por ser obra de la medicina); y de manera semejante a éstas hallaremos que se dicen también otras cosas. Así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia. Por eso también decimos que el No-ente es No-ente. Pues bien, así como de todo lo sano hay una sola ciencia, igualmente sucede esto también en las demás cosas. Pertenece, en efecto, a una sola ciencia considerar no sólo lo que se dice según una sola cosa, sino también lo que se dice en orden a una sola naturaleza; pues también esto, en cierto modo, se dice según una sola cosa. Es, pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la substancia, de las substancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo. Y, de cualquier género, tanto la sensación como la ciencia es una sola de uno solo; por ejemplo, la Gramática, que es una sola, considera todas las voces. Por eso también

contemplar todas las especies del Ente en cuanto ente, y las especies de las especies, es propio de una ciencia genéricamente una. Ahora bien, si el Ente y el Uno son lo mismo y una sola naturaleza porque se corresponden como el principio y la causa, no lo son en cambio como expresados por un solo enunciado (pero nada importa que los consideremos iguales, sino que incluso nos facilitará el trabajo); pues lo mismo es "un hombre" que "hombre", y "hombre que es" que "hombre", y no significa cosa distinta "un hombre" que "un hombre que es", con la dicción reforzada (y es evidente que no se separan (el Ente del Uno) ni en la generación ni en la corrupción), y lo mismo sucede también con el Uno, de suerte que es claro que la adicción, en estos casos, expresa lo mismo, y que el Uno no es otra cosa al margen del Ente, y, además, la substancia de cada cosa es una sola no accidentalmente, y de igual modo es también algo que es.— Por consiguiente, cuantas sean las especies del Uno, tantas serán las del Ente, acerca de las cuales corresponde a una ciencia genéricamente una contemplar la quiddidad; por ejemplo, corresponde a una ciencia genéricamente una contemplar lo Idéntico y lo Semejante y las demás cosas tales. Y casi todos los contrarios se reducen a este principio. Pero limitémonos, en cuanto a éstos, al estudio que hicimos en la *Selección de los Contrarios*.

Y tantas son las partes de la Filosofía cuantas son las substancias. Por tanto, una de ellas será necesariamente Filosofía primera, y otra, Filosofía segunda. El ente, en efecto, (y el Uno) tienen directamente géneros. Por eso también las ciencias les acompañarán. Pues el filósofo es como el llamado matemático. Porque también ésta tiene partes, y hay en las matemáticas una ciencia primera, y otra segunda, y otras a continuación.

Y, puesto que es propio de una sola ciencia contemplar los opuestos, y al Uno se opone la Pluralidad —y es propio de una sola ciencia contemplar la negación y la privación, porque en ambos casos se contempla una sola cosa, a la cual se refiere la negación o la privación (pues o bien decimos simplemente que no existe aquella cosa, o bien que no existe en cierto género.

Aquí, en efecto, se añade al Uno una diferencia, además de lo implicado en la negación, pues la negación de aquello es ausencia, pero en la privación se da también cierta naturaleza subyacente, de la cual se dice la privación). (Al Uno se opone, pues, la Pluralidad).— De suerte que también es propio de la ciencia mencionada conocer los opuestos de las cosas dichas: lo Otro, lo Desemejante, lo Desigual y todos los demás opuestos que se dicen o bien según éstos o bien según la Pluralidad y el Uno; entre los cuales está también la Contrariedad; pues la Contrariedad es cierta diferencia, y la diferencia es alteridad. De suerte que, pues el Uno se dice en varios sentidos, también estos términos se dirán en varios sentidos; a pesar de lo cual, es propio de una sola ciencia conocerlos todos; pues no será propio de otra porque se digan en varios sentidos, sino que lo será si los enunciados no se dicen según una sola cosa ni en orden a una sola cosa. Más, puesto que todas las cosas se refieren a lo primero, del mismo modo hay que afirmar que sucede también con lo Mismo, lo Otro y los Contrarios. De suerte que, habiendo distinguido en cuántos sentidos se dice cada cosa, igualmente habrá que explicar, en orden a lo primero en cada predicado, en qué sentido se dice en orden a ello, pues, ésta se dirá por tenerlo; aquella, por hacerlo, y la de más allá, por otras razones semejantes.

Así, pues, está claro (como hemos dicho en las *Aporías*) que corresponde a una sola ciencia razonar acerca de estas nociones y de la substancia (y éste era uno de los problemas planteados), y es propio del filósofo poder especular acerca de todas las cosas. En efecto, si no es propio del filósofo, ¿quién será el que investigue si es lo mismo "Sócrates" que "Sócrates sentado", o si para cada contrario hay sólo otro, o qué es lo contrario, o en cuántos sentidos se dice? Y lo mismo acerca de las demás cosas semejantes. Pues bien, puesto que éstas son de suyo afecciones del Uno en cuanto uno y del Ente en cuanto ente, pero no en cuanto números, líneas o fuego, es evidente que es propio de aquella ciencia conocer qué son, y conocer también sus accidentes. Y los que las estudian de manera ajena a la Filosofía no yerran por esto, sino porque es antes la substancia, acerca de

la cual nada comprenden, puesto que, así como hay también afecciones propias del Número en cuanto número, por ejemplo la imparidad y la paridad, la conmensurabilidad y la igualdad, el exceso y el defecto, y éstas se dan en los números en sí y en sus relaciones mutuas (e igualmente lo sólido, lo inmóvil y lo movido, lo ingrávido y lo pesante tienen otras afecciones propias), así también el Ente en cuanto ente tiene ciertas afecciones propias, y éstas son aquellas acerca de las cuales es propio del filósofo investigar la verdad. He aquí una prueba: los dialécticos y los sofistas revisten la misma figura que el filósofo; pues la Sofística es sabiduría sólo aparente, y los dialécticos disputan acerca de todas las cosas, y a todos es común el Ente; pero, evidentemente, disputan acerca de estas cosas porque son propias de la Filosofía; la Sofística y la Dialéctica, en efecto, giran en torno al mismo género que la Filosofía; pero ésta difiere de una por el modo de la fuerza, y de la otra, por la previa elección de la vida, y la Dialéctica es tentativa de aquellas cosas de las que la Filosofía es cognoscitiva, y la Sofística es aparente, pero no real.

Además, una de las dos series de los contrarios es privación, y todos los contrarios se reducen al Ente y al No-ente, al Uno y a la Pluralidad; por ejemplo, la quietud nace del Uno, y el movimiento, de la Pluralidad.

Y casi todos convienen en que los entes y la substancia se componen de contrarios; al menos todos dicen que los principios son contrarios; pues unos ponen como principios lo Impar y lo Par, otros lo Caliente y lo Frío, otros lo Finito y lo Infinito, otros la Amistad y el Odio. Y también todos los demás contrarios se reducen indudablemente al Uno y a la pluralidad (hemos fundamentado esta reducción suficientemente), y los principios, incluso sin excepción los establecidos por los demás filósofos, caen, por decirlo así, dentro de estos géneros. Es, pues, manifiesto también por estas consideraciones que es propio de una sola ciencia contemplar el Ente en cuanto ente. Todos los entes, en efecto, o son contrarios o compuestos de contrarios; y son principios de los contrarios el Uno y la Pluralidad. Y éstos son objeto de una sola

ciencia, ya se digan según una sola cosa, ya no, como probablemente es la verdad. Sin embargo, aunque el Uno se diga en varios sentidos, las demás cosas se dirán en orden a lo primero, e igualmente los contrarios. (Y por esto) incluso si el Ente o el Uno no es universal e idéntico en todas las cosas, o no es separable, como probablemente no lo es, sino que unas cosas tienen unidad en orden a uno y otras porque son consecutivamente. Y por eso no es propio del geómetra considerar qué es lo Contrario, o lo Perfecto, o el Uno, o el Ente o lo Mismo o lo Otro, a no ser como base para su razonamiento.

Así, pues que es propio de una sola ciencia contemplar el Ente en cuanto ente, y los atributos que le corresponden en cuanto ente, es manifiesto, y también es manifiesto que es la misma la ciencia que contempla no sólo las substancias, sino también sus atributos, tanto los mencionados, como también acerca de lo anterior y lo posterior, del género y de la especie, del todo y de la parte, y de los demás semejantes a éstos.

(Metafísica, libro IV, 1003 a 20 — 1005 a 19)

LA SUSTANCIA COMO PRINCIPAL SENTIDO DEL "ENTE"

1. "Ente" se dice en varios sentidos, según expusimos antes en el libro sobre los diversos sentidos de las palabras; pues, por una parte, significa la quiddidad y algo determinado, y, por otra, la cualidad o la cantidad o cualquiera de los demás predicados de esta clase. Pero, diciéndose "Ente" en tantos sentidos, es evidente que el primer Ente de éstos es la quiddidad, que significa la substancia (pues cuando expresamos la cualidad de algo determinado decimos que es bueno o malo, pero no que es de tres codos o una persona; en cambio, cuando decimos qué es, no decimos blanco ni caliente ni de tres codos, sino un hombre o un dios); y los demás se llaman entes por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del Ente en este

sentido. Por eso podría dudarse si "andar" y "estar sano" y "estar sentado" significan cada uno un ente, y lo mismo en cualquier otro caso semejante; pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia propia ni puede separarse de la substancia, sino que más bien, en todo caso, serán entes lo que anda y lo que está sentado y lo que está sano. Y éstos parecen más entes porque hay algo que les sirve de sujeto determinado (y esto es la substancia y el individuo), lo cual se manifiesta en tal categoría. Pues "bueno" o "sentado" no se dice sin esto. Es, pues, evidente que a causa de ésta es también cada una de aquellas cosas, de suerte que el Ente primero, y no un Ente con alguna determinación, sino el Ente absoluto, será la Substancia. Ahora bien, "primero" se dice en varios sentidos; pero en todos es primero la Substancia: en cuanto al enunciado, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. Pues, de los demás categoremas, ninguno es separable, sino ella sola. Y, en cuanto al enunciado, ella es lo primero (pues en el enunciado de cada cosa entrará necesariamente el de la Substancia); y creemos conocer cada cosa del mejor modo cuando conocemos qué es el hombre o el fuego, más que cuando conocemos su cualidad o su cantidad o dónde está, puesto que también conocemos cada una de estas mismas cosas cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad. Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente? , equivale a: ¿qué es la Substancia? (pues hay quienes dicen que ésta es una, y otros, que más de una; éstos, que su número es finito, y otros, que es infinito). Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el Ente así entendido.

.....

3. De la Substancia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales. En efecto, la esencia, el universal y el género parecen ser substancia de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto. Y el sujeto es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra. Por eso tenemos que determinar en primer lugar su naturaleza; porque el sujeto

primero parece ser substancia en sumo grado. Como tal se menciona, en un sentido, la materia, y, en otro, la forma, y, en tercer lugar, el compuesto de ambas (y llamo materia, por ejemplo, al bronce, y forma, a la figura visible, y compuesto de ambas, a la estatua como conjunto total); de suerte que, si la especie es anterior a la materia y más ente que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto de ambas.

Ahora hemos dicho ya sumariamente qué es la Substancia, a saber, aquello que no se dice de un sujeto, sino de lo que se dicen las demás cosas. Pero no se debe proceder sólo así; pues no basta, ya que esto mismo es oscuro, y, además, la materia se convierte en substancia. Porque, si ésta no es substancia, no se ve qué otra cosa puede serlo, pues, suprimidas las demás cosas, no parece quedar nada. En efecto, las demás cosas son afecciones y acciones y potencias de los cuerpos, y la longitud y la latitud y la profundidad son ciertas cantidades, pero no substancias (pues la cantidad no es substancia), sino que más bien es substancia aquello primero a lo que estas cosas son inherentes. Ahora bien, suprimida la longitud, la latitud y la profundidad, no vemos que quede nada, a no ser que haya algo delimitado por aquéllas; de suerte que a los que así proceden, necesariamente les parecerá que la materia es la única substancia. Y entiendo por materia la que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente. Pues es algo de lo que se predica cada una de estas cosas, y cuyo ser es diverso del de cada una de las categorías (pues todas las demás cosas se predica de la substancia, y ésta, de la materia); de suerte que lo último no es, de suyo, ni algo ni cuanto ni ninguna otra cosa; ni tampoco sus negaciones, pues también éstas serán accidentales. Así, pues, quienes procedan de este modo llegarán a la conclusión de que es substancia la materia.

Pero esto es imposible. En efecto, el ser separable y algo determinado parece corresponder sobre todo a la substancia; y por eso la especie y el compuesto de ambas parecen ser substancias en mayor grado que la materia. Pero omitamos la substancia compuesta de ambas, es decir, la que se compone de materia y forma, pues es posterior y clara. Y también es

manifiesta en cierto modo la materia. Debemos investigar, en cambio, acerca de la tercera, pues ésta es la más difícil. Se está de acuerdo en que son substancias algunas de las sensibles, de suerte que por éstas debe comenzar nuestra indagación.

.....
(Metafísica, VII. 1 y 3).

I. Nuestra especulación versa sobre la substancia, pues buscaremos los principios y las causas de las substancias. En efecto, si el Universo es como un todo, la substancia es su primera parte; y si su cohesión consiste sólo en ser seguido, también entonces es primero la substancia, y después la cualidad, y después la cantidad. Y, al mismo tiempo, estas cosas ni siquiera son entes, por decirlo así, en sentido absoluto, sino cualidades y movimientos; de lo contrario, también lo serían lo no-blanco y lo no-recto; pues también de éstos decimos que son, por ejemplo cuando decimos "es no-blanco".

Por otra parte, ninguna de las demás categorías es separable. Así lo atestiguan también, en la práctica, los antiguos, pues los principios y elementos y causas que buscaban eran los de la substancia. Nuestros contemporáneos consideran más bien como substancias los universales (universales son, en efecto, los géneros, a los que atribuyen en mayor grado la condición de principios y substancias porque su indagación es de carácter lógico). Pero los antiguos consideraban substancias las cosas singulares, como el Fuego o la Tierra, pero no lo común, el Cuerpo.

Hay tres clases de substancias. Una es la sensible, que se divide en eterna y corruptible. Esta es admitida por todos; por ejemplo, las plantas y los animales. La otra es la eterna, cuyos elementos es necesario inquirir, ya sea uno ya varios. La tercera es inmóvil, y de ella dicen algunos que es separable; y unos la dividen en dos, mientras que otros incluyen en una misma naturaleza las Especies y las Cosas matemáticas, y otros sólo admiten las Cosas matemáticas. Las dos primeras pertenecen al dominio de la Física (pues implican movimiento); pero la

tercera corresponde a otra ciencia, si no hay ningún principio común a todas ellas.

(Metafísica, XII, 1).

NECESIDAD DE UN PRIMER MOTOR ETERNO

Puesto que hemos distinguido tres clases de substancias, dos naturales y una inmóvil, hay que decir acerca de esta última que tiene que haber una substancia eterna inmóvil. Las substancias, en efecto, son los entes primeros, y si todas fuesen corruptibles, todas las cosas serían corruptibles. Pero es imposible que el movimiento se genere o se corrompa (pues, como hemos dicho, ha existido siempre), ni el tiempo. Pues no podría haber antes ni después si no hubiera tiempo. Y el movimiento, por consiguiente, es continuo en el mismo sentido que el tiempo; éste, en efecto, o bien es lo mismo que el movimiento o es una afección suya. Pero el movimiento no es continuo, excepto el movimiento local, y de éste, el circular.

Mas, si hay algo que puede mover o hacer, pero no opera nada, no habrá movimiento; es posible, en efecto, que lo que tiene potencia no actúe. De nada sirve tampoco, por consiguiente, que supongamos substancias eternas, como los partidarios de las Especies; si no hay algún principio que pueda producir cambios. Pero tampoco éste es suficiente, ni otra substancia aparte de las Especies; porque, si no actúa, no habrá movimiento. Y, aunque actúe, tampoco, si su substancia es potencia; pues no será un movimiento eterno; es posible, en efecto, que lo que existe en potencia deje de existir. Por consiguiente, es preciso que haya un principio tal que su substancia sea acto.

Además, es preciso que estas substancias sean inmateriales; pues, si hay alguna cosa eterna, deben ser eternas precisamente ellas. Son, por consiguiente, acto.

Hay, sin embargo, una dificultad. Parece, en efecto, que todo lo que actúa puede actuar, mientras que no todo lo que puede actuar actúa; de suerte que parece anterior la potencia. Pero, si fuese así, no habría ningún ente; cabe, en efecto, que algo pueda ser pero todavía no sea. Y, si es como dicen los teólogos, que todo lo generan de la Noche, o, como dicen los físicos que todas las cosas estaban juntas, se produce el mismo absurdo. Pues ¿cómo podrá haber movimiento si no hay ninguna causa en acto? La madera, en efecto, no se moverá a sí misma, sino que la moverá el arte del carpintero; ni los menstros, ni la tierra, sino las semillas y el acto generador.

Por eso algunos suponen un acto eterno, como Leucipo y Platón; pues afirman que siempre hay movimiento. Pero por qué lo hay, y qué clase de movimiento, no lo dicen, ni la causa de que sea de tal modo o de tal otro. Nada, en efecto, se mueve al azar; sino que siempre tiene que haber algún motivo; por ejemplo, ahora se mueve así por naturaleza, pero por violencia o por entendimiento o por otra causa se mueve de otro modo. (Además, ¿cuál es el primer movimiento? Esto, en efecto, tiene una importancia enorme.) Pero Platón no puede recurrir aquí al que algunas veces considera como principio, que se mueve él mismo a sí mismo; pues el Alma es una cosa posterior, y simultánea con el Cielo, según dice. Por consiguiente, considerar la potencia como anterior al acto es correcto en un sentido, pero en otro no (ya hemos dicho cómo). Que el acto es anterior, lo atestigua Anaxágoras (pues el Entendimiento es acto), y Empédocles con su doctrina de la Amistad y el Odio, y los que dicen, como Leucipo, que el movimiento es eterno.

Por consiguiente, el Caos y la Noche no duraron tiempo infinito, sino que siempre han existido las mismas cosas, o cíclicamente o de otro modo, si efectivamente el acto es anterior a la potencia. Por tanto, si siempre se repite cíclicamente lo mismo, tiene que subsistir siempre algo que actúe del mismo modo. Y, si ha de haber generación y corrupción, tiene que haber otra cosa que actúe siempre, unas veces de un modo y otras de otro. Tendrá que actuar, por tanto, en cierto modo por sí misma, y en cierto modo, en virtud de

otra cosa; por consiguiente, o bien en virtud de un tercero o bien en virtud de la primera causa. Así, pues, actuará necesariamente en virtud de ésta; pues, a su vez ésta será causa para lo segundo y para lo tercero. Por consiguiente, es preferible admitir la primera causa. Esta es, en efecto según hemos dicho, causa de lo que siempre es lo mismo; pero de lo que es de otro modo es causa la otra, y de lo que siempre es de modo diferente son causas ambas evidentemente. Por tanto, así son también los movimientos. ¿Qué necesidad hay, entonces, de buscar otros principios?

Puesto que cabe que sea así, y, si no es así, todo procederá de la Noche, de la Mezcla de todas las cosas, y del No-ente, podemos dar esto por resuelto, y hay algo que se mueve siempre con un movimiento incesante, que es el movimiento circular (y esto no sólo es evidente por el razonamiento, sino también en la práctica). Por consiguiente, el primer Cielo será eterno. Por tanto, hay también algo que mueve. Y, puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, substancia y acto.

Y mueven así lo deseable y lo inteligible. Mueven sin ser movidos. Las primeras manifestaciones de éstos son idénticas. Es apetecible, en efecto, lo que parece bueno, y es objeto primario de la voluntad lo que es bueno. Y más influye en el deseo la apariencia que en la apariencia el deseo; porque la intelección es un principio. El entendimiento es movido por lo inteligible, y es inteligible por sí una de las dos series; y de ésta es la primera la substancia, y de las substancias, la que es simple y está en acto (pero "uno", que la cosa misma es de cierto modo). Pero lo bueno y lo por sí mismo elegible están en la misma serie; y lo primero es siempre lo mejor, o análogo a lo mejor.

Que la causa final es una de las cosas inmóviles lo demuestra la distinción de sus acepciones. Pues la causa final es para algo y de algo, de los cuales lo uno es inmóvil, y lo otro, no.

Y mueve en cuanto que es amada, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas. Ahora bien, si algo es

movido, cabe también que sea de otro modo, de suerte que, si el acto es la traslación primaria, al menos en cuanto es movido en este sentido, cabe que sea de otro modo, en cuanto al lugar, si no en cuanto a la substancia. Y, puesto que hay algo que mueve siendo inmóvil, y siendo en acto, no cabe en absoluto que esto sea de otro modo. La traslación, en efecto, es el primero de los cambios, y de las traslaciones, la circular. Y ésta es la que esto origina. Es, por tanto, ente por necesidad; y, en cuanto que es por necesidad, es un bien, y, de este modo, principio. "Necesario", en efecto, tiene las acepciones siguientes: primero, lo que se hace a la fuerza, por ser contra el impulso natural; segundo, aquello sin lo cual algo no se puede hacer bien; tercero, lo que no puede ser de otro modo, sino que es absolutamente.

Así, pues, de tal principio penden el Cielo y la Naturaleza. Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo (pues aquel ente siempre es así; para nosotros, en cambio, esto es imposible), puesto que su acto es también placer (y por eso el estado de vigilia, la percepción sensible y la intelección son lo más agradable, y las esperanzas y los recuerdos lo son a causa de estas actividades). [Y la intelección que es por sí tiene por objeto lo que es más noble por sí, y la que es en más alto grado, lo que es en más alto grado.

Y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación es lo más agradable y lo más noble. Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y él es el acto. Y el acto por sí de él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos por tanto, que Dios es un viviente eterno

nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto.]

Y cuantos opinan, como los pitagóricos y Espeusipo, que lo más bello y lo más bueno no está en el principio, porque también los principios de las plantas y de los animales son causas, pero lo bello y perfecto está en sus efectos, no piensan rectamente. Pues el esperma procede de otros seres anteriores perfectos, y lo primero no es el esperma, sino lo perfecto; por ejemplo, puede decirse que un hombre es anterior al esperma, no el hombre nacido de este esperma, sino otro del cual procede este esperma.

Así, pues, que hay una substancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, resulta claro por lo dicho. Queda también demostrado que no cabe que esta substancia tenga ninguna magnitud, sino que carece de partes y es indivisible (pues mueve durante tiempo infinito, y nada finito tiene potencia infinita; y, puesto que toda magnitud es infinita o finita, no puede, por la razón mencionada, tener magnitud finita; pero tampoco infinita, porque no hay absolutamente ninguna magnitud infinita). Y también queda demostrado que es impasible e inalterable; pues todos los demás movimientos son posteriores al movimiento local. Es, pues, evidente que estas cosas son de este modo.

(Metafísica, XII, cap. 6 y 7).

NATURALEZA DEL INTELECTO DIVINO

Pero lo relativo al Entendimiento plantea algunos problemas. Parece, en efecto, ser el más divino de los fenómenos; pero explicar cómo puede ser tal, presenta algunas dificultades. Pues, si nada entiende, ¿cuál será su dignidad? Más bien será, entonces, como uno que durmiera. Y, si entiende, pero depende en esto de otra cosa, pues su substancia no es esto, es decir, intelección, sino potencia, entonces no será la substancia más noble; su nobleza, en efecto, la debe a la

intelección. Además, tanto si su substancia es entendimiento como si es intelección, ¿qué entiende? O bien, en efecto, se entiende a sí mismo, o bien es siempre la misma, o no. Ahora bien, ¿hay alguna diferencia o ninguna entre entender lo hermoso o lo vulgar? ¿No es incluso absurdo pensar sobre algunas cosas? Es, pues, evidente que entiende lo más divino y lo más noble, y no cambia; pues el cambio sería a peor, y esto sería ya cierto movimiento.

Así, pues, en primer lugar, si no es intelección, sino potencia, es natural que sea fatigosa para él la continuidad de la intelección. Además, es evidente que habría otra cosa más honorable que el Entendimiento, a saber, lo entendido. En efecto, el entender y la intelección se dará también en el que entiende lo más indigno; de suerte que, si esto debe ser evitado (efectivamente, no ver algunas cosas es mejor que verlas), la intelección no puede ser lo más noble. Por consiguiente, se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección.

Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento parecen ser siempre de otra cosa, y sólo secundariamente de sí mismos. Además, si una cosa es entender y otra ser entendido, ¿en cuál de las dos reside su nobleza? Pues no es lo mismo el ser de la intelección que el ser de lo entendido. ¿O, en algunos casos, la ciencia es el objeto: en las productivas, la substancia y la esencia sin materia, y en las especulativas, el enunciado y la intelección son el objeto? No siendo, pues, distinto lo entendido y el Entendimiento, en las cosas inmateriales, será lo mismo, y el Entendimiento se identificará con lo entendido.

Queda todavía una dificultad, si lo entendido es compuesto; pues el Entendimiento cambiaría en las partes del todo. O bien ¿es indivisible todo lo que no tiene materia —como el entendimiento humano, o el de los seres compuestos, se halla en algunos momentos (pues no tiene su bien en esto o en lo otro, sino el Sumo Bien en cierto todo, que es distinto de él)—, y así se halla durante la eternidad la Intelección misma de sí misma?

(Metafísica, XII, cap. 9).

INMANENCIA Y TRASCENDENCIA DEL BIEN

Se debe investigar también de cuál de estas dos maneras está el Bien o el Sumo Bien en la naturaleza del Universo: ¿como algo separado e independiente, o como el orden? ¿O de ambas maneras, como en un ejército? Aquí, en efecto, el bien es el orden y el general, y más éste; pues no existe éste gracias al orden, sino el orden gracias a éste.

Y todas las cosas están coordinadas de algún modo, pero no igualmente, los peces, las aves y las plantas; y no es como si las unas no tuvieran ninguna relación con las otras, sino que tienen alguna. Pues todas las cosas están coordinadas hacia una; pero del mismo modo que, en una casa, los libres son los que menos pueden hacer cualquier cosa, sino que todas o la mayoría están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales contribuyen poco al bien común, y generalmente obran al azar. Tal es, en efecto, el principio que constituye la naturaleza de cada cosa. Digo, por ejemplo, que todas tienen que llegar, al menos a ser disueltas, y son así otras cosas de las que participan todas para el todo.

Conviene tener presentes los imposibles o absurdos en que incurren los que sostienen otras opiniones, y cuáles son los puntos de vista de los que mejor han enseñado, y en cuáles se presentan menos dificultades. Todos, en efecto, afirman que todas las cosas proceden de contrarios. Pero ni "todas las cosas" ni "de contrarios" son expresiones correctas, y, en los casos en que se dan los contrarios, no nos dicen cómo pueden las cosas proceder de ellos; pues los contrarios son impasibles recíprocamente. Nosotros, en cambio, solucionamos esto razonablemente, introduciendo un tercer factor.

Otros enseñan que uno de los contrarios es materia, como los que dicen que lo Desigual es materia para lo Igual, y lo Múltiple, para el Uno. Pero también esto se resuelve del mismo modo; pues la materia que es una no es contraria para nada. Además, todas las cosas, fuera del Uno, se formarían por participación del Mal; pues el Mal mismo es uno de los dos

elementos. Y los otros ni siquiera ponen como principios el Bien y el Mal; sin embargo, el Bien es en todas las cosas el principio por excelencia. Tienen razón los que dicen que el Bien es principio; pero no explican cómo lo es, si como fin o como motor o como especie.

También es absurdo el parecer de Empédocles; pues, según él, el Bien es la Amistad, y ésta es principio como causa motriz (puesto que congrega) y como materia, pues es parte de la mezcla. Pero, aunque una misma cosa sea accidentalmente principio como materia y como motor, su ser no es el mismo. Por consiguiente, ¿en cuál de los dos sentidos es principio la Amistad? Y también es absurdo que lo incorruptible sea el Odio; pero éste es para él la naturaleza del Mal.

Anaxágoras, por su parte considera el Bien principio como motor; pues el Entendimiento mueve. Pero mueve por causa de algo, de suerte que el principio es otra cosa, a no ser como nosotros decimos; la Medicina, en efecto, es en cierto modo la salud. Y también es absurdo no poner ningún contrario para el Bien y para el Entendimiento.

Pero ninguno de los que hablan de los contrarios se sirve de ellos, a no ser que alguien los interprete convenientemente. Y nadie dice por qué unas cosas son corruptibles y otras incorruptibles; pues, según ellos, todos los entes proceden de los mismos principios. Además, unos afirman que los entes proceden del No-ente; y otros, para no verse obligados a esto, dicen que todas las cosas son una.

Además, nadie explica por qué ha de haber siempre generación, y cuál es la causa de la generación. Y los que ponen dos principios tienen que admitir otro principio más importante, y los partidarios de las Especies, todavía otro principio más importante. ¿Por qué, en efecto, hubo o hay participación?

Y los demás tienen que reconocer la existencia de un contrario a la Sabiduría y a la Ciencia más valiosa, pero nosotros no; pues no hay nada contrario a lo Primero. En efecto, todos los contrarios tienen materia, y estas cosas son en potencia. Y la

ignorancia contraria está frente a lo contrario; en cambio, lo Primero no tiene ningún contrario.

Además, si no hay otras cosas fuera de las sensibles, no habrá principio, ni orden, ni generación, ni las cosas celestes, sino que habrá siempre un principio del principio, como tienen que admitir los teólogos y todos los físicos. Y, si existen las Especies o los Números, no serán causas de nada. Y, si son causas de algo, ciertamente no del movimiento. Además, ¿cómo de cosas sin magnitud puede surgir una magnitud y un continuo? El Número, en efecto, no puede hacer un continuo, ni como motor ni como especie. Por otra parte, ninguno de los contrarios puede ser precisamente causa eficiente o motriz, pues es capaz de no ser. Ahora bien, el hacer es posterior a la potencia. Por consiguiente, los entes no serían eternos. Sin embargo, lo son. Luego alguna de estas cosas tiene que ser declarada falsa. Y ya quedó dicho cómo.

Además, nadie dice qué es lo que da unidad a los números, o al alma y al cuerpo, o en general a la especie y a la cosa; ni es posible que lo diga, a no ser que diga, como nosotros, que lo hace la causa motriz.

Y los que presentan como primero el número matemático, y así siempre otra substancia inmediatamente siguiente y otros principios de cada una, tornan inconexa la substancia del Universo (pues una substancia no aporta nada a otra con su existencia o inexistencia), y multiplican los principios. Pero los entes no quieren ser mal gobernados. "No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando".

(Metafísica, XII, Cap. 10).

LAS CIENCIAS TEORICAS

Buscamos los principios y las causas de los entes, pero es claro que en cuanto entes. Hay, en efecto, una causa de la salud y del bienestar, y de las Cosas matemáticas hay principios y elementos y causas, y, en suma, toda ciencia basada en la razón

o que participa en algo del razonamiento versa sobre causas y principios, ora más rigurosos ora más simples. Pero todas estas ciencias, habiendo circunscrito algún ente y algún género, tratan acerca de él, y no acerca del Ente en general ni en cuanto ente, ni se preocupan para nada de la quiddidad, sino que, partiendo de ésta, unas después de ponerla de manifiesto para la sensación y otras tomando la quiddidad como hipótesis, demuestran así, con más o menos rigor, las propiedades inherentes al género de que se ocupan. Por eso es evidente que no hay demostración de la substancia ni de la quiddidad a base de tal inducción, sino que es otro el modo de su manifestación. De igual manera, tampoco dicen nada acerca de si existe o no existe el género de que tratan, por ser propio de la misma operación del entendimiento mostrar la quiddidad y su existencia.

Y, puesto que también la Física es una ciencia que versa sobre cierto género del Ente (pues trata de aquella substancia que tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo), es evidente que ni es práctica ni factiva (las cosas factibles, en efecto, tienen en el que las hace su principio, que es la mente, o algún arte o potencia, y los practicables lo tienen en el que los practica, y es propósito; pues lo practicable y lo propuesto son lo mismos); de suerte que, si toda operación del entendimiento es práctica o factiva o especulativa la Física será una ciencia especulativa, pero especulativa acerca de un ente tal que sea capaz de moverse, y acerca de la substancia, según el enunciado generalmente, pero no separable. Y es preciso que no desconozcamos cómo es la esencia y el enunciado, pues sin esto de nada servirá la indagación. Pues bien, de las cosas que se definen y de las quiddidades, unas son como lo chato, y otras como lo cóncavo. Y se diferencian en que lo chato se toma junto con la materia (pues lo chato es una nariz cóncava), mientras que la concavidad es independiente de la materia sensible. Pero, si todas las cosas naturales se enuncian como lo chato, por ejemplo nariz, ojo, rostro, carne, hueso..., en una palabra, animal; hoja, raíz, corteza..., en suma, planta (pues ninguna de estas cosas puede prescindir del movimiento en su

enunciado, sino que siempre implican materia), está claro cómo se debe buscar y definir la quiddidad en las cosas naturales, y por qué es propio del físico especular también sobre aquella clase de alma que no se da sin la materia. Así, pues, que la Física es especulativa se ve claro por lo dicho.

También la Matemática es especulativa. Pero no vamos a resolver ahora si trata de entes inmóviles y separados, aunque está claro que algunas ramas de las Matemáticas los consideran en cuanto inmóviles y separados. Y, si hay algo eterno e inmóvil y separado, es evidente que su conocimiento corresponde a una ciencia especulativa, pero no a la Física (pues la Física trata de ciertos seres movibles) ni a la Matemática, sino a otra anterior a ambas. Pues la Física versa sobre entes separados, pero no inmóviles, y algunas ramas de la Matemática, sobre entes inmóviles, pero sin duda no separables, sino como implicados en la materia. En cambio, la Ciencia primera versa sobre entes separados e inmóviles. Ahora bien: todas las causas son necesariamente eternas, y sobre todo éstas; porque éstas son causas de los entes divinos que nos son manifiestos.

Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología (pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza, y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso. Así, pues, las especulativas son más nobles que las otras ciencias, y ésta, más que las especulativas.

Podría dudarse, en efecto, si la Filosofía primera es universal o si trata de algún género o de alguna naturaleza en particular (pues no hay un modo único ni siquiera en las Matemáticas, sino que la Geometría y la Astronomía tratan de cierta naturaleza, mientras que la Matemática universal es común a todas). Pues bien, si no hay ninguna otra substancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la Física será Ciencia primera; pero si hay alguna substancia inmóvil, ésta (la Teología) será anterior y Filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el Ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente.

(*Metafísica*, VI, cap. 1)

LA NATURALEZA (PHYSIS)

De las cosas que existen, algunas existen por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire, el agua; de éstos, en efecto, y de otros parecidos decimos que existen por naturaleza. Todas estas cosas mencionadas presentan una gran diferencia respecto de las cosas no constituidas por naturaleza. En efecto, las cosas naturales tienen en sí mismas el principio de movimiento y de reposo, unas en cuanto al lugar, otras en cuanto al crecimiento, otras en cuanto a la alteración. En cambio, un lecho, un vestido, y cualquier otro objeto de esa clase, en cuanto recibe tales designaciones, es decir, en el grado en que son producto de arte, no tienen ningún impulso natural al movimiento; pero en cuanto de hecho constan de piedra, o de madera, o de cualquier mezcla o combinación de ellas, y bajo ese respecto (precisamente) tienen tal impulso al movimiento; pues la naturaleza es un principio y causa del movimiento; y de reposo en la cosa en que ellase halla, inmediatamente, por sí misma y no por accidente. Digo que no por accidente, porque podría uno, siendo médico, ser causa de su propia curación; sin embargo, no posee la ciencia la de la medicina en cuanto recibe la curación, sino que sucede que el mismo hombre es médico y recibe la curación: de hecho, esos dos caracteres pueden darse separadamente. Lo mismo en todos los demás objetos productos del arte: ninguno de ellos tiene en sí el principio de su propia producción, sino que unos lo tienen fuera, en otros objetos, como, por ejemplo, la casa y todo objeto hecho por mano de hombre; otros lo tienen, sí, en sí mismos, pero no por sí mismos, como son todos los que pueden ser causas por accidente para sí mismos.

Naturaleza es, pues, eso que hemos dicho. Y poseen naturaleza los que poseen un principio así. Todos esos seres son sustancia; pues son sujetos, y la naturaleza está siempre en un sujeto. Son conformes a la naturaleza todas esas cosas y los atributos que estén en ellas en virtud de su esencia, como, para

el fuego, el subir hacia arriba; eso no es naturaleza, ni tampoco tiene naturaleza, pero es por naturaleza y conforme a la naturaleza.

Queda declarado qué es naturaleza, que es por naturaleza, y conforme a la naturaleza. Que existe la naturaleza, sería ridículo tratar de probarlo; es manifiesto, en efecto, que hay muchos seres como esos que hemos descrito; y demostrar lo que es manifiesto por lo que es oscuro es señal de hombre incapaz de discernir lo que es evidente de por sí de lo que no es. Se trata de una enfermedad (mental) no imposible, a no dudarlo: un ciego de nacimiento podrá discurrir sobre los colores; así, los tales no discurren sino sobre palabras tras de las cuales no hay ninguna idea.

Parece a algunos que la naturaleza y la sustancia de las cosas que son por naturaleza es el sujeto inmediato e informe de por sí; por ejemplo, la madera, la naturaleza del lecho, el bronce, la de la estatua. Como prueba de ello aduce Antifón que si uno entierra un lecho, y tiene la putrefacción fuerza suficiente para hacer brotar un retoño, lo producido será madera, y no un lecho; lo cual prueba que la disposición conforme a las reglas del arte es puramente accidental, y la sustancia es la que pasa por todos esos cambios, permaneciendo continuamente. Si cada uno de esos sujetos se halla respecto de los demás en la misma relación que el bronce y el oro respecto del agua, y los huesos y la madera respecto de la tierra, éstos son la naturaleza y sustancia de los primeros. Por eso unos afirman que es el fuego, otros que el aire, otros que el agua, otros que varios de esos elementos, otros que todos, los que son la naturaleza de los seres. Pues lo que suponen que tiene ese carácter, sea uno o muchos, eso o éstos declaran ser la sustancia total, y todo lo demás, afecciones, estados o disposición suyas. Cada una de esas cosas sería, según ellos, eterna (pues no pueden sufrir ningún cambio que les haga dejar de ser), mientras que las demás están sujetas a generación y corrupción indefinidamente.

Esta es, pues, una manera de concebir la naturaleza, a saber, la materia que sirve de sujeto inmediato a cada uno de los

seres que tienen en sí el principio del movimiento y del cambio.

Pero según otra manera de concebirla, la naturaleza es el tipo o la forma, la forma que se expresa en la definición. Porque así como se dice arte lo que es conforme al arte y lo técnico, así también se llama naturaleza lo que es conforme a la naturaleza y lo natural. Ahora bien, de una cosa artificial no diremos que tenga nada conforme al arte si es solamente lecho de potencia y no tiene la forma del lecho, ni la llamaremos una obra de arte; lo mismo se ha de decir de las cosas constituidas naturalmente; así, lo que es carne o hueso en potencia, no tiene todavía su propia naturaleza, y no existe por naturaleza antes de recibir la forma que se expresa en la definición, cuanto queremos decir qué es la carne o el hueso. De suerte que en este otro sentido la naturaleza sería el tipo y la forma (no separables, a no ser mentalmente) en las cosas que tienen en sí mismas el principio del movimiento.

El compuesto de ambos no es "naturaleza", sino "por naturaleza" o natural, como el hombre. Y ésta (la forma) es más naturaleza que la materia, pues cada cosa se dice ser lo que es más bien cuando está en efecto que cuando está en potencia.

Además, un hombre nace de otro hombre, pero no un lecho de otro lecho. Por eso se dice que no es la figura del lecho la naturaleza, sino la madera, pues, si retoña, brota madera, no un lecho. Pero si la figura es algo artificial, por lo mismo la forma del hombre es su naturaleza, pues un hombre nace de otro hombre.

Además, la naturaleza que se dice tal como génesis es camino hacia la naturaleza sin más. Pues no se dice naturaleza en este sentido, como la curación se dice no el camino que lleva al arte de curar, sino a la salud, ya que la curación procede necesariamente del arte de curar, y no conduce a él: no es ésa la relación que la naturaleza (en un sentido) tiene hacia la naturaleza (en otro sentido)...; lo que crece, en cuanto que crece, se halla en un proceso de pasar de un término a otro. ¿Hacia qué término? No hacia el punto de partida, sino hacia aquel al cual tiende (la forma): por tanto, la forma es la naturaleza.

Pero la forma y la naturaleza se dice en dos sentidos, ya que la privación es en algún sentido forma. Si la privación es un contrario o no en la generación absolutamente tomada, se estudiará después.

(FISICA, Libro II Cap. I)

LA ESENCIA DEL MOVIMIENTO

Puesto que la naturaleza es principio de movimiento y de cambio, y nuestra investigación es sobre la naturaleza, es menester que no desconozcamos lo que es el movimiento, pues, ignorado esto, por fuerza quedará ignorada también la naturaleza. Una vez determinada la noción de movimiento, habrá que abordar de la misma manera las cuestiones implicadas en ella. Ahora bien, el movimiento parece pertenecer a la clase de cosas que son continuas, y en el continuo, el infinito se presenta lo primero; por eso sucede que en la definición de continuo se usa con frecuencia la noción de infinito, al ser el continuo visible hasta el infinito. Además, sin lugar, vacío y tiempo es imposible el movimiento.

Es, pues, claro por todo esto, y también por ser ésas cosas comunes a todos y de vigencia universal, que debemos empezar nuestro examen por cada uno de esos puntos; pues la consideración de las cosas particulares viene después de la comunes. Comenzamos, pues, como hemos dicho, por el movimiento.

Podemos distinguir lo que está solamente en acto, y lo que está en potencia y en acto, y ello, tanto en el individuo determinado como en la cantidad y en la cualidad, y lo mismo en las demás categorías.

Además, lo relativo se dice según el exceso y el defecto, según el agente y el paciente, y, en general, según el motor y el móvil: el motor es del móvil, y el móvil es móvil bajo la acción del motor.

No hay movimiento fuera de las cosas; lo que cambia, cambia siempre o sustancialmente, o cuantitativamente, o cualitativamente, o localmente. No se puede encontrar nada común, como hemos dicho (a estas clases de movimiento) que no sea este individuo, ni cantidad, ni cualidad, ni ninguno de los predicados fundamentales; por tanto, no habrá movimiento ni cambio fuera de las cosas que hemos mencionado, puesto que no existe nada fuera de esas cosas.

Cada uno de esos modos se verifica en todos sus sujetos de dos maneras; en la sustancia individual: su forma y la privación; en la cualidad: blanco y negro, y en la cantidad: completo e incompleto; lo mismo en el movimiento local: hacia arriba y hacia abajo; o ligero y grave. Así que hay tantas especies de movimiento y de cambio cuantos sentidos tiene el término "ser".

Hecha ya la distinción, en cada género, de lo que está en acto y lo que está en potencia, el acto de lo que está en potencia, en cuanto está en potencia, es el movimiento. Por ejemplo, de lo alterable, en cuanto alterable, el acto es alteración; de lo que puede crecer y de su contrario, lo que puede decrecer (pues no hay nombre común para los dos), aumento y disminución; el de lo generable y corruptible, generación y corrupción; de lo móvil en el espacio, movimiento local (locomoción).

Que el movimiento es eso, quedará claro por lo siguiente: Cuando lo construible, en cuanto lo llamamos tal, está en acto, está construyéndose, y eso es la construcción; y lo mismo en el aprendizaje, en la curación, en la rotación, en el salto, en el crecimiento, en el envejecimiento.

Como algunas cosas están a la vez en potencia y en acto—no al mismo tiempo o en el mismo aspecto, sino a la manera como lo que es en potencia cálido y frío en acto— habrá muchas acciones y pasiones recíprocas, pues todo será a la vez activo y pasivo. Por tanto, el motor natural es móvil: todo ser, en efecto, de esa índole mueve siendo movido él mismo. Algunos creen que todo motor se mueve, pero no es así; por otros argumentos aparecerá clara la verdad (pues hay un motor

que es inmóvil). Queda, pues, firme que el acto de lo que está en potencia, cuando, estando ya en acto no obra como tal, sino como móvil, es movimiento.

Digo "en cuanto tal", es decir: el bronce es estatua en potencia; sin embargo, el acto del bronce en cuanto bronce no es movimiento, porque la esencia del bronce y la esencia del ser que, estando en potencia, es móvil, no son lo mismo: si se identificasen sin más y en la definición el acto del bronce en cuanto bronce sería movimiento; pero de hecho no se identifican, como queda dicho...

Que el movimiento sea eso, y que el ser movido tiene lugar en los seres cuando el acto es tal, y no antes ni después, es cosa manifiesta: cada cosa, en efecto, puede estar unas veces en acto, otras veces no, como lo construible. El acto de lo construible, en cuanto construible, es la construcción; porque el acto de lo construible es o la construcción, o la casa; pero cuando la casa (ya) existe, ya no se da lo construible, y lo que se construye es lo construible; por tanto, su acto tendrá que ser la construcción. Pero la construcción es un movimiento. El mismo razonamiento es aplicable a la demás clases de movimiento.

(Física, libro III, Cap. I.)

LAS CONDICIONES DEL DEVENIR

De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente. Y todas las que se generan llegan a ser por obra de algo y desde algo y algo. Y este último "algo" lo refiero a cualquier categoría; pues o bien serán esto o cuánto o cuál o dónde.

Y las generaciones naturales son aquellas cuyo desarrollo procede de la naturaleza; y aquello desde lo que algo se genera es lo que llamamos materia, y aquello por obra de lo cual se genera es alguno de los entes naturales, y el algo que se genera es un hombre o una planta o alguna otra cosa semejante, de las que

decimos que son sustancias en grado sumo —y todas las cosas que se generan por naturaleza o por arte tienen materia; es posible, en efecto, que cada una de ellas sea o no sea, y esto es la materia en cada una—; pero, en general, aquello desde lo que y según lo que se genera es naturaleza (pues lo que es generado tiene naturaleza, por ejemplo una planta o un animal), y aquello por obra de lo cual se genera es la naturaleza llamada específica, que es de la misma especie (pero ésta está en otro); pues un hombre genera a un hombre.

De este modo, pues, se generan las cosas que son generadas a través de la naturaleza. Y las demás generaciones se llaman producciones. Y todas éstas proceden o de arte o de potencia o de pensamiento. Pero algunas de éstas se producen también espontáneamente y por casualidad, casi como en las cosas que son generadas por naturaleza; pues algunas cosas también aquí se generan lo mismo a partir de una semilla que sin semilla. Pero acerca de esto trataremos más adelante.

A partir del arte se generan todas aquellas cosas cuya especie está en el alma (y llamo especie a la esencia de cada una y a la sustancia primera); pues también los contrarios tienen en cierto modo la misma especie, ya que la sustancia de la privación es la sustancia opuesta, como la salud lo es de la enfermedad, puesto que la enfermedad es la ausencia de aquélla, y la salud es el concepto que está en el alma, y la ciencia. Y se produce lo sano habiendo pensado así: puesto que la salud es esto, necesariamente, para que algo esté sano, tendrá que haber esto, por ejemplo, equilibrio, y, para que haya esto, calor; y así seguirá pensando hasta llegar a aquello que él puede finalmente producir. A partir de aquí, el movimiento tendente a la salud se llama producción. Así sucede que, en cierto modo, la salud se genera de la salud, y la casa, de una casa; la que tiene materia, de la que no la tiene; pues las artes curativa y edificativa son la especie de la salud y de la casa. Y llamo sustancia sin materia a la esencia.

Así, pues, de las generaciones y movimientos, uno se llama pensamiento y otro producción; el que procede del principio y de la especie, pensamiento, y el que arranca del final del

pensamiento, producción; y de modo semejante se genera también cada una de las demás cosas intermedias. Por ejemplo, así : si ha de estar sano, tendrá que equilibrarse. ¿Y esto qué es? Tal cosa. Y ésta existe en potencia; pero esto ya depende de él. Así, pues, el principio activo y el punto de partida del movimiento hacia la salud, si ésta procede de arte, es la especie que hay en el alma; pero, si surge espontáneamente, procederá de aquello que es principio de su operación para el que opera a partir de un arte, como en el curar el principio viene sin duda del calentar (y esto lo hace por frotamiento). Por consiguiente, el calor que hay en el cuerpo o es parte de la salud o va seguido de algo que es parte de la salud, o bien hay más miembros intermedios. Y esto es lo último, lo que produce la parte de la salud, —y de la casa (como las piedras) y de las demás cosas. De suerte que, según se dice, la generación es imposible si no preexiste algo. Así, pues, es evidente que por necesidad preexistirá alguna parte; la materia, en efecto, es tal parte (ya que está presente en la cosa y se hace ésta). Pero ¿acaso también la de los elementos del enunciado? De ambos modos, en efecto, decimos que son los círculos de bronce: diciendo que su materia es bronce y que su especie es tal figura, y éste es el género en que directamente son puestos. Así, pues, el círculo de bronce incluye la materia en el enunciado. — Las cosas que proceden de algo como materia no se dice, cuando son generadas, que son “aquello”, sino “de aquello” de lo que proceden; por ejemplo, no se dice que la estatua sea una piedra, sino de piedra; y un hombre que se cura no es llamado aquello a partir de lo cual se cura. Y la causa es que se genera a partir de la privación y del sujeto, al cual llamamos materia (como también se torna sano el hombre y el enfermo), pero más bien se dice que se genera a partir de la privación, por ejemplo el sano a partir del enfermo más que a partir del hombre; por eso el sano no es llamado enfermo, pero sí hombre; y el hombre, sano. Pero, cuando la privación es oscura y sin nombre por ejemplo en el bronce la de alguna figura, o en los ladrillos y en las maderas la de una casa, la generación parece desarrollarse a partir de estas cosas como allí a partir del enfermo. Por eso, del

mismo modo que allí lo generado no se denominaba aquello a partir de lo cual se generaba, tampoco aquí la estatua se denomina madera, sino que se dice que es de madera, no madera, y de bronce, pero no bronce, de piedra, pero no piedra, y la casa, de ladrillos, pero no ladrillos, puesto que, si bien se mira, tampoco se dirá sin más que una estatua se genera a partir de madera o una casa a partir de ladrillos, ya que es preciso que aquello a partir de lo cual se genera cambie y no permanezca. Esta es la razón de que se diga así.

Puesto que lo que es generado se genera por obra de algo (que es de donde procede el principio de la generación) y a partir de algo (señalemos como tal no la privación, sino la materia; pues ya hemos señalado en qué sentido decimos esto) y llega a ser algo (y esto es o una esfera o un círculo o cualquier otra cosa), del mismo modo que no producimos el sujeto, es decir el bronce, así tampoco la esfera, a no ser accidentalmente, porque es una esfera la esfera de bronce, y a ésta sí la producimos. Pues producir algo determinado es producir algo a partir de un sujeto en sentido pleno (quiero decir que hacer redondo el bronce no es hacer la redondez o la esfera, sino otra cosa, por ejemplo esta especie determinada en otro; pues, si uno la hace, la hará a partir de otra cosa, pues ésta subyacía; por ejemplo, uno hace una esfera de bronce, y la hace porque, a partir de esto, que es bronce, hace esto, que es una esfera. Ahora bien, si hiciera también esto mismo, es evidente que lo haría del mismo modo, y las generaciones procederían hasta el infinito. Está claro, por consiguiente, que la especie, o como haya que llamar a la forma que se manifiesta en lo sensible, no se genera, ni hay generación de ella, como tampoco la esencia (pues esto es lo que se genera en otro o por arte o por naturaleza o por potencia).

Uno hace, en cambio, que exista una esfera de bronce; pues la hace a partir del bronce y de la esfera; pone esta especie en esta materia, y el resultado es una esfera de bronce. Pero, si hubiera generación del ser de la esfera en general, sería algo a partir de algo.

Es preciso, en efecto, que lo que se genera sea siempre

divisible, y que lo uno sea esto y lo otro esto, es decir, que lo uno sea materia y lo otro especie. Por tanto, si una esfera es la figura igual a partir del medio, lo uno de ella será aquello en lo que está lo que se hace, y lo otro, lo que está en aquello, y el todo, lo generado, por ejemplo la esfera de bronce. Así, pues, está claro por lo dicho que lo que se enuncia como especie o substancia no se genera, pero sí se genera el conjunto total que recibe el nombre de aquélla, y que en todo lo que es generado hay materia, y que lo uno es esto, y lo otro, esto.

Pero ¿hay, entonces, una esfera aparte de éstas, o una casa aparte de los ladrillos? ¿O nunca se generaría, si así fuera, algo determinado, sino que la imposición de la forma significa “de tal cualidad”, pero no es esto y determinado, sino que hace y genera, a partir de esto, algo de tal cualidad, y, una vez generado, es esto de tal cualidad? Pero el todo individual, Calias o Sócrates, es como esta determinada esfera de bronce, y el hombre y el animal, como una esfera de bronce en general. Está claro, por consiguiente, que la causa de las Especies, como suelen algunos llamar a las Especies, suponiendo que haya algunas aparte de los singulares, no sirve de nada en orden a las generaciones y a las substancias; y no habrá, a causa de estas cosas, substancias en sí mismas.

Es también claro que, en algunos casos, lo generante es tal cual lo generado, pero no idéntico ni numéricamente uno, sino uno en especie, por ejemplo en las cosas naturales —pues un hombre engendra a un hombre— si no se genera algo al margen de la naturaleza, como cuando un caballo engendra un mulo (aunque también aquí se genera de igual modo; pues lo que sería común a caballo y asno, el género próximo, no tiene nombre, pero probablemente será ambas cosas, como el mulo). De suerte que está claro que para nada se necesita suponer una especie como modelo (pues se requerirán sobre todo en estas cosas, ya que éstas son substancias en grado sumo), sino que basta que lo generante actúe y sea causa de la especie en la materia. Y el todo, finalmente, tal especie en estas carnes y estos huesos, es Calias y Sócrates. Y se distinguen por la materia

(que es distinta), pero no son lo mismo por la especie (pues la especie es indivisible).

(Metafísica, Libro VII, Cap. 7 y 8).

EL ALMA

Recapitulando lo que hemos dicho sobre el alma, repetiremos que ella, es, en cierto modo, todas las cosas; porque los seres se dividen en sensibles e inteligibles, y el conocimiento se identifica de algún modo con lo cognoscible, como la sensación con lo sensible. Conviene ahora investigar cómo sucede esto.

Así, pues, el conocimiento y la sensación se dividen como las cosas; y el conocimiento y sensación en potencia corresponden a las cosas en potencia; si están en acto, a las cosas en acto. Las facultades sensitiva y cognoscitiva del alma son en potencia estas cosas: la intelectiva es lo inteligible; la sensitiva, lo sensitivo. De donde se sigue que o son las cosas mismas o sus formas. Ahora, bien, no son las cosas mismas, porque no es la piedra la que está en el alma, sino su forma.

Hay, por consiguiente, semejanza entre la mano y el alma. Como la mano es el instrumento de todos los instrumentos, así el entendimiento es forma de las formas, y el sentido es forma de lo sensible. Pero como ninguna cosa, según común sentencia, existe separada de la extensión, esto es, de las cosas sensibles, también los objetos inteligibles, tanto los llamados abstractos como los que son estados y afecciones de objetos sensibles, existen en formas sensibles. Por eso, el que no tiene sensación no padece ni entiende nada; y cuando el entendimiento contempla algo, juntamente contempla un fantasma; los fantasmas son representaciones sensibles, pero sin materia.

La fantasía se distingue de la afirmación y de la negación; pues la verdad es una composición de ideas intelectuales.

Pero ¿en qué se diferencian los conceptos primitivos de los fantasmas? ¿Acaso no es porque ni estos ni otros conceptos son fantasmas, pero no pueden existir sin fantasmas?

De Alma, libro VIII, Cap. 8.

EL HOMBRE: ANIMAL SOCIAL

...la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar, o es mal hombre, o es superior al hombre, como aquel a quien Homero vitupera:

"sin tribu, sin ley, sin hogar",

porque el que es tal por naturaleza, es también aficionado a la guerra, como pieza aislada en el juego. Por qué el hombre es un animal social más que la abeja o cualquier animal gregario, salta a la vista: la naturaleza no hace nada en vano, como suele decirse, y el hombre es el único entre los animales que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso se da también en los demás animales, pues su naturaleza llega hasta poder sentir el dolor y el placer y manifestárselo unos a otros; la palabra, en cambio, es para expresar lo conveniente y lo nocivo, lo justo y lo injusto. Es, en efecto, exclusivo del hombre frente a los demás animales el percibir el bien y el mal, lo justo y lo injusto y demás cosas parecidas; ahora bien, la comunidad de esos valores es lo que hace a la familia y a la ciudad.

La ciudad es por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros, pues el todo es necesariamente anterior a la parte, ya que, desaparecido el todo, no habrá ni pie ni mano, a no ser equívocamente, como se dice una mano de piedra; así será, en efecto, la mano una vez muerta. Todas las cosas se definen por sus obras y sus facultades; de suerte que, cuando dejan de ser lo que eran, no se debe decir que son las mismas cosas, sino que tienen el mismo nombre.

Es evidente, pues, que la ciudad existe por naturaleza y anterior a cada individuo; pues, si el individuo separadamente no se basta a sí mismo, se hallará en la misma situación que las partes respecto del todo; y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada porque se basta a sí mismo, no es miembro de la ciudad: será o una bestia, o un dios.

En todos existe inclinación natural a una tal comunidad, pero el primero que la constituyó fue causa de muy grandes bienes. Porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos; la justicia más intolerable es la que tiene armas, y el hombre está provisto por la naturaleza de armas en servicio de la prudencia y de la virtud, pero puede servirse de ellas para los fines más opuestos. Por eso, sin virtud es el animal más impío y feroz y el de más bajas inclinaciones hacia los placeres del amor y del vientre. En cambio, la justicia es una cosa de la ciudad, ya que es el orden de la comunidad civil; ella determina lo que es justo.

(Política, libro I, 1253 a 2 - 40).

...el ser vivo consta en primer lugar de alma y cuerpo, de los cuales el uno es por naturaleza el que manda, y el otro, el que obedece. Hay que examinar lo que es natural en los que se mantienen conforme a su naturaleza más bien que en los corrompidos. Por eso hemos de considerar al hombre magníficamente dotado en cuerpo y alma, en el cual esto es evidente, porque en los hombres de natural o de conducta perversa el cuerpo parece muchas veces mandar al alma, por su mala disposición o contra la naturaleza.

Se puede observar, decimos, el imperio despótico y político primeramente en el ser vivo, ya que el alma ejerce sobre el cuerpo un imperio despótico, y la inteligencia, un imperio político o regio sobre el apetito. En ellos es evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente al cuerpo al ser regido por el alma, y a la parte afectiva, el que lo sea por el entendimiento y la parte razonable, mientras que la igualdad o la inversión de sus relaciones mutuas es nociva para todos.

Lo mismo vale para el hombre y los demás animales: los

animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes, y para todos ellos es mejor el estar sometidos al hombre, pues así obtienen su seguridad. También en la relación entre macho y hembra, el uno es superior y el otro inferior por naturaleza: el uno manda, el otro obedece.

La misma ley tiene que imperar entre todos los hombres. Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el alma del cuerpo y el hombre del animal (en este caso se hallan aquellos cuya actividad es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden dar de sí), son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de autoridad, como para los susodichos (cuerpo y animal). Pues es por naturaleza esclavo el que puede ser de otro (y por eso lo es de hecho), y el que participa de la razón tan sólo en la medida suficiente para percibirla, pero sin poseerla; los demás animales no perciben la razón, sino que obedecen a sus instintos. En cuanto a la utilidad, la diferencia es mínima: ambos, esclavos y animales domésticos, prestan al cuerpo la ayuda en las cosas necesarias.

La naturaleza ha querido, sin duda, establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de éstos fuertes para las tareas necesarias, y los de aquéllos, erectos e inadaptados para tales actividades, pero útiles para la vida política (que se divide en las ocupaciones de la guerra y de la paz). Pero no raras veces sucede lo contrario: que algunos tienen cuerpos de libres, y otros, almas; pues es claro que, si difiriesen en sus cuerpos de los demás tan sólo como difieren las estatuas de los dioses, todos dirían que esos hombres inferiores deben ser esclavos de los demás. Y si esto es verdad respecto del cuerpo, será todavía más justo establecerlo respecto del alma. Pero no es tan fácil ver la belleza del alma como la del cuerpo. Es, pues, evidente que unos son por naturaleza libres, y otros esclavos, y que para éstos la esclavitud es conveniente y justa.

(Política, libro I, 1254 a 34 - 1255 a 2)

LA VIDA MAS DESEABLE

Es menester que el que se ponga a hacer un estudio

adecuado del régimen político mejor, determine primero cuál es la vida más deseable, pues, si este punto no está claro, tampoco lo estará, forzosamente, el mejor régimen político. Es obvio, en efecto, que les vaya muy bien a los mejor gobernados, dentro de las circunstancias en que se mueven, si no sucede algo anormal. Por lo cual tenemos primero que convenir ante todo acerca de cuál es la vida más digna de ser elegida, por decirlo así, por todos; y, en segundo lugar, si es la misma o no para la comunidad que para el individuo. Como pensamos que hemos hablado suficientemente sobre la vida mejor en los tratados exotéricos, nos serviremos también ahora de ellos.

En verdad, nadie pondrá en tela de juicio la clasificación de los bienes, según la cual éstos son de tres clases: los externos, los del cuerpo y los del alma; todos ellos tienen que darse en los hombres felices. Nadie, en efecto, llamaría feliz al que no tiene la más mínima parte de fortaleza, ni de templanza, ni de justicia, ni de prudencia, sino que teme hasta a las moscas que vuelan en torno a él y no se priva ni siquiera de los mayores extremos cuando siente deseos de comer o de beber, sacrifica por un cuarto a sus más queridos amigos, y, en lo que concierne a las disposiciones mentales, es tan insensato o tan mendaz como un niño o un loco.

En todo lo dicho estarían todos de acuerdo, pero difieren en cuanto a la cantidad y al exceso relativo de los bienes. Pues creen que basta tener una dosis cualquiera de virtud, pero exigen una superabundancia infinita de riquezas, de dinero, de potencia, de gloria y de cosas parecidas. Pero nosotros diremos a éstos que es fácil obtener por medio de los hechos la comprobación sobre este punto, pues vemos que las virtudes no se adquieren y preservan por medio de los bienes exteriores, sino éstos por aquéllas, y que la vida feliz, ya consista en el placer, en la virtud o en ambos, se halla preferentemente en los hombres adornados hasta grado sumo de dotes de carácter y de inteligencia, aunque se hallen en una honesta medianía en cuanto a los bienes exteriores, y no en los que poseen de éstos más de lo necesario, pero están desprovistos de los otros.

Y aun es fácil de ver eso a la luz de la sola razón. Todo lo

externo tiene un límite, como todo instrumento; y todas las cosas útiles son de tal naturaleza, que su exceso necesariamente o perjudicará o no prestará servicio alguno al que las posea; en cambio, los bienes del alma, cuando más abundan, más útiles son, es que hay lugar en ello no sólo a la belleza, sino también a la utilidad...

Convengamos, pues, en que cada uno participa de la felicidad en el mismo grado que de la virtud y de la prudencia, y su conducta se ajusta a ellas. De eso tenemos prueba en Dios, que es, a no dudarlo, feliz y dichoso, pero no por ninguno de los bienes exteriores, sino por sí mismo y por ser de tal naturaleza. Puesto que también en eso ha de distinguirse la buena suerte de la felicidad (siendo la causa de los bienes exteriores al alma el azar y la suerte, mientras que nadie es justo ni prudente por suerte ni mediante la suerte). De esto se sigue, y en virtud de las mismas razones, que la ciudad mejor es a la vez feliz y le irá bien. Ahora bien, es imposible que tengan prosperidad los que no obran bien; pero no hay obra buena, ni del hombre ni de la ciudad, fuera de la virtud y de la prudencia. La fortaleza, la justicia y la prudencia de la ciudad tienen la misma eficacia y la misma forma que las que con su presencia en el hombre hacen que sea llamado justos, prudente y moderado...

(Política, libro VII, 1323 a 13 — 1323 b 12 y 1323 b 21 — 37).

EL AMBIENTE PARA LA EDUCACION

Los que están al frente de la educación deben vigilar también cómo emplean el tiempo en esa edad, lo mismo que en las otras, y procurar que los niños estén lo menos posible con los esclavos. Pues durante esa edad, y hasta los siete años, los niños deben ser criados en casa; y es natural, por tanto, que, siendo tan pequeños, reporten como fruto de lo que oyen y ven cosas indignas de personas libres. El legislador debe, pues, desterrar por completo de la ciudad el lenguaje soez (pues de la facilidad en las palabras soeces se siguen en seguida lo mismo en

las acciones), y, sobre todo, alejarlo de los jóvenes, de modo que ni digan ni oigan nada semejante. Y si se le ve a alguno diciendo o haciendo algo prohibido, si es libre y sin derecho aún a sentarse en los convites públicos, se le deberá castigar con afrentas y azotes, y, si es ya persona mayor, con afrentas impropias de hombres libres y dignas de su conducta de esclavo. Puesto que desterramos toda manera de hablar de esa clase, no hace falta decir que lo mismo hacemos con el ver pinturas u oír discursos indecentes...

(Política, libro VII, 1336 a 40 - 1336 b 14).

LA BUSQUEDA DE LA NATURALEZA DEL BIEN HUMANO

1. Todo arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden. Pero parece que hay alguna diferencia entre los fines, pues unos son actividades, y los otros, aparte de éstas, ciertas obras; en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, son naturalmente preferibles las obras a las actividades. Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, resultan también muchos los fines: en efecto, el de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el barco; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza. Y en todas aquellas que dependen de una sola facultad (como el arte de fabricar frenos y todas las demás concernientes a los arreos de los caballos se subordinan al arte hípico, y a su vez éste y toda actividad guerrera se subordinan a la estrategia, y de la misma manera otras artes a otras diferentes), los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que éstos se persiguen en vista de aquéllos. Y es indiferente que los fines de las acciones sean las actividades mismas o alguna otra cosa fuera de ellas, como en las ciencias mencionadas.

4. Volviendo a nuestro tema, puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, digamos cuál es aquel a que la política aspira y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué es la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas visibles y manifiestan, como el placer o la riqueza o los honores; otros, otra cosa; a menudo, incluso una misma persona opina cosas distintas: si está enfermo, la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de su alcance. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, hay algún otro que es bueno por sí mismo y que es la causa de que todos aquéllos sean bienes.

Pero quizá es inútil exponer en detalle todas las opiniones, y basta con examinar las predominantes o que parecen tener alguna razón.

Tengamos presente que los razonamientos que parten de los principios difieren de los que conducen a los principios. En efecto, también Platón se preguntaba y buscaba con razón si se ha de proceder partiendo de los principios o hacia los principios; como en el estadio, de los que presiden los juegos hacia la meta o al revés. Sin duda, se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero éstas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, acaso empezar por las más fáciles de conocer para nosotros. Por eso es menester que el que se propone aprender acerca de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el qué, y si está suficientemente claro, no habrá ninguna necesidad del porqué. Un hombre tal, o tiene ya o adquirirá fácilmente los principios. Pero el que no dispone de ninguna de estas cosas, escuche las palabras de Hesíodo:

“Es el mejor de todos el que por sí solo comprende todas

las cosas; es noble asimismo el que obedece al que aconseja bien; pero el que ni comprende por sí mismo ni lo que escucha a otro retiene en su mente, es un hombre inútil”.

7. Volvamos de nuevo al bien que buscamos para preguntarnos qué es. Porque parece que es distinto en cada actividad y en cada arte; en efecto, es uno en la medicina, otro en la estrategia, y así en las demás. Pero ¿qué es el bien de cada una? ¿No es aquello en vista de lo cual se hacen las demás cosas? En la medicina es la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos otras cosas, y en toda acción y decisión es el fin, pues todos hacen las demás cosas en vista de él. De modo que si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable, y éstos si hay varios. Nuestro razonamiento, después de muchos rodeos, vuelve al mismo punto; pero intentemos aclarar más esto. Puesto que parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y en general los instrumentos, es evidente que no todos son perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto; de suerte que si sólo hay un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos.

Llamamos más perfecto al que se persigue por sí mismo que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por otra cosa, más que a los que se eligen a la vez por sí mismos y por otro fin, y en general consideramos perfecto lo que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa.

Tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos (pues aunque nada resultara de ellas, desearíamos todas estas cosas), pero también los deseamos en vista de la felicidad, pues creemos que seremos felices por medio de ellos. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra.

Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los

amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social. No obstante, hay que tomar esto dentro de ciertos límites, pues extendiéndolo a los padres y a los descendientes y a los amigos de los amigos, se iría hasta el infinito. Esta cuestión la examinaremos después. Estimamos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada; y pensamos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, aun sin añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable si se le añade el más pequeño de los bienes, pues lo agregado resulta una superabundancia de bienes, y entre los bienes, el mayor es siempre más deseable. Parece, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos.

Pero tal vez parece cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor, y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función del hombre. En efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia. ¿Habrán algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que será éste naturalmente inactivo? O bien, así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, ¿se atribuirá al hombre alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál será ésta finalmente? Porque el vivir parece también común a las plantas, y se busca lo propio. Hay que dejar de lado, por tanto, la vida de nutrición y crecimiento. Vendría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Queda, por último, cierta vida activa propia del ente que tiene razón; y éste por una parte, obedece a la razón; por otra parte, la posee y piensa. Y como esta actividad se dice de dos maneras, hay que tomarla en acto, pues parece que se dice primariamente ésta. Y si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón, y por otra parte decimos que

esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todas las cosas, añadiéndose a la obra la excelencia de la virtud (pues es propio del citarista tocar la cítara, y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además, en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día y así tampoco hace virtuoso y feliz un solo día o un poco tiempo.

Quede, pues, descrito de esta manera el bien, ya que acaso se debe hacer su bosquejo general antes de describirlo detalladamente. Parece, incluso, que cualquiera podría continuar y articular completamente lo que está bien bosquejado, y que el tiempo es en estas cosas buen inventor o colaborador. De ahí han surgido también los progresos de las artes, pues cualquiera puede añadir lo que falta. Pero es menester también recordar lo que llevamos dicho, y no buscar el rigor del mismo modo en todas las cuestiones, sino en cada una según la materia propuesta y en la medida propia de aquella investigación. En efecto, el carpintero y el geómetra buscan de distinta manera el ángulo recto: el uno en la medida en que es útil para su obra; el otro busca qué es o qué propiedades tiene, pues es contemplador de la verdad. Lo mismo se ha de hacer en las demás cosas para que lo accesorio no exceda de las obras mismas. Tampoco se ha de exigir la causa por igual en todas las cuestiones: bastará en algunas mostrar claramente el *qué*, como cuando se trate de los principios, pues el *qué* es primero y principio. Y de los principios, unos se contemplan por inducción, otros por percepción, otros mediante cierto hábito, y otros de diversas maneras. Por tanto, se ha de procurar ir a su encuentro según la naturaleza de cada uno, y se ha de poner el mayor esmero en definirlos bien, pues tienen gran importancia

para lo que sigue. Parece, en efecto, que el principio es más de la mitad del todo, y que por él se aclaran muchas de las cosas que se buscan.

13. Puesto que la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta, hay que tratar de la virtud, pues acaso así consideraremos mejor lo referente a la felicidad. Y parece también que el que es de veras político se ocupa sobre todo de ella, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes (como ejemplo de éstos tenemos a los legisladores cretenses y lacedemonios y los demás semejantes que puedan haber existido). Y si esta investigación pertenece a la política, es evidente que esta indagación estará de acuerdo con nuestro proyecto inicial. Acerca de la virtud es evidente que hemos de investigar la humana, ya que también buscábamos el bien humano y la felicidad humana. Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma. Y si esto es así, es evidente que el político debe conocer en cierto modo lo referente al alma, como el que cura los ojos también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable y mejor que la medicina; y los médicos distinguidos se ocupan mucho del conocimiento del cuerpo; también el político ha de considerar el alma, pero la ha de considerar en vista de estas cosas y en la medida suficiente para lo que buscamos, pues examinar esta cuestión con más detalle es acaso demasiado laborioso para nuestro propósito.

Además en los tratados exotéricos se estudian suficientemente algunos puntos acerca del alma, y hay que servirse de ellos; por ejemplo, que una parte de ella es irracional y la otra tiene razón (si éstas se distinguen como las partes del cuerpo y todo lo divisible, o son dos para la razón, pero naturalmente inseparables como en la circunferencia lo convexo y lo cóncavo, nada importa para la presente cuestión). Lo irracional en parte parece común y vegetativo, quiero decir la causa de la nutrición y el crecimiento; pues esta facultad del alma puede admitirse en todos los seres que se nutren, incluso en los embriones, y ésta misma también en los organismos perfectos, pues es más razonable que admitir alguna otra. Es

claro, pues, que su virtud es común y no humana; parece, en efecto, que en los sueños actúa principalmente esta parte y esta facultad, y el bueno y el malo se confunden enteramente en el sueño (por eso dicen que en la mitad de la vida en nada se diferencian los felices de los desgraciados). Es normal que así ocurra, pues el sueño es una inactividad del alma en cuanto se dice buena o mala, excepto si de algún modo penetran un poco algunos movimientos y resultan así mejores los sueños de los hombres superiores que los de un cualquiera. Pero sobre estas cosas basta, y dejemos también la parte nutritiva, puesto que es naturalmente ajena a la virtud humana.

Pero parece que hay además otro principio irracional en el alma, que participa, sin embargo, de la razón en cierto modo. Pues tanto en el continente como en el incontinente elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón (porque rectamente exhorta también a lo mejor), pero también aparece en ellos algo más, ajeno naturalmente a la razón, que lucha y contiende con la razón. Exactamente como los miembros paráliticos del cuerpo cuando queremos moverlos hacia la derecha se van al contrario hacia la izquierda, y así ocurre también con el alma: pues las tendencias de los incontinentes se mueven en sentido contrario. Pero en los cuerpos vemos lo que se desvía, en el alma no lo vemos; pero probablemente no por eso ha de creerse que en el alma hay algo ajeno a la razón que se le opone y le es adverso (en qué sentido es distinto, no interesa). Pero parece que también participa de la razón, como dijimos, puesto que obedece a la razón en el hombre continente, y además es probablemente más dócil en el hombre morigerado y esforzado, pues todo concuerda con la razón.

Resulta, por tanto, que también lo irracional es doble, pues lo vegetativo no participa en modo alguno de la razón, pero lo apetitivo y, en general, desiderativo, participa de algún modo en cuanto le es dócil y obediente (así también respecto del padre y de los amigos decimos tener en cuenta y razón, pero no como las matemáticas). Que lo irracional se deja en cierto modo persuadir por la razón lo indica también la advertencia y toda represión y exhortación. Y si hay que decir que esto también

tiene razón, lo que tiene razón será doble, de un lado primariamente y en sí mismo, de otra parte como el hacer caso del padre. También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia: pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y así la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, la liberalidad y la templanza, éticas; pues si hablamos del carácter no decimos que alguien es sabio o inteligente, sino que es amable o morigerado; y también elogiamos al sabio por su hábito, y a los hábitos dignos de elogios los llamamos virtudes.

Ética a Nicómaco, libro I.

LA VIRTUD SE ORIGINA EN LA COSTUMBRE

1. Como existen dos clases de virtud, la dianoética y la ética, la dianoética debe su origen y su incremento principalmente a la enseñanza, y por eso requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, por lo que hasta su nombre se forma mediante una pequeña modificación de "costumbre". De esto resulta también evidente que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, ya que ninguna cosa natural se modifica por costumbre; por ejemplo, la piedra que por naturaleza se mueve hacia abajo, no se la podría acostumbrar lanzándola hacia arriba diez mil veces; ni al fuego a moverse hacia abajo, ni ninguna otra cosa de cierta naturaleza podría acostumbrarse a tener otra distinta. Por tanto, las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre.

Además, en todo aquello que es resultado de nuestra naturaleza, adquirimos primero la capacidad y después producimos la operación (esto es evidente en el caso de los sentidos: no adquirimos los sentidos por ver muchas veces u oír muchas veces, sino a la inversa: los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado); en cambio, adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo, como en el caso de las

demás artes: pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo; por ejemplo, ños hacemos constructores construyendo casas y citaristas tocando la cítara. Así también practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes. Prueba de ello es lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir costumbres, y ésa es la voluntad de todo legislador, todos los que no lo hacen bien yerran, y en esto se distingue un régimen de otro, el bueno del malo. Además, las mismas causas y medios producen toda virtud y la destruyen, lo mismo que las artes: pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas; y análogamente los constructores de casas y todos los demás: construyendo bien serán buenos constructores y construyendo mal, malos. Si no fuera así, no habría ninguna necesidad de maestros, sino que todos serían de nacimiento buenos o malos. Y lo mismo ocurre con las virtudes: es nuestra actuación en nuestras transacciones con los demás hombres lo que nos hace a unos justos y a otros injustos, y nuestra actuación en los peligros y la habituación a tener miedo o ánimo lo que nos hace a unos valientes y a otros cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y apacibles y otros desenfrenados e iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo. En una palabra, los hábitos se engendran por las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de realizar cierta clase de acciones, puesto que a sus diferencias corresponderán los hábitos. No tienen, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total.

Ética a Nicómaco, libro II.

LA MAGNANIMIDAD

3. La magnanimidad parece, incluso por su nombre, tener por

objeto cosas grandes. Veamos en primer lugar qué cosas. Es lo mismo considerar la disposición que considera el hombre que la posee. Se tiene por magnánimo al que tiene grandes pretensiones y es digno de ellas, pues el que las tiene, pero no de acuerdo con su mérito, es necio, y ningún hombre excelente es necio ni insensato. Es, pues magnánimo el que hemos dicho. El que merece cosas pequeñas y pretende éstas, es modesto, pero no magnánimo: la magnanimidad implica grandeza, lo mismo que la hermosura se da en un cuerpo grande; los pequeños serán primorosos y bien proporcionados, pero hermosos no. El que se juzga a sí mismo digno de grandes cosas siendo indigno es vanidoso; el que se cree digno de cosas mayores de las que en realidad merece no siempre es vanidoso. El que se juzga digno de menos de lo que merece es pusilánime, ya sea mucho o regular lo que merezca, o poco y crea merecer aún menos; pero sobre todo si merece mucho porque ¿qué haría si no mereciera tanto? El magnánimo es, pues, un extremo desde el punto de vista de la grandeza, pero en cuanto su actitud es la debida, es un medio, porque sus pretensiones son conformes a sus méritos; los otros se exceden o se quedan cortos.

Por tanto, si se cree digno de grandes cosas, siéndolo, y sobre todo de las más excelentes, tendrá por objeto sobre todo una cosa. El mérito se dice con relación a los bienes exteriores, y podemos considerar como el mayor aquel que asignamos a los dioses, y al que aspiran más que a otro alguno los que tienen dignidades, y con el cual se premian las acciones más gloriosas: tal es el honor; éste es sin duda el mayor de los bienes exteriores. Luego el objeto respecto del cual el magnánimo tiene la actitud debida son los honores y la privación de ellos. Y no hay que insistir en que es claro que los magnánimos tienen que ver con el honor: es del honor, sobre todo de lo que se creen dignos, y con razón. El pusilánime se queda corto tanto en relación consigo mismo como con la pretensión del magnánimo. El vanidoso se excede por lo que a él mismo se refiere, pero no sobrepasa al magnánimo. El magnánimo, si es digno de las mayores cosas, será el mejor de todos, pues el que es mejor que otros es siempre digno de cosas mayores, y el mejor de todos de

las más grandes. Por consiguiente, el verdaderamente magnánimo tiene que ser bueno. Incluso podría parecer que es propia del magnánimo la grandeza en todas las virtudes, y en modo alguno le cuadraría huir desenfrenadamente o cometer injusticia: ¿con qué fin, en efecto, haría cosas deshonrosas quien no sobrestima nada? Y si lo consideráramos punto por punto nos resultaría completamente absurdo un hombre magnánimo que no fuera bueno. Además, tampoco sería digno de honor si fuera malo, porque el honor es el premio de la virtud y se tributa a los buenos. Parece, por tanto, que la magnanimidad es un como ornato de las virtudes: pues las realza y no se da sin ellas. Por eso es difícil ser de verdad magnánimo, porque no es posible sin cabal nobleza.

El magnánimo lo es principalmente acerca de los honores y la privación de ellos, y si se trata de honores grandes procedentes de los hombres de bien se complacerá moderadamente en ellos, pensando que ha alcanzado los adecuados o acaso menores, ya que no puede haber honor digno de la virtud perfecta; sin embargo, los aceptará porque aquéllos no pueden tributárselos mayores; pero si proceden de hombres cualesquiera y por motivos baladíes, los despreciará por completo, porque no es eso lo que él merece, e igualmente el deshonor, porque no será justo tratándose de él. Así, pues, como se ha dicho, el magnánimo tiene que ver sobre todo con los honores, pero también se comportará moderadamente respecto de la riqueza, el poder, y toda buena o mala fortuna, sea ésta como fuere, y no sentirá alegría excesiva en la prosperidad ni excesivo pesar en el infortunio. Ni siquiera respecto del honor se comporta como si fuera para él de la máxima importancia; el poder y la riqueza, en efecto, se procuran por el honor; al menos los que los poseen quieren ser honrados por ellos, pero aquel para quien el honor es algo pequeño estima también pequeñas todas las demás cosas. Por esto parecen ser altaneros.

Suele creerse que los dones de la fortuna contribuyen también a la magnanimidad. Así los de noble cuna se juzgan dignos de honor, y también los poderosos o ricos, pues están en una posición más elevada y todo lo que sobresale por algún bien

es objeto de mayor honor. Por eso también tales bienes hacen a los hombres más magnánimos, porque algunos los honran por ellos; pero en verdad sólo el bueno es digno de honor, si bien se estima como más digno aquel a quien pertenecen ambas cosas. Los que sin tener virtud poseen tales bienes, ni se juzgan a sí mismos dignos de grandes cosas con justicia, ni reciben con razón el nombre de magnánimos. También los que poseen tales bienes se vuelven altaneros e insolentes, porque sin virtud no es fácil llevar con decoro la buena fortuna, y como no pueden sobrellevarla y se creen superiores a los demás, los desprecian y hacen todo lo que se les antoja. En efecto, imitan al magnánimo sin ser semejantes a él, pero lo imitan en lo que pueden: lo que es conforme a su virtud no lo hacen, pero desprecian a los demás. El magnánimo desprecia con justicia (ya que su opinión es verdadera), pero el vulgo caprichosamente.

No se expone al peligro por bagatelas ni ama el peligro, porque estima pocas cosas, pero afronta grandes peligros, y cuando lo hace no regatea su vida, porque piensa que no es digna de vivirse de cualquier manera. Y es tal, que hace beneficio, pero se avergüenza de recibirlos; porque lo primero es propio de un superior, lo segundo de un inferior. Y responde a los beneficios con más, porque de esta manera el que empezó contraerá además una deuda con él y saldrá favorecido. También parecen recordar el bien que hacen, pero no el que reciben (porque el que recibe un bien es inferior al que lo hace, y el magnánimo quiere ser superior), y oír hablar del primero con agrado y del último con desagrado. Por eso Tetis no menciona a Zeus los favores que ella le ha hecho, ni los laconios al dirigirse a los atenienses, sino los que han recibido.

Es también propio del magnánimo no necesitar nada o apenas, pero estar muy dispuesto a prestar servicios, y ser altivo con los que están en posición elevada y con los afortunados, pero mesurado con los de nivel medio, porque la superioridad sobre los primeros es difícil y respetable, pero sobre los últimos es fácil, y el adoptar con aquellos un aire grave no indica mala crianza, pero sería grosero hacerlo entre los humildes, lo mismo que usar la fuerza contra los débiles. Y no ir en busca de las

cosas que se estiman o a donde otros ocupan los primeros puestos; y permanecer inactivo y remiso a no ser allí donde se ofrezca un honor o empresa grande, y ser hombre de pocos hechos, pero grandes y de renombres. Tiene que ser también hombre de antipatías y simpatías manifiestas (porque el ocultarlas es propio del miedoso e implica mayor despreocupación por la verdad que por la opinión) y hablar y actuar con franqueza (tiene, en efecto, libertad de palabra porque es desdeñoso, y veraz salvo por ironía: es irónico con el vulgo): no puede vivir orientando su vida hacia otro, a no ser hacia un amigo; porque esto es de esclavos, y por eso todos los aduladores son serviles y los de baja condición son aduladores. Tampoco es propenso a la admiración, porque nada es grande para él. Ni rencoroso, pues no es propio del magnánimo guardar las cosas en la memoria, especialmente malas, sino más bien pasarlas por alto. Tampoco es murmurador, pues no hablará ni de sí mismo ni de otro; pues le tiene sin cuidado que lo alaben o que critiquen a los demás; por otra parte no es propenso a tributar alabanzas, y, por lo mismo, no habla tampoco mal ni aun de sus enemigos, a no ser para injuriarlos. Tratándose de las cosas necesarias y pequeñas es el menos propenso a lamentarse a pedir, pues es propio de un hombre serio tener esta actitud respecto de esas cosas. Y es hombre que prefería poseer cosas hermosas e improductivas mejor que productivas y útiles, porque las primeras se bastan a sí mismas. Los movimientos sosegados parecen propios del magnánimo, y una voz grave y un modo de hablar reposado; no es, en efecto, apresurado el que se afana por pocas cosas, ni vehemente aquel a quien nada parece grande, y éstas son las causas de la voz aguda y de la rapidez.

Tal es, pues, el magnánimo. El que peca por defecto es pusilánime, y el que peca por exceso, vanidoso. Ahora bien, tampoco a éstos se los considera malos, pues no hacen mal a nadie, sino equivocados. Efectivamente, el pusilánime, siendo digno de cosas buenas, se priva a sí mismo de lo que merece, y parece tener algún vicio por el hecho de que no se cree a sí mismo digno de esos bienes y no se conoce a sí mismo pues

desearía aquello de que es digno, ya que es bueno. Estos no parece ciertamente necios, sino más bien retraídos. Pero tal opinión parecen ciertamente necios, sino más bien retraídos. Pero tal opinión además hacerlo peores: todos los hombres, en efecto, aspiran a lo que es conforme a sus merecimientos, y ellos se apartan incluso de las acciones y ocupaciones nobles por creerse indignos de ellas, e igualmente de los bienes exteriores. Por otra parte, los vanidosos son necios y no se conocen a sí mismos, y esto es manifiesto; en efecto, sin ser dignos de ello acometen empresas honrosas y después hacen mal papel. Se adornan con ropas, aderezos y cosas tales y quieren que los éxitos que la suerte les depara sean conocidos de todos, y hablan de ellos para ser por ellos honrados. Pero la pusilanimidad es más contraria a la magnanimidad que la vanidad, pues es a la vez más frecuente y peor.

La magnanimidad, pues, tiene por objeto los grandes honores, como se ha dicho.

Ética a Nicómaco, libro IV.

ANÁLISIS DE LA DISPOSICION DEL ALMA RACIONAL

2. Tres cosas son en el alma las que rigen la acción y la verdad: la sensación, el entendimiento y el deseo. De ellas la sensación no es principio de acción alguna, y esto resulta claro por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción. Lo que que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son en el deseo la persecución y la huida ; de modo que, puesto que la virtud moral es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga. Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica. Del entendimiento

teorético y no práctico ni creador, el bien y el mal son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues en esto consiste la operación de todo lo intelectual), mientras que el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto.

El principio de la acción —aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue— es la elección, y el de la elección el deseo y la elección orientada a un fin. Por eso ni sin entendimiento y reflexión, ni sin disposición moral hay elección. La reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y práctica; ésta, en efecto, gobierna incluso al entendimiento creador, porque todo el que hace una cosa, la hace con vista a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (si bien es un fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque es el hacer bien las cosas lo que es fin, y eso es el objeto del deseo. Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre. Nada que haya ocurrido ya es objeto de elección, por ejemplo, nadie elige que Troya haya sido saqueada; porque tampoco se delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible, y lo pasado no puede no haber ocurrido. por eso dice bien Agatón:

*“De esto sólo se ve privado hasta Dios:
de poder hacer que no se haya producido lo que ya está
hecho”.*

La operación de las dos partes intelectivas es, por consiguiente, la verdad; por tanto, las disposiciones que más favorezcan en una y en otra la realización de la verdad, ésas serán las virtudes de ambas.

3. Empecemos, pues, por el principio y volvamos a hablar de ellas. Demos por sentado que aquéllas por las cuales el alma realiza la verdad mediante la afirmación o la negación son la técnica o arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto; con la suposición, en efecto, y con la opinión, puede engañarse. Qué es la ciencia (*epistēmē*), resulta claro de estas

consideraciones—si hemos de proceder con exactitud y no dejarnos guiar por semejanzas—: todos pensamos que aquello de que tenemos ciencia no puede ser de otra manera; de lo que puede ser de otra manera, cuando tiene lugar fuera del alcance de nuestra observación, no sabemos si es o no. Por consiguiente, lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno, ingénito e imperecedero. Además, toda ciencia parece ser susceptible de ser enseñada, y todo lo que es objeto de ella, de ser aprendido. Y toda enseñanza parte de lo ya conocido, como decimos también en los Analíticos, unas veces por inducción y otras por silogismo. La inducción es principio incluso de lo universal, mientras que el silogismo parte de lo universal. Hay, por consiguiente, principios de los que parte el silogismo que no se alcanzan mediante el silogismo; luego se obtienen por inducción. Por tanto la ciencia es una disposición demostrativa, con todas las demás determinaciones que añadimos a ésta en los Analíticos; en efecto, cuando uno tiene de alguna manera seguridad sobre algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente; porque si no los conoce mejor que la conclusión, tendrá ciencia sólo por accidente. Quede, pues, definida la ciencia de esta manera.

4. Entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción y lo que es objeto de acción o actuación, y una cosa es la producción y otra la acción (podemos remitirnos a propósito de ellas incluso a los tratados exotéricos); de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción. Por tanto, tampoco se incluyen la una a la otra; en efecto, ni la acción es producción, ni la producción es acción. Ahora bien, puesto que la construcción es una técnica y es precisamente una disposición racional para la producción, y no hay técnica alguna que no sea una disposición racional para la producción ni disposición alguna de esta clase que no sea una técnica, serán lo mismo la técnica y la disposición productiva acompañada de la razón verdadera. Toda técnica (*téchnē*) versa sobre el llegar a ser, y sobre

el idear y considerar cómo puede producirse o llegar a ser algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en el que lo produce y no en lo producido. En efecto, la técnica no tiene que ver ni con las cosas que son o se producen necesariamente, ni con las que son o se producen de una manera natural, porque estas cosas tienen su principio en sí mismas. Como producción y acción son cosas distintas, la técnica o arte tiene que referirse a la producción, no a la acción. Y en cierto modo el azar y el arte tienen el mismo objeto, como dice Agatón: "El arte ama el azar, y el azar al arte". El arte o técnica es, pues, como queda dicho, una disposición productiva acompañada de razón verdadera, y la falta de arte, por el contrario, una disposición productiva acompañada de razón falsa, relativas a lo que pueda ser de otra manera.

5. En cuanto a la prudencia (*phrónesis*) podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos prudentes. Pues bien, parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Señal de ello es que incluso en un sentido determinado los llamamos prudentes cuando razonan bien con vistas a algún fin bueno de los que no son objeto de ningún arte. De modo que también, en términos generales, es prudente el hombre reflexivo. Pero nadie reflexiona o delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no puede hacer. De suerte que, si toda ciencia va acompañada de demostración, y no hay demostración de las cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas ellas pueden también ser de otra manera), y asimismo tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podía ser ciencia ni arte o técnica; ciencia, porque la acción o actuación puede ser de otra manera; arte, porque la acción y la producción son de distinto género. Tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción (*Praxis*) no puede serlo: la buena actuación misma es fin. Por eso pensamos que Pericles y

los que son como él son prudentes porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos; de ahí también que demos a la continencia el nombre de *Sophrosyne*, porque salvaguarda la prudencia. Y lo que salvaguarda es la clase de juicio a que nos hemos referido; porque el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de juicio, por ejemplo, el de si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos, sino los prácticos, que se refieren a la actuación. En efecto, los principios de la acción son los fines por los cuales se obra; pero el hombre corrompido por el placer o el dolor pierde la percepción clara del principio, y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa: el vicio destruye el principio. De modo que, necesariamente, la prudencia es una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre.

Además, mientras existe una excelencia del arte, no la hay de la prudencia, y en el arte el que yerra voluntariamente es preferible, pero tratándose de la prudencia no, como tampoco tratándose de las virtudes. Es claro, por tanto, que la prudencia es una virtud y no un arte. Y siendo dos las partes racionales del alma, será la virtud de una de ellas, de la que forma opiniones, pues tanto la opinión como la prudencia tienen por objeto lo que puede ser de otra manera. Pero es exclusivamente una disposición racional, y señal de ello es que una disposición así puede olvidarse, y la prudencia, no.

Puesto que la ciencia es un juicio sobre lo universal y lo que es necesariamente, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (porque la ciencia es racional), el principio de lo científico no puede ser objeto de ciencia, ni de técnica o arte, ni de prudencia; porque lo científico es demostrable, y la técnica y la prudencia versa sobre lo que puede ser de otra manera. Tampoco son objeto de sabiduría, pues es propio del sabio usar de la demostración a propósito de algunas cosas. Si, por tanto, las formas de conocimiento mediante las cuales

alcanzamos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede, o puede ser de otra manera, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto, y tres de ellas (es decir, la ciencia, la prudencia y la sabiduría) no pueden tener por objeto los principios, forzosamente serán objeto del intelecto.

La sabiduría (*Sophía*) la atribuimos en las artes a los más consumados en ellas, por ejemplo, a Fidias como escultor y a Policleto como creador de estatuas, no indicando con ello sino que la sabiduría es la excelencia de un arte. Pensamos de algunos hombres que son sabios en general y no en un sentido parcial o determinado, como dice Homero en el *Margites*:

*“Ni cavador le hicieron los dioses ni labrador
ni sabio en ninguna otra cosa”.*

De modo que es evidente que la sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento. El sabio, por consiguiente, no sólo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios. De suerte que la sabiduría será intelecto y ciencia, por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más estimados. Sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como la más excelente si el hombre no es lo mejor del mundo. Y si lo sano y lo bueno son distintos para los hombres y para los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos admitirán que lo sabio es siempre lo mismo, pero lo prudente varía; efectivamente, se llama prudente el que puede examinar bien todo lo que se refiere a sí mismo y eso es lo que se confiará a la prudencia. Por eso también se dice que son prudentes algunos animales, aquellos que parecen tener cierta facultad de previsión para su propia vida. Es evidente también que no pueden la sabiduría y la política ser lo mismo, pues si se llama sabiduría al conocimiento de lo que es útil para uno mismo, habrá muchas sabidurías, porque no habrá una sola acerca de lo que es bueno para todos los animales, sino una diferente para cada uno, lo mismo que no hay una sola medicina para todos. Y lo mismo de

para el caso que el hombre sea el más excelente de todos los animales, porque también hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como es evidentísimo por las que constituyen el mundo. De lo dicho resulta claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo que es más excelente por naturaleza. Por eso de Anaxágoras, de Tales y de los hombres como ellos, dice la gente que son sabios, no prudentes, porque ve que desconocen su propia conveniencia, y dice de ellos que saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos. La prudencia, en cambio, tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, y éste consistente en un bien práctico. El que delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre. Tampoco versa la prudencia exclusivamente sobre lo universal, sino que tiene que conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular. Por esta razón también algunos, sin saber, son más prácticos que otros que saben, sobre todo los que tienen experiencia; así si uno sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, no producirá la salud, sino más bien el que sepa que las carnes de ave son ligeras y sanas. La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambas, o preferentemente la prudencia. Pero también por lo que a ella se refiere debería haber una fundamentación.

8. La política y la prudencia coinciden en cuanto a la disposición, pero, sin embargo, su ausencia no es la misma. Cuando la prudencia se aplica a la ciudad, la que es, por así decirlo, fundamental es la prudencia legislativa, y la que por así decirlo tiene por objeto lo particular, lleva el nombre común, política. Esta es práctica y deliberativa; en efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso sólo de los que se ocupan en ésta se dice que hacen política, pues ellos son los únicos que actúan a la manera de los obreros manuales.

Pero la prudencia parece referirse sobre todo a uno mismo y al individuo, y ésta es la forma que lleva el nombre común, prudencia; las demás se llaman economía, legislación y política, ya deliberativa, ya judicial. Habría, por tanto, una forma de conocimiento consistente en saber lo que a uno le interesa (aunque es muy diferente), y parece que el que sabe lo que le concierne y actúa en consecuencia es prudente, mientras que a los políticos se los considera entrometidos. Por eso dice Eurípides:

*¿Cómo iba yo a ser prudente, yo que sin dificultad habría
podido,
contando como uno de tantos en el ejército,
tener una parte como la de los demás?
Porque los que sobresalen y actúan más que los otros...*

Buscan, pues, los prudentes su propio bien, y se piensa que es eso lo que debe hacerse. De esta opinión ha venido el que se considere prudentes a éstos precisamente. Sin embargo, quizá no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica y sin régimen político. Además no es claro cómo debe uno gobernar lo suyo, y hay que considerarlo. Señal de lo dicho es que los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos y sabios en cosas de esa naturaleza, en cambio no parece que puedan ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene por objeto también lo particular, con lo que llega uno a familiarizarse por la experiencia, y el joven no tiene experiencia porque es la cantidad de tiempo lo que produce la experiencia. Uno podría preguntarse también por qué un niño puede indudablemente ser matemático y no sabio, ni físico. ¿No será porque los objetos matemáticos son el resultado de una abstracción mientras que los principios de los otros proceden de la experiencia, y de cosas así los jóvenes hablan sin convicción, mientras que les es patente el ser de los primeros?

Además en la deliberación se puede errar respecto de lo universal o respecto de lo particular: en que todas las aguas gordas son malas, o en que esta agua es gorda.

Que la prudencia no es ciencia, es evidente. En efecto, se refiere a lo más particular, como se ha dicho, porque lo práctico es de esa naturaleza. Se opone, por tanto, al intelecto, ya que el intelecto tiene por objeto los principios o límites de los cuales no hay razonamiento, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible, no la de las propiedades, sino una semejante a aquélla por la cual vemos que este objeto particular es un triángulo; en efecto, también aquí hay un límite. Pero la última mencionada es más bien percepción que prudencia; ésta es de otra especie.

(Ética a Nicómaco, libro VI)

SOBRE LA AMISTAD

1. Después de esto podríamos continuar tratando de la amistad: es, en efecto, una virtud, o va acompañada de virtud, y, además, es lo más necesario para la vida. Sin amigos nadie querría vivir, aun cuando poseyera todos los demás bienes; hasta los ricos y los que tienen cargos y poder parecen tener necesidad sobre todo de amigos; porque ¿de qué sirve esa clase de prosperidad si se la priva de la facultad de hacer bien, que se ejerce preferentemente y del modo más laudable respecto de los amigos? ¿O cómo podría tal prosperidad guardarse y preservarse sin amigos? Porque cuanto mayor es, tanto más peligra. En la pobreza y en los demás infortunios se considera a los amigos como el único refugio. Los jóvenes los necesitan para evitar el error; los viejos para su asistencia y como una ayuda que supla las menguas que la debilidad pone a su actividad; los que están en la flor de la vida, para las acciones nobles: "dos marchando juntos", así, en efecto, están más capacitados para pensar y actuar. Parece darse de un modo natural en el padre para con el hijo, y el hijo para con el padre, no sólo entre los hombres, sino entre las aves, y en la mayoría de los animales, y entre los miembros de una misma raza, sobre todo entre los hombres; por eso alabamos a los que aman a sus semejantes. Puede verse en los viajes cuán familiar y

amigo es todo hombre para el hombre. Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades, y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar es la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad.

Pero la amistad no es sólo algo necesario, sino algo hermoso. Efectivamente, alabamos a los que aman a sus amigos, y el tener muchos amigos se consideran como una de las cosas mejores, y hasta identificamos en nuestra opinión hombres buenos y amigos.

Por otro lado, se discute no poco sobre ella. Unos la consideran como una especie de semejanza, y que los que son semejantes se hacen amigos, y por eso se dice "tal para cual", "cada oveja con su pareja", etcétera. Otros, por el contrario, afirman que todos los que se parecen se conducen entre sí como "alfarero con alfarero". Y, a propósito de estos mismos, se hacen investigaciones más elevadas y científicas, y así dice Eurípides que la tierra reseca *ama* la lluvia, y que el majestuoso cielo henchido de lluvia *ama* caer en la tierra; y Heráclito que lo opuesto es lo que conviene, y que la armonía más hermosa es la producida por tonos diferentes, y que todo nace de la discordia; y, al contrario que éstos, Empédocles, entre otros, dice que lo semejante aspira a lo semejante. Pero dejemos los problemas físicos (que no son propios del presente estudio), y consideremos, en cambio, los humanos, relacionados con el carácter y con los sentimientos, por ejemplo, si la amistad se da en todos o no es posible que los malos sean amigos, y si la amistad tiene una sola forma o varias. Los que piensan que tiene una sola porque admite el más y el menos, se fían de una indicación insuficiente, pues también cosas de distinta especie son susceptibles del más y el menos. Pero sobre esto ya hemos hablado antes.

2. Quizá se aclararía la cuestión de las clases de amistad una vez conocido el objeto de ella. Parece, en efecto, que no todo puede ser objeto de predilección, sino sólo lo que es amable, y que esto es o bueno o agradable o útil. Podría pensarse también que es útil aquello mediante lo cual se produce un bien o un placer, de modo que lo amable sería entonces lo bueno y lo agradable como fines. Ahora bien, ¿aman los hombres lo bueno, o lo que es bueno para ellos? Porque a veces estas dos cosas están en desacuerdo. Y lo mismo respecto de lo agradable. Parece que cada uno ama lo que es bueno para él, y que si bien, absolutamente hablando, el bien es amable, para cada uno lo es el bien de cada uno, y cada uno ama, no lo que es bueno para él, sino lo que se lo parece. Pero esto da lo mismo; lo amable será lo que parece amable. Siendo tres las causas por las que los hombres aman, no empleamos el nombre de amistad cuando se trata de la afición a cosas inanimadas, porque entonces no hay reciprocidad, ni se desea el bien del objeto (sería ridículo, en efecto, desear el bien del vino; todo lo más, se desea que se conserve, para tenerlo); en cambio, decimos que debe desearse el bien del amigo por el amigo mismo. De los que así desean el bien de otro, decimos que son benévolos si de la parte del otro no se produce el mismo sentimiento, pues cuando la benevolencia es recíproca decimos que es amistad. ¿O debemos añadir: "y cuando no pasa inadvertida"? Porque muchos tienen buena voluntad respecto de personas a las que no han visto pero de quienes creen que son buenas o útiles, y el mismo sentimiento puede tener alguna de esas personas por ellos; por tanto, éstos tienen evidentemente buena voluntad los unos respecto de los otros, pero ¿cómo podría llamárselos amigos cuando desconocen la disposición de los otros para con ellos? Es preciso, por tanto, que haya benevolencia recíproca, y que cada uno desee el bien del otro sin que esto les sea desconocido, y por una de las razones mencionadas.

3. Ahora bien, estas razones son específicamente diferentes, luego también lo serán los afectos y las amistades. Son, por tanto, tres las especies de amistad, en número igual al de las cosas dignas de afecto. En cada una se da la reciprocidad no

desconocida, y los que están animados de mutuos sentimientos de amistad quieren el bien los unos de los otros en la forma correspondiente al modo como se quiera. Así los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que se benefician algo los uno de los otros. Igualmente los que se quieren por el placer: las personas frívolas no tienen afecto a otros porque sean de una índole determinada, sino porque les resultan agradables. Por tanto, en los que se quieren por interés, el cariño obedece al propio bien de ellos, y en los que se quieren por el placer, a su propio gusto, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es útil o agradable. Estas amistades lo son, por tanto, por accidente, puesto que no se quiere el amigo por ser quien es, sino porque procura en un caso utilidad y en otro placer. Tales amistades son, por eso, fáciles de disolver si los amigos no permanecen los mismos; cuando ya no son útiles o agradables el uno para el otro, dejan de quererse. Tampoco lo útil permanece idéntico, sino que unas veces es una cosa y otras, otra; luego desaparecida la causa por la que eran amigos, se disuelve también la amistad que sólo tenía aquel fin. Esta clase de amistad parece darse sobre todo en los viejos (porque a esa edad ya no se busca lo agradable, sino lo útil), y en los hombres maduros y jóvenes que buscan su conveniencia. Tales amigos no suelen convivir mucho, pues en ocasiones ni siquiera se son mutuamente agradables; tampoco necesitan de ese trato si no le son útiles; pues sólo son gratos el uno al otro en la medida en que tienen esperanzas de beneficio. En esta clase de amistad suele incluirse la hospitalidad entre extranjeros. En cambio, la amistad de los jóvenes parece tener por causa el placer; éstos viven, en efecto, de acuerdo con el sentimiento, y persiguen sobre todo lo que les es agradable y lo presente; pero al avanzar en edad, las cosas que les resultan agradables son también otras. Por eso los jóvenes se hacen amigos y dejan de serlo con facilidad, ya que la amistad cambia con el placer y esta clase de placer cambia fácilmente. También son los jóvenes amorosos, pues la mayor parte del amor sigue la pasión y persigue el placer; por eso tan pronto quieren como dejan de querer, cambiando muchas veces en un mismo día. Pero éstos sí quieren pasar el tiempo juntos y

convivir, porque es así como alcanzan el objeto de su amistad.

Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; porque éstos quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos, y son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de éstos, son los mejores amigos, puesto que es por su propia índole por lo que tienen esos sentimientos y no por accidente; de modo que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es una cosa permanente. Cada uno de ellos es bueno absolutamente hablando y bueno para su amigo, pues los buenos no sólo son buenos en sentido absoluto, sino también útiles el uno para el otro; y asimismo agradables, pues los buenos son a la vez agradables absolutamente y agradables los unos para los otros; porque para todo hombre son agradables las actividades propias y las semejantes a ellas, y los buenos tienen las mismas actividades o parecidas. Es razonable que una amistad así sea permanente: reúne, en efecto, en sí todas las condiciones que deben tener los amigos: toda amistad es por causa de algún bien o placer, ya absoluto ya para el que ama; y se apoya en alguna semejanza; pues bien, en ésta se dan todas las condiciones dicha por la índole misma de los amigos, pues, además de la semejanza en las otras cosas, lo que es absolutamente bueno es también absolutamente agradable, y eso es lo amable en el más alto grado; por tanto, el afecto y la amistad alcanzan en ellos el más alto grado y excelencia.

Es natural, sin embargo, que tales amistades sean raras, porque los hombres así son pocos. Además, requieren tiempo y trato, porque, como dice el refrán, no es posible conocerse unos a otros antes de haber consumido juntos la sal proverbial, ni tampoco aceptarse mutuamente como amigos ni serlo hasta que cada uno se ha mostrado al otro como digno de afecto y confianza. Los que se apresuran a cambiar entre sí pruebas de amistad quieren, sin duda ser amigos, pero no lo son, a no ser que además sean dignos de afecto y tengan conciencia de ello; porque el deseo de amistad surge rápidamente, pero la amistad no.

(Ética a Nicómaco, libro VIII)

4. Qué es el placer y de qué naturaleza son cuestiones que estarán más claras si volvemos a tomarlas desde el principio. La visión parece ser en cualquier momento, perfecta: no carece, en efecto, de nada que, produciéndose después, perfeccione su forma. En esto se le parece el placer, que es también un todo completo, y en ningún momento podría tomarse un placer tal que, prolongándose en el tiempo, se perfeccionase en cuanto a su forma. Por eso el placer no es movimiento, ya que todo movimiento transcurre en el tiempo y tiende a un fin, por ejemplo, la edificación, y es perfecto cuando ha alcanzado el fin a que tendía, es decir, en la totalidad del tiempo o en ese momento determinado. En sus partes, y en el tiempo que éstas duran, todos son imperfectos, y distintos en forma del movimiento total, y unos movimientos parciales de los otros. Así la colocación de las piedras es distinta de la estriación de la columna, y ambas cosas lo son de la construcción del templo, y la construcción del templo es completa (pues no le falta nada para el fin propuesto), pero la colocación de los cimientos o la de los triglifos es incompleta, porque una y otra son parciales. Por eso son específicamente diferentes, y no es posible, en un tiempo cualquiera, encontrar un movimiento perfecto en cuanto a la forma, a no ser en la totalidad del tiempo. Lo mismo si se trata de la marcha y de los demás movimientos. Pues si la traslación es un movimiento de un lugar a otro, hay también diferentes formas de traslación: el vuelo, la marcha, el salto, etc. Y no sólo de ella, sino de la misma marcha, porque el de dónde y el a dónde no son los mismos en el estadio entero que en una parte de él, ni en una parte que en otra, ni es lo mismo pasar esta raya que aquella, pues no se atraviesa meramente una raya, sino una raya que está en un lugar, y ésta en distinto lugar que aquella. Del movimiento hemos hablado con todo rigor en otro lugar, y parece que no hay movimiento completo en un tiempo cualquiera, sino que los movimientos, muchos en número, son incompletos y diferentes

en forma puesto que el de dónde y el a dónde es lo que da a cada uno su forma, es evidente, por tanto, que el placer y el movimiento tienen que ser, cosas distintas la una de la otra, y que el placer es del número de las cosas enteras y completas. Lo mismo podría deducirse también del hecho de que no es posible moverse sino en el tiempo, pero sí es posible gozar, porque lo que tiene lugar en el momento presente es un todo.

De estas consideraciones resulta claro también que no tienen razón los que dicen que el placer es un movimiento o una generación, pues éstos no pueden atribuirse a todas las cosas, sino sólo a las divisible y que no son un todo; en efecto, ni hay generación de la visión, ni del punto ni de la unidad ni de ninguna de estas cosas hay movimiento ni génesis; luego tampoco los hay del placer, porque es un todo.

Puesto que todo sentido actúa con relación a su objeto, y lo hace perfectamente el que está bien dispuesto hacia lo más excelente que por él puede ser percibido (en esto principalmente parece consistir, en efecto, la actividad perfecta, y lo mismo de decir que es ella la que actúa o el órgano en que se da), en cada sentido será la mejor la actividad del órgano que esté mejor dispuesto respecto de los más excelente que cae bajo su radio de acción, y esta actividad será a la vez la más perfecta y la más agradable. Pues si bien toda actividad va acompañada de placer, e igualmente todo pensamiento y contemplación, es más agradable la más perfecta, y es la más perfecta la del órgano bien dispuesto respecto de lo mejor que cae bajo su radio de acción, y el placer perfecciona la actividad. Pero no la perfecciona el placer de la misma manera que la unión de sentido y objeto sensible, ambos buenos, como tampoco la salud y el médico son del mismo modo causa del estar sano. (Que con toda sensación se produce placer, es evidente —de vistas y sonidos decimos, en efecto, que son agradables— y es evidente también que el más alto grado de placer se produce cuando el sentido es más excelente y actúa respecto de un objeto semejante; siendo tales el elemento activo y el pasivo.) El placer perfecciona la actividad, no como la disposición que le es inherente, sino como cierta consumación a que ella misma conduce, como la juventud

a la flor de la vida. Por consiguiente, siempre que lo que se piensa o lo que se percibe por los sentidos sea como debe, y lo sea igualmente la facultad que juzga o contempla, se dará en la actividad el placer; porque siendo el agente y el paciente semejantes, y estando dispuesto el uno hacia el otro de la misma manera, se produce naturalmente el mismo efecto.

¿Cómo, entonces, nadie está gozando continuamente? ¿Es que nos cansamos? Efectivamente, todas las facultades humanas son incapaces de estar en continua actividad. Por consiguiente, tampoco entonces se produce placer, ya que el placer sigue a la actividad. Por la misma razón algunas cosas nos deleitan cuando son nuevas, y después no tanto, porque al principio la mente se halla excitada y ejerce una actividad intensa en relación con ellas, como los que fijan la vista en algo, y después la actividad ya no es la misma sino descuidada, y por eso el placer se desvanece.

Podría pensarse que todos aspiran al placer porque todos desean vivir; pues la vida es una actividad, y cada uno se ejercita en y con aquello que más ama: el músico oyendo melodías, el estudioso ocupando su mente con los objetos de su consideración, y así todos los demás, y como el placer perfecciona las actividades, perfecciona también la vida, que todos desean. Es razonable, por tanto, que aspiren también al placer, puesto que perfecciona la vida de cada uno, que le es apetecible. Dejemos por ahora la cuestión de si apetecemos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida. Ambas cosas, en verdad, parecen encontrarse unidas y no admitir separación, ya que sin actividad no hay placer, y el placer perfecciona toda actividad.

(Ética a Nicómaco, libro X).

LA ESENCIA DE LA FELICIDAD

7. Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y ésta

será la virtud de lo mejor que hay en el hombre. Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya lo hemos dicho.

Esto parece estar de acuerdo con lo que antes dijimos y con la verdad. En efecto, esta actividad es la más excelente (pues también lo es el entendimiento entre todo lo que hay entre nosotros, y entre las cosas cognoscibles, las que son objeto del entendimiento); además, es la más continua, pues podemos contemplar continuamente más que hacer cualquier otra cosa. Y pensamos que el placer debe hallarse mezclado en la felicidad, y la actividad que se refiere a la sabiduría es, de común acuerdo, la más agradable de las actividades conforme a la virtud; se considera, al menos, que la filosofía encierra placeres admirables por su pureza y por su firmeza, y es lógico que la existencia de los que saben sean más agradable que la de los que buscan. Además la suficiencia o autarquía de que hablamos se dará sobre todo en la actividad contemplativa; en efecto, el sabio y el justo necesitan, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, una vez provistos suficientemente de ellas, el justo necesita personas respecto de las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; mientras que el sabio, aun estando solo, puede practicar la contemplación, y cuanto más sabio sea más; quizá lo hace mejor si tiene quienes se entreguen con él a la misma actividad; pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo. Parecería que sólo esta actividad se ama por sí misma, pues nada se saca de ella aparte de la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos siempre algo, más o menos, aparte de la acción misma. Se piensa también que la felicidad requiere ocio, pues trabajamos para tener ocio, y hacemos la guerra para tener paz. Pues bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política o en la guerra, y las acciones relacionadas con éstas se consideran desprovistas de

ocio; las guerreras, por completo (pues nadie elige el guerrear por el guerrear mismo, ni procura la guerra: parecería, en efecto, un asesino consumado el que hiciera de sus amigos enemigos para que hubiera batallas y matanzas); pero también carece de ocio la actividad del político, y produce, aparte de ella misma, poderes y honores, o la felicidad para el que la ejerce y para sus conciudadanos, que es distinta de la actividad política, y que evidentemente buscamos como distinta de ella. Si, pues, entre las acciones virtuosas son las primeras en gloria y grandeza las políticas y guerreras, y éstas carecen de ocio y aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece superior en seriedad, y no aspira a ningún fin distinto de sí misma, y tener su placer propio (que aumenta la actividad), y la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que pueden darse en el hombre y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso parecen ser evidentemente las de esta actividad, ella será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa el espacio entero de su vida, porque en la felicidad no hay nada incompleto.

Tal vida, sin embargo, sería demasiado excelente para el hombre. En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de la, otras virtudes. Si, por tanto, la mente es divina respecto del hombre también la vida según ella es divina respecto a la vida humana. Pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; en efecto, aun cuando es pequeño en volumen, excede con mucho a todo lo demás en potencia y dignidad. Parecería también que cada uno es ese elemento suyo precisamente, si cada uno es lo principal y lo mejor que hay en él; por consiguiente, sería absurdo no elegir la vida de uno mismo sino la de otro. Lo que dijimos anteriormente viene a propósito también ahora: lo que es propio de cada uno por

naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre. Esta vida será también, por consiguiente, la más feliz.

(Ética a Nicómaco, libro X).

CAPITULO

VII

EL SURGIMIENTO DE LA EPISTEME

ZENON DE ELEA

Argumentos contra la pluralidad



Si existe una pluralidad, las cosas serán también grandes y pequeñas; tan grandes como para poder ser infinitas en tamaño y tan pequeñas como para no tener tamaño alguno.

Si lo ente no tuviera tamaño, ni siquiera sería. Pues si se le añade a cualquier otro ente, no lo hace más grande, ya que, al no tener tamaño alguno, no puede, con su adición, aumentar su tamaño. Y así lo añadido no puede ser nada.

De la misma manera, es evidente que ni lo añadido ni lo quitado son nada, si en la sustracción, el ser al que se le detrae no adviene en nada más pequeño y, si al añadirselo, no aumenta.

Pero si es, es necesario que cada cosa tenga un cierto tamaño y espesor y que una parte diste de la otra. Y el mismo razonamiento vale respecto a lo excedente. También esto tendrá un cierto tamaño y una parte de ello excederá. Y es lo mismo decir esto una vez que irlo afirmándolo indefinidamente; pues ninguna parte suya semejante será la última ni una parte dejará de tener relación con la otra.

De manera que, si existe una pluralidad, es necesario que las cosas sean pequeñas y grandes; tan pequeñas que no puedan tener tamaño y tan grandes que sean infinitas.

(Simplicio, Física 141, y 139, 8 Frag. 1 y 2)

Si existe una pluralidad, es necesario que las cosas sean tantas (en número) cuantas son y no más ni menos. Y si son tantas cuantas son, deben ser limitadas.

Si existe una pluralidad, las cosas existentes son infinitas; pues siempre hay otra cosa entre ellas, y otras, a su vez, entre estas otras. Y así, los seres existentes son infinitos.

(Simplicio, Física, 140,29. Frag. 3)

Como Eudemo... cuenta, Zenón... se esforzaba por demostrar que es imposible que las cosas existentes sean una pluralidad, arguyendo que no hay una unidad en ellas y que la pluralidad es una suma de unidades.

(Simplicio, Física, 99,13)

Dicen que Zenón solía decir que, si se le llegara a explicar qué es lo uno, sería él capaz de dar razón de las cosas existentes.

(Simplicio, Física, 97,12)

Argumentos contra el Movimiento

Cuatro son los argumentos de Zenón sobre el movimiento que crean dificultades a los que tratan de resolver los problemas que plantean. El primero afirma la no existencia del movimiento sobre la base de que el móvil debe llegar a la mitad del camino antes de llegar al final...

El segundo es el llamado de "Aquiles" y consiste en lo siguiente: el corredor más lento no será nunca adelantado por el más rápido; pues es necesario que antes llegue el perseguidor al punto de donde partió el perseguido, de modo que es preciso que el más lento vaya siempre algo delante. Este argumento es el mismo que el que se basa en la bisección, pero se diferencia de él en que no divide en mitades el espacio sometido a sucesiva consideración.

El tercero es el ya mencionado, i. e., que la flecha en movimiento está en reposo; ello resulta así de la suposición de que el tiempo consta de momentos; si no se admite este supuesto, no se sigue la conclusión.

El cuarto argumento es el relativo a dos filas de móviles, iguales en número y tamaño, que se mueven en un estadio con la misma velocidad y dirección contraria, partiendo los unos de la meta y los otros del punto central del estadio. Cree que, en este caso, la mitad del tiempo es igual al doble del mismo. El error de su razonamiento está en creer que un cuerpo emplea el mismo tiempo en pasar, con la misma velocidad, a un cuerpo móvil que a un cuerpo del mismo tamaño en reposo; y esto es falso. Supongamos, por ejemplo (tal es el tenor de su argumentación), que A, A... son los cuerpos de igual tamaño en reposo, B, B... los cuerpos iguales en número y tamaño a A, A... que ocupan inicialmente la mitad del espacio entre el punto de partida y el centro de A, A... y G, G... los que inicialmente ocupan la otra mitad desde la meta hasta el centro de A, A... iguales en número, tamaño y velocidad a B, B... Ocurre entonces lo siguiente: Primero, que, al pasarse las B y las G entre sí, la primera B alcanza a la última G en el mismo momento en que la primera G alcanza a la última B. Segundo, que, en ese momento, la primera G ha pasado a todas las B, mientras que la primera B sólo ha pasado a la mitad (de las A), de modo que el tiempo empleado es sólo la mitad del empleado por la primera, puesto que cada una de las dos tarda el mismo tiempo en pasar a cada cuerpo. Tercero, que, al mismo tiempo, todas las B han pasado a todas las G: pues la primera G y la primera B alcanzarán a la vez el punto opuesto de la meta, al ser igual, como él dice, el tiempo empleado por la primera en pasar a cada una de las B al que éstas emplean en pasar a cada una de las A, porque es igual el tiempo que tardan la primera B y la primera G en pasar a todas las A.

(Aristóteles, Física 29, 239 b 9 - 240 a 17)

A- cuerpos en reposo.

B- cuerpos que se mueven desde D en dirección a E.

- G- Cuerpos que se mueven desde E en dirección a D.
- D- punto de partida.
- E- meta.

(Simplicium, Física 1016, 14)

EMPEDOCLES DE ACRAGAS

La Esfera:

Allí no se distinguen ni los rápidos miembros del sol ni el hirsuto poder de la tierra ni el mar; sino que, igual (a sí misma) por todas partes y sin fin, está fijada en el fuerte refugio de la Armonía, una esfera redonda que se goza de su soledad circular.

(Frag. 27 y 28)

No brotan de su tronco ni manos ni pies, ni veloces rodillas, ni órganos fecundantes, sino que era una Esfera igual a sí misma por todas partes.

(Frag. 29)

El ciclo cósmico

Un doble relato te voy a contar: en un tiempo todas las cosas llegaron de una pluralidad a constituirse en unidad, y en otro pasaron de unas a ser múltiples: dúplice es la génesis de los seres mortales y doble su destrucción. A la una la engendra y la destruye su reunión, y la otra crece y se disipa a medida que los seres se dividen de nuevo. Jamás cesan en su constante cambio, conviniendo unas veces en la unidad por efecto del Amor y separándose otras bajo el odio de la Discordia. (Así, en la medida en que aprendieron a desarrollarse en una unidad a partir de una pluralidad) y de nuevo, cuando dejan de ser unas

se convierten en plurales. Así nacen y no tienen una vida estable, sino que, así como jamás cesan de cambiar constantemente de lugar, tampoco son siempre inmutables en el ciclo.

Ea, escucha mis palabras, que el aprender acrece la sabiduría. Como antes te dije, al manifestarte los límites de mis palabras, te voy a contar un doble relato: en un tiempo lo Uno se acreció de la pluralidad y, en otro, del Uno nació por división la multiplicidad: fuego, agua, tierra y la altura inconmensurable del aire y, separada de ellos, la funesta Discordia, equilibrada por todas partes y, entre ellos, el Amor, igual en extensión y anchura. Míralo con tu mente y no te sientes con ojos estupefactos, pues se le considera inmortal en sus miembros; con él tienen amistosos pensamientos y realizan acciones de concordia, dándole el nombre de Gozo y de Afrodita. Ningún mortal le conoce, cuando gira entre los demás, pero tú presta atención al orden no engañoso de mi discurso. Todos ellos son iguales y coetáneos, aunque cada uno tiene una prerrogativa diferente y su propio carácter y predomina, alternativamente, cuando le llega su momento. Nada nace ni perece fuera de ellos, ya que, si estuvieran siendo destruidos constantemente, ya no serían; pues ¿qué es lo que podría aumentar a este todo y de dónde podrá venir? ¿cómo es posible, a su vez, que perezcan todas estas cosas, dado que nada está privado de tales principios? sólo ellos, en efecto, existen, que, transmutándose entre sí, se convierten ora en unas cosas y ora en otras, mientras ellos siguen siempre siendo lo que son.

(Frag 17, Simplicio, Física, 158,13)

De estos elementos nacieron todos cuantos seres existieron, existen y existirán, los árboles, los varones y las mujeres, las bestias, las aves, los peces que se nutren del agua y también los dioses de larga vida, muy superiores en sus prerrogativas. Pues sólo estas cosas existen, las cuales, entremezclándose, adoptan pluralidad de formas: tantos cambios produce la mezcla.

(Frag. 21,9, Simplicio, Física, 159,21)

Postula cuatro elementos materiales, fuego, aire, agua y tierra, todos eternos, que aumentan y decrecen mediante la mezcla y la separación; pero sus auténticos primeros principios, los que imparten el movimiento a aquéllos, son el Amor y la Discordia. Los elementos están constantemente sometidos a un cambio alternante, mezclándose unas veces por obra del Amor y separándose otras por la acción de la Discordia; sus primeros principios, en consecuencia, son seis.

(Simplicio, Física, 25,21)

La cosmogonía

Ea, te hablaré en primer lugar del sol y del principio desde el que se hicieron manifiestas todas las cosas que ahora contemplamos, la tierra, y el mar abundoso en olas, el aire húmedo y el Titán éter que estrecha su círculo en torno a todos los seres.

(Frag. 38, Clemente, Strom. v. 48,3)

Los cuatro estadios de la evolución

Empédocles sostuvo que las primeras generaciones de animales y plantas no fueron completas, sino que constaban de miembros disyectos sin unir; las segundas, nacidas de la unión de dichos miembros, fueron seres fantásticos; la tercera generación fue la de las formas totalmente naturales; la cuarta no surgió ya de sustancias homeómeras como la tierra y el agua, sino por generación como resultado unas veces de la condensación de sus alimentos y otras debido a que la hermosura de la hembra excitaba el apetito sexual; las diversas especies de animales se distinguieron por la calidad de sus mezclas.

(Aecio, v. 19, 5).

Brotaron sobre la tierra numerosas cabezas sin cuellos,

erraban brazos sueltos faltos de hombros y vagaban ojos solos desprovistos de frentes.

(Frag. 57, Aristóteles, De Caelo, III, 2, 300 b 30)

Pero a medida que un elemento divino se iba mezclando más y más con el otro, continuamente se iban uniendo al azar, donde cada uno se encontraba, y además fueron naciendo sin cesar otros más.

(Frag. 59, Simplicio, de Caelo 587,20)

Ea, escucha cómo el fuego, al separarse, dio origen a los vástagos nocturnos de los hombres y de las mujeres lacrimosas, pues mi relato no es ni inoportuno ni indocumentado. Surgieron, en primer lugar, de la tierra masas informes, partícipes a la vez del agua y del fuego; éste, deseoso de llegar a su afín, los iba empujando a ellos, que no mostraban forma alguna atrayente en sus miembros ni voz ni órgano alguno propio del hombre.

(Frag. 62, Simplicio, Física, 381, 31)

ANAXAGORAS DE CLAZOMENE:

La Física

Juntas estaban todas las cosas, infinitas en número y pequeñez; ya que también lo pequeño era infinito. Y mientras todas estaban juntas, nada era visible a causa de su pequeñez; pues el aire y el éter las cubrían todas, siendo ambos infinitos; puesto que éstos son los máximos ingredientes en la mezcla de todas las cosas, tanto en número como en tamaño.

(Frag. 1, Simplicio, Física 155,26)

Siendo estas cosas así, debemos suponer que hay muchas cosas de todo tipo en cada cosa que se está uniendo, semillas de todas las cosas bajo toda clase de formas, colores y gustos.

Mundos innumerables

(Debemos suponer que) los hombres y los demás animales que tienen vida han sido formados y que los hombres tienen ciudades habitadas y campos cultivados como entre nosotros; que tienen sol, luna y todo lo demás como nosotros; y que la tierra les produce toda clase de variados productos, de los cuales se llevan a sus casas lo mejor y de ellos se sirven. Esto es, pues, lo que yo afirmo acerca de la separación que no sólo acontece entre nosotros, sino también en otras partes.

Pero antes de que estas cosas fueran separadas, mientras todas estaban juntas, no era visible ningún color tampoco; pues se lo impedía la mezcla de todos los colores, de lo húmedo y lo seco, de lo cálido y lo frío, de lo brillante y lo tenebroso, de la mucha tierra dentro de la mezcla y de las semillas innumerables, desemejantes entre sí. Tampoco ninguna de las demás cosas son parecidas unas a otras. En este caso debemos suponer que todas las cosas están dentro del todo.

(Frag. 4, Simplicio, Física 34,29; 25,3; 34,21)

Los principios de las cosas

Los griegos no juzgan rectamente cuando admiten el nacimiento y la destrucción; pues ninguna cosa nace ni perece, sino que se compone y se disuelve a partir de las existentes. Y en consecuencia, deberían llamar, con toda juzteza, al nacer composición y al parecer disolución.

(Frag. 17, Simplicio, Física, 163,20)

Anaxágoras de Clazomene, hijo de Hegesibulo, sostuvo que los primeros principios de las cosas eran las homeomerías, Pues le parecía imposible que ninguna cosa llegara al ser a partir de lo que no es o que en ellos se disolviera. En todo caso, nos alimentamos de lo que es simple y homogéneo, como pan y agua, y con ello se nutren el pelo, las venas, las arterias, la carne, los nervios, los huesos y las demás partes del cuerpo. En consecuencia, hay que reconocer que, en el alimento que tomamos, están todas las cosas y que todo deriva su crecimiento

de las cosas que existen. En este alimento debe haber alguna parte productoras de sangre, de nervios y de huesos, etc. partes que sólo la razón puede contemplar.

(Aecio, I, 3, 5)

Puesto que el alimento contiene partes que son iguales a las que produce, las llamó homeomerías y dijo que eran los primeros principios de las cosas existentes.

(Aecio, I, 3, 5)

La Astronomía

La tierra (piensa él) tiene una forma plana y se mantiene suspendida donde está debido a su tamaño, a la no existencia del vacío y a que el aire, que es muy fuerte, la sostiene flotando sobre él (4) De las cosas húmedas que hay en ella, el mar nació de sus aguas; de su evaporación y de los ríos que a ella afluyen surgieron todas las cosas que han emergido. (5) Los ríos deben su origen, en parte, a la lluvia y, en parte, a las aguas de la tierra; porque la tierra es cóncava y contiene agua en sus concavidades. (6) El Sol, la Luna y todas las estrellas son piedras ígneas, a las que la rotación del éter lleva consigo en su movimiento. Debajo de las estrellas hay ciertos cuerpos, invisibles para nosotros, que el sol y la luna arrastran consigo en su movimiento. (7) No sentimos el calor de las estrellas porque están muy lejos de la tierra; no tienen, sin embargo, tanto calor como el sol porque ocupan una región más fría. La luna está debajo del sol y más próxima a nosotros. (8) El sol excede en tamaño al Peloponeso. La luna no tiene luz propia, sino que la recibe del sol. Las estrellas pasan por debajo de la tierra en sus revoluciones. (9) Los eclipses de luna se deben a que la oculta la tierra y, a veces incluso, los cuerpos que están debajo de la luna; los eclipses de sol se deben a que lo ocultan la luna en sus novilunios. (10) Dijo que la luna estaba hecha de tierra y que tenía planicies y simas.

(Hípolito, Ref. I, 8, 3-10)

El Noús

Todas las demás cosas tienen una porción de todo, pero el Noús es infinito, autónomo y no está mezclado con ninguno,

sino que el solo es por sí mismo. Pues si no fuera por sí mismo, sino que, si estuviera mezclado con alguna otra cosa, participaría de todas las demás, pues en cada cosa hay una porción de todo, como antes dije; las cosas mezcladas con él le impedirían que pudiera gobernar ninguna de ellas del modo que lo hace al ser el solo por sí mismo. Es, en efecto, el más sutil y el más puro de todos; tiene el conocimiento todo sobre cada cosa y el máximo poder. El Noûs gobierna todas las cosas que tienen vida, tanto las más grandes como las más pequeñas. El Noûs gobernó también toda la rotación, de tal manera que comenzó a girar en el comienzo. Empezó a girar primeramente a partir de un área pequeña, ahora gira sobre una mayor y girará sobre otra aún mayor. Conoce todas las cosas mezcladas, separadas y divididas. El Noûs ordenó todas cuantas cosas iban a ser, todas cuantas fueron y ahora no son, todos cuantos ahora son y cuantos serán, incluso esta rotación en que ahora giran las estrellas, el sol y la luna, el aire y el éter que están siendo separados. Esta rotación los hizo separarse. Lo denso se separa de lo ralo, lo cálido de lo frío, lo brillante de lo tenebroso y lo seco de lo húmedo. Hay muchas porciones de muchas cosas, pero ninguna está separada ni dividida completamente de la otra salvo el Noûs. El Noûs es todo semejante, tanto en sus partes más grandes como en las más pequeñas, mientras que ninguna otra cosa es semejante a ningún otro, sino que cada cuerpo singular es y fue más manifiestamente aquello de lo que más contiene.

(Frag. 12, Simplicio, Física, 164, 24, y 156, 13)

Y cuando el Noûs inició el movimiento, estaba separada de todo lo que era movido y todo cuanto el Noûs movió quedó separado; mientras las cosas se movían y eran divididas, la rotación aumentaba grandemente su proceso de división.

(Frag. 13, Simplicio, Física, 300,31)

...a medida que estas cosas giraban así y eran separadas por la fuerza y la velocidad (de su rotación). La velocidad producía la fuerza. Su velocidad no se parece en nada a la velocidad de

ninguna de las cosas que ahora existen entre los hombres, sino que es muchas veces más rápida.

(Frag. 9, Simplicio, Física, 35, 14)

Pero el Noûs, que siempre es, está ciertamente ahora incluso donde están también todas las demás cosas, en la masa circundante y en las cosas han sido unidas o separadas.

(Frag. 14, Simplicio, 157,7)

LOS ATOMISTAS:

Los átomos y el vacío.

Leucipo y su compañero Demócrito sostuvieron que los elementos son lo lleno y lo vacío, a los cuales llamaron ser y no ser, respectivamente. El ser es lleno y sólido; el no ser es vacío y sutil. Como el vacío existe no menos que el cuerpo, se sigue que el no ser existe no menos que el ser. Juntos los dos, constituyen las causas materiales de las cosas existentes. Y así como quienes hacen una sola la sustancia fundamental, derivan las otras cosas de las modificaciones sufridas por aquélla, y postulan la rarefacción y la condensación como origen de tales modificaciones, así también estos hombres decían que las diferencias entre los átomos son las causas que producen las otras cosas. Según ellos, dichas diferencias son tres: forma, orden y posición; el ser, dicen, sólo difiere en 'ritmo, contacto y revolución'; 'ritmo' corresponde a la forma, 'contacto' al orden y 'revolución' a la posición: porque A difiere de N en la forma, como AN de NA en el orden, y Z de N en la posición.

(Aristóteles, Metafísica I,4,985 b 4)

Demócrito denomina al espacio con los siguientes nombres: "El vacío", "nada" y "lo infinito", mientras que a cada átomo individual lo llama "nada", lo "compacto" y lo

"ente". Cree que son tan pequeños que son capaces de eludir nuestra percepción, aunque poseen toda clase de formas, figuras y diferencias de tamaño. De este modo puede él, partiendo de ellos como si fueran elementos, producir por agregación tamaños perceptibles a nuestros ojos y a los demás sentidos.

(Simplicio, De Caelo, 295,1)

Demócrito distingue lo pesado y lo ligero por su tamaño. Sin embargo, en los cuerpos compuestos, es más ligero el que contiene mayor vacío y más pesado el que contiene menos. Así se expresó algunas veces; en otras partes en cambio, afirma simplemente que lo sutil es ligero.

(Teofrasto, De sensu, 61)

Pues éstos (Leucipo y Demócrito) dicen que los átomos se mueven mediante colisiones y choques mutuos.

(Alejandro, Metafísica, 36,21)

Demócrito sostuvo que sólo había una clase de movimiento, el producido por la vibración.

(Aecio, I, 23,3)

El origen de los mundos

Leucipo defiende que el todo es infinito... y que parte de él está lleno y parte vacío y que, por esto, surgen innumerables mundos que se resuelven nuevamente en dichos elementos. Los mundos surgen de la siguiente manera: numerosos cuerpos de toda clases de figuras se mueven "por abscisión de lo infinito" hacia un gran vacío; allí se junta y originan un único remolino, en el que, al chocar unos con otros y girar con toda clase de giros, comienza a separarse de lo igual hacia lo igual. Cuando su gran número les impide seguir rotando en equilibrio, las partes ligeras se dirigen hacia el vacío exterior, como si fueran levantadas, mientras que las demás "se quedan juntas" y, entremezclándose, unen sus movimientos.

(Diógenes Laercio, IX, 31)

Demócrito sostuvo la misma teoría que Leucipo sobre los elementos, (lo) pleno y (lo) vacío, hablaba como si las cosas existentes estuvieran en constante movimiento en el vacío; hay mundos innumerables que difieren en tamaño. En algunos no hay ni sol ni luna, en otros son más grandes que los de nuestro mundo y, en otros, más numerosos. Los intervalos entre los mundos son desiguales; en algunas partes hay más mundos y en otras menos; algunos están creciendo, otros están en su plenitud y otros están decreciendo; en algunas partes están naciendo y en otras pereciendo. Se destruyen mediante colisión mutua. Hay algunos mundos que carecen de seres vivos, de plantas y de toda clase de cosa húmeda.

(Hipólito, Ref. I, 13, 2)

Todas las cosas suceden por necesidad, porque la causa del nacimiento de todo es el remolino, al que llama necesidad.

(Diógenes Laercio, IX, 45)

(Sobre la naturaleza de la necesidad) Demócrito quiere con ello significar la resistencia, el movimiento y la percusión de la materia.

(Aecio, I, 26, 2)

Hay algunos que atribuyen al azar la causa tanto de este firmamento como de todos los mundos; pues del azar nacen el remolino y el movimiento que, mediante separación, llevó al universo a su orden actual.

(Aristóteles, Física, II, 4, 196 a 24)

Demócrito dice que la figura esférica es la más móvil de todas; lo mismo acontece con la mente y el fuego.

(Aristóteles, De anima, I, 2, 405 a 11)

La Formación de los Cuerpos

Al moverse (los átomos) colisionan y se entrelazan de tal manera que se unen en un estrecho contacto mutuo, pero no llegan a generar de ellos, en realidad, una sustancia de ningún tipo; pues es de una ridícula ingenuidad el (suponer) que dos o

más cosas pueden alguna vez llegar a convertirse en una. Atribuye el que los átomos se mantengan juntos durante cierto tiempo al entrelace y asimiento mutuo de los cuerpos primarios; ya que algunos son angulosos, otros ganchudos, otros cóncavos, otros convexos y otros, en fin, tienen otras innúmeras diferencias; así, pues, piensa que se vinculan unos a otros y se mantienen juntos hasta que una necesidad proveniente de lo circundante los sacude y los dispersa hacia afuera.

(Simplicio, De Caelo, 295, 11)

...estos átomos se mueven en el vacío infinito, separados unos de otros y diferentes entre sí en figuras, tamaños, posición y orden; al sorprenderse unos a otros colisionan y algunos son expulsados mediante sacudidas al azar en cualquier dirección, mientras que otros, entrelazándose mutuamente en consonancia con la congruencia de sus figuras, tamaños, posiciones y ordenamientos, se mantienen unidos y así originan el nacimiento de los cuerpos compuestos.

(Simplicio, De caelo 242,21)

El conocimiento

Leucipo, Demócrito y Epicuro dicen que la percepción y el pensamiento surgen cuando entran imágenes del exterior, pues nadie experimenta ninguno de ellos sin la percusión de una imagen.

(Aecio, IV, 8, 10)

Demócrito explica la visión mediante la imagen visual, que describe de un modo particular; no surge ésta directamente en la pupila, sino que el aire existente entre el ojo y el objeto de la visión es comprimido y queda marcado por el objeto visto y por el vidente, pues todas las cosas emiten siempre alguna clase de efluvio. Después este aire, que es sólido y de variados colores, aparece en los ojos, húmedos; éstos no admiten la parte densa, pero lo húmedo pasa a su través.

(Teofrasto, De seusa, 50)

Por convención son lo dulce y lo amargo, lo caliente y lo frío, por convención es el color; de verdad existen los átomos y el vacío. En realidad no aprehendemos nada con exactitud, sino sólo en sus cambios según la condición de nuestro cuerpo y de las cosas que sobre él percuten o le ofrecen resistencia.

(Demócrito, frag. 9, Sexto, adv. math., VII, 135)

El sabor amargo es producido por átomos pequeños, lisos y redondos, cuya actual circunferencia es sinuosa, por lo que es viscosa y pegajosa. El sabor ácido es causado por átomos grandes, no redondos y, a veces, hasta angulosos.

(Teofrasto, De sensu, 66)

HIPOCRATES

Juramento Hipocrático

Juro por Apolo el médico, y Esculapio, Hygia y Panacea, y todos los dioses y diosas;

Que, de acuerdo con mi capacidad y mejor discernimiento, cumpliré este juramento y lo en él estipulado;

Que consideraré a quien me ha instruido en ese arte como a mi propio padre, lo amaré como a tal, repartiré con él mi hacienda y lo remediaré en sus necesidades siempre que para ello sea requerido;

Que miraré por sus hijos lo mismo que por mis propios hermanos, y les enseñaré este arte, en el caso de que quisieran aprenderlo, sin recompensa alguna ni estipulación previa de ninguna clase;

Que, por medio del precepto, de la plática o de cualquiera otra forma de enseñanza, instruiré en este arte a mis propios hijos y a discípulos constreñidos por este juramento, según las leyes de la Medicina, pero a nadie más;

Que seguiré la forma de tratamiento que, de acuerdo con mi leal saber y entender, considere mejor para beneficio de mis

pacientes, absteniéndome de todo aquello que pueda ser peligroso o dañino;

Que no administraré venenos mortales a nadie, aunque para ello fuese requerido, ni daré a nadie tal consejo;

Que viviré y practicaré mi arte en pureza y santidad;

Que lo que viere u oyere en vida de los hombres, y no deba repetirse, no lo divulgaré, teniendo siempre en cuenta que tales cosas deben ser secretas.

Mientras guarde este juramento inviolado, deseo que me sea concedida una vida feliz en la práctica de mi arte, respetado por todos los hombres en todos los tiempos,

Más si transgrediera o violase este juramento, que todo lo contrario sea mi suerte.

El arte de la medicina

El arte de la medicina posee desde hace mucho tiempo todos sus medios, y ha encontrado un principio y un método gracias a los cuales los descubrimientos que han hecho durante un largo período de tiempo son numerosos y de auténtico valor, y gracias a los cuales podrá descubrir lo demás si, uniendo a una capacidad suficiente el conocimiento de los resultados anteriores logrados, los toma como punto de partida para la investigación. Pero si, después de haber rechazado todos estos medios y haberlos excluido como inadecuados, quiere uno entregarse a la investigación siguiendo otro camino y otro método y pretende uno haber hecho algún descubrimiento de esta manera, ha estado uno viviendo en el engaño y sigue viviendo en él: porque esto es imposible. Por qué esto es necesariamente imposible voy a intentar demostrarlo en este tratado, explicando qué cosa es el arte. Con ello se hará evidente que nada puede descubrirse por ningún camino que no sea este. Sin embargo, en mi personal opinión es sobre todo importante, cuando se trata de este arte, decir cosas que sean conocidas de los profanos: porque lo que hemos de tomar como objeto de nuestras investigaciones y nuestra exposición no es otra cosa

que los síntomas que los propios profanos presentan en sus enfermedades y sus padecimientos. Ahora bien, supuesto que ellos son extraños al oficio, no les es fácil estar informados por sí mismos del origen y la conclusión de sus propios males, ni de las verdaderas causas que los hacen crecer y disminuir; mientras que, si otros que ya lo han descubierto se lo dicen, les resulta fácil adquirir una instrucción sobre el particular: entonces, en efecto, cada uno de ellos, al escuchar al médico, no tiene más que recordar lo que a él mismo le ha ocurrido. Si uno no consigue hacerse comprender por los profanos y si uno no consigue en los oyentes esta disposición de espíritu, no llegará a la verdad. Por todas estas razones, pues, no hay absolutamente ninguna necesidad de partir de un postulado.

(Sobre la medicina antigua. Cap. 2)

Origen de la medicina

En un principio, en efecto, nunca nadie habría descubierto el arte de la medicina y nunca nadie habría hecho investigaciones sobre sus cuestiones —pues nadie habría tenido necesidad de ello—, si hubiera sido provechoso, en los casos de enfermedad, emplear el mismo régimen y los mismos alimentos que utilizan los que están sanos en cuanto a comida y bebida y, en general, en toda su dieta, y si no hubiera habido para los enfermos cosas mejores que estas: de hecho, ha sido la necesidad misma la que ha hecho que los hombres hayan buscado y descubierto la medicina, porque no era bueno para los enfermos, como tampoco es bueno hoy en día para esos tales, tomar los mismos alimentos que los que estaban sanos. Más aún, remontándonos más arriba todavía, afirmo por mi parte que ni siquiera se hubiera descubierto el modo de vivir y de alimentarse que tienen actualmente los sanos, si el hombre se hubiera podido contentar con los mismos alimentos y las mismas bebidas que les bastan al buey, al caballo y a cualquier otro animal salvo el hombre, a saber, los productos simples de la tierra, los cereales, la maleza y el heno: esto es, en efecto, lo que

nutre a los animales, lo que les hace crecer y aquello de que viven sin molestia alguna, ya que nada más les hace falta para su régimen dietético. Ahora bien: por mi parte imagino que también el hombre, al menos en sus comienzos, empleaba una alimentación de este tipo. La manera actual de vivir no se ha descubierto ni se ha elaborado, en mi opinión, más que a través de un largo período de tiempo. En efecto, a fuerza de contraer numerosos y terribles padecimientos debidos a un régimen violento y brutal, cuando se alimentaban de carnes crudas sin condimento ni mezcla, cargadas de fuertes calidades y sabores, de la misma manera que lo sufrirían en la actualidad siendo fácil presa de dolores violentos, enfermedades y aun una pronta muerte, —sin duda los hombres de otros tiempos eran probablemente menos molestados por esto a causa del hábito; no obstante, aun entonces, eran muy incomodados por tal cosa, y es probable que la gran mayoría, los que eran menos fuertes o resistentes, perecieran, y que los que eran más robustos resistieran más tiempo, de la misma manera que en nuestros días hay quienes toleran fácilmente una alimentación demasiado fuerte, mientras que otros no la sobrellevan más que a costa de muchos sufrimientos y molestias—, por esta razón, pues, digo yo, tengo la impresión que se acomodara mejor a su naturaleza y descubrieron así la que actualmente utilizamos. Tomaron, pues, trigo y, después de haber puesto en remojo, de haberlo limpiado, de haberlo molido, de haberlo cribado, de manera semejante, con la cebada, hicieron pastas o masas, y luego de toda clase de experiencias sobre dicha pasta, la hirvieron, la asaron, hicieron con ella mezclas, compensaron con elementos más débiles los elementos fuertes y dominantes, guiándose en todas las cosas por la norma que les daban la naturaleza y las capacidades del hombre, pues pensaban que, si el alimento era demasiado fuerte, la naturaleza no iba a poder asimilarlo una vez tomado y que de ello se iban a seguir sufrimientos, enfermedades y aun la muerte, mientras que, de todo alimento que la naturaleza pudiera asimilar se iban a seguir la nutrición, el crecimiento y la salud. Ahora bien, ¿qué nombre más exacto o más adecuado dar a esta búsqueda y a este descubrimiento que

el de Medicina, si es verdad que ésta ha sido descubierta para procurar al hombre salud, salvación y nutrición, en sustitución de aquel régimen del que nacían los sufrimientos, las enfermedades y la muerte?

(Sobre la medicina antigua, cap. 3).

La observación en la medicina:

El hecho de que tal cosa no se considere un arte no carece al parecer de razones: en un arte en el que no caben profanos, sino en el que todos son en algún grado conocedores, por imposición de los hechos mismos y de la necesidad, no es posible decir de nadie que no sea técnico o perfecto conocedor del mismo, pues, en verdad, se trata de un gran hallazgo que ha exigido muchísima observación y numerosos conocimientos prácticos. Al menos, todavía en nuestros días, los que tienen a su cargo la supervisión de los gimnasios y los ejercicios corporales no dejan de hacer algún nuevo descubrimiento, buscando por el mismo método qué es lo que un ser humano debe comer y beber para asimilarlo mejor y para hacerse más fuerte con ello.

(Sobre la medicina antigua, cap. 4)

TEOFRASTO

Clasificación de las plantas

Puesto que el conocimiento es más claro lo que hay que conocer se divide en clases, conviene hacer esta división siempre que sea posible.

Las primeras y principales clases que comprenden casi todas las plantas son: el árbol, el arbolillo, el arbusto y la hierba.

El árbol es la planta de un solo tronco en su base, con ramas y nudos, y resiste a la disolución, como el olivo, la higuera y la vid.

El arbolillo, por el contrario, tiene ramas desde la base, como la zarza.

El arbusto no sólo tiene ramas desde la base, sino que consta de varios troncos, como la ruda.

Por último, la hierba es la planta que, desde la base, tiene hojas, pero no tronco, y cuyo tallo lleva granos, como el trigo y las hortalizas.

Estas definiciones hay que aceptarlas provisionalmente y de un modo general, porque algunas plantas parecen cambiar de clase y otras alejarse de su naturaleza primitiva cuando se cultivan, como la malva arborescente, que, al cabo de seis o siete meses, adquiere la longitud y el grosor de una jabalina y puede servir de bastón, y en mayor tiempo aumenta proporcionalmente. Lo mismo pasa con la acelga e igual fenómeno, amplificado además, se verifica en la hiedra, que se convierte en un verdadero árbol, aunque pertenece a la clase de arbolillos.

El mirto, si no se poda, adquiere el aspecto de un arbolillo, igual que el avellano, que parece dar mejores y más abundantes frutos si se le dejan abundantes ramas, como si, por su naturaleza, perteneciese a la clase de los arbolillos.

El manzano, el granado y el peral parecen tener un solo tronco, como, en general, todas las plantas de abundantes retoños laterales desde la base; pero esto obedece al cultivo que les poda los retoños que pueden convertirse en troncos. A veces se dejan crecer varios retoños, por ser delgados en algunas plantas, como el granado y el manzano, y en el olivo y la higuera después de la poda.

Tal vez se crea que las plantas deben clasificarse por su tamaño, fuerza o duración. Algunos arbustos y hortalizas sólo tienen un tronco, y a otras plantas, como la col y la ruda, cuando están en tierra, les crecen ramas y toman el aspecto de árboles, pero duran menos tiempo que estos.

De aquí se deduce que, como hemos dicho, no se deben tomar las definiciones en sentido estricto, sino darles solamente el valor de indicaciones generales.

Otro tanto puede decirse de las divisiones en plantas

cultivadas y silvestres, con frutos y sin frutos, con flores y sin flores, de hojas perennes o caducas.

Las plantas, en efecto, dice Hippon que parecen cultivadas o silvestres según que se cuiden o no; tienen o no tienen frutos y dan o no dan flores, según el lugar y el ambiente en que se crían, y lo mismo puede decirse de las que pierden o conservan el follaje. En Elefantina se asegura que no se les caen las hojas a la vid ni a la higuera.

A pesar de todo, es preciso hacer divisiones, porque existe cierta continuidad natural entre los árboles, los arbolillos, los arbustos y las hierbas, y cuando se habla de las causas es evidente que hay que hablar de todas estas cosas juntas, sin encerrar cada una de ellas en su definición, porque las causas son comunes a todas; pero, al mismo tiempo, existe también alguna diferencia entre la naturaleza de las plantas silvestres y las cultivadas, si es cierto que algunas no pueden vivir como las cultivadas ni admiten cuidados, como el abeto, el pino, el acebo y, en una palabra, todas las que prefieren los lugares fríos y cubiertos de nieve; y lo mismo entre los arbustos y las hierbas, como la alcaparra y el altramuz.

La clasificación de las plantas en cultivadas y silvestres conviene hacerla atendiendo a sus propiedades y a la mayor o menor posibilidad de cultivo.

(Historia de las plantas, 1, 3).

PTOLOMEO

Plan de "almagesto"

Comenzaremos esta obra exponiendo la relación de la Tierra en general con todo el cielo y a continuación, entrando en detalles, hablaremos primero de la situación del círculo oblicuo y de la posición de los lugares de la parte de la Tierra que habitamos, así como de las diferencias que hay entre unos y

otros a causa de las distintas inclinaciones de sus respectivos horizontes, porque estos preliminares facilitarán las investigaciones posteriores.

Estudiaremos después el movimiento del Sol y de la Luna con todas sus circunstancias, porque sin estos conocimientos previos no se puede cimentar la teoría de las estrellas.

Continuando con este programa, y para terminar en las estrellas, hablaremos de la esfera de las fijas e inmediatamente después nos ocuparemos de los cinco astros llamados planetas.

Para explicar todas y cada una de estas cosas tomaremos por principios y bases de lo que queremos investigar lo que es evidente, real y cierto, lo mismo en los fenómenos que en las observaciones antiguas y modernas, y de estas concepciones deduciremos consecuencias demostradas por procedimientos ilustrados con figuras lineales.

Ante todo hay que admitir:

1. Que el cielo tiene forma esférica y se mueve como una esfera.
2. Que la Tierra está en medio de todo el cielo, como en un centro.
3. Que la Tierra, por su figura y tomada en la totalidad de sus partes, es sensiblemente un esferoide.
4. Que por su tamaño y distancia a la esfera de las estrellas fijas. Sólo es un punto.
5. Que no tiene rotación ni traslación.

(Almagesto, 1, 2)

Habitabilidad de la zona tórrida

Se considera posible la existencia de lugares habitados bajo el ecuador porque la temperatura debe de ser allí bien regular, ya que el Sol no permanece mucho tiempo en el cenit, sino que se traslada rápidamente hacia los equinoccios; y no estando demasiado lejos del cenit en los solsticios, no puede haber inviernos rigurosos; pero no podemos decir por experiencia

cuáles son los lugares habitados, puesto que no han sido visitados por habitantes de nuestros países, y todos los relatos que nos han hecho son más fabulosos que verdaderos.

Almagesto, II, 6.

PROCLO DE LICIAS

El origen de la geometría

Conviene hablar ahora del origen de la Geometría en el período actual teniendo en cuenta, como dice el sobrehumano Aristóteles, que las mismas opiniones se les han ocurrido a los hombres durante ciertas épocas del Universo, y no es en las de ahora ni en las que hemos conocido cuando las ciencias se constituyeron por primera vez, sino que aparecen y desaparecen de acuerdo con la revoluciones celestes; pero como tenemos que considerar el comienzo de las ciencias y de las artes en el período actual, diremos que muchos autores creen que la Geometría, que nació de la medida de los campos, la inventaron los egipcios porque necesitaban medirlos, ya que los desbordamientos del Nilo borraban los límites de las propiedades. No debe, pues, extrañar que la invención de esta y otras ciencias haya sido provocada por el interés, porque todo lo que está sujeto a la generación procede de lo imperfecto a lo perfecto y es natural, por tanto, que haya una transición de la sensación al razonamiento y del razonamiento a la inteligencia. Del mismo modo que el conocimiento exacto de los números tuvo su origen en los fenicios a causa de su comercio y de sus transacciones, los egipcios inventaron la Geometría por la razón que hemos dicho.

Thales fue el primero que importó de Egipto en la Hélade esta teoría; descubrió también varias cosas y dio a conocer los principios de muchas de ellas a sus sucesores; una en general y otras de una manera más sensible. Después de él se cita a

Mamercos, hermano del poeta Estesícoro, que se dedicó a la Geometría, a la que debió su reputación según refiere Hipias de Elis.

Después de ellos Pitágoras transformó la doctrina de este en enseñanza; examinó desde lo alto los principios de la Geometría; investigó los teoremas de un modo inmaterial e intelectual y descubrió la dificultad de los números irracionales y la construcción de las figuras cósmicas.

Le sigue Anaxágoras de Clazómene, que estudió muchas cuestiones de Geometría, lo mismo que Enópides, citados ambos por Platón en *Los amantes* como notables matemáticos.

Después de ellos, Hipócrates de Quío, que descubrió la cuadratura de las lúnulas, y Teodoro de Cirene fueron famosos como geómetras, porque Hipócrates figura entre los primeros autores de *Elementos*.

Platón, que vivió después, dio gran impulso a la Matemática en general y a la Geometría en particular, como lo prueban sus obras llenas de consideraciones matemáticas que provocan la admiración de cuantos se dedican a la Filosofía.

En la misma época florecieron Leodamas de Tasos, Arquitas de Tarento y Teeteto de Atenas, que aumentaron el número de teoremas y los presentaron como conjunto científico.

Más jóvenes que Leodamas fueron Neoclides y su discípulo León, los cuales ampliaron los conocimientos de sus antecesores. León compuso también *Elementos* de gran interés, tanto por el número de sus teoremas como por lo que enseñan, y descubrió diorismas que permiten saber cuándo un problema es posible y cuándo imposible.

Un poco más joven que León, y muy amigo de los discípulos de Platón, fue Eudoxio de Cnido, que amplió el número de los teoremas llamados generales y agregó tres nuevas proporciones a las tres antiguas y muchas cuestiones a las iniciadas por Platón, sobre la sección por medio de los análisis.

Amiclas de Heraclea, amigo de Platón; Menecmo, discípulo de Eudoxio, y Dinostrato, hermano de Menecmo, perfeccionaron la Geometría; Teudio de Magnesia se distinguió

como matemático y como filósofo porque ordenó los *Elementos* y generalizó muchas cuestiones particulares; Ateneo de Cízico, que vivió en la misma época, cultivó varias ciencias, especialmente la Geometría, y todos ellos se reunían en la Academia e investigaban colectivamente.

Hermotimo de Colofón prolongó las invenciones anteriores de Eudoxio y de Teeteto; descubrió muchos elementos y describió algunos lugares (geométricos); Filipo de Medna, a quien Platón inició en la Matemática, investigó siguiendo las indicaciones de este y abordó todas las cuestiones que, a su parecer, podían contribuir al desarrollo de la filosofía platónica. Los historiadores han considerado la madurez de la Geometría hasta este Filipo.

(Comentarios, pról., parte. II.)

Los "elementos" de Euclides

En la composición de sus *Elementos*, Euclides coordinó muchos trabajos de Eudoxio, perfeccionó los de Teeteto y demostró irrefutablemente los que sus predecesores habían presentado de una manera difusa.

Vivió bajo Ptolomeo I porque Arquímedes, posterior a este lo menciona. Se dice que Ptolomeo le preguntó un día si no habría un camino más corto que el de la *Enseñanza de los elementos* para aprender Geometría, y le respondió: "En Geometría no hay ningún camino especial para los reyes." Euclides es, por tanto, más moderno que los discípulos de Platón y más antiguo que Arquímedes y Eratóstenes, pues que estos últimos fueron contemporáneos, como dice Eratóstenes en alguna parte —y era partidario de la filosofía de Platón, por lo cual expuso como resultado de su *Enseñanza de los elementos* la construcción de las figuras platónicas.

De este hombre hay otras muchas obras matemáticas de asombrosa exactitud y sabia especulación, tales como su *Optica*, su *Catóptrica* y sus *Elementos de Música*, además de un libro *Sobre las divisiones*; pero la admirable en el más alto grado es la

Enseñanza de los elementos de la Geometría por el orden y selección de los teoremas y problemas considerados como elementos, porque no incluyó todos los que podía recoger, sino sólo los susceptibles de informar sobre los primeros principios geométricos, siendo también de admirar sus variados modos de razonar, lo mismo cuando parte de las causas, que de las pruebas, siempre incontestables, exactas y adecuadas a la Ciencia, así como sus métodos dialécticos, a saber: el que distingue las especies en los descubrimientos, el que define en los conceptos esenciales, el demostrativo en el tránsito de los principios a las cosas que busca y en el analítico de regresión de las cosas buscadas a los principios. También nos muestra las distintas especies de recíprocos, convenientemente distinguidos, en tanto la reciprocidad puede verificarse en todas las cosas con todas, en todas con una parte y viceversa, y en una parte con otra.

Mencionemos, por último, la continuidad de los inventos, la distribución y el orden de las premisas y sus consecuencias, así como el arte con que presenta cada una de estas recíprocas. ¿No es cierto que, añadiendo o quitando algo, se aleja uno de la Ciencia inclinándose al error o a la ignorancia?

Puesto que muchas cosas se presentan como si estuvieran adscritas a principios científicos, derivándose de éstos, pero que, partiendo de los mismos principios, hacen caer en el error y engañan a los espíritus superficiales, Euclides nos ha transmitido perpicaces métodos de prudencia que permiten a los principiantes conocer paralogismos y evitar falacias en la obra titulada *Falsos razonamientos*, en la cual enumera separadamente y en orden la diversas clases de errores, ejercitando sobre cada una de ellas nuestra inteligencia mediante variados teoremas, oponiendo lo verdadero a lo falso y refutando el error con la demostración de la verdad. Esta obra tiene por objeto la purificación y el ejercicio de la inteligencia, mientras que la *Enseñanza de los elementos* es una guía segura para explicación incontestable de las cosas geométricas.

Si se nos pregunta por el objeto de esta obra, responderemos que hay que distinguir entre lo que Euclides se

propuso desde el punto de vista de las cosas a que se refieren las investigaciones y lo que concierne al aprendiz. Si, por una parte, consideramos los fines de la obra, la totalidad del discurso al geómetra atañe a las figuras del Universo, pues empieza con las simples y termina con la variedad de su coordinación, estableciendo cada una de ellas separadamente y enseñándonos a inscribirlas en la esfera y sus muchas relaciones, por lo cual algunos han pretendido que el objeto de cada libro es referirse al Mundo y han destacado utilidad para la contemplación del Universo, y, por otra parte, si tenemos en cuenta al aprendiz diremos que lo que se propone la *Enseñanza de los elementos* es iniciarlo en el estudio de toda la Geometría porque, empezando por los *Elementos*, llegará a conocer las otras ramas de esta ciencia, mientras que sin ellos no comprenderá la variedad que implica ni conseguirá instruirse en las demás porque es aquí donde están reunidos y ordenados convenientemente los teoremas que parecen más primitivos, más sencillos y más aproximados a las primeras hipótesis. Las demostraciones de los otros geómetras utilizan estos teoremas por ser los más conocidos y empiezan apoyándose en ellos. Arquímedes en sus libros *Sobre la esfera y el cilindro*, Apolonio y todos los demás parecen haber empleado las cosas que se enseñan en esta obra como si fueran iguales a los principios.

Su objeto es, pues, instruir a los aprendices en los elementos y enseñarles las coordinaciones de las figuras del Mundo. La expresión *Enseñanza de los elementos* y la de *Elementos*, de que se deriva la *Enseñanza de los elementos*, ¿tienen alguna razón de ser? Si preguntamos algo referente al título de la obra, unos geómetras llaman elementos a los teoremas y otros elementales. Las cosas llamadas elementos son aquellas cuya consideración se extiende a la ciencia de otras cosas, la cual resuelve las dificultades que presentan estas, porque del mismo modo que en la composición literaria hay principios fundamentales, sencillos e indivisibles, a los que damos el nombre de elementos, y con los cuales formamos todas las palabras y todos los discursos, también hay ciertos teoremas, llamados *Elementos*, que están al frente de toda la

Geometría, se relacionan con los que les siguen y sirven para demostrar muchos casos; pero los teoremas elementales son exclusivamente los que se emplean para probar muchos otros y son sencillos y elegantes, pero no porque tienen el valor de los *Elementos*, pues su contemplación no es común a toda la Ciencia. Una cosa elemental es, por ejemplo, el hecho de que las perpendiculares desde los vértices de un triángulo a los lados opuestos se corten en un punto. Todo teorema cuyo conocimiento no se extienda a otros muchos y carezca de cierta elegancia cae fuera del alcance de los teoremas elementales.

El *Elemento* se compone de dos modos, como dice Menecmo, porque lo que construye es el elemento de lo construido de igual manera que, para Euclides, el primer *Elemento* es un elemento del segundo *Elemento* el cuarto *Elemento* un elemento del quinto *Elemento*. Muchas cosas se dicen elementos unas de otras porque las unas se construyen con las otras; y así, partiendo de que los ángulos exteriores de la figuras rectilíneas valen cuatro rectos, se demuestra que los interiores valen dos rectos, y, recíprocamente, se demuestra esto partiendo de aquello, y el elemento se asimila a un lema.

También se dice, además, que elemento es lo más sencillo en que se resuelve lo complejo, siendo elementos las cosas más primitivas que se establecen para un resultado, como los axiomas, que son los elementos de los teoremas, y esta es la significación que en sus *Elementos*, dio Euclides a unos de Geometría plana y a otros de Estereotomía y también muchos autores que han escrito *Enseñanzas de los elementos* en Aritmética y en Astronomía.

Es difícil, sin embargo, escoger y ordenar convenientemente para cada ciencia los elementos de que proceden las demás cosas que se explican por medio de ellos. Algunos que han emprendido este trabajo, han juntado muchos elementos y otros pocos; unos han hecho demostraciones más breves y otras han extendido indefinidamente sus especulaciones; unos han empleado el método por lo imposible y otros la proporción, no faltando tampoco quienes han tomado precauciones contra el abandono de los principios, y, por

último, y de una manera general, muchas clases de *Enseñanzas de los elementos* han sido imaginadas por cada uno en particular.

Es preciso, sin embargo, que una obra de esta clase esté exenta de todo lo superfluo, porque si no lo está sería un obstáculo para la enseñanza. Se debe elegir todo lo que une y coordina por ser muy útil a la Ciencia y poner mucha claridad al mismo tiempo que concisión, pues lo contrario perturba nuestro entendimiento, y, por último, se debe facilitar la comprensión de los teoremas en sus fines generales, porque quienes descomponen una doctrina en temas particulares hacen su conocimiento más difícil de captar; pero entre todas estas clases se encontrará que la *Enseñanza de los elementos* de Euclides aventajan a los otros porque contribuye a contemplar las figuras primordiales, a pasar de las cosas sencillas a las complejas y a establecer su especulación partiendo de nociones comunes que le dan claridad y orden.

.....

Puesto que hemos dicho que la ciencia geométrica se funda en hipótesis y demuestra cosas que se deducen de estas partiendo de ciertos principios—porque solo una ciencia carece de hipótesis y las otras reciben de ella los principios—era necesario que quien coordina una *Enseñanza de los elementos* en Geometría enseñe separadamente los fundamentos de esta y las deducciones que de ellos se derivan dando las razones no de los principios, sino de sus consecuencias, y ninguna ciencia demuestra tales principios y diserta sobre ellos.

Una ciencia cree en ellos porque los considera más evidentes que las cosas que de ellos se siguen; los cree por sí mismos y por ello cree en lo que de ello se deduce. Esta es la manera que tiene el físico de extraer sus razones de principios definidos suponiendo la existencia del movimiento, y lo mismo hace el médico y cualquiera otro de las demás ciencias y artes. Si se confunden los principios con sus consecuencias se perturba toda la doctrina y se mezclan cosas que no concuerdan entre sí porque los principios y lo que se sigue de ellos difieren entre sí por su propia naturaleza.

Lo primero que hay que hacer, por consiguiente, es distinguir los principios y sus consecuencias y esto es lo que hizo Euclides en cada libro: exponer ante todo los principios comunes de la Ciencia clasificándolos en hipótesis, postulados y axiomas, porque todas estas cosas son diferentes. Un axioma no es lo mismo que un postulado y que una hipótesis, como dijo el sobrehumano Aristóteles en alguna parte; pero cuando una cosa admitida como principio es creíble por sí misma es un axioma, como, por ejemplo, el hecho de ser iguales entre sí las cosas iguales a una cosa; pero cuando quien oye decir que una cosa da fe por sí misma y sin tener el concepto de ella la acepta, esa cosa es una hipótesis, como cuando presumimos, sin saberlo, por una noción común, que el círculo es una figura de tal cual manera, y al oírlo decir, lo admitimos sin demostración; y cuando una cosa no es conocida ni aceptada, sino asumida por el aprendiz, dice Aristóteles que esta cosa es un postulado como, por ejemplo, la igualdad de todos los ángulos rectos; pero quienes han escrito acerca de uno de los postulados que no podía ser admitido por sí mismo, lo han demostrado.

Así se distingue el postulado de la hipótesis según Aristóteles; algunas veces se les llama hipótesis a todos de igual manera que los estoicos han llamado axiomas a las hipótesis, de modo que, según ellos, las hipótesis serían también aserciones, y según otros, los axiomas serían también hipótesis.

(Comentarios, pról., parte II.)

CAPITULO

VIII

EL HELENISMO

EPICURO

Carta a Meneceo:

Epicuro a Meneceo, salud.



NADIE por ser joven dude en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud de su alma. El que dice que aún no es edad de filosofar o que la edad ya pasó es como el que dice que no ha llegado o que ya pasó el momento oportuno para la felicidad. De modo que debe filosofar tanto el joven como el viejo. Este para que, aunque viejo, rejuvenezca en bienes por el recuerdo gozoso del pasado, aquél para que sea joven y viejo a un tiempo por su impavidez ante el futuro. Necesario es, pues, meditar lo que procura la felicidad, si cuando está presente todo lo tenemos y, cuando nos falta, todo lo hacemos por poseerla.

Tú medita y pon en práctica los principios que siempre te he aconsejado, teniendo presente que son elementos indispensables de una vida feliz. Considera en primer lugar a la divinidad como un ser viviente incorruptible y feliz, según la ha grabado en nosotros la común noción de lo divino, y nada le atribuyas ajeno a la inmortalidad o impropio de la felicidad. Respecto a ella, por el contrario, opina todo lo que sea susceptible de preservar, con su incorruptibilidad, su felicidad. Los dioses ciertamente existen, pues el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. No son, sin embargo, tal como los considera el vulgo porque no los mantiene tal como los percibe.

Y no es impío quien suprime los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo, pues no son prenociones sino falsas suposiciones los juicios del vulgo sobre los dioses. De ahí que de los dioses provengan los más grandes daños y ventajas; en efecto, aquellos que en todo momento están familiarizados con sus propias virtudes, acogen a los que les son semejantes, considerando como extraño lo que les es discordante.

Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por lo cual el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada una temporalidad infinita sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible hay, en efecto, en el vivir para quien ha comprendido realmente que nada temible hay en el no vivir. De suerte que es necio quien dice temer la muerte, no porque cuando se presente haga sufrir, sino porque hace sufrir en su demora. En efecto, aquello que con su presencia no perturba, en vano aflige con su espera. Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquellos no está y éstos ya no son. Pero la mayoría unas veces huye de la muerte como del mayor mal y otras veces la prefiere como descanso de las miserias de la vida. El sabio, por el contrario, ni rehúsa la vida ni le teme a la muerte; pues ni el vivir es para él una carga ni considera que es un mal el no vivir. Y del mismo modo que del alimento no elige cada vez el más abundante sino el más agradable, así también del tiempo, no del más duradero sino del más agradable disfruta. Quien recomienda al joven vivir bien y al viejo morir bien es necio no sólo por lo agradable de la vida, sino también por ser el mismo el cuidado del bien vivir y del morir. Mucho peor aún quien dice:

“Mejor no haber nacido, pero, una vez nacido, pasar cuanto antes las puertas del Hades”. Porque si esto dice convencido

¿por qué no deja la vida? En sus manos está hacerlo, si con certeza es lo que piensa. Si se burla, necio es en algo que no lo admite.

Se ha de recordar que el futuro no es ni del todo nuestro ni del todo no nuestro, para no tener la absoluta esperanza de que lo sea ni desesperar de que del todo no lo sea.

Y hay que considerar que de los deseos unos son naturales, otros vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma.

Un recto conocimiento de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque esto es la culminación de la vida feliz. En razón de esto todo lo hacemos, para no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Una vez lo hayamos conseguido, cualquier tempestad del alma amainará, no teniendo el ser viviente que encaminar sus pasos hacia alguna cosa de la que carece ni buscar ninguna otra cosa con la que colmar el bien del alma y del cuerpo. Pues entonces tenemos necesidad del placer, cuando sufrimos por su ausencia, pero cuando no sufrimos ya no necesitamos del placer. Y por esto decimos que el placer es principio y culminación de la vida feliz. Al placer, en efecto, reconocemos como el bien primero, a nosotros connatural, de él partimos para toda elección y rechazo y a él llegamos juzgando todo bien con la sensación como norma. Y como éste es el bien primero y connatural, precisamente por ello no elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos, cuando de ellos se sigue para nosotros una molestia mayor. También muchos dolores estimamos preferibles a los placeres cuando, tras largo tiempo de sufrirlos, nos acompaña mayor placer. Ciertamente todo placer es un bien por su conformidad con la naturaleza y, sin embargo, no todo placer es elegible; así como también todo dolor es un mal, pero no todo dolor siempre ha de evitarse. Conviene juzgar todas estas cosas con el cálculo y la consideración de lo útil y de lo inconveniente, porque en algunas circunstancias nos servimos del bien como de un mal y, viceversa, del mal como de un bien.

También a la autosuficiencia la consideramos un gran bien, no para que siempre nos sirvamos de poco sino para que, si no tenemos muchos, nos contentemos con poco, auténticamente convencidos de que más agradablemente gozan de la abundancia quienes menos tienen necesidad de ella y de que todo lo natural es fácilmente procurable y lo vano difícil de obtener. Además los alimentos sencillos proporcionan igual placer que una comida excelente, una vez que se elimina del todo el dolor de la necesidad, y pan y agua procuran el máximo placer cuando los consume alguien que los necesita. Acostumbrarse a comidas sencillas y sobrias proporciona salud, hace al hombre solícito en las ocupaciones necesarias de la vida, nos dispone mejor cuando alguna que otra vez accedemos a alimentos exquisitos y nos hace impávidos ante el azar.

Cuando, por tanto, decimos que el placer es fin no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que desconocen o no están de acuerdo o mal interpretan nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Pues ni banquetes ni orgías constantes ni disfrutar de muchachos ni de mujeres ni de peces ni de las demás cosas que ofrece una mesa lujosa engendran una vida feliz, sino un cálculo prudente que investigue las causas de toda elección y rechazo y disipe las falsas opiniones de las que nace la más grande turbación que se adueña del alma. De todas estas cosas principio y el mayor bien es la prudencia. Por ello la prudencia es incluso más apreciable que la filosofía; de ella nacen todas las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir feliz. Las virtudes en efecto, están unidas a la vida feliz y el vivir feliz es inseparable de ellas.

Porque ¿a quién estimas mejor que a aquél que sobre los dioses tiene opiniones piadosas y ante la muerte es del todo impávido, que tiene en cuenta el fin de la naturaleza y ha captado que el límite de los bienes es fácil de colmar y de obtener y que el límite de los males tiene corta duración o

produce ligero pesar; que se burla del destino por algunos considerado como señor supremo de todo diciendo que algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar y que otras dependen de nosotros, porque la necesidad es irresponsable, porque ve que el azar es incierto y lo que está en nuestras manos no tiene dueño, por lo cual le acompaña la censura o la alabanza? (Porque era mejor prestar oídos a los mitos sobre los dioses que ser esclavos del destino de los físicos. Aquellos, en efecto, esbozan una esperanza de aplacar a los dioses por medio de la veneración, pero éste entraña una inexorable necesidad). Un hombre tal, que no cree que el azar es un dios como considera el vulgo (pues nada desordenado hace la divinidad) ni un principio causal indeterminado (pues sin creer que por él les es dado a los hombres el bien y el mal en relación con la vida feliz, piensa, sin embargo, que proporciona los principios de los grandes bienes y males) estima mejor ser desafortunado con sensatez que afortunado con insensatez; pero a su vez es preferible que en nuestras acciones el buen juicio sea coronado por la fortuna.

Así pues, estas cosas y las que a ellas son afines méditalas día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti y nunca, ni despierto ni en sueños, sufrirás turbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se asemeja a un ser mortal un hombre que vive entre bienes inmortales.

(Carta a Meneceo, Trad. E. Acosta Méndez).

PLOTINO

De lo bello

1. Casi siempre percibimos lo bello con la vista. Con el oído también lo percibimos en la combinación de las palabras y en toda clase de música, porque las melodías y los ritmos son bellos. Y si nos elevamos a un plano superior a la sensación

encontramos hábitos, acciones, caracteres y hasta ciencias y virtudes bellas. ¿Hay además otra belleza más elevada que éstas? Nuestra discusión lo dilucidará.

¿Cuál es la causa de que los cuerpos parezcan bellos a nuestra vista, y de que nuestro oído sienta inclinación a los sonidos bellos? ¿Por qué todo lo inmediatamente ligado al alma es de alguna manera bello? ¿Todas las cosas bellas lo son por una misma y única belleza, o la belleza del cuerpo es diversa de la belleza de los otros seres? ¿En qué consisten esta o estas bellezas?

En algunos seres —los cuerpos, por ejemplo— la belleza no resulta de los propios elementos substanciales, sino de una participación; en otros es algo identificado a su naturaleza; tal, por ejemplo, la virtud.

Los cuerpos, en efecto, unas veces nos parecen bellos y otras no, como si ser cuerpo fuese cosa distinta de ser bello. ¿En qué consiste ese ser bello que habita en los cuerpos? Es lo primero que debemos investigar.

¿Qué es eso que hace volver las miradas de los espectadores y atrae hacia sí con la seducción y deleite de su contemplación? Si logramos determinarlo, tal vez nos sirva luego como punto de apoyo para estudiar otros casos.

Es voz común —generalizamos— que la belleza visible es fruto de la mutua simetría de las partes entre sí y en relación al todo, unida a la vistosidad de los colores; de manera que, en este caso y universalmente en todos los casos, ser bello es ser simétrico y proporcionado. De ser verdadero tal supuesto se seguiría necesariamente que nada simple sería hermoso —únicamente lo compuesto podría serlo y que la belleza sería privilegio del todo, mientras que las partes carecerían de ella, teniendo éstas como exclusiva finalidad unirse en el todo que por ellas sería bello.

Pero si el todo es bello, las partes también lo serán, porque la belleza no es algo que resulta de la agregación de elementos feos, sino que compenetra todas las partes. Además, según esa opinión, habría que admitir que los bellos colores (lo mismo se diga de la luz del sol) caen fuera del ámbito de la belleza, pues

siendo simples no pueden poseer una belleza fundada en simetría. ¿Y cómo se explicaría la belleza que hay en el oro, o de dónde procedería la que contemplamos en un relámpago que fulgura en la noche?

En los sonidos encontramos la misma dificultad: los simples no tendrían valor, y sin embargo muchas veces cada uno de los que forman un conjunto hermoso es en sí mismo hermoso.

Y si a esto se agrega que el mismo rostro, conservando idéntica simetría, aparece unas veces hermoso y otra no, ¿cómo negar que la belleza consiste en algo más que la simetría, y que la simetría es bella por otra cosa?

Y si pasando a los bellos hábitos y a las bellas concepciones mentales, se quisiera encontrar la causa de su belleza en la simetría, ¿quién defendería que hay simetría en los bellos hábitos o en las leyes, en las matemáticas o en las ciencias? ¿Qué sentido tendría hablar de teoremas simétricos entre sí...? ¿Acaso que son mutuamente coherentes...? Pero entre concepciones no hermosas también hay correspondencia y coherencia: por ejemplo, que el dominio racional de sí mismo es una ingenuidad, está de acuerdo y coincide con que la justicia es una candidez generosa: ambas proposiciones son entre sí coherentes.

Belleza del alma es la virtud, belleza en un sentido mucho más real que las otras de que antes hablamos, ¿y qué significaría hablar en ella de partes simétricas?, porque aunque fuesen múltiples las partes del alma, no serían simétricas como las magnitudes o los números. En efecto, ¿qué proposición regirá la combinación o mezcla de las partes del alma o de las concepciones científicas?

Fuera de esto, ¿qué hermosura podría haber en la inteligencia pura?

2. Retomemos, pues, el problema determinando ante todo en qué consiste la belleza de los cuerpos.

Es algo que apenas se presenta, se hace perceptible y mueve al alma a pronunciar su verbo, como si intelectualmente se compenetrase con ello. Hay un reconocimiento, una

recepción y en cierta manera una integración del alma con ello.

En cambio, ante lo feo, el alma se intranquiliza, siente repugnancia y se aleja como si no armonizase ni se asimilase a ello.

Digamos, en consecuencia, que el alma por gozar de la naturaleza de que goza y por estar en continuidad con la esencia que en la escala de los seres le es superior, se regocija al contemplar seres de su mismo género o que son vestigios de su mismo género. Ante ellos, en éxtasis de entusiasmo, se sobrecoge, los atrae hacia sí y se acuerda de sí misma y de lo que le es propio.

Pero, ¿qué parecido tienen las hermosuras de este mundo con las del otro? Y si alguna tienen (concedamos que lo tengan), ¿de qué depende la belleza de unas y otras?

Según mi parecer, de la participación de una idea. Porque todo lo que naturalmente está destinado a recibir una idea y una forma, si queda privado de ella y no participa de su idea ejemplar, es feo y queda fuera del plan divino, en lo cual consiste la fealdad absoluta. Así resulta también feo lo que no está dominado por una forma y un ejemplar debido a que la materia ha recibido incompletamente la información de la idea.

Porque la idea que se introduce en él es lo que constituye al ser múltiple en su unidad, haciéndolo coherente y llevándolo a un acabamiento armónico por la totalización en el equilibrio de sus partes: siendo ella una, uno ha de ser también lo informado por ella, en el grado de unidad que es capaz de recibir lo múltiple.

Y la belleza no se entrega al ser hasta que éste se unifica, pero al entregarse penetra tanto al conjunto como a las partes, a no ser cuando se encuentra con un ser uno y homogéneo, pues en tal caso penetra a todo el conjunto con una misma hermosura. Sería como si una potencia natural, procediendo como proceden los métodos técnicos, embelleciese una casa con sus partes en el primer caso, y una piedra sola en el segundo.

Por consiguiente la hermosura corpórea brota de la comunicación de un ejemplar ideal venido de los dioses.

3. Para reconocer esta belleza tenemos en el alma una

facultad especial ordenada a ella; y aunque toda el alma colabora en la formación del juicio estético, con todo lo fundamental de él, es obra de esa facultad.

Y quizá tal capacidad de estimación se encuentra en el alma gracias a que ella misma se acomoda a su propia idea, y así puede servir de ella en su juicio, como nosotros nos servimos de una regla para verificar una recta.

Pero, ¿en qué forma la belleza corpórea responde a la belleza que es anterior al cuerpo?

¿En qué forma el arquitecto hace corresponder a la idea interior de casa, la casa extramental para poder afirmar de ella que es bella? Es que la casa extramental —si hace abstracción de las piedras —es la idea íntima que se ha dividido en la masa exterior de la materia y que a pesar de su ser indivisible se muestra en partes múltiples.

De la misma manera, cuando la sensación capta la idea que en los cuerpos une y domina la naturaleza adversa e informe, y una forma que sobresale entre las demás luminosa y victoriosamente, percibe con un solo golpe de vista la multiplicidad dispersa y orienta y reduce a la simple unidad mental, poniéndola así en armonía coherente y simpática resonancia con lo mental. Es lo que pasa cuando un hombre de bien ve aparecer la dulzura en un joven, como un vestigio de virtud que responde a la verdadera virtud interior.

La hermosura simple del color proviene de una forma y de la presencia de una luz incorpórea (ejemplar e ideal), que domina la obscuridad de la materia. Por eso —excepción única entre todos los cuerpos —el fuego es bello en sí mismo, por ser el que detenta el rango de idea entre los otros elementos. El en efecto, está situado en un plano superior; es el más ligero de todos los cuerpos, por ser el más cercano a lo incorpóreo; está aislado y no recibe en sí a los otros elementos, mientras que los otros lo acogen a él, porque los otros se pueden calentar, pero él no se puede enfriar; y él posee primitivamente el color, mientras que los otros reciben de él la idea de color. El fuego resplandece y brilla porque es idea, y lo que le es inferior, cuando su luminosidad no lo hace perceptible, deja de ser hermoso porque

no participa absolutamente de la idea de color.

Y en cuanto a las armonías, son las que están ocultas en los sonidos las que causan las manifiestas, y hacen así que el alma tome conciencia de lo bello, haciéndole encontrar algo idéntico a sí en un sujeto diferente.

De esto se sigue que las armonías sensibles están medidas por números que se rigen, no por cualquier proporción, sino por la que exige la sumisión a la acción dominadora de la idea.

Y esto es lo que hay que decir sobre la belleza en lo sensible; esa belleza, que es en cierta manera imagen y sombra huida de otra parte, que hermosea la materia al venir a refugiarse en ella, y que al transfigurarse nos deja maravillados.

4. Ahora abandonando la sensación en su plano inferior, debemos ascender a la contemplación de esas bellezas más elevadas que escapan al ámbito de la percepción sensitiva: las que el alma intuye y expresa sin órgano alguno. Pero así como son incapaces de hablar sobre las bellezas sensibles los que no las han visto o no las han percibido como bellas — es lo que pasa con los que han nacido ciego—, de la misma manera nadie es capaz de hablar sobre los bellos hábitos, sino el que ha acogido en sí su belleza y la de las ciencias y la de las otras cosas semejantes. Y es imposible que hable sobre el resplandor de la virtud el que no se imagina la belleza del rostro de la justicia o del dominio racional de sí mismo; o el que no sabe que ni la estrella de la mañana, ni la de la tarde, son tan bellas como ella.

Para contemplar todo esto es menester que el alma posea el órgano que tal intuición requiere; pero cuando llega a contemplarlo no puede percibirlo sin quedar maravillada y arrebatada de admiración mucho más vehemente que en el caso anterior, porque ahora ya toma contacto con realidades. Estas son, en efecto, las emociones que ante cualquier objeto bello se han de experimentar inevitablemente: admiración, agradable sorpresa, deseo, amor y arrobamiento placentero. Tales emociones se pueden experimentar, y de hecho las almas las experimentan ante objetos visibles: hablando en general, todas las almas las experimentan, pero de una manera especial las que están más enamoradas de esos objetos. Es lo mismo que pasa

con la belleza corpórea: todos la ven, pero no todos son igualmente sensibles a su excitación, y hay algunos —los designamos con el nombre de “enamorados”— que la perciben de una manera privilegiada.

5. Tenemos también que estudiar lo que obra el amor en las cosas no sensibles.

¿Qué es lo que experimentáis ante los hábitos que se catalogan como hermosos, o ante los caracteres bellos y las maneras que proceder conforme a la razón, y en general ante los actos y hábitos virtuosos y ante la belleza de las almas? ¿Qué experimentáis al contemplar vuestra misma belleza interior? ¿Cuán intensa ebriedad y emoción sentís, y qué vehemente ansia de convivir con vosotros mismos despojándoos de vuestros cuerpos! : es lo que sienten los verdaderamente enamorados.

¿Y cuál es el objeto de estas emociones? No una figura, o un color, o una magnitud; es el alma que no tiene color y que está adornada con el sabio dominio de sí misma y el destello de las otras virtudes, cosas todas que carecen de color. Las experimentáis cuando descubris en vosotros mismos o contempláis en otro la grandeza de alma, un carácter justo, un inmaculado dominio propio, el valor de un rostro enérgico, la venerabilidad y pudor que se transfigura en un modo de obrar sereno e imperturbable, y sobre todo al encontraros frente al resplandor de la inteligencia plasmada a imagen de Dios.

Teniendo, pues, inclinación y amor a todas estas cosas, ¿en qué sentido las llamamos bellas? Porque ellas lo son manifiestamente y cualquiera que las vea afirmará que ellas son las verdaderas realidades.

Pero, ¿qué son estas realidades? Bellas, sin duda; aunque la razón desea todavía saber lo que ellas son para ser al alma amable.

¿Qué es, pues, eso que brilla sobre todas las virtudes como una luz? Se quiere oponerle las fealdades del alma para detenerse en sus contrarios. Porque sería tal vez útil al objeto de nuestra investigación saber lo que es fealdad y por qué ella se manifiesta. Supongamos, pues, un alma fea, intemperante e injusta; ella está llena de numerosos deseos y de la mayor

turbación, temerosa, envidiosa por su mezquindad; piensa bien, pero no piensa sino en los objetos mortales y de aquí abajo; siempre oblicua, inclinada a los placeres, viviendo de la vida de las pasiones corporales, encuentra su placer en la fealdad. ¿No diremos nosotros que esta fealdad misma le sobreviene como un mal adquirido, que la mancha la vuelve impura y la mezcla de grandes males?

6. Pues, como dice un antiguo pensamiento, la temperancia, el valor y toda virtud y la prudencia misma son purificaciones. Por eso los misterios dicen con palabras encubiertas que el ser no purificado, aun en el Hades, será colocado en una ciénaga porque el impuro, por su maldad, ama esos lugares inmundos, como se complacen los cerdos, cuyo cuerpo es impuro.

¿En qué consistirá, pues, la verdadera temperancia, sino en mantenerse separado de los placeres del cuerpo, y aun en huir de ellos, porque son impuros e impropios de un ser puro?

El valor consiste en no temer a la muerte, y como la muerte es la separación del alma y del cuerpo, no temerá esta separación aquel que desea estar separado del cuerpo.

La magnanimidad es el desprecio de las cosas de aquí abajo.

La prudencia es el pensamiento que se aparta de las cosas de aquí abajo, conduciendo el alma hacia arriba.

El alma purificada, viene a hacerse como una forma, una razón: se vuelve toda incorpórea e intelectual, y pertenece toda entera a lo Divino, donde está la fuente de la belleza, y de donde vienen todas las cosas del mismo género (del alma).

Reducida a la inteligencia, es el alma mucho más bella. Y la inteligencia y aquello que con ella viene, es para el alma una belleza propia y no extraña, porque entonces ella es sólo alma.

Por esto se dice con razón el bien y la belleza del alma consisten en hacerse semejantes a Dios, porque de Dios viene lo Bello y todo lo que constituye el dominio de la realidad. Pero la belleza es una realidad verdadera y la fealdad una naturaleza diferente de esta realidad. Es la misma cosa la que

primitivamente es fea y mala, y así también es la misma cosa la que es buena y bella, o la que es el Bien y la Belleza.

Hay que buscar, pues, por medios parecidos, lo Bello y el Bien, lo feo y lo malo. Debe establecerse desde un principio que lo Bello es también el Bien; de este Bien, la inteligencia saca inmediatamente su belleza, y el alma es bella por la inteligencia: las otras bellezas, la de las acciones y la de las ocupaciones, provienen de que el alma les imprime su forma. Esta hace también todo lo que llamamos los cuerpos; siendo algo divino y como una parte de la belleza, hace bellas todas las cosas que toca y que domina, en cuanto les es posible participar de la belleza.

7. Es necesario, pues, remontarse de nuevo hacia el Bien, hacia el cual tiende toda alma. Si uno lo ha visto, sabe lo que quiero decir, y en qué sentido él es bello. Como Bien es deseado y el deseo tiende hacia él; pero sólo lo alcanzan aquellos que suben hacia la región superior, se vuelven hacia él y se despojan de los vestidos de que se revistieron al descender; a la manera que los que suben hacia los santuarios de los templos deben purificarse, dejar sus antiguos vestidos y subir desnudos: hasta que, habiendo abandonado en esta subida toda aquello que es extraño a Dios, se le ve a él solo en su soledad, su simplicidad y su pureza; a él, que es el ser del cual depende todo, hacia el cual todo mira, por el que es el ser, la vida y el pensamiento; porque él es causa de la vida, de la inteligencia y del ser.

Si uno lo ve, ¿qué amores y qué deseos no sentirá, queriendo unirse a él, y cómo lo admirará con placer? Porque aquel que no lo ha visto todavía, puede tender hacia él como a un bien: pero aquel que lo ha visto es a él que puede amarlo por su belleza y ser lleno de espanto y de placer, quedar en un estupor benéfico; amarlo a él con un verdadero amor, con deseos ardientes; mofarse de los otros amores y despreciar en adelante las pretendidas bellezas: esto es lo que experimentan todos aquellos que han encontrado las formas divinas o demoníacas, y no admiten ya en adelante la belleza de los otros cuerpos.

¿Qué creemos que experimentarían, si ellos viesen el Bien en sí en toda su pureza, no como aquel que está sintiendo el peso de la carne y del cuerpo, sino como aquel que, para ser enteramente puro, está por encima de la tierra y del cielo. Todas las otras bellezas son adquiridas, mezcladas y de ninguna manera primitivas; ellas provienen de El. Sí, pues, uno ve a aquel que provee de belleza a todas las cosas, pero que la da permaneciendo en sí mismo y que no recibe nada de nadie en sí; si uno permanece en esta contemplación gozando de él, ¿qué belleza le faltará todavía? Porque es El la verdadera y la primera belleza, que embellece a sus propios amantes y los hace dignos de ser amados.

Aquí se impone al alma la lucha más grande y suprema, en la que debe realizar su máximo esfuerzo, a fin de no quedarse sin participar de la mejor de las visiones; si el alma logra llegar, es feliz gracias a esta visión de felicidad. Aquel que no la encuentra es el verdadero desgraciado. Porque el que no encuentra bellos los colores o los cuerpos, no es más desgraciado que el que no tiene el poder, las magistraturas o la realeza. El verdadero y el único desgraciado es aquel que no descubre lo bello; para obtenerlo es necesario dejar a un lado los reinos y la dominación de toda la tierra, del mar y del cielo, sí, gracias a este abandono y a este desprecio, puede volverse hacia El para verlo.

8. ¿Cuál es, pues, este modo de visión? ¿Cuál es el medio? ¿Cómo se verá esta belleza inmensa que permanece en cierta manera en el interior de los santuarios, y que no se adelanta hacia afuera para dejarse ver de los profanos? Que aquel que pueda vaya y la siga hasta su intimidad; que abandone la visión de los ojos y no se envuelva hacia el resplandor de los cuerpos que admiraba antes.

Porque si se ven las bellezas corporales no hay que correr hacia ellas, sino saber que ellas son imágenes, vestigios y sombras. Es necesario huir hacia esta belleza de la que ellas son las imágenes. Si uno corre hacia ellas para alcanzarlas como si fueran reales, es como el hombre que quiso captar su bella imagen reflejada sobre las aguas (como una fábula lo da a

entender, según creo): habiéndose hundido en la profunda corriente, desapareció.

Lo mismo se diga de aquel que está apegado a la belleza de los cuerpos y no la abandona; no son los cuerpos sino su alma la que se hundirá en las profundidades oscuras y funestas para la inteligencia, y él vivirá en las sombras morando ciego en el Hades.

Huyamos, pues, hacia nuestra querida patria: he aquí el verdadero consejo que se nos podría dar.

Pero, ¿cuál es esta huída? ¿Cómo subir?

Como Ulises, que escapó, según se dice, de los encantamientos de Circe y de Calipso; es decir, que no consintió en quedarse con ellas, a pesar de los placeres de los ojos y de todas las bellezas sensibles que encontraba. Nuestra patria es el lugar de donde venimos, y nuestro padre está allá arriba.

¿Cuáles son, pues, este viaje y esta huída?

No debemos huir con los pies; porque nuestros pasos nos llevan siempre de una parte de la tierra a otra; no hay que preparar tampoco ninguna tienda y ningún navío, sino que hay que dejar de mirar, y cerrando los ojos, cambiar esta manera de ver por otra, y despertar esa facultad que todo el mundo posee, pero de la cual pocos hacen uso.

9. ¿Y cuál es ese ojo interior? En su despertar no puede él ver los objetos brillantes. Es necesario acostumar al alma misma a ver primero las ocupaciones bellas; después las obras bellas, no las que ejecutan las artes, sino las de los hombres de bien.

Luego es necesario ver el alma de aquellos que realizan las obras bellas. ¿Cómo puede verse esta belleza del alma buena? Vuelve sobre ti mismo y mira: si tú no ves todavía la belleza en tí, haz como el escultor de una estatua, que debe ser bella; toma una parte, la esculpe, la pule, y va tanteando hasta que saca líneas bellas del mármol. Como aquél, quita lo superfluo, endereza lo que es oblicuo, limpia lo que está obscuro para hacerlo brillante, y no ceses de esculpir tu propia estatua, hasta que el resplandor divino de la virtud se manifieste, hasta que veas la temperancia sentada sobre un trono sagrado.

¿Tú eres ya esto? ¿Es esto lo que tú ves ahí? ¿Es esto lo que tú has visto, un comercio puro, un trato puro, sin ningún obstáculo a tu unificación, sin que nada de otro esté mezclado interiormente en tí mismo? ¿Eres tú todo entero una luz verdadera, no una luz de dimensión o de formas mensurables que puede disminuir o aumentar indefinidamente en magnitud, sino una luz que carece en absoluto de medida, porque ella es superior a toda medida y cantidad? ¿Te ves tú en este estado?

Entonces has venido a ser una visión; ten confianza en ti; aun permaneciendo aquí, has subido a lo alto, y no tienes necesidad de guía. Fija tu mirada y contempla. Porque este ojo sólo es el que puede ver la gran belleza. Pero si va a contemplar con las manchas del vicio sin estar limpio, o si es débil, tiene poca fuerza para ver los objetos muy brillantes, y no se ve nada aunque otro le ponga en presencia de un objeto que puede ser visto.

Porque es necesario que el ojo se haga semejante y parecido al objeto visto, para alcanzar a contemplarlo. Jamás vería un ojo el sol sin haberse hecho semejante al sol; ni un alma vería lo bello sin ser bella. Que todo se haga, pues, primero divino y bello si quiere contemplar a Dios y a lo Bello. Que vaya primero remontándose hasta la inteligencia, y sabrá que allí está la belleza (a saber las ideas: por ellas, que son los productos y la esencia de la inteligencia, existen todas las bellezas).

Lo que está más allá de la belleza, lo llamamos la naturaleza del Bien; lo Bello está colocado ante ella. Así en una expresión de conjunto diremos que lo primero es lo bello; pero si se quiere dividir a los inteligibles, habrá que distinguir lo Bello, que es el lugar de las ideas, del Bien, que está más allá de lo Bello y que es su fuente y su principio. O se colocaría el Bien y lo Bello en un mismo principio.

En todo caso lo Bello está en lo inteligible.

APENDICES



GRECIA & ASIA MINORE

Miglia
 0 50 100
 1 : 3.750.000

PLANO DE ATENAS

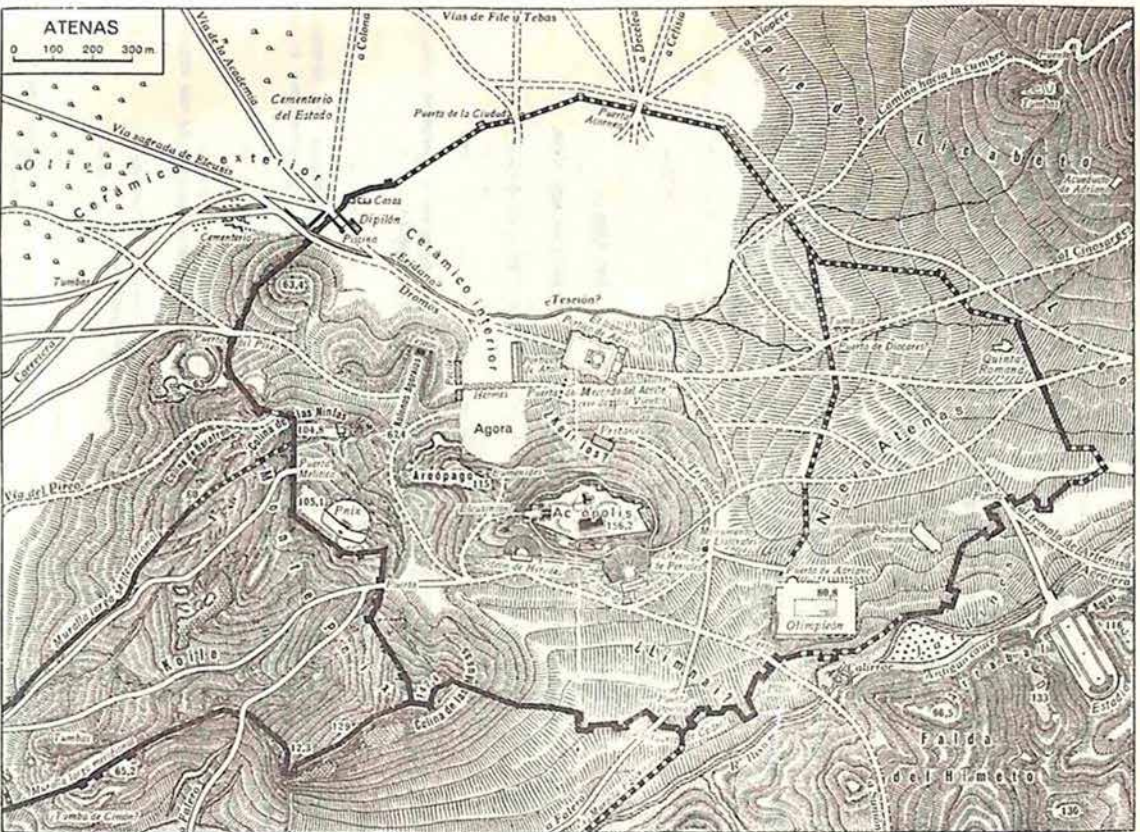


TABLA CRONOLOGICA

- 3000 Inicios de la civilización cretense, I época minoica. Colonización de la región troyana.
- 1700—1000 Arte e industria en Creta. Primeras culturas de Micenas y Tirinto. Establecimiento de aqueos en Grecia . Los jonios en Asia Menor.
- 1550 Los jonios en el Atica; fundación de Atenas.
- 1500—1200 Troya VI y VII: ciudades homéricas.
- 1200—1100 Primeras invasiones dorias. Guerra de Troya. Primeras migraciones de pueblos egeos a Italia y al Mediterráneo occidental.
- 1180 Caída de Troya.
- 1200—1100 Los dorios se establecen en el Peloponeso.
- 950—800 Poemas homéricos.
- 800—575 Desarrollo y organización del estado espartano.
- 776 Fundación de los Juegos Olímpicos.
- 750 Argos, principal estado del Peloponeso.
- 700 Hesíodo escribe, en Beocia, Los trabajos y los días.
- 682 Caída de la monarquía en Atenas, primera lista de arcontes.
- 629 Periandro (hijo de Cipselos), tirano de Corinto (629-585)
- 624—621 Dracón, legislador de Atenas.
- 594 Reorganización del estado ateniense: se conceden amplios poderes legislativos a Solón; preocupación económico-social.
- 585 Eclipse de sol predicho por Tales de Mileto.
- 582—573 Establecimiento de los juegos deportivos ístmicos y nemeos. Construcción del templo de Artemisa en Efeso: orígenes del estilo jónico.
- 560 Muerte de Solón.
- 560—527 Pisístrato, tirano de Atenas. Recopilación y publicación de los poemas homéricos.
- 555 Pisístrato derrocado por Licurgo y Megacles.
- 550 Creación del eforato.
- 550—500 Cerámica griega en estilo de figuras negras; posteriormente, de figuras rojas.
- 546 Ciro de Persia conquista Lidia.

- 544 Vuelta de Pisístrato (m. 528). A su muerte le suceden sus hijos.
- 538 Ciro conquista a Babilonia.
- 527 Muerte de Pisístrato: le suceden sus hijos Hiparco (528-514) e Hippias (528-510) en Atenas.
- 524 Milcíades, general (m. 489), arconte de Atenas.
- 514 Rebelión de Harmodio y Aristogitón en Atenas: atentado y muerte del tirano Hiparco; represión de su hermano Hippias contra los atenienses.
- 510 Cleómenes de Esparta bloquea Atenas. Revolución ateniense: Hippias es expulsado de Grecia; Clístenes e Iságoras contienden por la posesión de Atenas.
- 510—506 Reformas democráticas de Clístenes en Atenas.
- 507—506 Esparta domina la confederación del Peloponeso.
- 504 Revolución contra políticos y filósofos pitagóricos en Crotona.
- 499 Rebelión de Jonios en el Asia Menor: incendio de Sardes. Comienzo de las guerras médicas.
- 496—492 Campañas de Darío I de Persia en Tracia, Peonia y Macedonia.
- 494 Fuerzas navales persas dominan el mar Egeo. Los persas destruyen Mileto.
- 493 Temístocle, arconte.
- 492 Desacuerdo entre los soberanos de Esparta; Demarato, en Persia; Cleonmenes toma rehenes en Egina. Los persas someten Macedonia. Mardonio, general en jefe de las fuerzas persas: el ejército atraviesa el Helesponto y Tracia; los temporales destruyen la escuadra persa junto al monte Athos. Retirada de Mardonio al Asia.
- 491 Darío I envía embajada a los estados griegos, exigiendo la sumisión: Atenas y Esparta rechazan a los embajadores.
- 491 Leónidas, rey de Esparta (m. 480).
- 490 Nueva expedición persa contra Grecia; la flota de los persas llega al Atica: desembarco en Maratón. Victorias de los atenienses mandados por Milcíades. La flota persa amenaza Atenas, pero se retira al Asia por las Cícladas sin combatir.
- 489 Milcíades dirige una expedición griega contra la isla de Paros. Proceso y muerte de Milcíades. Arístides, arconte de Atenas.
- 487 Hostilidades entre Atenas y Egina.
- 485 Muerte Darío I de Persia; le sucede su hijo Jerjes.
- 483 Arístides de Atenas es condenado al ostracismo.
- 481 Preparativos del "gran ejército" de Jerjes, destinado a la invasión de Grecia; atraviesa Capadocia y Frigia y llega a Sardes, donde inverna. Congreso de confederados griegos en Corinto.

- 480 El ejército de Jerjes pasa el Helesponto y somete el norte de Grecia; atraviesa la Tesalia y es detenido por Leónidas y sus espartanos en las Termópilas, que son aniquilados. Batalla de Artemisio. Los persas ocupan e incendian Atenas. Las flotas aliadas, atenienses y espartana, se enfrentan con la persa en Salamina: derrota y huida de Jerjes. Los griegos dominan de nuevo el Helesponto. Los cartagineses atacan las colonias griegas de Sicilia.
- 480 Liga de Delos (480-477)
- 479 Mardonio avanza con sus persas hacia la Boecia, el Atica y el istmo de Corinto: se retira luego y es derrotado y muerto por Pausanías en la batalla de Platea; dispersión del ejército persa. Retirada de la flota persa por el Egeo: es destruida en Micala.
- 478 Confederación de Delos, organizada por los atenienses. Comienza la supremacía política de Atenas.
- 478 Hieron I, tirano de Siracusa (478-467).
- 477 Los atenienses reconstruyen sus murallas y fortifican El Pireo. Atenas, al frente de la Liga marítima deloática. Leyes navales de Temístocles: incremento anual de la escuadra. Pausanías ocupa Bizancio: negociaciones secretas con los persas y traición de Pausanías.
- 474 Píndaro de Tebas: "Odas olímpicas".
- 474 Apogeo de Hierón en Siracusa. Vence en Cumes a los etruscos.
- 472 Se prolonga hasta cinco días la duración de los Juegos Olímpicos.
- 472 Cimón reduce a Temístocles al ostracismo.
- 472 Revoluciones democráticas y revueltas contra Esparta en el Peloponeso. Paz entre Grecia y Persia.
- 470 Revuelta y derrota de Naxos contra Atenas (470-469). Probable fecha del nacimiento de Sócrates.
- 469 Arquidamo II, rey de Esparta (469-427)
- 468 Cimón derrota a los persas en Eurimedón.
- 465-463 Rebelión de la isla de Tasos, sofocada por las operaciones navales dirigidas por Cimón. Comienza la supremacía política de Pericles en Atenas.
- 464 Terremoto de Esparta. Rebelión de los ilotas en Laconia: III guerra mesénica.
- 463 Los espartanos rechazan la ayuda ateniense: tirantéz de relaciones entre Atenas y Esparta.
- 463-431 Régimen democrático en Atenas: hegemonía política de Pericles y decadencia del Areópago. Cimón, condenado al ostracismo.
- 462 Por acuerdo de la Asamblea popular, queda anulada la autoridad del Areópago ateniense y sus atribuciones políticas son repartidas.

- 461 Pericles, jefe del partido democrático. Cimón en el ostracismo. Asesinato de Efiltes.
- 459 Expedición de Atenas a Egipto.
- 458 Asedio y conquista de Egina por Atenas (458-456).
- 458 Los atenienses terminan la construcción de las "largas murallas" de Atenas al Pireo.
- 456 Muerte de Esquilo. Esplendor de la tragedia griega.
- 454 El ejército helénico se rinde en Egipto a los persas; la escuadra ateniense es destruida en la desembocadura del Nilo. El tesoro de la Confederación de Delos es trasladado a Atenas.
- 452 Tregua de cinco años entre Atenas y el Peloponeso.
- 449 Congreso panhelénico (449-448).
- 448 Paz entre Grecia y Persia. Calícrates construye el templo de la Victoria Apta.
- 446-445 Esparta y Atenas pactan una tregua de treinta años. Termina la construcción del templo de Zeus en Olimpia.
- 446 Confederación beocita. La llamada "Paz de los Treinta Años" durará quince (446-431).
- 444 Acuñación de monedas de cobre, por vez primera, para simplificar los cambios mercantiles.
- 442 Pericles, gobernante único en Atenas. Embellecimiento de la acrópolis ateniense; florecimiento de la escultura ática y argiva.
- 438-437 Fiestas panateneas de Atenas: inauguración del Partenón.
- 434 Guerra de Corinto contra Atenas.
- 432 Revuelta de Potidea (432-429).
- 432 Congreso de la Liga del Peloponeso.
- 431 Esparta declara la guerra a Atenas: comienza la guerra del Peloponeso. Los tebanos atacan Platea por sorpresa y son rechazados. Arquídamos, rey de Esparta, saquea el Atica. Pericles envía expediciones a Egina y Megara.
- 431 Apogeo de Pericles, que condena al ostracismo a Tucídides, yerno de Cimón. La peste en Atenas.
- 430 Recíprocas expediciones de saqueo de atenienses y espartanos.
- 429 Muerte de Pericles a consecuencia de la peste. Expediciones, ataques y saqueos en toda Grecia.
- 429 Sócrates salva la vida de Alcibiades en la batalla de Potidea. Nacimiento de Platón.
- 429 Capitulación de Potidea (429-427).

- 428 Rebelión de Mitilene (429—427).
- 427 Primera expedición ateniense a Sicilia. Florecimiento de la comedia griega: Aristófanes.
- 426 Cesa la peste de Atenas. Cleón, jefe de los atenienses.
- 424 Batalla de Delión.
- 423 Atenas y Esparta conciertan una tregua en la lucha.
- 422 Paz de Nicias: termina el primer período de la guerra del Peloponeso.
- 420 Erección de la estatua de Niké o Victoria de Olimpia.
- 416 Alcibíades, árbitro de Atenas.
- 415 Los "Hermes", mutilados.
- 415 Graves acusaciones contra Alcibíades. Expedición de los atenienses contra Sicilia: fuga y traición de Alcibíades.
- 414 Sócrates salva la vida a Jenofonte en la batalla de Delio.
- 413 Derrota de los atenienses en Sicilia: la expedición es aniquilada y los soldados reducidos a esclavitud.
- 412 Guerra de Jonia. Triunfos navales de Atenas. Los espartanos negocian una paz con Persia.
- 411 Tercer período de la guerra del Peloponeso. Constitución ateniense de los "Cuatrocientos". Alcibíades intriga en Persia y derrota al ejército peloponesico.
- 410 Restablecimiento de la democracia en Atenas.
- 408 Regreso de Alcibíades a Atenas.
- 407 El espartano Lisandro vence a los atenienses en Notión. Caída de Alcibíades y destierro en Tracia.
- 406 Batalla de las Arginusas: victoria naval ateniense. Terminación del Erección de Atenas.
- 404 Lisandro conquista Atenas. Destrucción de las fortificaciones atenienses. Nuevo sistema político en Atenas: los "Treinta Tiranos"; régimen de terror. Fin de la guerra del Peloponeso. Muere Darío II de Persia: sus hijos Artajerjes II y Ciro el Joven, rivales al trono.
- 404 Lisias, orador, huye de los Treinta Tiranos.
- 403 Trasíbulo reúne a los desterrados y se apodera del Pireo. El régimen de los "Treinta" es sustituido por el de diez magistrados. Lisandro trata de imponerse; intervención de Pausanías, rey de Esparta; restablecimiento de la democracia ateniense.
- 401 Recopilación de leyes vigentes en Atenas.
- 399 Sócrates es injustamente condenado a muerte.

- 384 Nacimiento de Aristóteles.
- 373 Conflicto entre Tebas y Atenas.
- 371 Fin de la supremacía militar de Esparta.
- 369 Alianza Esparta-Atenas.
- 367 Aristóteles discípulo de Platón. Muere Dionisio I de Siracusa: le sucede Dionisio II el joven. Pelópidas y Epaminondas en Tesalia. Acceso de los plebeyos al consulado romano.
- 366 Platón ejerce su actividad filosófica en Siracusa.
- 365 Platón abandona Sicilia.
- 360 Dión, estadista (cuñado de Dionisio El Viejo) en Siracusa (Calipo lo matará en el 354)
- 359 Filipo II, padre de Alejandro Magno, rey de Macedonia (359-336).
- 357 Dión vence a Dionisio II de Siracusa. Filipo II toma Anfipolis y establece la capital macedónica en Pella. Matrimonio de Filipo con la princesa Olimpia.
- 356 Filipo II vence a los ilirios: ocupación de Pydna y Potidea. Incendio del templo de Efeso. Nacimiento de Alejandro Magno.
- 355 Comienzo del prestigio del orador Demóstenes en Atenas.
- 352 Estado de guerra en el Peloponeso. Filipo ocupa Tesalia e invade la Tracia. Alarma en Atenas: Demóstenes pronuncia su I Filípica.
- 347 Muerte de Platón. Nueva invasión de Filipo II en Tracia.
- 344 Demóstenes, en el Peloponeso: II Filípica.
- 341 Hostilidades de los atenienses contra los aliados de Filipo II y contra Macedonia. Demóstenes pronuncia la III Filípica.
- 337 Guerra de Filipo en Persia.
- 336 Filipo de Macedonia dispone de un ejército de 10,000 hombres contra el Asia Menor. Asesinato de Filipo II; ocupa el trono su hijo Alejandro Magno.
- 336 Alejandro Magno, rey de Macedonia (336-323). En Asia: 334; en Siria: 333; en Egipto: 332.
- 335 Alejandro consigue imponer autoridad dominante en todos los estados griegos. Campaña del Danubio: sumisión de Ilirias; rebelión y destrucción de Tebas. Alejandro es considerado general en jefe de las fuerzas helénicas.
- 334 Comienzan las campañas de Alejandro en Asia: batalla del Gránico; derrota persa. Sumisión del Asia Menor.
- 333 Alejandro, en Gordión. Batalla de Iso: Alejandro derrota al ejército de Darío III. Conquista de Fenicia: sumisión de Sidón y de Biblos.

- 332 Asedio y destrucción de Tiro. Conquista de Egipto. Fundación de Alejandría junto al Nilo.
- 330 Alejandro ocupa Persépolis y prosigue sus conquistas hasta el mar Caspio. Conspiración de Filotas; es descubierto y ajusticiado. Darío III es asesinado: Alejandro entrega el asesino a los tribunales persas.
- 327 Matrimonio de Alejandro con la princesa Roxana. Comienza la invasión de la India.
- 327 Alejandro en Asia.
- 326 El ejército de Alejandro cruza el Indo y vence al rey Poro.
- 324 Alejandro en Susa; dispersión del ejército en Opis. Traición de Harpató. Demóstenes es alejado de Atenas. Últimas campañas de Alejandro.
- 323 Alejandro, en Babilonia. Preparativos para la invasión de Arabia. Muerte de Alejandro Magno. Regencia y desintegración del Imperio.
- 323 Muerte de Alejandro Magno. Pérdicas, regente. Antípatros (m. 319), en Atenas. Seleuco en Babilonia. Eumenes en Capadocia. Ptolomeo Soter en Egipto. Lisímaco en Tracia.
- 323 Los sátrapas y diádocos se reparten el poder.
- 322 Pérdicas, dueño de los dominios asiáticos; Antipater y Cratero, regentes de las comarcas occidentales. Los estados griegos, impulsados por Atenas, tratan de sacudir el gobierno ejercido desde Babilonia: "guerra lamiaca". Muerte de Demóstenes en el templo de Neptuno de Calauria. Muerte de Aristóteles.
- 321 Tolomeo, dueño de Egipto y de Cirene. Los generales de Alejandro se ponen de acuerdo contra Pérdicas, que aspira a apoderarse del mando supremo. Asesinato de Pérdicas por sus soldados. Antipater, regente; Seleuco, en el gobierno de Babilonia.

LEXICO FILOSOFICO GRIEGO

A

ἀγαθόν

(*agathón*) el bien, la idea del bien (Platón).

ἀγένητος

(*agénētos*) no nacido ; increado; no hecho, no realizado.

ἄγνωτος

(*ágnōstos*) desconocido; ininteligible; incognoscible; ignorante.

ἄγραφα δόγματα

(*ágrapha dógmata*) doctrina no escrita.

ἄγραφος νόμος

(*ágraphos nómos*) Ley natural, ley no escrita.

ἀγωγή

(*agōgḗ*) transporte, traslado, conducción; movimiento, marcha; tendencia de una cosa; dirección, educación, método.

ἀδικία

(*adikía*) injusticia, ofensa, daño.

ἀδιαφθορία

(*adiaphthoría*) incorrupción, pureza.

ἄειδής

(*aeidḗs*) que es solo en sí, sin figura (Platón); incorporeo, inmaterial.

ἀήρ

(*aḗr*) aire, capas inferiores de la atmósfera.

ἀθεότης

(*atheótēs*) impiedad; ateísmo.

αἰδῖος

(*aidios*) perpetuo, eterno; innato, de siempre.

αἰδώς

(*aidōn*) sentimiento de vergüenza, pudor; honor, dignidad, majestad.

ἀιθήρ

(*aithēr*) eter, la parte más alta y puro de la atmósfera, cielo, firmamento.

αἴσθησις

(*aísthēsis*) sensación, percepción, sentido, conocimiento.

αἴσθησις κοινή

(*aísthēsis koinḗ*) sentido común.

αἰσθητόν

(*aísthētón*) perceptible, observable por los sentidos.

αἰτία

(*aitía*) acusación, imputación; causa, motivo, fundamento.

αἴτιον (τὸ)

(*aition, tò*) causa, responsable de.

αἰτιολογία

(*aitiologia*) doctrina de las causas.

αἰών

(*aiōn*) tiempo; edad, época, siglo; tiempo de la vida, vida; destino, suerte; eternidad.

ἄκοσμία

(*akosmia*) desorden, licencia, insubordinación; vida desordenada.

ἀκουλουθία

(*akoulouthía*) séquito; consecuencia, sucesión; conformidad, obediencia.

ἀκρόασις

(*akróasis*) atención; acción de escuchar, atender, obediencia.

ἀκροαματικός

(*akroamatikós*) destinado a la audición (referido a parte de los escritos de Aristóteles).

ἄλγος

(*álgos*) dolor, sensación de dolor; dolor moral, tristeza, pena, disgusto.

ἀλήθεια

(*alētheia*) verdad, veracidad, sinceridad; (no encubierto, lo descubierto).

ἀλληγορέω

(*allēgoreō*) hablar o explicar figurada o alegóricamente.

ἀλλοδοξία

(*allogoxía*) intercambio de opiniones en el sentido del error (Platón).

ἀλλοιωσις

(*alloiōsis*) mutación, alteración, transformación, pasaje de una materia a otra, metamorfosis (Aristóteles).

ἀμφιβολία

(*amphibolía*) atacado por varias partes; ambiguo, equívoco; dudoso.

ἀνάβλεψις

(*anáblepsis*) capacidad de ver, intuición.

ἀναγκάϊον (τὸ)

(*anankáion, tò*) lo que fuerza; necesario; coactivo, indispensable, estricto, lo que no puede ser diferente de lo que es.

ἀνάγκη

(*anáhkē*) fuerza, necesidad, coacción, violencia; necesidad lógica, ley natural, fatalidad, destino.

ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως

(*anáhkē éx hypothéseōs*) deducción necesaria de una hipótesis .

ἀναλόγια

(*analogía*) proporción; semejanza, concordancia, relación (Platón).

ἀναλόγισμα

(*analogisma*) cálculo, reflexión, razonamiento.

ἀνάλογον (τὸ)

(*análogon, tò*) lo homólogo (Aristóteles), lo análogo, lo concordante.

ἀνάλυσις

(*análysis*) liberación; disolución, fin, muerte; solución.

ἀνάμνησις

(*anámnēsis*) reminiscencia, recuerdo.

ἀνδρεία

(*andreía*) hombría; valor, nobleza de ánimo.

ἀνταπόδοσις

(*antapódosis*) restitución, recompensa, compensación, pago. Ciclo de

los opuestos (Platón: Fedón).

ἀντίθεσις

(*antíthesis*) oposición, contradicción.

ἀντικείμενα

(*antikeímena*) los opuestos o contrarios; estar en lucha.

ἀντιλογία

(*antilogía*) objeción; contradicción; disputa judicial; réplica, defensa, disensión, enemistad.

ἀντιμαρτύρησις

(*antimarthýrēsis*) refutación de un juicio.

ἀνυπόθετον

(*anypótheton*) premisa no hipotética (Platón).

ἀξία

(*axía*) valor, precio, estimación, apreciación; dignidad, categoría.

ἀξίωμα

(*axíōma*) dignidad, consideración honor, categoría, proposición principal, definición.

ἀόριστον (τὸ)

(*áoriston, tò*) sin límites, sin linderos, no delimitado; indefinido, indeterminado, sin determinar.

ἀπάθεια

(*apátheia*) liberación de las pasiones, ausencia de pasiones (estoicismo)

ἄπειρον (τὸ)

(*ápeiron, tò*) lo no limitado, lo indeterminado.

ἄπλωσις

(*áplōsis*) sencillez, liberación del mundo (Plotino)

ἀπόδειξις

(*apódeixis*) declaración, exposición; demostración, prueba; realización, acabamiento.

ἀπονία

(*aponía*) pureza, flojedad, indolencia.

ἀπόρημα

(*apórēma*) punto controversial, problema.

ἄπορία (πόρος)

(*aporía*) sin camino, sin salida; intransitable, infraqueable; dificultad.
(*poros*) salida, agujero, pasaje.

ἀπόρροια

(*apórroia*) flujo, corriente; efluvio, emanación.

ἀπόφασις

(*apóphasis*) decisión, declaración, sentencia, juicio.

ἀρετή

(*aretē*) excelencia, mérito, perfección; inteligencia, pericia; fuerza, vigor; valor, bravura, virtud.

ἀρετή εἶδος

(*aretē eîdos*) visión o idea de la excelencia (Platón).

ἀριθμός

(*arithmós*) número, suma, cantidad, longitud, duración.

ἀριθμός κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον

(*arithmós kineseōs katá tó próteron kaí hýsteron*) número o ritmo que mantiene una relación del anterior con el posterior, relación temporal (Aristóteles).

ἀριθμοὶ νοητοί

(*arithmoí noētoí*) número ideales.

ἄριστον (τὸ)

(*ariston, tò*) excelente, el mejor, óptimo.

ἁρμονία

(*armonía*) ajuste, juntura; encaje, cierre; acuerdo, tratado; ley orden; justa proporción; acorde musical.

ἄρρεν

(*árren*) masculino; viril, enérgico, fuerte.

ἄρτιον

(*ártion*) proporcionado, justo; número par.

ἀρχή

(*archē*) comienzo; origen; principio, fundamento, elemento.

ἀρχαί

(*archaí*) los principios (lógicos).

ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό

(*archē en autō ē autó*) la naturaleza como sustancia y principio agente.

ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ

(*archē en állo*) principio externo.

ἄσκησις

(*askēsis*) ejercicio, práctica; ejercicio atlético.

ἄσύμμετρος

(*asýmmetros*) sin proporción; desproporcionado, enorme.

ἄσύνδετος

(*asýndetos*) no compuesto, simple (cuando afirmado de la sustancia)

ἄταξία

(*ataxía*) desorden, confusión; indisciplina.

ἄταραξία

(*ataraxía*) sin confusión, equilibrio, tranquilidad del alma.

ἄτομον

(*átomon*) lo indivisible.

ἄτομον εἶδος

(*átomon eîdos*) idea-átomo (Platón).

ἄτοπος

(*átopos*) raro, extraño; desacostumbrado, insólito; extravagante, absurdo; insensato.

αὐτάρκεια

(*autárkeia*) independencia, autosuficiencia (estoicismo).

αὐτοζῶον

(*autozōon*) ser viviente, en cuanto que posee en sí mismo el principio de la propia vida; arquetipo de la vida (Platón).

αὐτόματον (τὸ)

(*autómaton, tò*) la suerte, el caso (Aristóteles); lo que se mueve por sí mismo, el accidente, lo casual.

αὐτός ἐφη

(*autós éphē*) El ha dicho, el maestro dice.

ἄφρασία

(*aphrasía*) silencio, suspensión del juicio (escepticismo).

ἀφορίσμα

(*aphorísma*) expresión limitada y definida en sí misma.

ἀφορίζειν

(*aphorízein*) limitar, determinar lo indefinido, separar, apartar; elegir.

B

βίος

(*bíos*) vida, existencia; modo de vida; tiempo o duración de la vida; recursos; sustento; los hombres; el mundo.

βιός

(*biós*) arco.

βούλησις

(*boúlēsis*) propósito, intención, designio; voluntad.

βούλευσις

(*boúleusis*) deliberación, proyecto, decisión; meditar, decidir.

Γ

γαργαλισμός

(*gargalísmós*) cosquilleo, destello de la sensibilidad (Epicuro).

γένεσις

(*génēsis*) origen, generación, causa primera, surgimiento de algo que antes no existía.

γένος

(*gēnos*) género, lo que es común a varias especies.

γιγνώσκειν

(*gignōskein*) llegar a conocer, reconocer; experimentar; darse cuenta, comprender; conocer en trato íntimo o carnal.

γνώμη

(*gnōmē*) conocimiento; facultad de conocer; consejo.

γνώμων

(*gnōmōn*) regla, principio de definición y mensura.

γνωρίζειν

(*gnōrízēin*) conocer.

γνώριμος

(*gnōrimos*) fácil de conocer, claro; conocido, amigo; distinguido, ilustre, principal.

γνώσις

(*gnōsis*) conocimiento; reconocimiento; ciencia, fama.

γνωστόν

(*gnōstón*) cognoscible.

Δ

δαίμων

(*daímon*) genio, espíritu; divinidad.

δεικτική

(*deiktikḗ*) demostración.

δέν

(*dén*) algo contrapuesto a nada.

δέον (τὸ)

(*déon, tò*) lo conveniente, lo oportuno; lo que es necesario, lo preciso o debido.

δημιουργία

(*dēmiurgía*) profesión, oficio; práctica; producción.

δημιουργός

(*dēmiurgós*) autor del mundo, creador del universo (Platón); maestro en un arte; artesano.

διάθεσις

(*diáthesis*) disposición; inclinación, cualidad, índole.

διαίρεσις

(*diáiresis*) división, método dialéctico dicotómico (Platón); análisis

(Aristóteles); distinción, diferencia.

διαλεκτική

(*dialektikḗ*) arte de la discusión, dialéctica, método para el conocimiento de las ideas (Platón).

διάλογος

(*diálogos*) conversación, diálogo, investigación discursiva.

διάνοια

(*diánoia*) intelecto, razón discursiva, pensamiento mediato (Plotino); intención; designio, propósito; inteligencia, mente.

διανοητικός

(*dianoētikós*) intelectualivo.

διάστασις

(*diástasis*) desunión, separación; contraposición, diferencia; dolor agudo o lacerante.

διατριβή

(*diatribḗ*) empleo del tiempo en el estudio o conversación sobre filosofía (cínicos).

διαφορά

(*diaphorá*) diferencia.

διαφορὰ εἰδοποιός

(*diaphorá eidopoiós*) diferencia específica.

διαφωνία

(*diaphōnía*) imposibilidad de un acuerdo sobre la filosofía (escepticismo).

διάχυσις

(*diáchysis*) disolución; deshacer.

δίδαξις

(*dídaxis*) el acto de enseñar.

διδασκαλία

(*didaskalía*) enseñanza, instrucción, lección; magisterio.

δικαιοσύνη

(*dikaíosynē*) sentido de lo justo, rectitud, probidad; administración de justicia (Platón).

δίκη

(*díkē*) justicia, derecho.

δίνη

(*dínē*) torbellino, remolino.

διοίκησις

(*dióikēsis*) administración, dirección gobierno.

διότι

(*dióti*) por qué, el por qué, la causa.

δόξα

(*dóxa*) opinión, parecer, manera de ver, creencia (Platón); estimación, celebridad, gloria; esplendor, majestad.

δόξα ἀληθής

(*dóxa alēthēs*) opinión verdadera, juicio (Platón).

δοξάζειν

(*doxázein*) la opinión, el juzgar, el acto del juicio (Platón).

δυάς

(*dyás*) dualidad.

δυνάμεις

(*dynámeis*) poder, ser capaz, tener fuerza; autoridad, influencia, poder.

δύναμις

(*dýnamis*) capacidad, recurso, riqueza; potencia contrapuesto a acto (Aristóteles).

E

εξετάζειν

(*ezetázein*) el examinar, el análisis del método socrático.

εἶδος

(*eîdos*) lo que se muestra, lo que se ve en las cosas, la idea, la forma (Platón).

εἶδωλον

(*eîdōlon*) figura; imagen, representación (Demócrito, Platón, Epicuro).

εἶναι (τὸ)

(*eínai*, τὸ) el ser (esse).

εἰρωνεΐα

(*eirōneía*) simulación, ironía (Sócrates).

εἰσαγωγή

(*eisagōgḗ*) introducción.

ἐκεῖ (τὰ)

(*ekēi*, τὰ) las cosas celestes, el más allá (Aristóteles).

ἐκπύρωσις

(*ekpýrōsis*) conflagración renovadora (estoicismo).

ἔκστασις

(*ékstasis*) suspensión, transporte, arrobó, éxtasis, identificación con el Uno (Plotino).

ἐλεγχος

(*élegchos*) examen, refutación (Aristóteles).

ἐμπειρία

(*empeiría*) experiencia (Aristóteles).

εἷς

(*hén*) el uno, la unidad, el principio único.

ἐναντία

(*enantía*) de frente a frente, opuesto; contrario, contrapuesto; adversario, enemigo.

ἐνάργεια

(*enárgeia*) claridad; evidencia.

ἐνός

(*enós*) unidad absoluta (Proclo).

ἐνδόξα

(*endóxa*) opinión general, experiencia real (Aristóteles).

ἐνέργεια

(*enérgeia*) energía, actividad, eficacia; acto, actualidad, contrapuesto a potencia (Aristóteles).

ἐνθουσιασμός

(*enthousiasmós*) inspiración, transporte.

ἐνναί

(*ennaí*) habitar, vivir en.

ἐννόημα

(*ennóēma*) objeto del pensamiento.

ἐνστασις

(*énstasis*) objeción, enfrentamiento.

ἐνταῦθα (τὰ)

(*entaûtha, tá*) las cosas terrenas, el más acá (Aristóteles).

ἐντελέχεια

(*entelécheia*) literalmente: ser pleno, cumplido, perfecto. (Aristóteles).

ἐξαίρνης (τὸ)

(*exaírhnhēs, tò*) lo repentino; lo instantáneo; el punto de encuentro de lo eterno con el tiempo (Platón).

ἕξις

(*héxis*) estado, disposición, constitución, manera de ser, temperamento, temple fundamental (Aristóteles).

ἕξις προαιρετική

(*héxis proairetikḗ*) disposición preferencial (Aristóteles).

ἐπαγωγή

(*epagōgḗ*) evocación, llamamiento, acción de llamar; inducción (Aristóteles).

ἐπέκεινα τῆς οὐσίας

(*epékeina tēs ousías*) más allá de la misma esencia, dicho de la idea del Bien (Platón).

ἐπιβολή

(*epibolḗ*) traza, idea, proyecto.

ἐπίδειξις

(*epídeixis*) muestra, prueba, demostración; discurso probatorio (sofistas).

ἐπιθυμία

(*ephithymía*) deseo, apetito, pasión.

ἐπίνοια

(*epínoia*) idea, pensamiento; proyecto, designio; hipótesis.

ἐπιστήμη

(*epistēmē*) destreza, pericia, saber; ciencia, inteligencia (Platón).

ἐπιστροφή

(*epistrophē*) acción de volverse, tornarse a, atención, solicitud; vuelta, evolución, conversión.

ἐποχή

(*epochē*) suspensión del juicio (escepticismo).

ἔργον

(*érgon*) acto, acción; obra, trabajo; asunto, ocupación, actividad.

ἔρις

(*éris*) disputa, discordia; lucha, discordia como principio del Universo (Heráclito).

ἐριστική

(*eristikē*) el arte de discutir (Sofistas).

ἑρμηνεία

(*hermeneía*) palabra, habla; interpretación, explicación (Aristóteles).

ἐρώμενον (το)

(*erōmenon*) el primer motor que, en cuanto objeto de amor mueve todas las cosas.

ἔρως

(*érōs*) amor (Platón).

ἔσχατον (τὸ)

(*eschaton, tò*) lo último, lo extremo, el fin, el límite.

ἕτερον

(*hétéron*) lo otro, la alteridad.

εὐδαιμονία

(*eudaimonía*) dicha, felicidad.

εὐθυμία

(*euthymía*) serenidad de espíritu, despreocupación (Demócrito).

εὐλογον (το)

(*eúlogon, tò*) lo bien fundado; razón, fundamento; la razón más probable (escepticismo).

εὐνομία

(*eunomía*) legalidad, buen orden, buena ley; justicia.

εὐπραξία
(*eupraxía*) buena fortuna; buena conducta, el bien obrar.

εὐστοχία
(*eustochía*) conjetura.

ἔχειν
(*échein*) tener, posesión como categoría (Aristóteles).

Z

ζάθεος
(*zatheos*) sacratísimo, enteramente divino, augusto.

ζῆλος
(*zēlos*) deseo, celo, fervor.

ζήτησις
(*zētēsis*) búsqueda, investigación.

ζωή
(*zōē*) vida, existencia; tiempo o duración de la vida.

ζῶον
(*zōon*) ser viviente, animal.

H

ἡγεμονικόν
(*hēgemonikón*) parte dominante del alma.

ἡδονή
(*hēdonē*) placer, gusto.

ἦθος
(*ēthos*) morada, lugar habitual, habitación, residencia, patria.

Θ

θαῦμα
(*thaūma*) maravilla, sorpresa, asombro.

θεῖον

(*theion*) lo divino, la divinidad.

θέμις

(*thémis*) derecho, ley, costumbre, uso.

θεογονία

(*theogonía*) nacimiento u origen de los dioses.

θεολογία

(*theología*) doctrina sobre la divinidad y las cosas divinas.

θεός

(*theós*) dios.

θέσις

(*thésis*) colocación, disposición, ordenación; proposición, tesis.

θεωρία

(*theoría*) visión; contemplación, mirar con interés algo.

θεώρημα

(*theōrēma*) lo que se ve o se ofrece a la vista; máxima.

θεώρησις

(*theōrēsis*) consideración, contemplación.

θεωρητικός

(*theōrētikós*) referente a las fiestas o espectáculos; teórico contrapuesto a práctico.

θίασος

(*thíasos*) cofradía, unión o sociedad sagrada.

θυμός

(*thymós*) ánimo; aliento, espíritu; vida.

θυμοειδής

(*thymòeidés*) facultad apetitiva.

I

ἰδίως ποιόν

(*idíōs poión*) la propia cualidad, lo propio particular (estoicismo)

ἰσονομία

(*isonomía*) igualdad de derechos, igualdad política, democracia.

ἰσοσθένεια

(*isosthéneia*) equivalencia.

ἱστορία

(*historía*) investigación; noticia, relato, narración.

K

καθ' αὐτό

(*kath' autó*) lo que es en sí, la esencia.

κάθαρσις

(*kátharsis*) purificación; expiación; sacrificio.

καθ' ἕκαστον

(*kath' ékaston*) el individuo concreto en contraposición al concepto abstracto (Aristóteles).

καθῆκον

(*kathēkon*) el deber (estoicismo).

κάθοδος

(*káthodos*) bajada, descenso; vuelta, regreso; período, ciclo.

καθόλου

(*kathóλου*) universal, en general, un total.

καιρός

(*kairós*) momento oportuno, ocasión, coyuntura favorable; tiempo, momento presente.

κάλλος

(*kálllos*) hermosura, belleza.

κακόν

(*kakón*) disposición viciosa, malicia, vicio, malignidad.

καλοκάγαθία

(*kalokagathía*) el ideal del hombre aristocrático: bello y bueno.

κανών

(*kanōn*) regla; ley, modelo, canon.

κατάληψις

(*katálēpsis*) acto de captar; alcance, posibilidad de coger; percepción, comprensión.

κατὰ τὸν λόγον

(*katá tón lógon*) formal (Aristóteles).

κατάρασις

(*katáraphsis*) relación negativa de un predicado a un sujeto; error de atribución.

κατηγορήμα

(*katēgórēma*) comunicación de un carácter del ser (estoicismo); acusación, reproche.

κατηγορία

(*katēgoría*) acusación; revelación, descubrimiento, manifestación.

κεῖσθαι

(*keísthai*) yacer, estar tendido; estar situado; situación, una categoría en Aristóteles.

κενόν (τὸ)

(*kenón, tó*) el vacío.

κενοσις

(*kénosis*) agotamiento.

κίνεσις

(*kínēsis*) movimiento; cambio.

κινοῦν

(*kinou̇n*) el moviente, el motor.

κοινός

(*koinós*) común; general; público.

κοινωνία

(*koinōnía*) unión, relación, alianza, sociedad.

κοινωνία τῶν γενῶν

(*koinōnía tōn genōn*) comunicación, interrelación de los géneros (Platón)

κοσμοπολίτης

(*kosmopolítēs*) ciudadano del mundo (cínicos).

κόσμος

(*kósmos*) orden; disciplina; orden del universo; mundo; atavío, ornamento;

gloria, honor.

κότος

(*kótos*) odio, resentimiento (Empédocles).

κράσις

(*krásis*) mezcla, unión (pitagóricos).

κρίσις

(*krísis*) separación, distinción; disentimiento, disputa; decisión, elección.

κτῆμα

(*ktēma*) bien, posesión, propiedad, fortuna; posibilidad de vida.

κτητική

(*ktēiké*) fortuna, riqueza.

κτήσις

(*ktēsis*) posesión, adquisición.

Λ

λήγον

(*lēgon*) conexión de una causa y un efecto (estoicismo).

λογιστικὸν (τὸ)

(*logistikón, tó*) lo racional; en Platón parte divina del alma que gobierna las otras partes; en Aristóteles la razón que delibera que se diferencia del comportamiento prudente.

λόγος

(*lógos*) palabra, expresión, proposición, definición, razón.

λόγος σπερματικός

(*lógos spermatikós*) forma seminal, principio creador (estoicismo).

Μ

μάθημα

(*máthēma*) cosa aprendida, lección; conocimiento; enseñanza.

μαθηματικός

(*mathēmatikós*) que se relaciona con el aprender; el tener ciencia; lo matemático.

μάθησις

(*máthēsis*) acción de aprender; deseo de saber; educación, instrucción.

μαιευτική

(*maieutikḗ*) relativo al partear.

μαιευτική τέχνη

(*maieutikḗ téchnē*) el arte de hacer parir; en Sócrates el método de hacer surgir desde sí los conocimientos y el saber.

μαντική

(*mantikḗ*) relativo al arte adivinatorio; el arte adivinatorio.

μανωσις

(*mánōsis*) rarefacción.

μέγα

(*méga*) grande.

μέγεθος

(*mégēthos*) grandeza, tamaño; dimensión.

μη ὄν

(*mē ón*) no ser.

μέθεξις

(*méthexis*) participación, relativo a la unión de la idea y mundo sensible (Platón).

μέθοδος

(*méthodos*) camino, procedimiento, método.

μέσον

(*mésōn*) medio (término técnico de la silogística aristotélica).

μεσότης

(*mesótēs*) medio, centro unitario de la vida; justo medio, característica fundamental de la virtud ética en Aristóteles.

μεταβολή

(*metabolḗ*) cambio, metamorfosis, pasaje y encuentro entre lo eterno y lo temporal, entre lo uno y lo múltiple (Platón).

μεταξύ (τὸ)

(*metaxú, to*) lo que media, lo intermedio, la mediación.

μετεμψύχωσις

(*metempsýchōsis*) transmigración de las almas, metempsicosis (pitagorismo).

μετενσωμάτωσις

(*metensōmátōsis*) transmutación de los cuerpos (pitagorismo).

μετέωρα (τὰ)

(*metéōra, tà*) los cuerpos celestes.

μετεωρολογία

(*metēōrología*) estudio de los cuerpos celestes.

μέτρον

(*métron*) medida.

μηδέν (τὸ)

(*mēdén, tó*) el no ser, la nada.

μίμημα

(*mimēma*) copia, representación, imagen.

μίμησις

(*mimēsis*) imitación; figura.

μνήμη

(*mnhēmē*) memoria; facultad de recordar; recuerdo.

μνημοσύνη

(*mnhēmosýnē*) memoria, recuerdo, pensamiento.

μοῖρα

(*moira*) parte, porción; parte asignada a cada cual por el destino, destino, suerte, sino.

μόναδες

(*mónades*) unidad.

μοῦνος

(*moynos*) solo, simple, no mezclado. (Anaxágoras).

μορφή

(*morphē*) forma, figura, aspecto; apariencia; hermosura, gracia.

μῦθος

(*mýthos*) palabra; relato, noticia, mensaje; leyenda; historia.

N

νεῖκος

(*neíkos*) odio (Empedocles)

νόημα

(*nóēma*) pensamiento, reflexión; concepto, objeto del pensamiento.

νόησις

(*nóēsis*) el comprender intuitivo (Aristóteles). El pensamiento como opuesto a la sensación.

νοητικόν (τὸ)

(*noētikón, tó*) la parte intelectual del alma, lo racional.

νοῖ

(*noi*) potencias activos, espíritu (Plotino).

νόμος

(*nómos*) ley.

νοῦς

(*noûs*) mente, espíritu, inteligencia.

νῦν (τὸ)

(*nûn, tó*) el ahora, el instante.

Ξ

ξυνεχής

(*xynechés*) continuo, indiviso (Parménides, relativo al ser)

ξυνόν (τὸ)

(*xynón, tó*) consciencia de lo que es común (Heráclito).

ὁδὸς ἄνω , κάτω

(*hodós ano, káto*) camino hacia arriba, hacia abajo (Heráclito).

οἰκέως

(*oikeíōs*) particular, doméstico; propio, natal, patrio.

οικειώσεις

(*oikeíōsis*) amor propio, apropiarse de si mismo, autenticidad.

οἰκονομία

(*oikonomía*) gobierno o dirección de la casa.

οἶκος

(*oîkos*) casa, vivienda; habitación, residencia.

ὅλος (τὸ)

(*hólos, tó*) el todo, la totalidad, el entero.

ὁμοιομέρη

(*homoiómērē*) las homeomerías (Anaxágoras).

ὁμοιώσεις

(*homoiōsis*) semejanza; igualdad; parecido.

ὅμοιον (τὸ)

(*hómoion, tò*) lo similar, lo igual, lo parecido.

ὁμοιότης

(*homoiótēs*) semejanza (Platón).

ὁμολογία

(*homología*) acuerdo, concesión, convenio, convención.

ὁμόνοια

(*homónoia*) conformidad de sentimiento; concordia; unión.

ὄν (τὸ)

(*ón, tó*) lo que es, el ente.

ὄν ἢ ὄν (τὸ)

(*ón ê ón, tó*) el ser en si en cuanto tal.

ὄνομα

(*ónoma*) el nombre, el sustantivo.

ὄντολογία

(*ontología*) estudio del ser.

ὄντολογικός

(*ontologikós*) relativo al estudio del ser.

ὄντως ὄν

(*óntōs ón*) el ser en sí, lo en sí.

ὄργανον

(*órganon*) instrumento, desde el período bizantino se indica con este título los escritos lógicos de Aristóteles.

ὄρεκτικόν (τὸ)

(*orektikón, tó*) la parte apetitiva del alma (Aristóteles).

ὄρεξις

(*órexis*) deseo; apetito.

ὄρεξις βουλευτική

(*órexis bouleutikḗ*) deseo deliberativo (Aristóteles).

ὄρισμός

(*horismós*) determinación, definición (Aristóteles).

ὄρμη

(*ormḗ*) impulso; partida; esfuerzo, empeño; tensión hacia la forma (Aristóteles).

ὄρος

(*hóros*) límite, frontera; término; definición, determinación.

ὅτι

(*hóti*) que, el qué.

οὐρανός

(*ouranós*) cielo, firmamento.

οὐσία

(*ousía*) hacienda, bienes, riqueza; esencia; ser; propiedad; naturaleza.

Π

πάθος

(*páthos*) todo lo que uno experimenta o siente; disposición de ánimo; pasión, sentimiento; sufrimiento, infortunio.

παιδεία

(*paideía*) formación, educación, cultura; educación moral (Aristóteles).

παλιγγενεσία

(*palingenesía*) renacimiento, resurrección, regeneración.

πάν (τὸ)

(*pân, tò*) el todo.

πανδεχές

(*pandechés*) receptáculo universal (Platón en el *Timeo*).

πάντα ῥεῖ

(*pánta reí*) todo cambia (Heráclito).

παντελῶς ὄν

(*pantelōs ón*) el ser que es en todo (Platón en el *Sofista*).

παραβολή

(*parabolē*) comparación; parábola; proverbio.

παράδειγμα

(*parádeigma*) modelo, paradigma, tipo; plan de arquitecto; la Idea como modelo (Platón).

παράθεσις

(*paráthesis*) aproximación; comparación; yuxtaposición.

παρέγκλισις

(*parénklisis*) inclinación (Epicuro).

παρουσία

(*parousía*) presencia, el estar presente de algo; bienes, recurso de que se dispone, propiedad cerrada en sus propios límites; presencia de las ideas que dan realidad a las cosas (Platón).

πάσχειν

(*páschein*) sufrir, padecer, una categoría en Aristóteles.

πέρας

(*péras*) fin, término, extremo, frontera, límite.

περίπατος

(*perípatos*) paseo, lugar de paseo; diálogo filosófico durante el paseo.

περίπτωσις

(*períptōsis*) concomitancia, analogía (Epicuro).

πήξις

(*pēxis*) concreción.

πίστις

(*πίστις*) confianza, fé; creencia; forma más baja del conocer (Platón).

πληθος

(*plēthos*) lo múltiple contrapuesto a lo uno (pitagóricos).

πνεῦμα

(*pnēuma*) soplo, viento; aliento, respiración; vida, alma; espíritu; soplo divino; espíritu físicamente existente y primordial (estoicismo).

πόθος

(*róthos*) deseo, ansia, anhelo; nostalgia.

ποιεῖν

(*poireîn*) hacer, ejecutar, una categoría en Aristóteles.

ποίησις

(*poíēsis*) acción, creación; fabricación, confección; poesía; poema.

ποιόν

(*poíōn*) calidad, clase, especie; cualidad, una categoría en Aristóteles

ποιούν (τὸ)

(*poioûn, tò*) el agente contrapuesto al paciente, causa del movimiento.

πόλεμος

(*róleμος*) guerra, combate, lucha; la guerra como origen de todas las cosas (Heráclito).

πόλις

(*rólis*) ciudad; patria; Estado

πολιτεία

(*politeía*) derecho de ciudadanía; vida pública; constitución de un Estado, regimen político.

πολίτευμα (το)

(*políteυμα, tò*) organización del Estado.

πολύ (ὡς ἐπὶ τὸ)

(*poly, òs epi tò*) lo que sucede en contraposición a la necesidad absoluta (Aristóteles).

πόνος

(*rónos*) el esfuerzo en el que, según los cínicos, se alcanza la felicidad.

πόροι
(*poroi*) pasos, pasajes; medios para conseguir un fin, recursos, expedientes.

ποσόν
(*posón*) cantidad, una de las categorías de Aristóteles.

ποτέ
(*poté*) cuando, categoría temporal (Aristóteles).

ποῦ
(*rou*) donde, categoría de lugar (Aristóteles).

πράγμα
(*prágma*) ocupación, asunto, negocio; obligación, tarea; la realidad natural (Aristóteles).

πράξις
(*práxis*) movimiento, actividad, acción.

πραότης
(*práotēs*) dulzura, gusto de la humanidad. (Pirrón).

προαίρεσις
(*proairesis*) deliberación, elección, preferencia, inclinación, escogencia; principio de conducta.

πρόδηλα
(*pródēla*) lo manifiesto contrario a lo oculto; lo conocido de todos.

πρόληψις
(*prólēpsis*) anticipación, convicción que precede el conocimiento (Epicuro).

πρόνοια
(*pronoia*) providencia (estoicismo).

πρόσμενον (τό)
(*prósmenon, tó*) lo que se espera, lo que se aguarda.

πρός τί
(*prós ti*) la relación, categoría de Aristóteles

πρός τί πως ἔχον
(*prós ti pōs échon*) modo de ser en relación (estoicismo).

πρότασις
(*prótasis*) premisa en el silogismo.

προτρεπτικός

(*protreptikós*) discurso exortatorio a la filosofía.

πρώτον (τὸ)

(*prōton, tò*) lo primero, el ser originario (Plótino).

πῦρ

(*pyr*) fuego, el primer principio en Heráclito.

P

ῥάδιον (τὸ)

(*rádion, tó*) fácil, cómodo, hacedero; accesible.

ῥαδιουργία

(*radiourgía*) facilidad para hacer algo, soltura en la acción, ligereza, despreocupación, indolencia.

ῥαθυμία

(*rathyμία*) despreocupación, negligencia, indolencia, indiferencia; imprudencia, audacia, atrevimiento.

ῥαψωδία

(*rapsōdíá*) recitación de un poema épico; rapsodia.

ῥεῖν

(*reín*) correr, fluir, devenir.

ῥήμα

(*rēma*) dicho, palabra, vocablo, expresión; verbo.

ῥῆσις

(*rēsis*) diálogo, máxima, conclusión.

ῥητορικὴ

(*retorikḗ*) arte del orador.

ρίζα

(*ríza*) raíz de una planta; principio, origen, fundamento; raza, descendencia, prole.

ρίζωματα

(*rizōmata*) raíces (Empedocles).

ῥώμη

(*rōmē*) fuerza, vigor, robustez, potencia.

ῥυθμός

(*rythmós*) movimiento regulado por tiempo, medida, cadencia; proporción regular, medida justa.

Σ

σημα

(*sema*) signo; señal; signos escritos; escritura.

σημείωσις

(*semeiosis*) interpretación de los signos.

σκεψίς

(*sképsis*) indagación, examen; consideración; vigilancia.

σκεπτικός

(*skeptikós*) relativo a la investigación, de donde proviene la apelación de los que niegan toda verdad absoluta.

σκοτός

(*skótos*) tiniebla contrapuesta a la luz (pitagóricos).

σοφία

(*sophía*) sabiduría; habilidad, destreza, experiencia; agudeza.

σοφόν (τὸ)

(*sophón, tò*) el pensamiento sabio y prudente.

σοφὸς (ἢ)

(*sophós, e*) hábil, diestro, experto; prudente, cuerdo; astuto, ingenioso.

σοφιστής (δ)

(*sophistḗs, o*) excelente en un arte; diestro, hábil; maestro de filosofía y retórica.

στάσις

(*stásis*) acción de poner; estabilidad, fijeza.

στέρησις

(*stéresis*) privación, despojo, pérdida.

στοιχείων

(*stoicheion*) elemento primero.

συγκατάθεσις

(*syngkatáthesis*) asentimiento, ser del mismo parecer.

σύνχυσις

(*sýnchysis*) fusión de dos o más elementos (estoicismo).

συλλογισμός

(*syllogismós*) unión de proposiciones, razonamiento.

συμβεβηκός (τὸ)

(*syjbebeḗkós, tó*) lo accidental contrapuesto a lo necesario (Aristóteles).

σύμβολον

(*sýmbolon*) marca, distintivo, señal, signo; emblema, símbolo.

συμβολή

(*symbolḗ*) encuentro, reunión; batalla, lucha; cálculo, cuenta.

συμμετρία

(*symmetría*) simetría, orden.

σύμμιξις

(*sýmmixis*) mezcla de una cosa con otra (estoicismo)

συμπάθεια

(*sympátheia*) compadecerse; tener los mismos sentimientos.

συμπέρασμα (τὸ)

(*sympérasma, to*) la conclusión (silogística).

συμπλοκή

(*symplokḗ*) ligazón, trabazón; cópula; encuentro; combate.

σύμπτωμα (τὸ)

(*sýmptōma*) lo que acontece, el evento (Epicuro).

συναίτιον (τὸ)

(*synaítion, to*) condición, causa material concomitante contrapuesto a lo que es en si (Aristóteles).

συναγωγή

(*synagōgḗ*) reunión de lo múltiple en la unidad de la Idea (Platón).

σύνδεσμος

(*sýndesmos*) conjunción.

σύνεσις

(*sýnesis*) inteligencia, comprensión; encuentro, unión.

σύνθεσις

(*sýnthesis*) síntesis, combinación, arreglo.

σύνθετον (τὸ)
(*sýntheson, tó*) lo compuesto, completo; lo junto, lo unido.

σύνολον
(*sýnolon*) lo compuesto; el conjunto, lo total (Aristóteles).

σύνοψις
(*sýnopsis*) ojeada general, examen de conjunto; la totalidad del mundo de las Ideas (Platón).

συμφιλοσοφεῖν
(*sýmphilosopheîn*) la actividad consistente en filosofar en común (Epicuro).

συνεχές (τὸ)
(*synechés, tó*) lo continuo, lo perseverante.

συνοχή
(*synoché*) continuidad.

συνωνυμία
(*synōnymía*) sinonimia.

σύστασις
(*sýstasis*) constitución, estructura, naturaleza (Aristóteles). Tensión de un cuerpo por mantener la propia constitución (estoicismo).

σφαῖρος
(*sphaîros*) esfera (Empedocles).

σχῆμα
(*schēma*) forma, figura, apariencia exterior, aspecto. Figura del silogismo (Aristóteles).

σκολή
(*scholē*) ocio, vacación, reposo, tranquilidad; estudio, escuela.

σῶμα
(*sōma*) cuerpo.

σῶμα σῆμα
(*sōma sēma*) el cuerpo como prisión del alma. Tumba (Filolao).

σωφροσύνη
(*sōphrosýnē*) buen sentido, prudencia, cordura, sensatez inteligencia vital; moderación, templanza.

τὰ ἐφ' ἡμῶν

(*ta eph' emin*) las cosas que dependen de nosotros.

τὰ πρός τι

(*tá prós ti*) los relativos, los elementos en una relación (Aristóteles)

τάξις

(*táxis*) orden, ordenación; sucesión, serie; posición, dignidad, categoría, clase.

τελειότης

(*teleiótēs*) la perfección del intelecto natural (Alejandro de Afrodisia).

τέλος

(*télos*) realización, cumplimiento, consumación; fin, término, frontera, límite.

τέρατα (τὰ)

(*térata, tá*) señal espantosa enviada por los dioses, monstruo; cosa extraordinaria, prodigiosa.

τερατολογία

(*teratología*) estudio de lo extraordinario, de lo espantoso o de lo prodigioso.

τέχνη

(*téchnē*) habilidad, oficio, astucia; medio, expediente; obra.

τήρησις

(*tērēsis*) vigilancia, observación (escepticismo).

τί ἐστίν

(*tí estin*) la esencia; aquello que es la esencia en su fundamento, el quid (qué) del ser (Aristóteles).

τί ἦν εἶναι

(*tí ēn einai*) aquello en que *consiste* el ser, la esencia.

τιμή

(*timé*) valor, precio; estima, veneración; dignidad.

τιμοκρατία

(*timokratía*) constitución política fundada en la estima y valoración de la propiedad.

τόδε

(*tóde*) esto aquí, el objeto actual de la intuición (Aristóteles).

τόδε τι

(*tóde ti*) esto determinado de una cierta especie y género (Aristóteles).
Unidad de materia y forma, el individuo concreto.

τοιόνδε

(*toiónde*) esto aquí calificado según género y especie.

τοκισμός

(*tokismós*) usura.

τονος

(*tónos*) tensión; ritmo; medida del verso.

τόπος

(*tópos*) espacio concebido como lugar, sitio; territorio, localidad, región;
elemento común de un discurso.

τρόπος

(*trópos*) modo, actitud, calidad.

τρόπος τῆς αποδείξεως

(*trópos tēs apodeíxeos*) método de la demostración.

τύχη

(*týchē*) azar, suerte, fortuna (Aristóteles).

Τ

ἕβρις

(*hýbris*) orgullo, altanería, soberbia; desenfreno, licencia.

ὑγρόν

(*hýgron*) lo húmedo (Tales)

ἕδωρ

(*hýdōr*) el agua (Tales).

ἕλη

(*hýlē*) materia contrapuesta a la forma (Aristóteles).

ὑπάρχειν

(*hypárchein*) pertenencia (Aristóteles).

ὑπάρχον

(*hyparchón*) realidad que produce la representación (Epicuro).

ὑπερβολή

(*hyperbolḗ*) desfiladero, altura; exceso, superabundancia.

ὑποδοχή

(*hypodochḗ*) receptáculo universal (Platón).

ὑπόθεσις

(*hypóthesis*) base, principio, fundamento; suposición, hipótesis.

ὑποκείμενον (τὸ)

(*hypokeímenon, tó*) lo que yace, lo que sirve de base, el fundamento, la substancia, el sujeto en sentido gramatical y lógico.

ὑπόληψις

(*hypólēpsis*) respuesta, réplica; opinión (Epicuro).

ὑπόστασις

(*hypóstasis*) fundamento, base, sustancia; sustancia que tiene en sí el propio fundamento (Plotino).

Φ

φαντασία

(*phantasia*) fantasía, forma inferior de conocimiento.

φανταστικόν (τὸ)

(*phantastikón, tó*) la función imaginativa.

φάσις

(*phásis*) denuncia, delación; aviso, noticia; afirmación (Platón).

φᾶλος

(*phaulos*) malo, de baja calidad; malvado, maligno, perverso; defectuoso; inhabil, inepto, incapaz; vulgar, ordinario.

φθαρτόν (τὸ)

(*phthartón, tó*) lo corruptible.

φορα (ἡ)

(*phorá, ê*) traslado, conducción; producción, rendimiento, producto, cosecha.

φορέω

(*phoréō*) llevar de un lado a otro, transportar.

φρόνησις

(*phrōnēsis*) espíritu, mente, inteligencia, sabiduría, pensamiento, sentimientos elevados; sensatez, cordura; temple, corazón, ánimo.

φύη (ἦ)

(*phýē, ē*) crecimiento, desarrollo normal, buena presencia, corporal.

φυλακή

(*phylakē*) vigilar, custodia.

φυσικαὶ ἀρεταί

(*physikai aretai*) virtud natural, disposición hereditaria, ideosincracia.

φυσικός

(*physikós*) natural, innato.

φύσις

(*phýsis*) lo que brota desde si mismo; el desplegarse que se manifiesta; la fuerza imperante de lo que, al brotar, permanece; naturaleza, esencia, constitución; actitud.

φυτεύω

(*phyteýō*) plantar; enseñar, adoctrinar, instruir.

φυτόν (τὸ)

(*phytón, tó*) lo vegetal; cria, hijo, criatura.

φυτουργός

(*phytourgós*) que planta o cultiva plantas; procreador, generador, padre, productor, autor.

φύω

(*phýō*) hacer nacer; nacer, brotar, crecer.

φωνή

(*phōnē*) voz humana, facultad de hablar; uso de la palabra, habla, modo de expresarse, dialecto.

φωτεινός (ἦ)

(*phōteinós, ē*) luminoso, resplandeciente; lucido; claro, evidente.

φωτίζω

(*phōtízō*) fulgir, lucir, resplandecer.

X

χάρις

(*cháris*) gracia, hermosura; goce, placer, gusto, satisfacción; favor, merced.

χαλεπός

(*chalepós*) arduo, difícil, duro, molesto.

χρεία

(*chreía*) anecdota didáctica (estoicismo).

χρῆμα

(*chrēma*) objeto, cosa, artículo de necesidad; quehacer, negocio, empresa, asunto.

χρηματιστική

(*chrematistike*) riqueza, propiedades, fortuna.

χρήσις

(*chrēsis*) uso, empleo, utilización contrapuesto a *érgon* (obra).

χρόνος

(*chrónos*) tiempo; época determinada, período; duración.

χύσις

(*chýsis*) efusión, derramamiento; destrucción del mundo que lo reconduce al fuego primitivo (estoicismo).

χώρα

(*chōra*) espacio vacío, lugar, receptáculo (Platón).

χωρισμός

(*chōrimós*) separación (Aristóteles para significar el dualismo platónico).

Ψ

ψευδής

(*pseudés*) falso, fingido; erróneo, equivocado, inexacto.

ψεῦδος (τὸ)

(*pseûdos, tò*) la mentira, lo falso, el engaño, el error.

ψυχαγωγία

(*psychagōgía*) arte de guiar las almas (Platón).

ψυχή

(*psychḗ*) soplo, halito, aliento vital; fuerza vital, alma como principio de vida.

ψυχικός (ή)

(*psychikós, é*) lo relativo al alma, lo anímico.

Ω

ώρα

(*hōra*) período natural de tiempo; época del año; estación; juventud, flor de la edad.

ώρα

(*ōra*) cuidado, inquietud, afán.

ωφελέω

(*ōphelēō*) ayudar, socorrer, asistir.

ωφέλιμος

(*ōphélimos*) provechoso, útil, ventajoso.

BIBLIOGRAFIA BASICA

I) OBRAS DE CARACTER GENERAL

a) *Léxicos y Diccionarios:*

- 1) Fontoynt, V. Vocabulario Griego. Ed. "Sal Terrae",
1966 Santander.
- 2) Peters, F. E. Greek Philosophical Terms. A Historial
1967 Lexicon, N.Y. University Press, New
 York.
- 3) Sebastian Yarza, F.I. Diccionario Griego-Español, Ed. R.
1972 Sopena, Barcelona.
- 4) Pabón, I. M. Diccionario Manual Griego Español.
1975 Bibliograf S.A., Barcelona.
- 5) Grimal, P. Diccionario de la Mitología Griega y
1965 Romana. Ed. Labor, Barcelona.

b) *Manuales Históricos:*

- 6) Nack-Wägner Grecia. Ed. Labor, Barcelona.
1972
- 7) Scullard, H. H. Panorama del Mundo Clásico. Ed.
1967 Guadarrama, Madrid.
- 8) Croiset, M. La Civilisation de la Grèce Antique. Ed.
1969 Payot, París.
- 9) Berve, H. Storia Greca, Vols. I y II. Ed. Laterza,
1966 Bari.
- 10) Rostovtzeff, M. Storia del Mondo Antico. G.C. Sansoni
1965 Ed., Firenze.

- 11) Grimberg, C. 1973 Historia Universal Daimón, Vol. 2: Grecia. Ed. Daimon, Barcelona.
- 12) Bengtson, H. (a cargo de) 1972 Historia Universal Siglo XXI, Vol. 5: Griegos y Persas. Ed. Siglo XXI, Madrid.
- 13) Glover, T. R. 1977 El Mundo Antiguo. Eudeba, Bs. As.
- 14) Forrest, W. G. 1966 Le Origini della Democrazia Greca: 800 — 400 a. C., Ed. Il Saggiatore, Milano.
- 15) Bowra, C. M. 1974 La Atenas de Pericles. Alianza Ed., Madrid.
- 16) Cloché, P. 1957 El Siglo de Pericles. Ed. Vergara, Barcelona.

c) Interpretaciones Globales de la Cultura Helénica:

- 17) Hegel, G. W. F. 1974 Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Ed. Rev. de Occidente, Madrid.
- 18) Hegel, G. W. F. 1955 Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. F.C.E., Vols. 1 y 2, México.
- 19) Burckhart, J. 1964 Historia de la Cultura Griega, Volúmenes del I al IV. Ed. Iberia, Barcelona.
1965
1966
1971
- 20) Nietzsche, F. 1973 El Nacimiento de la Tragedia. Alianza Ed., Madrid.
- 21) Jaeger, W. 1962 Paideia. Los Ideales de la Cultura Griega. F.C.E., México.
- 22) Snell, B. 1965 Las Fuentes del Pensamiento Europeo. Ed. Razón y Fe, Madrid.

- 23) Nestle, W. 1975 Historia del Espíritu Griego. Ed. Ariel, Barcelona.
- 24) Heidegger, M. 1955 Introducción a la Metafísica. Ed. Nova, Bs. As.
- 25) Dodds, E. R. 1960 Los Griegos y lo Irracional. Rev. de Occidente, Madrid.
- 26) Rodríguez Adrados, F. 1975 La Democracia Ateniense. Alianza Universitaria, Madrid.
- 27) Robin, L. 1956 El Pensamiento Griego y los Orígenes del Espíritu Científico. UTEHA, México.
- 28) Lasso de La Vega, I.S. 1966 Ideales de la Formación Griega. Ed. Rialp, Madrid.
- 29) Livingstone, R. (a cargo de) 1956 El Legado de Grecia. Ed. Pegaso, Madrid.
- 30) Vernant, I-P. 1973 Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua. Ed. Ariel, Barcelona.
- 31) Mondolfo, R. 1968 La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua. Eudeba, Bs. As.

d) *Interpretaciones del Fenómeno Religioso:*

- 32) Rose, H. J. 1973 Mitología Griega. Ed. Labor, Barcelona.
- 33) Nilson, M. 1953 Historia de la Religiosidad Griega. Ed. Gredos, Madrid.
- 34) Kerényi, K. 1972 La Religión Antigua. Rev. de Occidente, Madrid.
- 35) Otto, W. F. 1973 Los Dioses de Grecia. Eudeba, Bs. As.

- 36) Guthrie, W.K.C. 1970 Orfeo y la Religión Griega. Estudio sobre el "movimiento órfico". Eudeba, Bs. As.
- 37) Rohde, E. 1973 Psiqué. El Culto de las Almas y la Creencia en la Inmortalidad entre los Griegos. Ed. Labor, Barcelona. Vol. I y II.
- 38) Jaeger, W. 1952 La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. F.C.E., México.
- 39) Flacelière, R. 1965 Adivinos y Oráculos Griegos. Eudeba, Bs. As.
- 40) Otto, W. F. 1978 Teofanía. Eudeba, Bs. As.
- 41) García López, I. 1975 La Religión Griega. Ed. Istmo, Madrid.
- 42) Martín - Metzger 1977 La Religión Griega. Ed. Universitaria, Madrid.

e) *Interpretaciones del Fenómeno Filosófico:*

- 43) Gijon, Olof 1962 Problemas Fundamentales de la Filosofía Antigua. Compañía General Fabril Editora, Bs. As.
- 44) Gijon, Olof 1971 Los Orígenes de la Filosofía Griega. Ed. Gredos, Madrid.
- 45) Kirk - Raven 1969 Los Filósofos Presocráticos. Ed. Gredos, Madrid.
- 46) Hyland, D.A. 1975 Los Orígenes de la Filosofía en el Mito y los Presocráticos. Ed. "El Ateneo", Bs. As.
- 47) Mondolfo, R. 1964 El Pensamiento Antiguo, Vols. I y II. Ed. Losada, Bs. As.

- 48) Rivaud, A. 1945 Las Grandes Corrientes del Pensamiento Antiguo. Ed. del Tridente, Bs. As.
- 49) Capelle, W. Historia de la Filosofía Griega. Ed. Gredos, Madrid.
- 50) Fraile, G. 1971 Historia de la Filosofía, Vol. I, Grecia y Roma. Ed. Católica, Madrid.

f) *Interpretaciones del Fenómeno Científico:*

- 51) Rey, A. 1961 La Madurez del Pensamiento Científico en Grecia. UTEHA, México.
- 52) Rey, A. 1962 El Apogeo de la Ciencia Técnica Griega, Vol. I: Las Ciencias de la Naturaleza y del Hombre. Las Matemáticas desde Hipócrates a Platón. UTEHA, México.
- 53) Rey, A. 1962 El Apogeo de la Ciencia Técnica Griega, Tomo II: El Desarrollo de la Matemática. UTEHA, México.
- 54) Farrington, B. Ciencia y Filosofía en la Antigüedad. Ed. Ariel, Barcelona.
- 55) Gil, L. 1969 Therapeia. La Medicina Popular en el Mundo Clásico. Ed. Guadarrama, Madrid.
- 56) Frajese, A. 1951 La Matemática nel Mondo Antico. Ed. Studium, Roma.
- 57) Kapp, E. 1945 La Lógica en la Grecia Antigua. Ed. José María Cajica, Puebla.
- 58) Schrödinger 1961 La Naturaleza y los Griegos. Ed. Aguilar, Madrid.

g) *Interpretaciones del Fenómeno Artístico:*

- 59) Winckelmann, J.J. 1955 Historia del Arte en la Antigüedad, Ed. Aguilar, Madrid.
- 60) Winckelmann, J.J. 1959 De la Belleza en el Arte Clásico, UNAM, México.
- 61) Upjohn-Wingert-Mahler 1972 Historia Mundial del Arte: Grecia y Roma. El Primer Arte Europeo, Ed. Daimón, Barcelona.
- 62) Papaioannou, K. 1973 Arte Griego, Ed. Gustavo Gili, Barcelona.
- 63) Hawres, I. 1968 El Origen de los Dioses. Las maravillas de Creta y Micenas, Ed. Noguer, Milán.
- 64) Faure, E. 1924 Histoire de l' Art. L'Art Antique, Ed. G. Gres, París.
- 65) Hegel, G.W.F. 1967 Estética, Giulio Einaudi Ed., Torino.
- 66) Grassi, E. 1968 Arte y Mito, Ed. Nueva Visión, Bs. As.
- 67) Heidegger, M. 1958 Arte y Poesía, F.C.E., México
- 68) Metzger, H. 1962 La Cerámica Griega, Compañía Fabril Editora, Bs. As.
- 69) Becatti, G. (a cargo de) 1961 Scultura Greca, Vol. I y II, Arnoldo Mondadori Ed .
- 70) Martín, R. 1966 Arquitectura Universal. El Mundo Griego, Ed. Garriga, Barcelona.
- 71) Martiensen, R.D. 1972 La Idea del Espacio en la Arquitectura Griega, Ed. Nueva Visión, Bs. As.
- 72) Lesky, A. 1968 Historia de la Literatura Griega Ed. Gredos, Madrid.

- 73) Cantarella, R. 1971 La Literatura Griega Clásica, Ed. Losada, Bs. As.
- 74) Cantarella, R. 1972 La Literatura Griega de la Epoca Helenista e Imperial. Ed. Losada, Bs. As.
- 75) Vaccaro, A.J. 1971 Introducción al Teatro Clásico. Ed. Columba, Bs. As.
- 76) Kott, J. 1977 El Manjar de los Dioses. Una Interpretación de la Tragedia Griega. Ed. ERA, México.
- 77) Murray, G. 1954 Esquilo. El Creador de la Tragedia. Espasa-Calpe, Bs. As.
- 78) Miralles, C. 1968 Tragedia y Política en Esquilo. Ed. Ariel, Barcelona.
- 79) Errandonea, I. 1970 Sófocles y la Personalidad de sus Coros. Ed. Moneda y Crédito, Madrid.
- 80) Murray, G. 1949 Eurípides y su Tiempo. F.C.E., México.

II) NOTAS BIOBIBLIOGRAFICAS

Cap. I: Las primeras voces

Homero

(Siglo IX, VIII o VII)

Poeta épico. La Antigüedad nos ha dejado ocho biografías sobre él, pero en realidad se sabe muy poco de su vida. La tradición reconoce a menudo bajo este nombre dos poetas distintos que habrían tratado sucesivamente el mismo tema. El conjunto de la *Ilíada* y la *Odisea* fue escrito probablemente a mediados del siglo VII. Reflejo de las preocupaciones imperantes en esa época en las comunidades ribereñas del Egeo. La unidad de su inspiración nos lleva a pensar que fueron escritas

por un sólo autor que se basó en la obra de su predecesor del siglo VIII. Es llamado habitualmente, por antonomasia, "el Poeta".

- Homero
1960
Ilíada y Odisea. Editorial Jus, S.A. México. Trad.: Luis Segalá y Estalella. Con amplia y profunda introducción de José Almoína.
- Homero
1970
La Ilíada. Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, México. Trad. L. Segalá y Estalella. Excelente edición cuidada por Guillermo Thiele, contiene un vastísimo repertorio de nombres y materias.
- Thiele, G.
1969
Homero y su Ilíada. Monte Avila ed. Caracas. Obra de caracter introductorio.
- Codino, F.
1965
Introduzione a Omero. Guilio Einaudi ed. Obra de carácter introductorio.
- Finley, M. I.
1961
El mundo de Odiseo. Fondo de Cultura Económica. México. Breve introducción al mundo homérico fundado en testimonios antiguos y los últimos descubrimientos arqueológicos.

Hesíodo
(Inicios del siglo VIII)

Poeta didáctico, natural de Ascra en Boecia. Hijo de Dío, quien tuvo dos hijos, el Poeta y Perses, a quienes dejó una modesta herencia de tierras. Dividida ésta, Perses, poco amigo del trabajo, despilfarró su parte y promovió un pleito con el Poeta confiando en la ayuda de magistrados corrompidos. Vivió Hesíodo dedicado al pastoreo. Pero esta vida humilde fue iluminada por la poesía. Llegado a la fama venció en un concurso poético celebrado en Calcis donde ganó un trípode que, agradecido, ofreció a las Musas en el lugar en que se le habían aparecido, "el divino monte Helicón". Escribió una *Teogonía*, *los Trabajos y los Días*, conjunto de

consejos agrícolas, morales o supersticiosos, recogidos por su experiencia de cultivador y pastor.

Hesíodo
1971

Los Trabajos y los Días. La Teogonía y el Escudo de Herácles. Editorial Iberia, Barcelona.

Contiene un estudio sobre la vida y la obra de Hesíodo a cargo de Enrique Palau. En apéndice cuenta con un vocabulario de nombres propios.

Hesíodo
1978

Obras y Fragmentos. Editorial Gredos, Madrid.

Buena traducción precedida de una introducción general en que se desglosan los principales 'problemas que presenta la obra del poeta para la crítica contemporánea. Posee amplia bibliografía y catálogo de nombres. Traducción y edición a cargo de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Diez.

Cap. II: El hombre sensible

Alcmán (mitad siglo VII).

Natural de Sardes en Lidia, vivió en Esparta en el período de paz y bienestar que siguió a la segunda guerra de Mesenia; durante éste tiempo se establecen las "Gimnopedias" ejecutadas por coros de hombres y niños desnudos en honor de los muertos en la guerra. Poetizó Alcmán, componiendo sobre todo partenios —cantos en honor a Artemis, ejecutados por un coro de doncellas—. Los alejandrinos ordenaron su obra en seis libros. De toda ella quedan tan sólo unos ciento ochenta fragmentos de variada extensión.

Tirteo
(mitad del siglo VII)

Vive en Esparta en el mismo período en que habitaba en ella Alcmán. Se le atribuye diversos orígenes: Mileto, el Atica y aún Esparta. Su poesía celebra el mundo aristocrático y guerrero de Esparta. Sus temas principales son: la gloria del guerrero valeroso; la vergüenza del cobarde, que se deshonra a sí mismo y se ve obligado a andar sin tierra y esclavo entre gente extranjera.

Arquíloco
(719 – 660)

Nació en Paros, pequeña isla de las Cícladas. Soldado mercenario, sus peregrinaciones lo llevaron a Tasos, Naxos, Eubea y quizás incluso a la Magna Grecia. La mujer de su vida fue Neóbula, hija menor de Licambes, quien, después de habérsela prometido como esposa, renegó del solemne juramento, y de ello surgió la leyenda de que Licambes se dió muerte tras las sangrientas injurias del vengativo poeta. Se le atribuye la invención del yambo y del género elegíaco. Quedan de él unos cientos cuarenta fragmento de variada extensión.

Solón
(640 – 560)

Ateniense. Descendiente de una familia noble que se consideraba originaria del rey mítico Codros, pertenece por entero a la historia de su patria. El sufragio de sus conciudadanos lo eligió en la primavera del 594, "Arconte, reconciliador y legislador". Esta misión la cumplió con profundo sentido de equidad y absoluto desprecio de la popularidad; disciplinó las relaciones económicas, sociales y políticas sobre la base de un concepto nuevo de la dignidad humana. El Buen Gobierno, la Justicia, la Paz y el destino solidario de todos los ciudadanos son los temas de inspiración de toda su obra.

Estesícoro
(633 – 556)

Conocido por el nombre de Estesícoro —ordenador de coros—, Tirias, nacido en Metauro (Magna Grecia) era llamado también de

ordinario "himerense" por haber vivido largo tiempo en la ciudad de Hímera en la costa septentrional de Sicilia. Desconocidos son los aspectos concretos de su existencia. La leyenda se apoderó en seguida de él. Famosa es, al respecto, la de su ceguera, infligida por los Díoscuros en castigo de haber difamado a su hermana Helena; le fue restituida la vista cuando en la Palinodia (retractación) desmiente su primer relato. La edición alejandrina de sus obras contenfa veinte y seis libros, hoy sólo restan un centenar de breves fragmentos. Con Estesícoro el himno se torna canto profano.

Ibico

(primeros decenios siglo VI)

Nació en Regio, de familia aristocrática; su padre, Ficio, parece haber sido el legislador de la ciudad. Después de un primer período épico-lírico, en el cual es evidente la influencia de Estesícoro, en Samos, conocerá el poeta la lírica eólica, descubriendo una inspiración original, especialmente de tipo erótico-pédica.

Jenófanes

(580 — 488)

Nativo de Colofón. Exiliado viajó a la Magna Grecia visitando Mesina, Siracusa, Elea y otras ciudades de esa región. Andaba recitando sus propias composiciones poéticas a la manera de los rapsodas homéricos itinerantes. Compuso un poema "*Sobre la naturaleza*" donde se orienta a descubrir un orden supremo, por encima de lo sensible, lo social, y lo humano. De toda su producción quedan unos cuarenta fragmentos, que no alcanzan los cien versos. La obra de Jenófanes se caracteriza por una notable variedad de motivos y de tonos.

Simónides

(556 — 467)

Nacido en Yúlida de la isla de Ceos. Desde muy joven se dedicó a la poesía y llegó muy pronto a tener fama como poeta de epinicios —cantos de alabanza con los que se celebraba la victoria de un atleta en alguno de los grandes certámenes gimnásticos—. Sirvió en la Corte de Hiparco, hijo de Pisístratos en Atenas, y luego en la corte de Escopas, señor de Cranón en Tesalia. Durante la guerra contra los persas fue el poeta más famoso del

mundo helénico, constituyéndose en cantor oficial de la guerra. Destacan su elegía por los caídos en Maratón, el encomio a los muertos en las Termópilas y las elegías por las batallas de Platea y Salamina.

Alceo
(620 – 570?)

Natural de Mitilene de la isla de Lesbos, de familia aristocrática participó activamente en la vida política de su ciudad. Su vida y su poesía refleja las agitados alternativas de su vida de conspirador, combatiente y exiliado, así como los ratos de ocio de la vida de aristócrata: convites, vino y amor.

Safo
(612 – 528?)

Originaria de Mitilene en la isla de Lesbos pertenecía a familia aristocrática. Cuando jovencita se trasladó exiliada a Sicilia. Casada con el rico Cerquilas tuvo de él una hija a la que dió el nombre de Cleis. Fue llamada en su época la "Décima Musa". Escribió alrededor de nueve mil versos, de los que se conservan unos seiscientos que se caracterizan por su sencillez, claridad y armonía. Fue poetiza del amor, pero más aún de la soledad y de la espera.

Anacreonte
(570 – 485)

Nacido en la isla de Teos, frente al Asia Menor. Su ciudad fue ocupada por los Persas hacia el año 545. Llevó desde entonces una vida vagabunda. Murió a los ochenta y cinco años y fue enterrado en su patria. La edición alejandrina de sus obras estaba ordenada en cinco libros, de los que quedan hoy unos ciento sesenta fragmentos de tradición indirecta. Su poesía refleja en sus temas la imagen de un hombre despreocupado y feliz, entregado al vino, al canto y al amor.

Píndaro
(518 – 441)

Nació en Cinocéfalos cerca de Tebas en Boecia de familia noble. Hizo su aprendizaje poético en Atenas. Luego vivió, en las ricas y

poderosas ciudades de la Magna Grecia, en las cortes fastuosas de señores amantes de las artes, testigo de importantes eventos políticos, y dentro de la necesidad de mantener su puesto frente a la rivalidad de Simónides y de su sobrino Baquílides, el poeta halló un campo de variadas y nuevas experiencias políticas, religiosas y poéticas. De su inmensa producción quedan íntegros sólo los epinicios y cerca de trescientos cincuenta fragmentos. Se le considera el más grande poeta lírico de la antigüedad.

Baquílides
(518 – 450)

Natural de Yúlida, en la isla de Ceos. Su vida sigue en gran parte las huellas de su tío Simónides y se desenvuelve en constante rivalidad con Píndaro. La edición alejandrina de sus libros ocupaba una decena. Hoy se ha recuperado aproximadamente un tercio de la obra del poeta.

Praxila de Sición
(mitad siglo V)

Nació en Sición cerca de Corintio. Escribió ditirambos de estilo narrativo. Es fiel representante de la poesía simposiaca. Solo se conservan pocos fragmentos entre los cuales el citado proveniente de un poema a Adonis.

Rodríguez Adrados, F.
1976

Orígenes de la Lírica Griega. Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid.
Trata de reconstruir el medio artístico y religioso en que se desarrollaron las personalidades que crearon la lírica arcaica en Grecia.

Rodríguez Adrados, F.
1980

Lírica Griega Arcaica. Editorial Gredos, Madrid.
Abarca poemas corales y monódicos, 700-300 a. C. Excelentes traducciones, aparato crítico y bibliografía general. Obra fundamental.

- Safo, Alceo,
Anacreonte
1965
Liriche e Frammenti. Giulio Einaudi Ed.,
Torino.
Texto griego y traducción italiana a cargo
de Filippo Maria Pontani.
- Alcmane, Stesícoro,
Íbico
1968
Frammenti. Giulio Einaudi ed., Torino.
Texto griego y traducción italiana a cargo
de Filippo Maria Pontani.
- Lassus de la Vega, A
1975
Poesía Helénica, Ed. Mexicanos Unidos,
S.A., México.
Traducciones libres de textos griegos. Las
más de las veces se pierde el sentido del
original.
- Staiger, E.
1966
Conceptos Fundamentales de Poética.
Ediciones Rialp. Madrid.
Conceptualización diferenciante los
géneros poéticos en su esencia.
- Quasimodo, S.
1971
Poesie e Discorsi sulla Poesia. Arnoldo
Mondadori Ed., Milano, cfs. pgs. 297 -
414.
Traducciones de algunos fragmentos de
los líricos griegos logradas con sencillez,
claridad y fuerza por el último gran poeta
de la Magna Grecia.

Cap. III: El Origen de la Filosofía

Tales de Mileto (625 – 548)

Es según la tradición, el primer investigador griego de la *phýsis* o naturaleza de las cosas como un todo. Predijo un eclipse que ocurrió en el año 585 a. C. En su juventud viajó a Egipto donde estudió geometría y según Heródoto, observando el efecto de las inundaciones del Nilo afirmó que el agua es principio y génesis de todas las cosas. Se dice que no dejó nada escrito.

Anaximandro de Mileto
(612 – 544)

Hijo de Praxíades de Mileto fue discípulo y sucesor de Tales. Afirmaba que el principio y el elemento es lo indefinido (el Apeirón), sin distinguir el agua, el aire o cualquier otro elemento. Dibujó sobre una tablilla un mapa de la tierra habitada. Se afirmaba en la antigüedad que fue el primero en trazar el perímetro de la tierra y el mar y que construyó un modelo de la esfera celeste. Con él, el pensamiento parece interrogarse sobre su propia génesis. Escribió una obra *Sobre la naturaleza*, de la que sólo se conserva un fragmento de dos líneas.

Anaxímenes de Mileto
(590 – 528)

Fue discípulo y sucesor de Anaximandro. Afirmó que el principio de todo era el aire, que la naturaleza es una y sin término pero no indefinida. El movimiento es eterno, por cuyo medio nace el cambio mediante la rarefacción y condensación del aire. La tierra la concibe plana y cabalgando sobre el aire. De sus escritos sólo conservamos un fragmento.

Kirk-Raven
1969

Los Filósofos Presocráticos. Ed. Gredos, Madrid.
Confrontar los capítulos del II al IV inclusive. Amplia información, discusión y selección de los principales testimonios al respecto.

Maddalena, A.
1963

Ionicí. Testimonianze e Frammenti. La Nuova Italia Ed., Firenze.
Cuenta con amplia introducción a cada pensador de esta escuela y reúne todos los testimonios y fragmentos en lengua original, traducidos y comentados. Amplísimo aparato crítico. Obra fundamental.

Heráclito
(576 – 480)

Natural de Efeso, se le apoda "el Oscuro" por su lenguaje figurado, como de oráculo. Aristóteles dijo de él: "No se sabe como puntuar sus frases y su discurso es un desafío a la sintaxis". De su obra ha quedado un conjunto de fragmentos, sentencias y aforismos, de los que aproximadamente unos cien son auténticos. El fundamento de su doctrina estriba en la búsqueda de la sabiduría, que según él, "consiste únicamente en conocer el pensamiento (logos) que, presente en todo lugar, todo lo gobierna".

- Mondolfo, R.
1973
- Heráclito. Textos y Problemas de su interpretación. Siglo XXI Ed.
Excelente introducción histórico-filosófica a la problemática del pensamiento heracliteano.
- Cappelletti, A. J.
1972
- Los Fragmentos de Heráclito. Ed. Tiempo Nuevo, Caracas.
Recolección y traducción de los testimonios y fragmentos del filósofo.
- Laurenti, R.
1974
- Eráclito. Ed. Laterza, Bari.
Profunda, y a la vez asequible, indagación histórico filológica.
- Brun, J.
1976
- Heráclito o el Filósofo del Eterno Retorno. Edaf. Madrid.
Introducción actualizada a la obra del pensador de Efeso, presenta algunos de los principales testimonios y los fragmentos en lengua original y excelente traducción al castellano.
- Heidegger, M.
1958
- Logos, en Essais et Conférences. Gallimard, París.
Interpretación del fragmento No. 50.

Heidegger, M. 1958 Alèthéia, en Essais et Conférences Gallimard, París. Interpretación del fragmento No. 16.

Heidegger - Fink 1973 Héraclite. Seminaire du Semestre d'hiver 1966-67. Gallimard, París.
Amplio y profundo diálogo entre dos pensadores cumbres de nuestro tiempo en torno a "la cosa que domina la meditación de Herácito". Obra fundamental.

Parménides
(540 – 450)

Natural de Elea, ciudad de la Magna Grecia. Descendiente de una familia noble y rica. En su juventud fue discípulo de Jenófanes, pero fue el pitagórico Aminias quien ejerció profunda influencia sobre él; cuenta Diógenes Laertio que a la muerte de este, Parménides le erigió un templo. Se dice que en su madurez organizó su ciudad con leyes que obtuvieron el reconocimiento público por mucho tiempo. Escribió un poema en hexámetros que dividió en tres partes: *Proemio, la vía de la Verdad y la vía de la Opinión* el cual tituló *Sobre la phýsis (naturaleza)*. Se conservan fragmentos del proemio y de la primera parte. La segunda parte del poema, la vía de la Opinión, no ejerció una influencia relevante sobre sus sucesores.

Calogero, G. 1967 Storia della Logica Antica, Vol. I, L'Etá Arcaica. Ed. Laterza, Bari.
Amplia discusión sobre la influencia del pensamiento de Parménides en la formación de la lógica occidental. En particular cfr. Cap. III.

García Bacca, J. D. 1963 El Poema de Parménides. UNAM, México. Traducción y amplio comentario.

- Martínez Marzoa, F.
1975
- Historia de la Filosofía, Vol. I, Filosofía Antigua y Medieval. Ed. Istmo, Madrid. Excelente traducción y comentario literal del texto original. Recomendamos el estudio de las notas explicativas de este texto cfr. P. 41-53.
- Parménides, Zenón y Meliso
1970
- Fragmentos. Ed. Aguilar, Bs. As. Comentario introductorio elemental, traducción y notas de José Antonio Minguez.
- Kirk - Raven
1969
- Los Filósofos Presocráticos, Ed. Gredos, Madrid. Testimonios y fragmentos. Amplios y orientadores comentarios, cfr. 369-399, Cap. X.
- Heidegger, M.
1958
- Moira, en *Essai et Conférences*, Gallimard, París. Interpretación del fragmento VIII, 34-41.

Pitágoras
(570 – 496)

Era natural de Samos, isla próxima a la costa jónica del Asia Menor. Se afirma que a la edad de cuarenta años y a causa de la tiranía que imperaba a la sazón en su patria emigró a Crotona, en el sur de Italia. Allí adquirió gran renombre por haber redactado las leyes de la ciudad. Se dedicó al estudio de las matemáticas y de las relaciones numéricas. Fundó una hermandad de carácter místico-pedagógico que sostenía, entre otros, el principio de la inmortalidad del alma, su transmigración a otros seres vivos después de la muerte del cuerpo y finalmente, resaltaba el parentesco de todos los seres vivientes. Se aseguraba ya desde la antigüedad que sus doctrinas las transmitió de viva voz y aparentemente no dejó nada escrito.

- Timpanaro Cardini, M. 1958
1962
1964
- Pitagorici. Testimonanze e Frammenti. Vol. I, II y III. La Nuova Italia, Ed. Firenze.
Obra fundamental. Recoge todos los testimonios y fragmentos relativos al tema, publicados en lengua original con traducción italiana y amplísimo aparato crítico y bibliográfico.
- Maddalena, A. 1954
- I Pitagorici, Ed. Laterza, Bari.
Traducción italiana de testimonios y fragmentos, especialmente los relativos a la transmigración de las almas.
- Vera, F. 1970
- Científicos griegos. Ed. Aguilar, Madrid.
Confrontar pág. 49 — 68. - Vol. I.
- Kirk - Raven 1969
- Los Filósofos presocráticos. Ed. Gredos, Madrid.
Confrontar pág. 304-368 - Cap. VII, VIII y IX.

Cap. IV: La cuestión en torno al hombre.

Esquilo
(525 — 456)

Nació en el demos ático de Eleusis, hijo de una familia de la aristocracia. Poco sabemos de su juventud. En el 499, a los veintiseis años, participa por vez primera en un concurso dramático. Intervino en la guerra contra los persas. Combatió en Maratón donde fue herido, y en Salamina y Platea. Obtiene su primer triunfo dramático en el año 484. Famoso ya en el 472 por la victoria alcanzada por la tetralogía de que formaba parte *Los Persas*, de la que fue corifeo Pericles, se traslada a Siracusa, a la famosa corte de Hierón, ya hecha ilustre por los cantos de Simónides, Píndaro y Baquílides. Viajó en varias ocasiones de nuevo a Atenas y a Sicilia. Murió en Gela dejando escrito un epigrama funerario donde sólo recordaba el valor de combatiente y no la obra de poeta. De sus 80 tragedias sólo nos han llegado siete: *Las Suplicantes*, *Los Persas*, *Los Siete contra Tebas*, *Prometeo encadenado* y la trilogía compuesta por la Orestíada: *Agamenón*,

Las Coéforas, Las Euménides. Es considerado el *Padre de la tragedia*, no tanto por ser el primero de los grandes trágicos, cuanto por haber concebido la esencia de la tragedia a diferencia de la poesía épica, no en el apego fidedigno a los acontecimientos del mito, "sino que descubre las causas de tales acontecimientos en las acciones de los hombres; (...). Esquilo es el primero que ha concebido la acción del hombre como resultado de una situación interior previa..." (Snell).

Sófocles
(496 – 406)

Nació en Atenas, en el demos de Colonio Hipio. Hijo de un rico fabricante de escudos. Recibió una esmerada educación gracias a la fortuna familiar. Fue hombre de hermosa presencia y de vida dichosa y longeva. Discípulo del músico Lampro, quizás incluso por su belleza física, condujo el coro de jóvenes en el peán – canto en honor al dios Apolo, ejecutado por un coro de jóvenes con acompañamiento de cítara o flauta – para la celebración de la victoria de Salamina. En el 468, cuando contaba con la edad de treinta años, tomó parte de su primer concurso dramático venciendo a Esquilo. Durante la guerra de Samos (441 – 439) fue estratega (general) junto a Pericles. Se le atribuía en la antigüedad la paternidad de 130 obras. Introdujo grandes innovaciones en la estructura de la tragedia: introducción de un tercer actor; el aumento del coro de 12 a 15 coreutas; se sirvió de actores profesionales. Se conservan siete tragedias completas: *Ayante, Antígona, Edipo Rey, Edipo en Colona, Electra, Filoctetes y las Traquinias*. La grandeza de Sófocles como poeta trágico estriba en haber introducido el arte del discurso y el gusto por el análisis ético; describe la sabiduría y la dignidad del hombre, sus alegrías y sus sufrimientos.

Eurípides
(480 – 405)

Nació en Salamina hijo de familia pudiente. Recibió una esmerada educación. Fue aficionado a la pintura y poseyó una gran biblioteca privada. En 455, a los treinta y un años, se inició en la actividad dramática. Llevó una vida solitaria a pesar de su interés y profunda sensibilidad para la vida de la polis y los grandes acontecimientos de su tiempo. Se conservan, de las 88 obras que se le atribuyen, 18 dramas que pueden ordenarse siguiendo el orden cronológico de su composición como sigue: *Alcestes, Medea, Heráclidas, Cíclope, Hécuba, Andrómaca, Las*

Suplicantes, Heracles furioso, Las Troyanas, Electra, Ifigenia en Táuride, Ion, Helena, Las Fenicias, Orestes, Ifigenia en Aulide, Las Bacantes, Almeón en Corinto. El poeta introdujo tres importantes innovaciones en la técnica dramática. En primer lugar recurre generalmente a un prólogo explicativo donde se informa a los espectadores sobre los sucesos ya acontecidos y los hechos de la tragedia. En segundo lugar utiliza con frecuencia el "Deus ex machina" que consiste en el recurso espectacular y gratuito de un arreglo que aparece determinado por un dios para dar término al drama. Finalmente modifica la relación tradicional actor-coro, resaltando el papel de actor, en la monodia, que interviene en los momentos de tensión más emotiva. Por su alma inquieta y atormentada se le ha llamado el *Filósofo de la escena*.

Aristófanes
(443 – 380)

Nace en la isla de Egina, hijo de colonos atenienses. De su vida se sabe muy poco, a excepción, de las etapas de su actividad poética. Debuta, a la edad aproximada de diecisiete años, en el año 427 con la comedia *Los Comensales*. En el 425 en el certamen de las Leneas obtiene su primer triunfo con la obra *Los Acarnienses* y al año siguiente en las mismas fiestas obtiene una nueva victoria con la comedia *Los Caballeros*. Nos han llegado 11 obras completas que son, aparte de las dos últimas mencionadas, *Las Nubes, Las Avispas, La Paz, Los Pájaros, Las Tesmoforiazusas, Lisístrata, Las Ranas, Las Mujeres en la Asamblea, Pluto*. Llevó a la plenitud el género de la comedia. Las suyas son sátiras violentas dirigidas contra los políticos, la guerra y los innovadores de toda clase, especie de revistas que pretenden más moralizar que divertir. "Destruye, con su risa satírica, la Atenas de su tiempo, y le parece encontrarla así en su fantasía intacta e incorruptible, como es su deseo" (Cantarella).

Varios Traductores
1970

Teatro Griego. Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes, Menandro. Edaf, Madrid.

Contiene todas las obras del teatro clásico. Las traducciones en muchos casos se alejan de los textos originales. Obra de introducción general.

- Sófocles
1969
- Antígona, Edipo Rey, Electra. Ed. Guadarrama Madrid.
Excelente traducción a cargo de Luis Gil. Cada obra está precedida de un sucinto comentario situacional.
- Aristófanes
1975
- Las Avispas, La Paz, Las Aves, Lisístrata. Ed. Nacional, Madrid.
Excelente traducción. Edición cuidada por el ilustre helenista hispano F. Rodríguez Adrados. Para obtener una información más completa en torno a la problemática de la tragedia y la comedia helénica, confrontar en la primera parte de esta bibliografía: I *Obras de Carácter general*, las obras marcadas con los números ordinales del 72 al 80 inclusive.

Tucídides
(460/55 – 400)

Nació en Atenas en fecha incierta entre los años 460 y 455. Descendía de noble estirpe. Era hijo de Oloro, nieto probablemente de Milcíades, y de Hegesípula, cuyo padre, llamado también Oloro, fue rey de Tracia. En sus posesiones tracias había incluso minas de oro que le aseguraron una holgura económica. Tuvo como maestros a Anaxágoras de Clazomenes y a Antifonte, el Retórico. Contagiado de la peste del 430 tuvo la fortuna de sobrevivir. Elegido estratega en el 424, fue desterrado por no haber impedido la pérdida de la colonia ateniense de Anfípolis situada en Tracia. Este destierro, que duró veinte años, lo aprovechó para escribir su obra. Regresa a la patria en el 404 permaneciendo en ella hasta su muerte acaecida en el 400.

Su obra fue conocida en la antigüedad simplemente como "Historias"; está dividida en ocho libros. Tucídides, con la aparente sencillez de su prosa, que revela la maestría del escritor a la que se agrega el extremo escrúpulo en procurarse la información y documentación necesaria para su relación historiadora, y a la que une la claridad y originalidad con que formula su método y enuncia los resultados obtenidos, establece los fundamentos de la historiografía. Cantarella en su

obra citada (Bibliografía I, No. 74), escribe: "Tucídides perdura inigualado en la historiografía universal por la profundidad de su pensamiento, la grandeza de su alma, la agudeza de su visión y el vigor de su expresión" (cfr. p. 432).

Tucídides
1975

Historia de la Guerra del Peloponeso.
Editorial Juventud, Barcelona.

Traducción deficiente en tanto que es realizada del latín. Obra introductoria y de información general. Se pierde el sentido de la fuerza y sencillez de la prosa del autor.

Ruiz-Werner, J.M.
(a cargo de)
1969

Tucídides: Historia de la Guerra del Peloponeso (Págs. 1266 a 1546). Editorial Aguilar, Madrid.

Traducción directa del griego, nota preliminar y apuntes explicativos a cargo de David Gonzalo Maeso.

Roussel, D.
1975

Los Historiadores Griegos. Siglo XXI Ed., Buenos Aires.

Excelente ensayo del conjunto de la historiografía helénica. En relación a Tucídides consultar págs. 77 a 111.

Protágoras
(485 – 411)

Nació en Abdera, ciudad situada en la costa norte de Tracia, hacia el año 485. De probable condición humilde. Viajó mucho, además de Sicilia, visitó por lo menos tres veces Atenas, donde pasó largo tiempo y mantuvo relaciones con Pericles y Eurípides. El estadista ateniense le encargó redactar la constitución de la colonia panhelénica de Thurios fundada en el 443. Tras un viaje en Sicilia regresó por última vez a Atenas, fue acusado

de impiedad por Pitodoro, uno de los cuatrocientos y condenado a muerte en el año 411. En razón de dicha condena pudo salvar su vida huyendo. Su libro "*Sobre los dioses*" fue quemado en el ágora. Pereció en un naufragio a raíz de su huida de Atenas mientras se dirigía a Sicilia. Platón le llama "Padre de la sofística". Como grámatico se le atribuye haber iniciado el estudio sistemático de la palabra, distinguiendo los géneros masculino, femenino y neutro y las partes de la oración: sustantivo, adjetivo y verbo. Se gloriaba de ser educador y habría sido el primer sofista que enseñó mediante correspondiente pago; según Platón habría obtenido honorarios que ascendieron a sumas fabulosas. Entre sus obras, hoy reducidas a pocos fragmentos se contaban, además de la ya nombrada, "*La Verdad*", "*Las controversias*" y "*El arte de disputar*". Su doctrina se relaciona con una interpretación del cambio incesante de las cosas de donde proviene su subjetivismo sensista expresado en el famoso aforismo: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son". Un vivo retrato de su personalidad y su estilo lo encontramos en el magnífico diálogo platónico que lleva su nombre.

Gorgias
(483 – ...)

Natural de Sicilia, nació en la ciudad de Leontinos hacia el año de 483. Fue discípulo de Empédocles. Se sabe poco de su existencia. El único dato seguro de su vida es el de su embajada a Atenas en el 427 para solicitar ayuda contra los siracusanos; dejó deslumbrados a los atenienses con su elocuencia. Escribió entre otras obras: "*Sobre el No-Ser*"; "*Arte Retórica*" y "*Elogio de Helena*". Sólo restan algunos fragmentos recogidos por Sexto Empírico.

De su doctrina se ha escrito que las tres proposiciones básicas a que se reduce constituyen "el escandalo de unas fórmulas que definen por primera vez un nihilismo consciente". (Ramnoux).

Pródico
(Siglo V)

Natural de la isla de Ceos. Discípulo de Protágoras y rival de Gorgias. Fue enviado más de una vez como embajador a Atenas, donde desarrolló su actividad de conferencista con notable éxito y abundantes ganancias.

Entre sus discípulos tuvo a Sócrates, Eurípides, Isócrates y otros. Escribió "Sobre la naturaleza" y las "Horas", en que exponía sus teorías morales. Ante la vida adopta una actitud pesimista. Afirmaba que nada bueno ni bello se consigue sin esfuerzo. Platón ridiculiza su cuidado en distinguir sinónimos.

Untersteiner, M.

(a cargo de)

1949

1949

1954

1962

Sofisti, testimonianze e frammenti. Introducción y texto griego; Trad. italiana al frente, cuatro volúmenes. La Nuova Italia Ed. Firenze.

Obra fundamental. Contiene fragmentos nuevos en relación a la ed. Diels-Kranz. Amplio comentario y extensa bibliografía.

Timpanaro-Cardini, M.

(a cargo de)

1954

I Sofisti, frammenti e testimonianze, Ed. Laterza, Bari.

Traducción italiana de los fragmentos y testimonios ya conocidos. Recomendable como obra auxiliar.

Untersteiner, M.

1967

I Sofisti, Einaudi Ed., Milano.

Obra crítica de carácter general. Trata detalladamente cada uno de los principales sofistas y las cuestiones a ellos relativas.

Platón

1974

Protágoras y Gorgias, (en) Obras Completas, Ed. Aguilar, Madrid.

Consultar respectivamente págs. 155 a 195 y 353 a 412. No son traducciones críticas.

Platón
1967

Gorgias, Eudeba, Bs. As. (Ed. a cargo de
Angel Cappelletti).

Edición crítica con excelente
introducción y un prolijo aparato de
notas. Obra recomendada.

Sócrates
(469-399)

Natural de Atenas, nació aproximadamente en el año 469 a C., en el demos de Alópeke. Fueron sus padres Sofronisco, artesano acomodado que ejercía el oficio de escultor, y Fenáretes, partera. Casó con Jantipa con la que procreó a Lamprocles. En su juventud practicó la gimnasia, la música, la geometría y la astronomía. Algunas fuentes le atribuyen a Anaxágoras como su maestro, otras lo muestran discípulo de Arquelao quien fue a su vez discípulo del primero. Lo que sí parece cierto es que alrededor del año 434 inicia su enseñanza, consagrándose al estudio del hombre y de la problemática política, esto es, a indagar en torno a los problemas que afectan al hombre en su concreta existencia ciudadana; Platón pone en sus labios en el Fedro: "Soy amante de aprender. Los campos y los árboles no quieren enseñarme nada, y sí los hombres de la ciudad". Cicerón afirma que fue Sócrates con el planteamiento de esta nueva problemática quien hizo bajar la filosofía del cielo a la tierra. En lo relativo a la figura corporal su fealdad era proverbial. Caminaba con los pies descalzos, vivía y vestía muy pobremente. A veces se mostraba sucio y desaliñado, en una palabra, parecía un imbecil y un mendigo; lo que una vez le reprocharon, en son de burla, algunos de sus contemporáneos, y a los que Sócrates respondió: "Ese era efectivamente, mi natural. Pero yo lo he reformado por la educación". Llevaba una vida frugal y austera. Según testimonia Diógenes Laertio, Sócrates exclamaba: "¡Cuanto es lo que no necesito! "

Vivió siempre en Atenas y sólo la abandonó para cumplir con su deber de defenderla. Tomó parte en tres campañas: Potidea, Delio y Anfípolis. Sus principios lo mantuvieron alejado de la política. Hacia el 406-5 fue prytaneo —miembro del órgano directivo del consejo de los Quinientos— cumpliendo con su deber a riesgo de su vida. Algunos años más tarde rehusó órdenes ilegales de los despotas oligarcas (treinta tiranos).

Debido a un oráculo del santuario apolineo de Delfos, que afirmaba:

“Sócrates es el más sabio de los mortales”, hizo suyo el lema del santuario, “*Conócete a tí mismo*”; posteriormente como consecuencia de un pormenorizado análisis y urgido por cierta voz interior que llamaba su genio (dáimon) concluyó que su única sabiduría consistía en la posesión de una clara consciencia de su ignorancia: “sólo sé que no sé nada”. A partir de ese momento aceptó como su misión la de despertar a sus conciudadanos de la ignorante sabiduría en que se solazaban, y mediante el diálogo y el ejercicio de la ironía, conducirlos a reflexionar sobre el sentido de la existencia y de las cosas humanas. Colocar a los hombres en un estado de completa inquietud interior consideraba él que era su tarea, su filosofía y su servicio divino.

Durante el año 399, el orador Lycon, el poeta Meletos y el comerciante Anytos acusaron a Sócrates, ante el tribunal de los Quinientos, de *asebeia*, esto es, de impiedad ante los dioses, de intentar introducir nuevos demonios (daimones) en la ciudad y de corromper a la juventud, y solicitaban de ese tribunal la pena de muerte, que en Atenas se ejecutaba obligando al condenado a beber una poción estremadamente venenosa extraída de la cicuta. Sócrates fue encontrado culpable y condenado. Sobre este juicio escribe Tovar: “El juicio de Sócrates fue un verdadero palo de ciego que el pueblo de Atenas descargó en un momento de atroz nerviosismo”. Pasó sus últimos momentos con sus amigos conversando serenamente en torno a la inmortalidad del alma. Su muerte adquiere tintes de heroísmo y aparece como la coronación de su vida. Platón en la Apología, lo pone a decir dirigiéndose a su acusador Anytos y no sin una cierta arrogancia: “El vencedor es el que ha tenido una vida más útil y más bella”.

En cuanto a su obra, se dice que no escribió nada y lo que hoy conocemos de él ha sido extraído en su gran parte de los testimonios de Jenofonte y de los diálogos de Platón. Por estas razones, Brochard, puede afirmar que: “La fisonomía de Sócrates, por la incertidumbre de nuestros medios de conocimiento, nunca dejará de tener para todos los investigadores el atractivo de un enigma por descifrar. Nunca, sin duda, se dirá la última palabra sobre esta cuestión”. Nietzsche, detractor de todo lo socrático llega a preguntarse si no representa al hombre vil y raquíptico, casi fuese la figura del criminal típico: “Todo en él es exagerado, burdo, caricaturesco; y al mismo tiempo, lleno de escondrijos, de segundas intenciones, de subterfugios.” Fue un hombre enigmático y contradictorio.

Su aporte más específico a la filosofía consiste en su clara percepción de la necesidad de un método para apuntar a la verdad. Sócrates, a diferencia de los sofistas que fundamentaban su saber y su

enseñanza en el saber elaborar retóricos discursos, estableció como base de su enseñanza el diálogo. Y éste, traía su origen de la observación de los hechos que ofrece la experiencia común; a continuación se sometían estos hechos a un pormenorizado proceso de definición separando lo variable de lo permanente; la conclusión de este proceso estaba en alcanzar la claridad del concepto donde se unifican todas las diferencias y que rigurosamente puede ser expresado en una definición que abarque todas las cosas concretas.

Tovar, A.
1966

Vida de Sócrates. Revista de Occidente, Madrid.

Obra fundamental. El más amplio, profundo y riguroso intento de interpretación contemporánea de la figura de Sócrates enmarcado en su contexto histórico.

Taylor, A.E.
1975

El Pensamiento de Sócrates. F.C.E., Breviario No. 161, México.

A través de un esfuerzo imaginativo trata de interpretar los hechos sobresalientes en la vida del filósofo y por este camino intenta deslindar el verdadero aporte socrático a la cultura occidental. Obra recomendada.

Festugiere, A.J.
1943

Sócrates. Editorial América, México.

Obra elemental escrita en forma ágil, recomendada para formarse una idea global de su época, su pensamiento y su persona.

Adorno, F.
1970

Socrate. Ed. Laterza, Bari.

Introducción rigurosa a su biografía y su pensamiento. Contiene una breve historia

de la crítica y una amplísima bibliografía.
Obra recomendada.

Platón
1966

Obras Completas. Ed. Aguilar, Madrid.

Consultar principalmente los llamados diálogos socráticos. Esta edición no es críticamente confiable.

Xenofonte
1972

Vida y Doctrinas de Sócrates. Ed. Nacional, México.

Contiene, en traducción libre, las principales obras de este escritor sobre el filósofo de la "Mayéutica".

Cápítulo V "En busca del centro divino"

Platón
(427-347)

Nació en Atenas en el año 427 A.C.; pertenecía a una de las familias más nobles y antiguas, que por su padre, Aristón, se remontaba a Codro, legendario rey de Atenas y por su madre, Perictione, a Solón. Tuvo dos hermanos, Glaucón y Adimanto y una hermana Potona, que fue madre de Espeusipo, su sucesor como escolarca en la Academia a raíz de su muerte. Recibió la esmerada educación que correspondía a los jóvenes aristócratas de su tiempo. Estudió desde muy temprano la gran poesía de su pueblo: Homero, Píndaro, los trágicos y la comedia, además de la matemática y la música. Históricamente se le ha atribuido como su primer maestro el heracliteano Cratilo. Se relata que en sus primeros años intentó incursionar en la poesía y la tragedia, pero al entrar en contacto con Homero se avergonzó tanto de sus ensayos poéticos que sin más los arrojó al fuego.

El año decisivo para su formación y para su vida, ya que en él descubrió su vocación como filósofo, fue el 407 a.C. cuando acontece su encuentro con Sócrates. Durante ocho años perteneció Platón al círculo de amigos del maestro de la mayéutica. A la muerte de Sócrates, Platón abandona Atenas. Visita Mégara donde florecía un círculo socrático y

posteriormente emprende un largo viaje que lo llevaría por Creta, Egipto y Cirene, regresando a Atenas alrededor del 396 a.C.. En este período compone probablemente sus primeras obras, cumple con su servicio militar como jinete del ejército y reúne a su alrededor un pequeño círculo de amigos.

En el 390 emprende otro viaje, esta vez con dirección a la Magna Grecia, visitando y entablando estrechas relaciones con las comunidades pitagóricas de Italia, especialmente con Arquitas, regente de Tarento con quien establece amistad. En 388 abandona Italia y pasa a Sicilia, donde en Siracusa reina el tirano Dionisio I el viejo. Este después de haberle tratado amistosamente, al final lo hizo partir a bordo de una nave espartana que lo desembarcó en la isla de Egina, a la sazón en guerra con Atenas y donde fue vendido como esclavo. Pudo superar esta situación gracias a la intervención de su amigo Anniceris de Cirene, quien lo rescató, pudiendo así regresar a la patria. El único elemento positivo de este viaje a Siracusa fue el surgimiento de la profunda amistad, que lo unió durante el resto de la vida, con Dión, hermano político del Tirano y en quien veía al político iluminado capaz de realizar su sueño de un estado justo gobernado por reyes filósofos.

A su regreso a Atenas en el 387 funda su escuela, la *Academia*, así llamada por encontrarse situada en las proximidades del templo consagrado al héroe Academos, el cual estaba localizado a unos tres kilómetros de la ciudad. La finalidad de esta organización era el trabajo de indagación en común, tanto en la enseñanza como en la investigación. Platón la dirigió hasta su muerte.

En dos ocasiones más volvió a Siracusa pero sus gestiones en la corte del sucesor de Dionisio I no tuvieron el éxito esperado.

En efecto, Dionisio II al inicio de su regencia se mostró dócil y en extremo interesado en la filosofía, al punto que hizo llamar a Platón, a través de Dión, para que le iniciara en el aprendizaje de esta; pero al poco tiempo el filósofo pudo constatar el poco espíritu de sacrificio, su frívola y superficial curiosidad y su desenfrenado hedonismo que lo llevaría a hacer de su vida una danza orgiástica sin término ni destino.

En el 357, Dión, ayudado por sus compañeros filósofos, seguidores de la doctrina platónica, mediante un golpe de mano, logró dar al traste con el irracional gobierno del joven Dionisio e intentó instaurar el soñado reino platónico de los filósofos. Pero poco después fue asesinado por un miembro de los mismos platónicos a causa de divergencias de intereses que surgieron por el modo en que Dión entendía el ejercicio del poder.

Este hecho significó el derrumbe del esfuerzo platónico de fundar

un estado justo, fue la pulverización de su sueño de realizar en un concreto lugar terreno su Utopía. Desde entonces Platón concentró todo su esfuerzo en la dirección de la Academia y en la elaboración de sus últimas obras. Según Cicerón, Platón, "murió escribiendo" en el año 347 y fue enterrado en el jardín de la Academia.

En relación a su obra, poseemos todos los escritos de Platón mencionados por los antiguos. El gran problema, desde un punto de vista crítico-filológico, consiste en el método para establecer una correcta cronología de sus diálogos. Se han adoptado criterios de orden externo y de orden interno. Entre los primeros se pueden mencionar: 1) los testimonios de los autores antiguos; 2) las alusiones en los diálogos a personas y acontecimientos conocidos; 3) las relaciones de Platón respecto a otras obras de escritores contemporáneos; 4) las polémicas mantenidas con estos. Los segundos, los criterios de orden interno, han dado mayores resultados: 1) el análisis doctrinal de cada diálogo; 2) las referencias de unos diálogos a otros; 3) la diversa disposición artística de cada escrito; 4) diferencias en el empleo de la forma narrativa y la forma dramática; 5) las diferencias de estilo y vocabulario y otros criterios más técnicos como el predominio del uso de determinadas enclíticas, o el cuidado de evitar el hiato en los diferentes diálogos.

De las múltiples clasificaciones que se han intentado del *corpus* platónico reproducimos la intentada por Ueberweg-Praechter en su obra sobre "Los fundamentos de Historia de la Filosofía", por parecerse la más acorde con la realidad histórica, según nuestro criterio personal:

a) *Diálogos de juventud*:

- 1- Apología
- 2- Critón
- 3- Ión
- 4- Protágoras
- 5- Laques
- 6- Libro I de la República
- 7- Lysis
- 8- Cármides
- 9- Eutifrón

b) *Transición*

- 10- Gorgias

- 11- Menón
- 12- Eutidemo
- 13- Hippias II
- 14- Cratilo
- 15- Hippias I
- 16- Menexeno

c) *Madurez*

- 17- Banquete
- 18- Fedón
- 19- República II al X
- 20- Fedro

d) *Vejez*

- 21- Teeteto
- 22- Parménides
- 23- Sofista
- 24- Político
- 25- Filebo
- 26- Timeo
- 27- Critias
- 28- Leyes
- 29- Epínomis.

“El anhelo hacia una realidad fija, estable y necesaria por encima de la movilidad, contingencia e impermanencia de los seres del mundo físico” (Fraile) constituye el núcleo de donde dimana su filosofar. En Platón percibimos como la más profunda aspiración de su pensamiento el “deseo de descubrir una verdad eterna” (Rivaut)

(*) El título de este capítulo constituye el nombre del tercer libro de la monumental obra de W. Jaeger “Paideia: los ideales de la cultura griega.”

Grube, G.M.A.
1973

El Pensamiento de Platón. Ed. Gredos,
Madrid.

Introducción general a los temas
esenciales de la filosofía platónica.

- Vives, José
1970
- Génesis y Evolución de la Etica Platónica. Estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón. Ed. Gredos, Madrid.
- Análisis de los paradigmas técnicos - teleológicos tomado de las artes que sirven de presupuestos implícitos de la ética platónica. Obra recomendada.
- Schuhl, P.-M.
1966
- La Obra de Platón. Librería Hachette S.A., Bs. As.
- Una madura síntesis de los aspectos más importantes que caracterizan la personalidad y el pensamiento de Platón. Obra recomendada.
- Schuhl, P.-M.
1968
- Platón y el Arte de su Tiempo. Paidós, Buenos Aires.
- Trata de rastrear en los textos del filósofo su visión del arte. Contiene un apéndice el tratamiento de algunos temas relativos a la concepciones en torno a las artes en los siglos V y IV a. C. Obra recomendada.
- Tovar, A.
1956
- Un Libro sobre Platón. Espasa-Calpe S.A., Madrid.
- Estudio ágil y apasionado en torno al significado de la obra y personalidad del filósofo, enmarcado en su contexto epocal y análisis del sentido de su filosofía y sus consecuencias.
- Châtelet, F.
1973
- El Pensamiento de Platón. Ed. Labor, Barcelona.
- Intenta mostrar la vigencia e importancia que para el hombre de hoy presentan los

temas centrales de la reflexión platónica.
Obra recomendada.

Koyre, A.
1947

Introducción a la Lectura de Platón. Ed.
Jose M. Cajica Jr., Puebla, México.

Introducción al pensamiento de Platón
partiendo del análisis de la forma en que
se expresa, el diálogo, y de uno de los
temas fundamentales que lo alientan, la
política. Obra recomendada.

Brun, J.
1977

Platón y la Academia. Eudeba, Bs. As.

Obra elemental cuyo propósito es ofrecer
una imagen viva y atrayente de la
doctrina del filósofo, prescindiendo de
todo aparato crítico erudito.

Platón
1966

Obra completas. Ed. Aguilar, Madrid.

Traducción de todos los diálogos,
recomendada para una lectura
informativa. No es críticamente
confiable.

Platón
1965

Eutifron, Apología, Critón, U.N.A.M.,
Dirección General de Publicaciones,
México.

Traducción directa, introducciones y
notas por J.D. García Bacca. Versión
bastante fiel con texto griego incluido.
Obra recomendada.

Platón
1969

El Banquete, Fedón, Fedro. Ed.
Guadarrama, Madrid.

Excelente versión de Luis Gil. Obra
recomendada.

Platón
1949

La República. Instituto de Estudios Políticos, Madrid. Tomos I, II, III.

Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de José M. Pabon y M. Fernández Galiano. Magnífica versión y estudio crítico introductorio. Obra recomendada.

Platón
1971

Fedón. Eudeba, Bs. As.

Versión de C. Eggers Lan, precedida de un profundo estudio introductorio y respaldada por un amplísimo comentario y aparato crítico riguroso. Obra recomendada.

Platón
1954

Cartas. Instituto de Estudios Políticos. Madrid.

Edición bilingüe y prólogo por M. Toranzo. Excelente edición. Obra recomendada.

Platón
1970

El Sofista. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por A. Tovar. Excelente edición. Obra recomendada.

Cornford, F.M.
1968

La Teoría Platónica del Conocimiento. Paidós, Bs. As.

Versión castellana de la traducción y comentario a los diálogos platónicos: Theeteto y el Sofista realizada por el gran helenista inglés. Obra fundamental.

Aristóteles

(384-322)

Nació en el año 384 a.C. en Estagira, península de Calcedonia; era hijo de Nicómaco, célebre médico de cabecera y amigo íntimo del rey Amintas II, padre de Filipo de Macedonia. Su madre Festia, era nativa de Calcis, en la isla de Eubea, donde murió el filósofo. Perdió en temprana edad a sus progenitores y fue educado por un tutor, Próxeno de Atarneá, de quien posteriormente adoptó a su hijo Nicanor. A la edad de diecisiete años, por el 366, marchó a Atenas e ingresó a la Academia permaneciendo en ella por espacio de veinte años, vale decir hasta la muerte del maestro, primero como estudiante y luego como profesor auxiliar. Según relata la tradición Platón llamaba a Aristóteles, "la inteligencia de la escuela".

Cuando abandona la Academia se establece en Asos en la Tróade cerca de la ciudad natal de su tutor; allí reencuentra a Hermias, a quien había conocido en Atenas en la Academia, ahora convertido en el tirano de Asos y Atarneá. En este período organizó el estagirista un círculo de académicos, en que impartió lecciones. Al morir Hermias (342) se casa con la sobrina e hija adoptiva de éste, llamada Pitia, de la que tuvo una hija que nombró Festia como su madre. En el 342, es llamado por Filipo de Macedonia para que se ocupe de la educación de su hijo Alejandro; en esta actividad Aristóteles permaneció hasta el año 340, año en el cual Alejandro fue designado por su padre regente interino. Los cinco años siguientes nos es casi desconocida la actividad del filósofo, durante ese período casó con Herpilis, de quien tuvo un hijo, Nicómaco, que murió joven, poco después de la composición de la *Ética* que su padre le dedicó. También sabemos que en este lapso viajó por Asia. Regresa a Atenas en el 335 y bajo la protección de Antípater, el poderoso administrador del imperio macedonio durante la ausencia de Alejandro Magno, fundó una escuela en el Gimnasio "Liceo", que dió el nombre al Peripato. Hasta su muerte Aristóteles fue el maestro del "Liceo", que bajo su dirección, oscureció rápidamente a todas las otras escuelas griegas de filosofía.

En el 323 Alejandro muere; inmediatamente resurgió en Atenas el partido antimacedónico dirigido por la palabra alada de Demóstenes. El filósofo fue acusado de macedonismo y *asebeia*. Para evitar que se repitiera otro proceso a la filosofía, se refugió en Calcis, en la isla de Eubea, donde poseía una propiedad de su madre. Al abandonar Atenas expresó irónicamente que se marchaba pues no quería que los atenienses pecaran

por segunda vez contra la Filosofía. Murió en el 322, de una enfermedad estomacal.

En torno a las vicisitudes casi novelescas que sufrieron los escritos aristotélicos después de su muerte, según la relatan Plutarco y Estrabón, transcribimos la nota No. 9, pág. 421, tomo I de la Historia de la Filosofía de Fraile donde leemos: "Al morir Aristóteles legó su biblioteca a Teofrasto. Este, a su vez, a Neleo, hijo de Corisco, el cual la llevó consigo a su patria, Skepsis de Ida, en Asia Menor. Pero por temor de que se apoderaran de ella los emisarios del rey de Pérgamo, la ocultó en una cueva, donde permaneció hasta que en el año 100 a.C. fue adquirida por el rico coleccionista Apelición de Teos. Este la trasladó a Atenas, donde se apoderó de ella Sila, en el año 86, llevándola a Roma como botín de guerra. Su hijo Fausto la vendió en el año 55 para pagar las deudas de su padre. El gramático griego Tinarión de Amisos (siglo I a.C.) se encargó de restaurar los manuscritos, muy deteriorados, e hizo una primera edición. Poco más tarde hizo otra más correcta, en colaboración con Andrónico de Rodas, décimo escolarca del Liceo, que ordenó los escritos de Aristóteles, distribuyéndolos por orden de materias". Como se puede percibir sin mucho esfuerzo, de ser cierta esta leyenda tejida en torno a los escritos del Estagirista, no es de extrañar que los escritos de Aristóteles que han llegado a nosotros representan una reducida parte de los títulos registrados en los catálogos antiguos. En primer lugar se han perdido sus diálogos juveniles de orientación platónica algunos de cuyos títulos podemos enumerar: *Eudemo*, *Sobre la justicia* y el *Protréptico*.

Las obras conservadas pertenecen al segundo período ateniense del filósofo; sin duda reproducen los cursos del Estagirista, tales textos seguramente no estaban destinados a la publicación, sino a ser escuchados por los alumnos, por lo que se les conoce con el nombre de escritos *acromáticos*, es decir, destinados a ser escuchados y discutidos.

La clasificación de los escritos filosóficos aristotélicos tal como hoy la conocemos comprende las siguientes obras:

- a) *Lógica* (nombre desconocido para Aristóteles) constituyen una propedéutica a los libros filosóficos propiamente dichos, por lo que recibieron también el nombre de *organón*, es decir instrumento: 1. De las categorías; 2. De la interpretación; 3. Los analíticos que se subdividen en primeros y segundos; 4. Los tópicos y 5. La refutación de los sofismas.

- b) *La Metafísica*: designa tradicionalmente los escritos que Aristóteles recogió bajo la denominación de "Filosofía Primera"; sucedió que cuando Andrónico de Rodas ordenó y publicó las obras del filósofo, colocaron esta obra después de los escritos de física, de donde el nombre de "metafísica" (*τά μετά τά φυσικά*), que significa "lo que viene después de la física; solo más tarde se acabó por dar a *metafísica* el sentido actual de "lo que está por encima o trasciende la física". Esta obra está compuesta por 13 libros, pero entre los libros A y B se ha intercalado un libro "a" que evidentemente está fuera de lugar.
- c) *La física*; también designada "Filosofía segunda".
- d) *Del cielo*.
- e) *De la generación y la corrupción*.
- f) *Los metereológicos*.
- g) *Del alma*.
- h) *Parva naturalia*:
1. De la sensación y los sensibles.
 2. De la memoria y la reminiscencia.
 3. Del sueño y la vigilia.
 4. Los sueños
 5. La adivinación de los sueños
 6. Sobre la longevidad y la corta vida.
 7. De la respiración.
 8. De la vida y la muerte.
 9. De la juventud y la vejez.
- i) *Historia de los animales*
- j) *Las partes de los animales*
- k) *La generación de los animales*
- l) *De la locomoción de los animales*
- m) *Sobre el movimiento de los animales*
- n) *Ética a Eudemo*
- ñ) *Ética a Nicómaco*
- o) *La Política*
- p) *La Retórica*
- q) *La Poética*

El rasgo característico de la filosofía aristotélica es que es en su fundamento *pregunta por el movimiento*. "Que es pregunta "por el movimiento" no quiere decir ni que el movimiento es aquello a lo que se pregunta—éste es lo ente—, ni aquello por lo que se pregunta, que son las primeras causas y principios de lo ente, sino que el movimiento es lo ente que, como su enigma, impulsa y mantiene en vilo al preguntar" (Bröcker). Sólo si comprendemos de esta suerte el hilo conductor que guía el pensamiento aristotélico podremos percibir la extrema riqueza de lo no pensado en el filosofar del Estagirista y así, abrir una brecha que nos permita reunir nuestro pensamiento con el final y culminación de su origen, que nos capacite para iniciar un diálogo fructífero y creativo con el comienzo de la filosofía griega.

Sólo si concebimos y aprendemos a reformular la pregunta aristotélica en torno a la esencia del movimiento—lo que equivale a plantearnos la problemática de la esencia de la temporalización y, en consecuencia, a cuestionarnos en torno al horizonte trascendental de toda historicidad—podremos captar en su problemática plenitud la pregunta más asombrosa y extraordinaria que puede ser planteada: *¿Qué es ser?* Este problema, el más problemático de los problemas, lo es no sólo en el sentido de que acaso jamás será resuelto, sino en el de que es ya un problema saber *por qué* planteamos ese problema.

Heidegger en una de sus obras más conocidas expresaba que a veces olvidamos que la filosofía pertenece a las pocas cosas grandiosas del hombre, y agregaba: "Lo grandioso tiene grandes comienzos y conserva semejante condición por el libre retorno a su grandiosidad: lo grande llega, así, hasta el fin. Tal cosa ocurrió con la filosofía de los griegos. Finalizó con Aristóteles. Sólo el hombre vulgar y el hombre mezquino se imaginan que lo grandioso, cuya duración identifican con eternidad, tendrá que durar sin término".

Jaeger, W.
1946

Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual. F.C.E., México.

Obra fundamental. El autor intenta en esta obra ya clásica proyectar luz sobre la historia del espíritu aristotélico, mediante el análisis de su formación intelectual.

Bröcker, W.
1963

Aristóteles. Ed. de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.

- Obra fundamental. Se intenta interpretar la filosofía aristotélica, en sus rasgos esenciales, como pregunta por el movimiento.
- Aubenque, P.
1974
- El Problema del Ser en Aristóteles. Taurus Ed., Madrid.
- Trata de recuperar el Aristóteles vivo, hombre entre hombres, frente al Aristóteles que conocemos, un corpus de doctrinas editado en el siglo I a.C.
- Gómez Nogales, S.
1955
- Horizontes de la Metafísica Aristotélica. Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo S.I. de Oña, Madrid.
- Obra fundamental. Estudio que trata de investigar la autenticidad de la interpretación escolástica en la concepción de la metafísica aristotélica. Contiene una excelente bibliografía en torno a la obra del Estagirista, sumando 2772 los títulos reseñados.
- Moreau, J.
1972
- Aristóteles y su Escuela. Eudeba, Bs. As.
- Estudio introductorio a la vida y doctrina de Aristóteles. Obra recomendada.
- Cencillo, L.
1958
- Hyle. Origen, Concepto y Funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum. Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto "Luis Vives", Madrid.
- Análisis que se propone contribuir al redescubrimiento del auténtico Aristóteles, siguiendo como hilo

conductor el concepto de materia. Obra recomendada.

Brentano, F.
1951

Aristóteles. Ed. Labor S.A., Barcelona.

Clásica introducción a la filosofía de Aristóteles elaborada por uno de los más destacados estudiosos de su filosofía en nuestro siglo.

Aristóteles
1973

Opere. Ed. Laterza, Bari, Tomos: I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI.

Excelente traducción italiana del Corpus aristotélico a cargo de G. Giannantoni. Obra recomendada.

Aristóteles.
1971

Retórica. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por A. Tovar. Obra recomendada.

Aristóteles.
1970

Política. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Introducción y notas de Julián Marías. Obra recomendada.

Aristóteles.
1970

Ética a Nicómaco. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Edición bilingüe por María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. Obra recomendada.

Aristóteles.
1970

Metafísica. Ed. Gredos, Madrid. Tomos I y II.

Edición trilingüe (Griego, latín y español) por V. García Yebra. Obra recomendada.

Aristóteles
1970

La Constitución de Atenas. Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Edición, traducción y notas, con estudio preliminar por Antonio Tovar. Obra recomendada.

Cap. VII *El Surgimiento de la "Episteme"*

Zenón de Elea
(490 – 430)

Nació en Elea; desde joven estuvo ligado íntima y personalmente a Parménides, de cuyas tesis fue un agudo defensor. Visitó Atenas en compañía de su maestro alrededor del año 450. Parece que permaneció largo tiempo en la ciudad de Pericles, pues además de éste también otros distinguidos atenienses tomaron parte en un curso organizado por él, formando a su alrededor un pequeño círculo que tenía un extraordinario interés por las cuestiones científicas; su dialectica ejerció un poderoso influjo en los círculos intelectuales de Atenas. Finalmente regresó a su patria donde participó en política. Fracasada una conjura contra el tirano Nearcos fue sometido a tortura y murió heroicamente antes de confesar. Diógenes Laertio lo describe como un enérgico maestro despreciador de la turba, como Heráclito. En la antigüedad se le atribuían varias obras en prosa: *Discusiones, Contra los físicos, Sobre la Naturaleza, Explicación crítica de Empédocles*. En la actualidad se conservan testimonios de algunos de sus argumentos.

Empédocles de Acragas
(495 – 435)

Natural de Agrigento, colonia dórica de Gela, en Sicilia, fundada alrededor del año 580. Procedía de una familia noble y acomodada.

Intervino reiteradas veces en la política de su ciudad contra los intentos de renovar la tiranía y contra las intrigas de los grupos oligarcas, contribuyendo a la restauración de la democracia. En la última época de su vida, y a causa de las renovadas luchas políticas, tuvo que abandonar la ciudad y se dirigió hacia el Peloponeso, donde probablemente murió. Ejerció la medicina y fue gran conocedor de las ciencias naturales. Su principal obra se titulaba: *Sobre la Naturaleza*, se dividía en dos libros y trataba el problema cosmológico. Se le atribuyen otras obras, entre las que cuenta un poema de carácter místico con clara influencia de la poesía órfica que se conoce bajo el título de *Las Purificaciones*. Conservamos abundantes fragmentos de las obras arriba mencionadas; sin embargo, ninguna noticia tenemos de su poema *El Paso de Jerges*, de las innumerables tragedias que se le atribuyen y de un *himno a Apolo*.

Anaxágoras
(500 – 428)

Natural de Clazomenes, colonia del Asia Menor. Era descendiente de una familia noble y rica. Abandonó la herencia paterna para dedicarse al estudio y a la ciencia. Por ello se le ha considerado modelo del pensador entregado a la ciencia y alejado del mundo. En el año 462 se traslada a Atenas en donde vivió treinta años dedicados a la investigación. Intimó con Eurípides, Pericles y Tucídides. Con Anaxágoras llevó a Atenas el pensamiento jónico, y con este la primera "ilustración". Este nuevo espíritu fue durante largo tiempo sospechoso a la mayoría de los atenienses, y así en el año 431 Cleón, enemigo político de Pericles, acusó al filósofo de ser partidario de los persas, de impiedad y ateísmo. Fue encarcelado y condenado a pagar una multa. Siguiendo el consejo de Pericles huyó de Atenas, refugiándose en Lampsaco, ciudad del Helesponto, donde fundó una escuela y donde falleció años más tarde. Su principal obra se titulaba: *Sobre la Naturaleza*, de la que se conservan unos veinte fragmentos.

Los atomistas

Se afirma que el fundador de esta corriente del pensamiento helénico fue *Leucipo* natural de Mileto, del cual casi nada sabemos. Se dice que en el segundo tercio del siglo V a. C. marchó de su patria a Elea, donde fue discípulo de Zenón. Después del año 450 se trasladó a Abdera, ciudad situada en Tracia donde fundó una escuela en la que se formó su gran

discípulo Demócrito. Se le atribuyen dos obras: la *Gran ordenación del Cosmos* y *Sobre la mente*. Desde un principio sus obras se integraron a las de Demócrito formando un "Corpus" de la escuela del cual es difícil discernir lo que corresponde a cada uno.

Demócrito era originario de Abdera. Fue sucesor de su maestro en la dirección de la escuela. Escritor fecundo y elegante se le atribuyen más de noventa obras. Famoso por su longevidad y su sonrisa. Fue contemporáneo de Platón, quien conoció sus obras.

Hipócrates
(460 – 377)

Natural de la isla de Quios. Poseemos pocos datos confiables en torno a su vida: estudió en Atenas con el sofista Gorgias, viajó por toda Grecia y visitó algunas regiones de Asia y Africa, murió a los ochenta y tres años en Tesalia en la ciudad de Larissa. Su obra se compone de sesenta y dos escritos compilados por la escuela de Alejandría en el siglo III a. C. y entre las cuales es difícil separar la parte que proviene de él y la que aportan posteriormente sus discípulos. Este *corpus* constituyó durante muchos siglos la doctrina médica y biológica por excelencia.

Teofrasto
(372 – 288)

Originario de Eresos, en la isla de Lesbos. Se llamaba Tyrtamo pero prevaleció el sobrenombre de Teofrasto (guía divino) por su elegancia y amabilidad de carácter. Llegó muy joven a Atenas. Fue discípulo de Platón y entabló amistad con Aristóteles, a quien siguió a la muerte del maestro. Aristóteles le confió la educación de su hijo Nicómaco, le ofreció la mano de su hija Pythia y le legó su biblioteca en testamento. Dirigió el Liceo desde el año 322 hasta su muerte. Como filósofo se mantuvo apegado a las doctrinas del Estagirista. Su gran aporte consistió en abrir un nuevo dominio científico: *la Historia de la Ciencia*. Su principal escrito se titula: *Opiniones de los físicos* y es una Historia de la Filosofía natural desde los orígenes hasta Platón.

Claudio Ptolomeo
(Siglo II d. C.)

Nació en Alejandría. Astrónomo, matemático, físico y geógrafo es considerado la más descollante figura científica de su época. En su famosa enciclopedia, conocida en Europa durante la Edad Media con su título árabe: *Almagesto*, expone toda la ciencia adquirida en el siglo II de nuestra era.

Proclo
(412 – 485)

Natural de Bizancio; pero se suele llamar de Licia por ser sus progenitores de esa región de Asia Menor. A los veinte años llegó a Atenas, donde fue discípulo de Plutarco y de Siriano. En el año 438 de nuestra era sucedió a Domnino en la dirección de la escuela platónica. Fue sumamente erudito. Comentó los diálogos de Platón. Su obra *Elementos de Teología* ejerció grande influjo en la filosofía árabe y medieval.

Vera, F. (a cargo de)
1970

Científicos Griegos. Tomos I y II. Edición Aguilar, Madrid.

Presenta un amplio panorama del quehacer científico helénico y helenístico al incluir obras y fragmentos de ventitres autores. Recopilación, estudio preliminar, preambulos y notas por Francisco Vera. Obra recomendada.

Cap. VIII: El Helenismo

Epicuro
(341 – 270)

Nació en la isla de Samos en el año 341. Hijo del gramático ateniense Neocles; su madre Querestraté practicaba la magia. Comenzó a interesarse en la filosofía a los catorce años siendo discípulo del platónico Pánfilo. A los dieciséis años se traslada a Atenas para rendir su servicio militar a la patria; posteriormente regresa a Samos. En el 310, cuando alcanza la edad de los treinta años, funda una escuela en Mitilene, en la isla de Lesbo, traslada luego a Atenas en el 307 donde adquiere una casa y un huerto

(képos) en el que se cultivaban legumbres y frutales, y que era centro de reunión de una comunidad de amigos que se dedicaba a una vida simple y frugal teniendo como objetivo lograr la paz y la tranquilidad de espíritu en las que cifraban la esencia de la felicidad. Por esta característica eran conocidos como los "filósofos del huerto". Murió de setenta y un años dejando en herencia sus posesiones a sus discípulos a fin de que continuaran la obra iniciada.

De sus escritos se conservan algunos fragmentos y aforismos en torno al arte de vivir y tres epístolas didácticas.

"Combinó con la explicación mecánico-atómica del mundo, propia de Demócrito, una lógica sensualista, desarrollada por los escépticos y una ética cirenaica basada en la consideración atómica de la sociedad. Su hazaña radica en haberse dado cuenta de la congruencia de estos tres factores en cualquier visión sensualista del mundo" (Dilthey).

Epicuro
1966

Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita. (a cargo de) Ettore Bignone. Ed. La terza, Bari.

Excelente edición italiana del opus epicureo precedido de una introducción de G. Giannantoni.

Epicuro
1967

Opere, Einaudi Ed., Milano.

Impecable traducción italiana de la obra de Epicuro con una amplia y profunda introducción de G. Arrighetti.

García Gual, C.
Acosta, Eduardo
1974

Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria, Barral Ed., Barcelona.

Excelente edición bilingüe. Correctísima versión castellana. Precedido de un interesante e iluminador estudio titulado: Epicuro, el liberador. Obra recomendada.

Pasquali, A.
1970

La Moral de Epicuro, Monte Avila Ed., Caracas.

Magnífica exégesis textual de la obra de Epicuro cuyo objetivo es orientar en el estudio de sus teorías éticas. Obra recomendada.

Farrington, B.
1968

La rebelión de Epicuro. Ediciones de Cultura Popular, S.A., Barcelona.

Obra de carácter introductorio a la vida y obra de Epicuro, realizada por uno de los más destacados especialistas en las doctrinas de este pensador.

Plotino

(204 – 270)

Su patria era Licópolis en Egipto. La fecha de su nacimiento es incierta aunque se suele situar alrededor del año 204. A partir de los veintiocho años se consagró por completo a la filosofía ingresando en el 232 a la escuela de Ammonio Sacas en Alejandría; allí permaneció por espacio de diez años hasta el 242 cuando se agregó a la expedición del emperador Gordiano III contra los persas, llevado por un profundo interés de conocer las antiguas doctrinas que se enseñaban entre los persas y en la India. El intento del emperador concluyó con la derrota de su ejército en Sapor y su muerte en batalla. Plotino tuvo grandes dificultades para escapar, y, tras una breve estancia en Antioquía, a la edad de cuarenta años se dirigió a Roma donde abrió escuela. Durante largos años Plotino no escribió nada, limitándose a enseñar de viva voz lo aprendido de su maestro. En el 255 estando enfermo de los ojos y afectado por quebrantos crónicos del estómago comenzó a dictar su doctrina que Porfirio, su discípulo y biógrafo, ordenó en seis grupos, compuestos cada uno de nueve tratados o lecciones sobre temas muy diversos, de donde proviene el título de su obra: "Enéadas". Murió en Minturno situado en las cercanías de Roma en el año 270. Según Porfirio, sus últimas palabras fueron "me esfuerzo en reunir lo que hay de divino en nosotros con lo que hay de divino en el Universo".

Con Plotino el pensamiento antiguo alcanza su culminación logrando una síntesis rigurosa de las ideas de los grandes pensadores metafísicos: Platón y Aristóteles, esto, sin menoscabo de una nota de originalidad y de un carácter y espíritu propios con relación a todos los sistemas anteriores.

Constituye el núcleo de su doctrina la concepción de que el Todo es una emanación de lo Uno y todas las cosas, y especialmente el hombre, deben regresar a lo Uno mediante la intuición inmediata de Ello, esto es, en el éxtasis que constituye la quintesencia del verdadero conocimiento.

Plotino
1966 Enéadas, I, II, III, IV, V, VI, Editorial Aguilar, Bs. As.
1972
1965 Traducción a cargo de José A. Minguez.
1966 Obra completa del filósofo. La traducción
1966 no es de las mejores.
1967

Porfirio
s/f. Vida de Plotino, (en) Enéadas, Ed. Nacional, México.

Obra fundamental. La clásica y fundamental fuente biográfica en torno al filósofo neoplatónico.

Brehier, E.
1953 La Filosofía de Plotino, Ed. Sudamericana, Bs. As.

Lecciones introductorias a la problemática del ciclo cósmico del alma, la inteligencia y el Uno. Obra recomendada.

Plotino
1950 El Alma, la Belleza y la Contemplación.

Introducción breve y sustanciosa con una selección de textos del filósofo. A cargo de I. Quiles, S.I. Obra recomendada.

EPILOGO

EL ASOMBRO COMO ACTITUD

"El que vuelve a los orígenes encontrará
orígenes nuevos"

F. Nietzsche



HACE casi exactamente un siglo, en febrero de 1883, Federico Nietzsche, arrobado en un estado de trance extático, en apenas diez días, concluía la redacción de la primera parte de su obra cumbre: "Así habló Zarathustra". En ella, concibe la terrible duda de que el camino recorrido hasta ese momento por el hombre occidental, de que toda la Historia, no sea interpretable de otra suerte que como un "movimiento profundamente negativo", como una "locura de los milenios".

Zarathustra es el profeta de la "muerte de Dios". Dios representa la síntesis de todo idealismo trascendente: "El hombre ha *usado y abusado* de la tierra para adornar la imagen del más allá". El hombre ha sido hasta ahora un conato, un ser incompleto, "un ser escindido, híbrido de planta y fantasma". El hombre histórico es una contradicción de lo sensible y lo espiritual, una contraposición de cuerpo y alma. Zarathustra conjura en pos de una reconciliación y propone, como vía liberadora, la fidelidad al "sentido de la tierra".

Zarathustra enseña la "libertad para la tierra", que es fuente de todo lo que nace y ocupa un lugar en el despejo del tiempo. Su doctrina se centra en la formulación de un llamado a retornar al suelo en que vivimos y morimos. Por eso, enseña el superhombre: "El superhombre es el sentido de la tierra". El superhombre es la meta en el proceso históricamente necesario de trascender el hombre. Pero aquel, no debe ser visto como el hombre superdimensionado cuantitativamente, como tampoco viene

concebido como un gigante que supera lo *humano* para entronizarse en el mero juego de lo arbitrario, bajo la ley del "delirio titánico". El superhombre es más bien el símbolo, de quien asume su destino histórico transfigurando la existencia mediante el ejercicio constante de una voluntad creativa.

Como contrafigura del superhombre, Nietzsche crea la imagen del *último hombre*. El calificativo de "último" hombre no significa que tras el advenimiento histórico de éste termine necesariamente la esencia humana; esta figura simboliza aquel hombre que ya no es capaz de ver más allá de sí mismo y de ascender por encima de sí hasta el ámbito de su misión.

Nietzsche lo describe así:

"Voy a hablarles de lo más abyecto: el último hombre.

iAy! Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar.

iAy! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo.

iMirad! Yo os muestro el último hombre.

'¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?'—así pregunta el último hombre, y parpadea.

La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive.

'Nosotros hemos inventado la felicidad'—dicen los últimos hombres, y parpadean".

La figura del último hombre que Nietzsche aquí nos presenta, constituye la imagen del hombre moderno, quien instalado en las ilusiones que rodean a la creencia en un progreso permanente ha confundido el dominio del universo material y el ideal de una tecnificación progresiva del mundo con el ideal de la libertad y felicidad del hombre en la tierra. De esta suerte, el espacio del existir humano se ha contraído en un modo

puntual de ser que se deshace en una serie de instantes sin conexión alguna.

El mundo del hombre en la época actual se reduce cada vez más al *cinético* y *atomizado* mundo laboral. La auténtica libertad, fruto de la autodeterminación y de la armonización de fuerzas contrapuestas, se ha disuelto en la pasiva e indiferente igualdad surgida desde el "predominio del término medio". Los hombres se asemejan cada vez más entre sí, como los átomos de una misma sustancia, y su única diferencia es el grado de movilidad, es decir, lo cuantitativo. En un universo así concebido la existencia se disuelve como una agradable nada y se solaza en la superficialidad de lo fútil.

El último hombre tal como lo esboza Nietzsche en el Zarathustra nos presenta al hombre de la *época del Nihilismo*. Es el hombre que ya no cree en nada; el hombre dominado por la *in-diferencia*, en el que se ha extinguido la potencia creadora del ser humano; el hombre pequeño en que se ha agostado la llama del entusiasmo y en quien la capacidad para asombrarse ante las cosas se ha transformado en banal curiosidad y afán de novedades.

La época del Nihilismo —que es la nuestra— es la *era de consumación de lo absurdo*, cuando se cimienta el convencimiento de que, el único sentido vigente es la radical ausencia de sentido. Así, el hombre se siente perdido en un mundo incomprensible en el que no puede ponderar su existencia como un contexto global. Surge el sentimiento de sentirse a la intemperie, de estar angustiosamente perdido en medio de una situación impenetrable sin saber de donde venimos, ni adonde vamos.

El pensador alemán Martín Heidegger, en su obra "Introducción a la Metafísica", describía en el año 1935 la situación a que hacemos referencia con las siguientes palabras:

"Rusia y América, metafísicamente vistas, son la misma cosa: la misma furia desesperada por el desencadenamiento de la técnica y la organización abstracta del hombre normal. Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan "experimentar" simultáneamente, el atentado de un rey en Francia y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como historia, haya desaparecido de la existencia de todos los

pueblos; cuando el boxeador rija como el gran hombre de una nación; cuando en número de millones triunfen las masas reunidas en asambleas populares —entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? — ¿hacia donde? — ¿y después qué? ”

El nihilismo viene definido por Zaratustra en su interpretación radical con la expresión: “Dios ha muerto”. Lo que significa: el “Dios cristiano” ha perdido su poder sobre las cosas y sobre el destino de los hombres. Más, el “Dios cristiano” es un símbolo para representar lo “suprasensible” en general y sus diferentes interpretaciones, tales como los “Ideales” y las “Normas”, los “Principios” y las “Reglas”, los “Fines” y los “Valores” erigidos *sobre* los hombres y las cosas para atribuir a la totalidad de ellas un fin, un orden y un sentido.

Así, el nihilismo es el acontecer histórico que se revela en el *tiempo final* de la historia de Occidente cuando lo “suprasensible” pierde su imperio sobre el Ente, de tal suerte que éste, en sí mismo extravía su propio valor y su propio sentido.

Es importante resaltar sin embargo, que Nietzsche no concibe la manifestación del nihilismo como consecuencia del surgimiento de un sentimiento vital nuevo o dependiendo de un súbito debilitamiento de la vida, más al contrario, lo percibe como resultado de los valores mismos; el nihilismo es el germen que desde el inicio los acompaña y conforma interiormente.

Más, ¿dónde y bajo qué circunstancia se entroniza en la historia de Occidente como el recto y profundo sentido del mundo el “transmundo” de lo suprasensible?

Para Nietzsche este paso se consuma con el establecimiento y consolidación del cristianismo como concreta potencia histórica, pero encuentra su origen más remoto en *Grecia*. Es a Sócrates, pero sobre todo a *Platón* en su calidad de *intérprete* y continuador del pensamiento socrático, a quien señala como cimentador de la historia de Occidente.

Hace algunos años, en su obra titulada: “Las Fuentes del Pensamiento Europeo”, el helenista alemán Bruno Snell, resultaba el prominente sitio de Grecia en el ámbito de la historia espiritual de Occidente y concluía señalando a este respecto:

“El pensamiento europeo empieza con los griegos, y desde entonces no hay otra manera de pensar. (...) Tenemos la seguridad de que cuando filosofamos o hacemos ciencia siguiendo esta forma griega de

pensar, independientemente de las condiciones históricas de su desarrollo, estamos tendiendo a lo absoluto e inmutable: tendemos a la Verdad. Más aún, no sólo tendemos, sino que realmente alcanzamos algo absoluto.

(...) Los griegos crearon de raíz lo que nosotros llamamos el pensamiento. Ellos descubrieron el alma humana y el espíritu humano. A ellos se deben los fundamentos de una nueva concepción que el hombre tiene de sí mismo. Este proceso de descubrimiento de lo espiritual se ofrece ante nuestros ojos en la historia de la poesía y de la filosofía a partir de Homero. La epopeya, la lírica, el drama, los intentos de captar de manera racional la naturaleza y la esencia del hombre, son las etapas de este camino”.

Pero debemos precisar aún más, la culminación del espíritu griego se logra plenamente en la reflexión filosófica. La filosofía es lo que determina primariamente la existencia de lo griego; y ha sido ella, mediante el nacimiento y dominio de las ciencias y la interpretación del fenómeno del lenguaje según un modelo gramatical lógico-racional, la que ha troquelado con su carácter la historia del hombre sobre toda la tierra.

Pues bien, si damos una ojeada de conjunto a la filosofía griega, veremos que está dominada, desde sus orígenes hasta su conclusión en Aristóteles, por el problema de la realidad. En el fondo, la interrogante central gira en relación a la pregunta: “¿Cuál es la realidad?” Lo que significa: el eje en torno al cual se mueve toda la reflexión filosófica helénica descansa en el despliegue del *problema de la verdad*. Mas, ¿qué significa verdad en el pensamiento de los helenos?

Los griegos, a la verdad la designación con el término: *Alétheia* (*αλήθεια*), que traducido de modo literal significa: el estado de desocultamiento del ente en su ser.

Aristóteles, en su “metafísica”, define a la filosofía como la *ciencia de la verdad* (*επιστήμην τῆς ἀλήθειας*), y en múltiples ocasiones caracteriza el ejercicio de la actividad filosófica como filosofar “acerca de la verdad”. Filosofar “acerca de la verdad” significa filosofar acerca de lo que *verdaderamente hay*. En Grecia, aún en tiempos de Aristóteles, se concibe en general el filosofar como “una indagación sobre las *cosas mismas*, una manifestación o patentización de lo que éstas, *de verdad* o *en el fondo*, son”, según la feliz expresión de Marías.

La identidad de ser y verdad, de *phýsis* y *aletheia* es el presupuesto radical de todo pensamiento en Grecia.

Y, en el tiempo de la aurora del pensamiento entre los griegos, a la

patentización del ente en su ser se la designó *phýsis*. *Phýsis* (φύσις) significa "la fuerza imperante de lo que, al brotar, permanece". *Phýsis* es el imperante salir de lo oculto y sostenerse en la patencia. En el brotar y permanecer de la *phýsis* se cumple la *aletheia*.

Para dar un paso ulterior en la comprensión de la posición esbozada por Nietzsche con relación al origen del agobiante fenómeno del nihilismo contemporáneo debemos pues, cuestionarnos decididamente, a partir de qué se determina, en el pensamiento helénico, la esencia del desocultamiento.

Para los griegos del período arcaico el encubrimiento, la ocultación, lo enigmático y misterioso dominan la esencia del ente, de tal suerte que, éste, en su presentación y accesibilidad viene determinado por su esencial referencia a lo velado y oculto. Por eso, la palabra griega para designar lo que nosotros nombramos "verdad", se caracteriza por el "a" privativo ("a" -*letheia*).

Es así como, *a-letheia* significaba lo que surge de lo oculto y se mantiene como tal en oposición y lucha a la posibilidad, siempre presente, del hundimiento en lo velado. Lo verdadero, tiene que ser permanentemente conquistado a un encubrimiento originario y pertinaz.

Heráclito, en un fragmento muy conocido y citado, el cincuenta y tres según la edición de Diels-Kranz, decía:

"La lucha (Πόλεμος) es lo que engendra todo; pero también es lo que conserva y domina. A unos los hace aparecer como dioses; a otros, como hombres; a unos los pone como esclavos; a otros, como libres".

Πόλεμος es la lucha que hace surgir los contrincantes y que desde la originaria no-verdad, desde el ocultamiento del ente en su totalidad, desde el misterio originario hace surgir la fuerza dominante que se manifiesta como la presencia de un mundo. "El combate arroja y desarrolla lo inaudito, lo hasta entonces no-dicho ni pensado".

La lucha crea y posibilita la realidad de los entes. Pero cuando se dice que el combate "crea" la realidad no ha de pensarse en una *creatio ex nihilo* a partir de un supuesto estado de caos primordial; antes bien, la lucha, en cuanto conducida por los creadores de un pueblo, deja aparecer al ente en su ser, y así le permite alcanzar el estado de *presencia*, esto es la consumación de su esencia en la plenitud y la belleza que son destinos de la esencia de la verdad, de la *Aletheia*.

El estado de presencia en que consiste, para los griegos de los primeros siglos, el sentido de ser, lo nombraban con el vocablo: *Parusía* (*παρουσία*), que podría vertirse por *pre-esencia*, en el sentido de lo que "se instala y sostiene libremente en la necesidad de su límite" y como tal se muestra

El pensamiento helénico, en su primera manifestación, se ajustó pues, al plano del aparecer en sí mismo como plano fundante la realidad. En ese momento histórico ser y aparecer coinciden, y es a partir del fenómeno fundamental de la emergencia del ente en su ser, de su aparición misma, que nace la posibilidad siempre presente en él de que un aspecto encubra y oculte lo que es en verdad, esto es, que surja la posibilidad de la apariencia en el sentido del parecer. Esta posibilidad fue tomada en serio por los helenos de la época clásica y la lucha por el ser contra la apariencia determinó la esencia de su existencia como pueblo, lo cual se refleja en su gran poesía, en Homero, Hesíodo, Safo, Píndaro, Sófocles...

Sin embargo, es en la dimensión religiosa donde con mayor fuerza se revela la actitud que fundamenta la experiencia de la verdad que hemos descrito. Para los griegos, los dioses son algo natural y evidente, pertenecen al orden natural del mundo, y en cuanto tales están sujetos al orden de la *phýsis*. La disposición anímica que domina en el griego ante lo divino no es el temor, sino la admiración y maravilla. El vocablo griego para significar el admirar es *thaumáthein* (*θαυμάθειν*), que deriva de *theasthai* (*θεασθᾶν*), que significa "contemplar".

La característica admirativa del talante helénico la compendia magistralmente Snell, en su obra ya citada, cuando afirma:

"Los griegos sabían ponerse a admirar sin sobresalto un mundo lleno de orden y de sentido, y este mundo les invitaba a poner en acción sus manos, sus ojos, y, sobre todo su entendimiento. El mundo bello estaba allí tentadoramente abierto y prometiendo entregarles el secreto de su orden y su significado íntimos. En un sentido más profundo que el que pretendía Aristóteles, la filosofía tuvo su origen en la admiración".

Los dioses constituyen el fruto más perfecto, bello y verdadero de este mundo. Los dioses eran lo máximamente desencubierto, *τό αληθέστατα*. La relación que media entre dioses y hombres resalta bellamente en unos versos extraídos de un poema dedicado a los dioses de Grecia por el poeta andaluz Luis Cernuda:

*"Reflejo de nuestra verdad, las criaturas
Adictas y libres como el agua iban;
Aún no había mordido la brillante maldad
Sus cuerpos llenos de majestad y gracia.
En vosotros creían y vosotros existíais
La vida no era un delirio sombrío".*

El siglo V a.C. fue decisivo para los destinos de Grecia. Es el siglo que marca con su sello el desarrollo ulterior del pensamiento, del arte, de la religión y de las costumbres éticas y morales del mundo helénico. Se ha llegado a hablar de una *época de la ilustración* en el sentido de que, para entonces, nace en los espíritus más eminentes un deseo y una voluntad de independizar a los hombres de las nociones, creencias y usos heredados hasta ese momento de sus mayores y así, pretenden situarse con plena libertad ante la tradición, sobre todo en el dominio religioso que sirve de sostén, en la conciencia popular, al sentir y pensar ético y social.

Esta "emancipación" del pensamiento frente a las representaciones míticas y religiosas que se presenta con el carácter de reflexión puramente intelectual y crítica, centra su mira en el hombre. El hombre, liberado de los vínculos sagrados instituidos por la tradición y la leyenda, se torna problema.

La época de la Ilustración viene inaugurada en Atenas por la meditación de Anaxágoras de Clazomenes, pero es sobre todo con los sofistas, con quienes ésta alcanza su madurez. Sócrates primero, y posteriormente Platón, intentarán "superar" la situación de angustioso relativismo que se desprende de esta nueva actitud esforzándose por fundamentar de raíz las certezas fundamentales que cimentaban la experiencia, en el huido transcurrir de las cosas, con un nuevo sentido de ser que apoderara al hombre de una nueva legitimación de lo que verdaderamente hay.

El filosofar de Platón, para decirlo con palabras de François Châtelet,

"se presenta, ni más ni menos, que como una respuesta, la respuesta a una situación histórica insostenible, cual lo es aquella en la que triunfan, valiéndose del absurdo y del desorden, la ignorancia, la mentira, la injusticia y la violencia".

Platón, en el diálogo titulado "Theeteto", resume en una breve sentencia la posición sensualista que preconizan los sofistas en torno al saber:

"(. . .) lo mismo es aparecer y sensación. Son para cada uno tal como cada uno las percibe" (152 c).

La consecuencia disolvente que se desprende de este modo de pensar no escapa al filósofo de la Academia y a continuación, en ese mismo texto pone en boca de Sócrates una interpretación del significado de esta doctrina:

"Afirma que nada es una cosa en sí misma, ni puede ser adecuadamente nombrada con un término definido, y ni siquiera puede decirse que sea de una especie definida. Por el contrario, si dices que algo es "grande", llegarás a la conclusión de que también es pequeño; si dices que es "pesado", has de ver que también es liviano; y así ocurre con todo, puesto que nada es una cosa o cierta cosa de una especie definida. En realidad, todas aquellas cosas que acostumbramos a decir que "son", están en proceso de devenir, como resultado del cambio, del movimiento y de la mezcla mutua. Nos equivocamos al hablar de ellas como "siendo", puesto que ninguna jamás es. Siempre están en devenir. (152 d-e).

En una palabra, en la sofística, la verdad viene interpretada como mera apariencia, y va a ser contra esta concepción que *luchará* Platón desatando con su meditación una verdadera *γίγαντομάχη περί τῆς οὐσίας*, una titánica lucha en torno al significado de la *esencia*.

La sofística constituye una forma de considerar que se atiene a lo inmediato de la sensación y explica como fundamento de todo saber el mero parecer, la apariencia. Pero, es importante señalar que, aún interpretando de esta suerte la realidad de lo real, no abjura de la experiencia fundamentalmente griega de la verdad como desocultamiento; lo que sucede más bien con ella es que, basada en esta esencial concepción crea una nueva interpretación de la esencia del ser, esto es, del estado de presencia. Se declara el consistir de la *pre-esencia* a partir de la presencia inmediata en el aparecer de la sensación, con lo que viene a desaparecer la tensión originaria que caracteriza la noción de la *alétheia*, de suerte que se pierde el sentido de la diferencia esencial que hay entre el aparecer, el parecer ser y la mera apariencia.

Con la meditación de los sofistas la noción de verdad pierde su carácter normativo y posibilitante de toda realidad, y en su lugar se introduce como elemento rector el criterio de la pura habilidad y pericia, que se manifiesta según la capacidad de obtener éxito.

Sólo si tenemos en cuenta esta nueva actitud ante la verdad comprenderemos la preocupación sincera de Platón frente al relativismo a que conduce. A este respecto resulta altamente significativa la concepción de la justicia —que hace posible la convivencia de los hombres en la polis— que tiene el sofista Trásímaco, quien en el primer libro de la República afirma que “lo justo es lo que conviene al más fuerte”. En un mundo en el que rige como único y verdadero sentido de los entes el mero parecer administrado por la opinión que se forma cada sujeto individual resulta natural y hasta “evidente” el recurso a la fuerza como único elemento aglutinador.

El intento que guía el pensamiento platónico es el de *superar*, como ya dijimos, la disgregadora concepción de lo real que resulta de la explicación de la esencia del ser por los sofistas, y transforma el fundamento del mundo descrito por estos, lo sensible, en un elemento apareciente pero inesencial; elabora un nuevo proyecto en torno a la esencia del ser y a su manifestación.

En Platón la esencia del ser se manifiesta en el *eidōs*, esto es, en el *aspecto* o característica que presenta cada ente por el hecho de serlo. Así, lo verdadero en todo ente será la *idea* que se apesenta. La *ἰδέα* es lo que en todo ente, propiamente *es*. Y es en la interrogación *ἰqué es esto?*

τί ἔστω, que todo ente apesenta *lo que es*. La *essentia*, la *quiddidad*, la *idea*, será considerada a partir de este momento como la *esencia* (*οὐσία*) verdadera. La presencia de la cosa, será presencia de la *idea en la cosa*.

Además, la *idea* pide un observar. El *νοεῖν* y el *νοῦς*, el percibir y la percepción, están referidos esencialmente a la *idea* o aspecto que presenta la cosa.

El desocultamiento del ente en su ser, la verdad, significará ahora el parecer que descansa en la comparecencia de la *idea*. La *esencia* de la verdad abandona su anterior característica: ser desocultación. Todo viene subordinado a la rectitud de la mirada. Según esta “rectitud” el percibir y observar se tornan correctos, de suerte que, finalmente, se dirigen directamente a la *Idea* suprema y descansan en ella.

La *idea* es *lo que* en cada cosa *es*; el ser de la *idea* consiste en posibilitar la manifestación de todo *lo presente* en plenitud de aparición, a la luz de la *idea* suprema, de la *idea* del Bien; así, el ente se presenta en la meditación platónica transido por una disparidad intrínseca que desde entonces domina el pensamiento filosófico.

Al mismo tiempo, este cambio en la consideración de la *esencia* de la verdad produce otra mutación en lo que concierne al “lugar de la verdad”. Considerada como desocultamiento del ente en su ser, constituye la

epifanía del ente en sí mismo; mientras que ahora viene considerada como un determinado comportamiento del hombre hacia las cosas. El juicio del entendimiento se constituye en el lugar de la verdad, de la falsedad y de la diferencia entre ambas. La verdad es la coincidencia, ὁμοίωσις, de una proposición, λόγος, con una cosa, πράγμα, como ya se afirma en Aristóteles.

Lo que sucede con la filosofía a partir de Platón es que ésta, se transforma en Metafísica; lo que significa: desde este momento, la consideración filosófica abandona como su propio ámbito el fluir de la φύσις, más a través de ella, la supera y va más allá, en pos del conocimiento del Ente que en su calidad de principio de lo permanente en la naturaleza, es en sí mismo lo permanente en grado sumo, lo divino.

Heidegger en su ya citada obra, describe la consecuencia de este proceso histórico con las siguientes palabras:

“(. . .) en la sofística y en Platón la apariencia fue explicada como mera apariencia y con ello disminuída. Al mismo tiempo, el ser en κυρτωιδεα se desplaza a un lugar suprasensible. Se abrió el abismo, χωρισμος, entre el ente que sólo es susceptible de aparecer aquí abajo y el ser real que se halla en algún lugar de allá arriba; es decir, se abrió aquel abismo que más tarde estableció la doctrina cristiana, la cual transformó lo inferior en lo creado y lo superior en el Creador, pudiendo, con las armas así transformadas, oponerse a la antigüedad (entendida como paganismo) y reemplazarla. Por eso Nietzsche dijo con razón que el cristianismo es un platonismo para el pueblo”.

La escisión que se introduce en el seno del ente se refleja en el ámbito del morar humano y a partir del Renacimiento, el hombre pierde el sentimiento de una totalidad viviente del cosmos, se paraliza su poder intuitivo y proyecta la dualidad que divide el ente; la realidad se concibe como constituida por dos polos opuestos e irreconciliables, el mundo de las cosas y el mundo del espíritu : ha nacido el proyecto cartesiano. El mundo se disgrega en *res cogitans* y *res extensa*. De ahora en adelante:

“(. . .) el ser de la naturaleza consiste en ser objeto de representación, de conocimiento científico y de explotación técnica. El ser del hombre consiste en situarse como sujeto ante un mundo concebido como un sistema de objetos esencialmente extraños, “mudo” en lo que concierne a su destino final”. (Papaioannou).

La naturaleza deja de ser para el hombre un valor y se transforma en objeto disponible y predispuesto al servicio del querer que se encierra a sí mismo en un vertiginoso paroxismo de mera consecuencias concatenadas. Y con esta actitud estamos ya de vuelta a la época en que existió Federico Nietzsche, el siglo diecinueve.

La industrialización progresiva de Europa y la instauración de un proyecto de expansión imperialista mundial inspirado en razones nétamente económicas constituyeron dos fenómenos esenciales que la marcan con su sello.

Y es precisamente en éste tiempo cuando comienza a revelarse, en algunas de las más lúcidas cabezas de Europa, que la esencia de la verdad que domina la época es la desnuda voluntad de poderío.

Así, la religión del progreso, que promete a los hombres hacerles alcanzar la felicidad en la tierra mediante el dominio de la naturaleza, hunde sus raíces en la fundamentación de la esencia de la verdad cual la erigieron Francis Bacon y René Descartes en la autocerteza del yo pensante —en el “cogito, ergo sum”— en los albores de la Edad Moderna, la cual, proviene en línea directa de la fundamentación platónica de la Metafísica.

Una cosa es cierta. A pesar de su profunda mirada de pensador genial y de la dolorosa vivencia de la problematicidad de su tiempo, de su aguda descripción e implacable crítica al fundamento sobre el cual reposa la manifestación del fenómeno nihilismo moderno, Nietzsche permanece incapaz e impotente de *superarlo*.

Su *respuesta*, para decirlo con breves palabras, a la cuestión en torno a la esencia de la verdad consiste en que la interpreta a partir de la noción de *valor*, que a su vez, concibe como “la condición puesta por la vida misma para hacer posible la vida”, y de esta suerte permanece esencialmente ligado a la fundamentación de la realidad en la idea suprema, en el Bien, alcanzada por Platón.

Nietzsche representa la inversión del platonismo y como tal sigue siendo platónico. Pero aunque haya permanecido atrapado en las finas redes del pensamiento de Platón, su crítica descripción de las consecuencias históricas de este pensamiento se mantiene. Zarathustra es el profeta que anuncia el superhombre, pero no lo alcanza, viene retenido en la época del último hombre. Nietzsche es esencialmente el pensador del Nihilismo.

Entre tanto, en nuestro tiempo se ha agudizado la crisis. Las sociedades con una tecnología avanzada, víctimas del torbellino de su propio “desarrollo”, empujan y predisponen a las llamadas sociedades tradicionales a liberar, transformar, acumular y dirigir sus energías y

recursos naturales hacia un proceso pre-fabricado de industrialización desenfrenada que destruye y asola el suelo y el paisaje, los usos y las costumbres, los hombres y sus esperanzas sin proporcionarles nada *sustancial* a cambio de sus símbolos destrozados. Desaparece —suprimida por una laborfntica retórica publicitaria— la diferencia entre el estado de guerra y la paz mientras más peligrosamente nos acercamos al borde del abismo de la autodestrucción del género humano ante la posibilidad del estallido de artefactos atómicos; más, si esto último no acontece es posible que cada día con mayor fuerza y rapidez se produzca un hecho que supera todo lo imaginable y demencial: la devastación ecológica del planeta, la consunción y muerte de la tierra, la consumación del *Geocidio*.

Y de repente, nos surge de la memoria el recuerdo de que los griegos nombraron a la tierra, Γαῖα, Gea, y la concebían como el elemento primordial (*αρχή*) de donde emerge cuanto de perfecto, hermoso y divino hay en el mundo.

Hesfodo en los primeros versos de la cosmogonía con que inicia el despliegue de la Teogonía, la imagina posterior al Caos, que en griego significa abismo,

“... y luego

la Tierra de amplio seno, sede siempre firme de todas las cosas. . .”

Si ahora pensamos, por un momento en la forma desconsiderada, provocante y brutal con que afrontamos en nuestra época a la *naturaleza*, destruyendo sus ritmos y cercenando sus profundas raíces, percibiremos inmediatamente una radical diferencia entre estas dos experiencias de *lo mismo*.

La Tierra, es para el griego símbolo de la superabundante potencia creadora de la *φύσις*. Gea brota como un haz de límpida y cegadora luz en medio de las oscurísimas tinieblas del más profundo abismo. En Hesfodo, la eclosión de la Tierra contra el Caos, representa el fenómeno del *origen* de la verdad, la cual alcanza su cumplimiento con la epifanía de lo máximamente desencubierto: los dioses olímpicos.

Mitos, se podría decir. Diferente actitud fundamental ante las cosas, pensamos nosotros.

Más, mitos o no, cuando meditamos en nuestro atribulado y peligroso tiempo e intentamos situarnos con absoluta seriedad y mirada serena ante las terribles *posibilidades* que ya nos acosan, nace en nosotros el pensamiento que es necesario, si deseamos no sólo *sobrevivir* sino existir como hombres con dignidad y autoconsciencia humana, contribuir

con toda nuestra creatividad a hacer surgir un nuevo origen, mediante la instauración de un cambio de actitud fundamental ante nosotros mismos y ante las cosas.

Y a la disposición y determinación del espíritu a partir de la cual se hace posible la apertura del mundo como tal, esto es, como una totalidad abierta, libre y armoniosa, la denominamos actitud fundamental. Esta es el a priori de toda *experiencia*.

Platón en el citado diálogo, "Theeteto", revela el talante fundamental que siempre lo domina, al iniciar el análisis refutatorio que emprende contra el sensismo de los sofistas y pone a decir al joven Theeteto:

" — Por los dioses, Sócrates, que mi admiración aumenta sobremanera al plantearme estas cosas y sube hasta tal punto que a veces aliento vértigo con sólo miraras.

— ¡Ah, querido Theeteto! (. . .) Muy propio del filósofo es el estado de tu alma (πάθος): La admiración. Porque la filosofía no conoce otro origen que este. . . "

Y es el asombro, la maravilla ante el ente, de que *es* y de *qué* es, lo que constituye el talante fundamental que prevaleció entre los helenos; es desde este temple de ánimo, de este pathos, que Platón emprende la gigantesca lucha para fundar ese grandioso e inagotable proyecto de mundo que es su filosofía.

En otro lugar y tiempo, Goethe comprendió el asombro como la actitud fundamental para el hombre cuando afirmó que "lo más grande que puede desear un hombre es poder asombrarse".

Hoy más que nunca debemos luchar por mantener despierto en el seno de nuestra comunidad el temple fundamental del asombro y considerarlo como el más importante y el verdadero legado de Grecia.

Debemos asombrarnos ante los hombres y las actitudes, ante los criterios y las cosas, prestar atención a la *llamada* que recibimos de todo lo que nos rodea y de nosotros mismos, descubrir el ámbito en que estamos suspendidos y apoderarnos de una visión más profunda y abarcadora de lo que *verdaderamente* hay, que nos permita acceder a la formulación de criterios fundantes que franqueen nuevas *esenciales* posibilidades al habitar y crear del hombre *en* la tierra.

Repetir la fundamental actitud del asombro significaría *re-petir* el talante originario de nuestra historia y así tal vez, retornando de esta suerte a los orígenes encontremos nuevos orígenes para nuestra necesitada época.

ANTOLOGADOR

Luís BREA FRANCO nació en Santo Domingo en 1946. Es graduado de Doctor en Filosofía, Suma Cum-Laude, de la Universidad de Florencia (Italia). Su tesis de graduación se titula "Polémica intorno alla schiavitù degli indiani delle Antille: Las Casas y Gines Sepúlveda". Ha realizado estudios especializados en economía, matemática, antropología. Entre algunos de sus trabajos se cuentan la conferencia "Prehistoria de las Antillas" y una relación sobre "Niccolò Machiavelli: su obra y su época". Actualmente dirige el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña y la revista Cuadernos de Filosofía de la misma dependencia. Como profesor imparte cátedras de Historia de la Filosofía, Lógica y Filosofía Contemporánea.

Este libro se terminó de imprimir en los Talleres Offset de la Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, en noviembre de 1982. Composición tipográfica: Félix Santiago Núñez y Domingo Abréu; Diagramación: Nelson Henríquez, Máximo García y Apolinar Cuevas; Fotomecánica: Francisco Tavarez y Jose Altagracia Bussi; Impresión: Nelson Veloz, Máximo Saldaña y Rafael Socorro Mendoza; Compaginación y Encuadernación: Roberto Pol, Israel Ferreras, José María Díaz, Héctor Santana, Santiago Ortiz, Agustín Batista y Eury Antonio Hernández.

