LOS PRE-SOCRÁTICOS

JUAN DAVID GARCÍA BACCA
(COMPILADOR)
COLECCIÓN POPULAR

177

LOS PRESOCRÁTICOS
Traducción y notas de
JUAN DAVID GARCÍA BACCA
Los presocráticos

Jenófanes, Parménides, Empédocles,
Refranero clásico griego,
Heráclito, Alcmeón, Zenón, Meliso, Filolao,
Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, Leucipo,
Metrodoro de Kío, Demócrito

Fondo de Cultura Económica
PROLOGO

En el comienzo del diálogo platónico Sofista —y después de una presentación, estilo filosófico, del extranjero eleato, compañero de Parménides y Zenón— convienen Teodoro y Sócrates en que "todo filósofo no es, ciertamente, un dios; mas es divino" (Sofista, 216 e).

Teodoro, don de Dios, lo afirma resueltamente; y hasta se encuentra dispuesto a sostenerlo en pública plaza, en el ágora.

Sócrates le responde que le parece, por cierto, muy bella tal afirmación; pero que la raza de los filósofos, al igual que la de Dios, no resulta fácil de explicar y discernir.

"Porque —dice Sócrates— estos varones, los filósofos, se aparecen a los ojos ignorantes de la gente, cuyas ciudades recorren, bajo todas las formas fantasmagóricas; —se entiende no de los filósofos de pega, sino de los filósofos de verdad, de los que miran desde arriba la vida de los de abajo. A tales filósofos de verdad tienenlos unos por nada; mientras que otros los juzgan dignos de todo. Toman unas veces la forma apariencial de políticos; otras, la de sofistas; y no faltan ocasiones en que dan que pensar si estarán locos de remate" (Sofista, 216, c-d).

Parménides, Jenófanes y Empédocles se dedicaron también, durante una época de su vida, a dar vueltas (Ωποία...
στροφῶν, Sofista, loc. cit.) por las ciudades de Grecia
de la Grecia madre y de la Grecia colonial, dando recita-
tales de filosofía, cantados según el ritmo, acentuación y me-
dodia de exámetros, y, probablemente, según un com-
pás o sistema de pasos de baile, a imitación de los rapso-
das épicos.

Así iban por el mundo nuestros antepasados en la filo-
osofía.

Y cantaban y bailaban sus poemas, las gestas de los Dio-
ses y de los hombres, del Ente y del mundo, ante los ojos
atónitos de la gente, durante el breve espacio entre el des-
concierto inicial del auditorio y la carcajada final por las
locuras de tales "locos de remate" (παντύλισμα μανικώς).

El gentil compás de pies de nuestros gloriosos antepasa-
dos en la filosofía debió cambiarse, más de una vez, en des-
compasada huida o en aquellos descompasados insultos —va-
lientes, cordiales, en sarta—, que todos los filósofos-recitado-
ros han conservado en sus poemas:

"sordos, ciegos, estupefactos, bicéfalos, raza demente..."
(Parménides, 1.3); y los términos "imbéciles, los muy necios,
miserables..." repetidos frecuentemente y dedicados a "los
mortales, a los humanos, a los Muchos..." sin ambigüedad ni
circunloquios.

Más de uno de tales recitales filosóficos pudo terminar
en pedradas, si los oyentes se dieron por enterados y aludidos;
cosa más que probable, pues la Gente, Don Anónimo, Don
Nadie, tiene los sentimientos bajo forma de re-sentimiento,
y el resentimiento todo lo vive bajo el aspecto de insulto y
a todo responde con "voces, gritos, confusiones, cuchilladas, mojicones, palos, coces y efusión de sangre".

A los nobles intentos de nuestros gloriosos antepasados en la filosofía tal vez respondió la Gente de entonces como los galeotes a Don Quijote: a pedradas.

Y, por ciertas sentencias de los Poemas que a continuación traduzco, se puede fundadamente conjeturar que Jenófanes, Parménides y Empédocles debieron retirarse más de una vez de sus públicos recitales "mohínísimos de verse tan malparados por los mismos a quien tanto bien habían hecho".

No faltan, por desgracia de nuestros malhadados tiempos, lugares y aun naciones enteras donde ciertos recitales de ciertas filosofías terminarían en pedradas y en la cárcel. Por ejemplo, si en cierta nación de cuyo nombre me duele en el alma acordarme se diera un filósofo suficientemente valeroso para decir cara a cara a ciertas personillas aquellos versos del Panegírico de la Sabiduría de Jenófanes:

Aunque arrebatare la victoria
—o por los pies veloces
o en los quintuples juegos, como atleta,
los de a la vera del agua del Pisas,
allá en la región olímpica,
junto al templo de Júpiter,
o en luchas mano a mano
o en el tanto rudo afán del pugilato—;
aunque gane la victoria
en el combate pavoroso
que combate se llama de combates
y por estos motivos
sea en el parecer de sus conciudadanos
más admirable que ellos...

......
aunque de una vez alcance todo esto
su dignidad no es pareja a la mía;
que es mi sabiduría más excelsa
que vigor de hombres,
que de caballos fuerza.

O si en otros lugares, asientos y cátedras de infalibilidad
—política, social, económica, religiosa...—, apareciese un
loco de remate, un filósofo, que recitase aquellas otras pala-
bras del mismo Jenófanes:

Jamás nació ni nacerá varón alguno
que conozca de vista cierta lo que yo digo
sobre los dioses y sobre las cosas todas;
porque, aunque acierte a declarar las cosas
de la más perfecta manera,
él, en verdad, nada sabe de vista [cierta].

La apariencia más propia del filósofo genuino, tal vez
sea, ante y respecto de la Gente y de Don Nadie, la de “loco
de remate”.

Pero, ¿será posible en nuestra época filosófica, pregunta-
taré con Unamuno, “desencadenar un delirio, un vértigo, una
locura” filosófica?

“No se comprende ya ni la locura. Hasta el loco, creen...
y dicen que lo será por tenerle su cuenta y razón. Lo de la razón de la sinrazón es ya un hecho..." y un axioma en ciertas, en casi todas las filosofías donde todo lo racional es real y todo lo real es racional, donde el orden de las cosas es el mismo que el orden de las ideas... (Cf. Unamuno, Vida de Don Quijote y Sancho, parte primera).

Como locos de atar pasaron nuestros gloriosos antepasados en la filosofía; y como locos de remate parecían, en especial, los filósofos helénicos primitivos. Tales eran: Dioses con apariencias de locos, varones divinos bajo el disfraz de mente-catos, de captos-mente, de capturados y posesos en sus mentes por la divinidad misma.

No sé si será ya posible en nuestra época filosófica desencadenar la locura filosófica y que los filósofos pongamos a la Gente en el aprieto —pongamos en tal aprieto inclusive a nuestros amigos— de tener que decidir si somos locos o dioses, mentecatos o varones divinos.

Lo menos que en mi sentir he creído debía hacer es tra-ducir los Poemas de aquellos locos divinos que se llamaron Jenófanes, Parménides y Empédocles.

Universidad de Morelia,
23 de septiembre de 1942.
ADVERTENCIAS

1) Esta obra ofrece al lector tres poemas filosóficos:

a) El primero pertenece a Jenófanes. La fecha de su nacimiento parece caer hacia el 570 a. J. En 545 abandonó su patria, Colofón, en el Asia Menor, y se retiró al sur de Italia, a Elea. El motivo fue la invasión de los persas sobre los Jonios. A ella se refieren los últimos versos de la Parodia que hallará el lector entre los fragmentos traducidos. Comenzó sus peregrinaciones filosóficas por Hélida a los veinticinco años, y duraron unos sesenta y siete, muriendo al menos de noventa y dos, tal vez de ciento, como afirma Censorino. Ganó su vida, así lo dice la tradición y se colige de los fragmentos conocidos, dando recitales de filosofía, con intermedios de Elegías, Parodias, Panegíricos... De tales formas literarias hallará aquí el lector algunos modelos.

b) El segundo poema es el de Parménides de Elea. Su nacimiento se fija entre el 515 y el 510 antes de nuestra era, de modo que su juventud debió coincidir con la edad avanzada de Jenófanes. Sin entrar en las disquisiciones de los historiadores de la Filosofía, parece cierto que Parménides fue discípulo de Jenófanes. Así lo testifica Aristóteles (Metafísicos, I,5).

El Poema de Parménides parece datar del 470 a. J.

c) El tercer poema tiene como autor a Empédocles de
Agrigento. Nació hacia el 490 a. j. Su familia pertenecía al partido democrático de Agrigento, y por él trabajó lar y fervorosamente Empédocles mismo. Se cuenta que le ofecieron la realeza, mas la rechazó. Y se dedicó a largas peregrinaciones por las ciudades griegas de Sicilia e Italia, siendo por todas partes venerado como médico, como sacerdote, comedor y como milagroso. El mismo se atribuía poderes mágicos. Parece que murió en el Peloponeso, huído de su patria y en desfavor popular. Sobre su muerte circularon las más fantásticas leyendas; entre ellas, la de que después de un sacrificio había desaparecido de misteriosa manera.

2) A la exposición y comentarios del Poema de Parménides he dedicado otra obra muy extensa (El Poema de Parménides, publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México, 1943; 242 p.). La presente no intenta valorar estos tres poemas desde el punto de vista filosófico, sino ofrece sencillamente al lector los poemas, dejando que susciten en él impresiones directas, lejos de toda interpretación técnica, con la impresión de un paisaje natural, sin secretas intenciones mineras, geológicas o botánicas.

Es claro que, siendo mi profesión la de filósofo, no habré podido evitar una interpretación filosófica en la elección misma de los términos y frases. Ojalá algún literato acomo la faena complementaria de traducir y valorar —de interpretar también— estos poemas desde su punto de vista, que será, inevitablemente, "otro" punto de vista, pero no menos necesario e interesante que el de la presente traducción.

3) Los tres poemas no se nos han conservado cual otras obras unitarias, sino por citas sueltas de diversos autores an-
tiguos. Resulta, pues, faena algún tanto arbitraria reducir las citas y fragmentos a una unidad sistemática. En la traducción presente se han elegido los que para el intento de esta obra parecían más interesantes y sugestivos. Cuando dos fragmentos seguidos en el texto de esta traducción no presentan un cierto mínimo de unidad —mínimo sujeto al criterio del traductor o compilador—, se hallarán separados por una serie de puntos. Y cuando un verso o varios aparezcan, según las citas conservadas, como truncados, irán precedidos o seguidos de tres puntos.

Por estos motivos, se hallará, por ejemplo, que el orden de los fragmentos y estrofas de la traducción presente no coincide a veces con el orden de la edición de Diels-Krantz, y coincide con otra menos “filológica” y más “filosófica”.

4) A cada poema dedico una serie de notas aclaratorias. Téngase, empero, presente que no son comentarios filosóficos ni filológicos, sino brevísimas ilustraciones del sentido más inmediato, sin pretensiones algunas ni científicas ni literarias.

5) He extremado la fidelidad en la traducción del original griego, empleando aquellas palabras castellanas que conservan la raíz griega, cuando todavía se empleen en un sentido igual o aproximado. Y cuando alguna palabra deba entenderse en su fuerza etimológica primitiva, se la hallará descompuesta por un guión o entre comillas.

6) La forma literaria de la presente traducción no es, aunque lo parezca a ratos, el verso.

Se asemeja, más bien, a un “recitado”; es decir, a una sucesión uniforme y acentuada, con ciertas cadencias finales
sumamente sencillas y elementales. Casi una salmodia est
gregoriano.
Las principales diferencias con la prosa corriente se
éstas:
1) una lectura acentuada, dentro de una sucesión de
labas todas a una misma altura tonal, sucesión más o men-
larga según los casos;
2) cadencias finales, parecidas a la asonancia o consonan-
cia clásicas.
Además, como se trata de poemas filosóficos o interpr-
tados filosóficamente, la traducción hace resaltar deter-
nadas sentencias, engastándolas cual diamantes y haciéndol
destacarse del conjunto. Tales diamantes conceptuales ro-
pen ciertamente la unidad del texto melódico, pero como su
presencia y forma caracterizan un poema como "filosófico
no he creído poder evitar tales tropiezos literarios.
Frases cual las de Parménides: "del Ente es propio ser"
"del Ente no es propio no ser"... nada tienen, por cierto
ni de sonoras ni de poéticas, tal como suelen entenderse estos
términos y cualidades. Pero constituyen ellas precisamen
todos diamantes conceptuales cristalizados a lo largo del río de
exámetros del poema, mientras que en el río de exámetro
de un poema homérico no se presentan tales fenómenos de
cristalización en "proposiciones"; casi no aparecen ni el verbo
"es" ni la forma de proposición atómica "A es B". Tod
proposición, en su forma técnica y estricta, rompe la con
tinuidad del río de palabras —armoniosas y continuas— que
es todo poema no filosófico.
Pero saber inventar un con-texto bien tejido de palabras
que se deslice en música de exámetros y dentro del cual sur-
jan y cristalicen “proposiciones” —inmutables, eternas, bien
cinceladas, de radiante y cortante perfil—, constituye la or-
ginalidad de un poema filosófico.

Saber “afirmar”, afirmandose en la no firme corriente
de un río de exámetros, saltando de proposición a proposición
cual de isla a isla en una corriente de palabras musicales,
hacer surgir “paréntesis ideales” en el periodo de una co-
rriente verbal: tal es la invención y en ello se cifra la origi-
nalidad de un poema filosófico.

La disposición de las palabras dentro de cada estrofa de
da traducción se regula por el concepto de “estrofa filosó-
fica”: conjunto de palabras centrado o cristalizado alrededor
de una idea. Por este motivo las estrofas adoptan a veces
formas raras. Tales formas se hallan guiadas por una secreta
intención ideológica: colocar bajo una palabra o frase otras
complementarias de ella, inversas o deducidas... Se ordena,
pues, y se subordina la disposición verbal a la comprensión
ideológica, a una escenificación, en el escenario plano del
papel, de la idea por medio de los personajes negros de la
palabra impresa.

Y jugando con la significación etimológica de las pal-
bras griegas, diría que cada página debiera resultar “teatro”
(θεάτρον), lugar de contemplación (θεά) y exhibición de
una idea, de lo visible (ειδος, δειν, videre) por antonomasia.

Página como teatro ideológico.

Página como partitura de música ideológica.

Dos planes de exhibición de la ideas. El primer plan, helé-
nico, por visual y por contemplativo-estático. El segundo,
de Mallarmé, en su *Un coup de dés jamais n’abolira le hasard*.

La traducción presente, por desgracia para el traductor y los lectores, ha dejado en planes tales planes, en planes para otros más afortunados y mejor dotados.

7) Advierto al lector que el texto traducido atiende de vez al contenido filosófico y a la forma literaria, mientras que las notas se fijan sobre todo en el aspecto filosófico. Por esto, al citar el texto en las notas, lo hacemos con ligera variantes que hagan resaltar más el sentido filosófico.

Aprovecho estas últimas líneas para agradecer a mis distinguidos amigos José Carner y Alfonso Reyes sutiles advertencias que, sobre la forma literaria de los poemas, han tenido la amabilidad de hacerme.
POEMA DE JENÓFANES
I.1

Entre los Dioses
hay un Dios máximo;
y es máximo también entre los hombres.
No es por su traza ni su pensamiento
a los mortales semejante.
Todo El ve; todo El piensa; todo El oye.
Con su mente,
del pensamiento sin trabajo alguno,
todas las cosas mueve.

Con preeminencia claro
es que en lo mismo permanece siempre
sin en nada moverse,
sin trasladarse nunca
en los diversos tiempos a las diversas partes.

I.2

Mas los mortales piensan
que, cual ellos, los dioses se engendraron;
que los dioses, cual ellos, voz y traza y sentidos poseen.
Pero si bueyes o leones
manos tuvieran
y el pintar con ellas,
y hacer las obras que los hombres hacen,
caballos a caballos, bueyes a bueyes,
pintarán parecidas ideas de los dioses;
y darán a cuerpos de dioses formas tales
que a las de ellos cobrarán semejanza.

I.3

Homero, Hesíodo
atribuyeron a los dioses
todo lo que entre humanos
es reprensible y sin decoro;
y contaron sus lances nefarios infinitos:
robar, adulterar y el recíproco engaño.
**

I.4

De Agua nos engendraron a todos, y de Tierra.
Y Tierra y Agua son todas las cosas que nacen y se engendran.

I.5

El límite superno de la Tierra
—el que ante el pie se extiende—,
se ve inmediato al Éter;
mas de la Tierra alcanzan las partes inferiores
al Infinito.

I.6

Lo que se llama Iris
no es más que una neblina;
a la que acontece idearse
como amarilla y como púrpura,
como la púrpura fenicia.
I.7
Jamás nació ni nacerá varón alguno
que conozca de vista cierta lo que yo digo
sobre los dioses y sobre las cosas todas;
porque, aunque acierte a declarar las cosas
de la más perfecta manera,
él, en verdad, nada sabe de vista.
Todas las cosas ya por el contrario
Con Opinión están prendidas.

I.8
No enseñaron los dioses al mortal
todas las cosas ya desde el principio;
mas si se dan en la búsqueda tiempo
cosas mejores cada vez irán hallando.

I.9
Es esto lo que ser me ha parecido
mas vero-símil con lo verdadero.
PARODIA

I.10

En el tiempo invernal
así al Fuego hay que hablar
—estándose uno bien echado
en lecho blando,
en buena hartura,
bebiendo dulce vino,
comiendo sus garbanzos—:
Tú, ¿de qué raza de varones eres?,
¿cuál es ya el cuento de tus años, Fuerte?
¿cuántos tenías cuando nos invadía el Medo?
PANEGÍRICO DE LA SABIDURÍA

I.II

Aunque arrebatare la victoria
—o por los pies velozes
o en los quíntuples juegos, como atleta,
los de a la vera del agua del Pisas,
allá en la región olímpica,
junto al templo de Júpiter,
o en luchas mano a mano
o en el tanto rudo afán del pugilato—;
aunque gane la victoria
en el combate pavoroso
que combate se llama de combates,
y por estos motivos
sea en el parecer de sus conciudadanos
más admirable que ellos
y para él se levante en los combates
asiento más subido,
y aunque por el erario de la ciudad se viera sustentado
y aun le dieran el don por que más encareciera
y aunque en carreras de caballos venza...
aunque de una vez alcance todo esto
su dignidad no es pareja a la mía;
que es mi sabiduría más excelsa
que vigor de hombres,
que de caballos fuerza.

I.12

Ya siete más sesenta
son los años que traen mi mente de acá para allá
por las tierras helenas;
¡y ya tenía entonces mis veinte de nacido!
Mas, aun con tantos años,
¿decir podría con verdad que de estas cosas algo sepa?

I.13

Que aun yo mismo no tuve más remedio,
viendo por ambos lados cada cosa,
que una vez, otra y otras muchas
cual flecha disparar el pensamiento.

Mas ahora,

ya viejo,
no cazador, por cierto, de toda sutileza,
por camino doloso engañado me encuentro;
porque hállese mi pensamiento donde se halle
se me des-hace este Todo hacia Uno;

aunque, por otra parte,
todos y cada uno de los seres,
siempre y sólo arrastrados,

a una naturaleza tendiendo están
y en naturaleza homogénea encuentran su reposo.
POEMA DE PARMÉNIDES
PROEMIO
I

Los caballos que me llevan
—y que, tan lejos cuanto el ánimo puede llegar, me condu-
[ieron—,
apenas pusieron los pasos certeros
de la Demonio en el camino renombrado
    que, en todo, por sí misma
    guía al mortal vidente,
por tal camino me llevaban;
que tan resabidos caballos por él me llevaron,
tendido el carro en su tensión tirante.

II

Doncellas,
doncellas solares,
abandonados de la Noche los palacios,
con sus manos el velo a sus cabezas hurtando,
mostraban el camino hacia la Luz.

III

Chirría el eje
de sus cubos en los cojinetes;
y apenas se lo incita a apresurarse,
arde;
que lo avivan un par de ruedas,
ruedas-remolino,
cada rueda en cada parte.

IV

Están allí las puertas de la Noche;
allí también las puertas de las sendas del Día;
y, enmarcándolas,
pétreo dintel, pétreo umbral;
y se cierran, etéreas, con las ingentes hojas;
sólo la Justicia,
la de los múltiples castigos,
guarda las llaves de uso ambíguo.

V

Con blandas palabras
dirigiéndose a ella las doncellas
la persuadieron con sabiduría
de que, para ellas, apartarse de las puertas,
volando,
de férrea piña el travesaño.

VI

Ábrenlas ellas entonces
y, haciendo revolver sobre sus quicios
ejes multibroncíneos,
ambiguos,
de bisagras labrados y de pernos,
en fauces inmensas trocaron las puertas
y a través de ellas,
veloz y holgadamente,
carro y caballos las doncellas dirigieron.

VII

Recibióme la Diosa propicia;
y con su diestra mano
tomando la mía,
a mí se dirigió y habló de esta manera:

VIII

Doncel,
de guías inmortales compañero,
que, por tales caballos conducido,
a nuestro propio alcázar llegas,
¡Salve!
que mal hado no ha sido
quien a seguir te indujo este camino
tan otro de las sendas trilladas donde pasan los mortales.
La Firmeza fué más bien, y la Justicia.

IX

Preciso es, pues, ahora
que conozcas todas las cosas:
de la Verdad, tan bellamente circular, la inconmovible en-
trana

tanto como opiniones de mortales
en quien fe verdadera no descansa.
Has de aprender, con todo, aun éstas,
porque el que todo debe investigar
y de toda manera
preciso es que conozca aun la propia apariencia en pareceres.
POEMA ONTOLÓGICO

Lo pat-ente según el ente
I.1

Atención, pues;
que Yo seré quien hable;
Pon atención tú, por tu parte, en escuchar el mito:
cuáles serán las únicas sendas investigables del Pensar.

I.2

Ésta:
del Ente es ser; del Ente no es no ser.
Es senda de confianza,
pues la Verdad la sigue.

I.3

Estotra:
del Ente no es ser; y del Ente es no ser, por necesidad,
te he de decir que es senda impracticable
y del todo insegura,
porque ni el propiamente no-ente conocieras,
que a él no hay cosa que tienda,
ni nada de él dirías;
que es una misma cosa el Pensar con el Ser.
Así que no me importa por qué lugar comience,
ya que una vez y otra
debé arribar a lo mismo.

I.4
Menester es
al Decir, y al Pensar, y al Ente ser;
porque del Ente es ser,
y no ser del no-ente.
Y todas estas cosas
en tí te mando descoger.

I.5
Ante todo:
al Pensamiento fuerza a que por tal camino no investigue;
pero, después,
le forzarás también a que se aleje, en su investigación,
de aquel otro camino por donde los mortales
de nada sabedores,
bicéfalos,
yerran perdidos;
que el desconcierto en sus pechos dirige la mente erradiza
mientras que ellos,
sordos, ciegos, estupefactos,
raza demente,
son de acá para allá llevados.

Para ellos,
la misma cosa y no la misma cosa parece el ser y el no ser.
Mas éste es, entre todos los senderos,
como ninguno retorcido y revertiente.
1.6

_Nunca jamás en esto domarás al no-ente: a ser._

Fuerza más bien al pensamiento
a que por tal camino no investigue;
ni te fuerce a seguirlo
la costumbre hartas veces intentada
y a mover los ojos sin tino
y a tener en mil ecos resonantes
lengua y oídos.

Disciérne, al contrario, con inteligencia
la argucia que propongo, múltiplemente discutible.

1.7

Un solo mito queda cual camino: _el Ente es._

Y en este camino,
hay muchos, múltiples indicios
de que es el Ente ingenito y es imperecedero,
de la raza de los "todo y solo",
imperturbable e infinito;
ni fué ni será
que de vez es ahora todo, uno y continuo.

1.8

Porque, ¿qué génesis le buscarías?
¿cómo o de dónde lo acrecieras?
que del no-ente acrecerlo o engendrarlo
no admito que lo pienses o lo digas,
que no es decible ni pensable del ente una manera que ya el ente no sea. ¿Por qué necesidad, ya que no tiene el Ente naturaleza ni principio, arrancarse a acrecerse o a nacer antes y no después?

I.9

Así que al Ente es necesario o bien ser de todo en todo, o de todo en todo no ser. Ni fe robusta ha de decir jamás que de ente se engendrare otra cosa que ente. Y así no deja la Justicia que el Ente se engendre o perezca, relajando los vínculos: antes queda en sus vínculos el Ente. Pero sobre estos puntos se discierne con sólo es o no es.

I.10

Mas fue ya discernido dejar, cual precisaba, uno de los caminos —el impensable, el indecible, pues no es camino verdadero—, y de modo que el otro impela y el verídico sea.
I.11

Y ¿de qué suerte, a qué otra cosa cabe impeler al Ente?
y ¿cómo a serlo llegaría?
Que si lo “llegare a ser”
no lo “es”;
que si “de serlo al borde está”,
no lo “es” tampoco.
Y de esta manera
toda génesis queda extinguida,
toda pérdida queda extinguida por no creedera.

I.12

Ni es el Ente divisible,
porque es todo él homogéneo;
ni es más ente en algún punto,
que esto le violentara en su continuidad;
ni en algún punto lo es menos,
que está todo lleno de ente.

Es, pues, todo el Ente continuo,
porque próximo es ente con ente.

I.13

Está, además, el Ente inmoble
en los límites de vínculos potentes
sin final y sin inicio;
génesis, destrucción
lejos, muy lejos yerran,
que Fe-en-verdad las repelió.

I.14

El mismo es, en lo mismo permanece
y por sí mismo el Ente se sustenta;
de esta manera
firme en sí se mantiene,
que la Necesidad forzuda no lo suelta
y en vínculos de límite
lo guarda circundándolo.
Por lo cual no es al Ente permitido
ser indefinido;
que no es de algo indigente.
que si de algo lo fuera
dep. todo careciera.

I.15

Mira, pues,
cómo las cosas aus-entes
están, para el Pensar, con más firmeza pres-entes;
que tanto el pensamiento no acierta a dividir
que ente con ente no se continúe;
ni está disuelto el ente dondequiera
y de todas maneras por el mundo
ni en sólo un punto condensado.
1.16

Lo mismo es el pensar y aquello por lo que “es” el pensa-

[mento;

que sin el ente en quien se expresa

no hallarás el Pensar;

que cosa alguna es algo o lo será

a no ser que ente sea.

1.17

Tal vino el Hado a encadenar las cosas;

así es posible al Ente ser inmoble;

así que para todo

es ente nombre propio;

para todo lo que los mortales, convencidos, fijaron ser verda-

[dero:

para nacer y perecer

y para cambiar de lugar,

para el color aparente mudar;

para todo: “ser y no ser”.

1.18

Mas porque el límite del Ente es un confín perfecto

es el Ente del todo semejante a esfera bellamente circular

hacia todo lugar,

desde el centro, en alto equilibrio;

y ello porque en el Ente precisa que ni en una parte ni en otra
algo sea mayor en algo,
algo sea en algo menor.
Ni hay manera

cómo el Ente, en algún cariz, más que ente sea,
y, en otro, menos que ente;
que lo del Ente es, todo, asilo,
que simultáneamente, por doquiera
lo igual en esos límites impera.
Ni se da el no-ser;
que el no-ser fuera
quien a homogeneidad el paso le impidiera.

I.19

Y ya con esto cierro para ti
estos, acerca de la Verdad, leales dichos y pensamientos;
mas aprende, desde ellos, cada opinión de los mortales,
escuchando
de mis palabras el falaz ornato.
POEMA FENOMENOLÓGICO

Lo que "parece" según lo que "aparece"
II.1
A dar se decidieron los mortales
nombre de formas de conocimiento
a dos
—que con una no basta
(que en esto se extraviaron
los que pusieron una sola)—;
opuestamente construidas las juzgaron
y atribuyeron signos a las dos
en cada cual diversos.

II.2
La una:
Fuego es, etéreo de llama,
ente benigno,
sutil en grado sumo,
por todo modo idéntico consigo;
con la otra, por ninguno.

II.3
La otra, por el contrario,
es, como tal, lo opuesto:
Noche oscura,
pesada y densa contextura.
II.4

De su desarrollo ordenado
te diré todas las apariciones;
así de los mortales ningún conocimiento
    te pasará de largo.

II.5

Pues que todas las cosas
Noche y Luz cual con nombre se apellidan,
y ya que todo lo de todas ellas
de ambas potencias se hace a la medida,
todo, de vez, está de Luz colmado
    y no luciente Noche,
    que ninguna otra cosa
entre ambas, Luz y Noche, se interpone.

II.6

Orbes más condensados
están hechos de fuego menos puro;
de Noche, los que están más encimados;
    mas a través de todos vuela
    su partija de fuego;
y, en medio de todo,
la Demonio que todo gobierna.
II.7

Que en todas partes vige
el principio de parto terrible, el principio de mezcla;
a lo varón este principio mueve a mezclarse con lo hembra
y de nuevo, en contrario sentido,
lo hembra impele
con lo varón a mezcla.

II.8

Lo primerísimo,
de entre todos los dioses el primero,
al Amor se formó.

II.9

Y sabrás de la etérea natura
como de todos los signos que llenan el éter;
y cuántas obras ocultas
y cómo surgieron
de la faz pura de solar Lumbrera.
De la naturaleza sabrás y de las obras
de esta merodeadora, la Luna, de circular pupila.
Conocerás el Cielo, el omnicircundante,
y de dónde nació
y cuál lo encadenó
Necesidad rectora,
a fin de que los astros guardara en sus linderos.

II.10

Y de qué modo
Tierra, Sol, Luna,
común Éter, galácteo Cielo, Olimpo supremo
y de los astros la ardorosa mente
moviéronse a engendrarse.

La luz ajena,
octurno y luminoso ambiente de la Tierra.

Siempre y de todas partes mirando está del Sol hacia los rayos.
II.11

Pero tal como fuere en cada uno
la mezcla dominante de las partes
multiflexibles,
tal es la mente
que a los hombres adviene;
que en cualquier hombre y en los hombres todos
lo que de las partes nace
conoce;
que es lo pleno
pensamiento.

II.12

Según, pues, la opinión
estas cosas así fueron y así son;
pero, inmediatamente,
de lo que son partiendo y a madurez llegadas,
tocará perecer a las presentes;
empero a todas ellas, a cada una,
nombre,
como insignia
impusieron los hombres.
POEMA DE EMPÉDOCLES
PROEMIO
Es cosa de Necesidad,
y determinación antigua, eterna de los Dioses,
con amplios juramentos re-sellada,
que si alguno tal vez de los Demonios
a quienes cayó en suerte vida larga,
por sí y ante sí profanare
con criminoso asesinato
amables miembros,
o, si hubiere faltado en algo,
aun además jurare en falso,
errático ande el tal Demonio
por triples diez mil años
distante de lugar de Bienaventurados;
y que naciendo vaya tal Demonio
bajo todas las formas variadas de Mortales,
de cabo a cabo de los tiempos,
a lo largo
de tornadizas sendas molestas de la vida.

Como Yo voy ahora vagabundo
y prófugo del cielo,
obediente a la maniática Discordia.

Que ya Yo mismo
doncella y doncel fuí una vez,
ave y arbusto,
y en el Salado fuí pez mudo.
¡Ay de mí!, porque a tiempo
no me deshizo el Día despiadado,
aun antes que en mis labios intentara
de la voracidad los gestos posesores.
De tal holgada beatitud y de tal honra
—¡desdichado de mí!—
al prado me volví de los mortales.

3

Lloré y me lamenté
porque en lugar extraño me veía;
lugar, y no de agrado,
en que el Ascsinato
y Rabia y la ralea entera de los Hados,
y las Enfermedades
secas, las contagiosas, las de fluyentes obras
de Desvarío por el prado
vagan y por la sombra.
Aquí se hallaban
Chtonia,
y la de vista de largo alcance, Heliopea;
Pelea, la sanguinaria,
Armonía, la de ojos sosegados;
Fealdad y Belleza;
Retardación y Prisa;
Sinceridad, la amable,
y Disimulación, la de negras pupilas;
Nacimiento y Perecimiento;
Dulce Sueño y Vigilia;
y la Inmovilidad y Movimiento;
Miseria y multicoronada Grandeza;
Celeste Voz y divino Silencio.
Con ellos llegó a esta caverna bien cubierta.

4

¡Ay de ayes!
¡Oh progenie de los mortales,
despavorida y malafortunada!
¡de qué discordia fuiste y en qué apreturas engendrada!
Que etérea Fuerza
hasta el Mar va acosando a los mortales;
pero el Mar de sí los escupe
hacia la firme Tierra;
la Tierra a su vez los expone
del Sol a los fulgores incansables,
mas el Sol los embala
en remolinos de Aire.
Que, así, uno de otro los recibe
mas todos los maldicen.
5

Planes
de estrechas miras
van esparcidos por los miembros de los mortales;
y los asaltan de repente
mil temerosos males
embotadores de la mente.
Mas, al considerar la breve parte de la invivable vida
—oh en breve morideros—,
que, semejante al humo,
se levanta y se vuela,
persuadidos de este único sesgo
cada cual procura lo suyo,
todos, de todas las maneras,
convulsos e impelidos.

6

En cuanto al Todo, cada cual se congratula
de haberlo comprendido;
cuando parejas cosas no son para varones
ni visibles ni audibles
ni por entendimiento comprendibles.

7

Mas Tú,
puesto que aquí te retiraste,
persuádete
de que no has de ver más de lo que ve mente perecedera.
Y vosotros, Dioses, 
apartad de la lengua 
un maniático hablar de tales cosas; 
haced brotar, más bien, la fuente pura de los labios santificados.

Y a ti, Musa, 
virgen de múltiple memoria y blancos brazos, 
suplicote, si es lícito 
en estas cosas oír a los mortales, 
que a las riendas me envíes dócil carro 
por Piedad conducido. 
Que no me forzarán a decir más de aquello 
a que la reverencia me obligare 
las flores del honor, 
de ese honor de buena opinión 
que de mortales se consigue.

Osa, pues, 
y, en atrevimiento, 
a la cima de la sabiduría 
asciende apresurado; 
y, entonces, mirarás con todo empeño 
quién es, en cada cosa, lo manifiesto; 
y ni aun teniendo vista 
la creas más que a las pupilas;
y ni aun oyendo ruidos extremados
los creas más que a claros sonidos de la lengua.
Y donde el pensar esté presto
de las demás cosas ninguna creas;
vuelve la espalda a la fe de los miembros;
    más bien piensa
qué es, en cada cosa, lo manifiesto.
PARTE PRIMERA
I.1

Primero, escucha
que de todas las cosas cuatro son las raíces:
Fuego, Agua y Tierra
y la altura inmensa del Éter.
Todas las cosas de tales raíces surgieron:
las que serán y las que son y las que fueron.

I.2

Dicho dual:
a veces,
Uno se crecía y acrecía tanto a costa de Muchos
que llegó a ser solo;
a veces, empero,
por des-nacimiento, muchos surgen de Uno.

I.3

Dual es la génesis de lo mortal;
y su destrucción, dual también;
porque la transeúnte coincidencia de todas las cosas
engendra las mortales
y las destruye también;
mas, de nuevo, la Destrucción 
alimentada por las cosas desnacidas 
se volatiliza a sí misma.
Y, alternándose estos procesos, 
nunca descansan de repetir sus intentos:
que, unas veces, 
por Amistad con-vergen en Uno todas las cosas; 
mientras que, otras veces, 
por odio de Discordia cada una di-verse de todas.

I.4

De esta manera 
en cuanto que Uno aprendiera a engendrarse de muchos, 
y en cuanto que, de nuevo, fueron surgiendo muchos 
des-engendrándose Uno, 
por esto se engendran las cosas, 
mas ninguna en lo eterno apoyará sus pies. 
Mas en cuanto cambiándose unas en otras ninguna reposa, 
por tal causa, según círculo inmible, muévense todas.

I.5

Pero aún más: 
escucha el mito, 
que mi enseñanza acrecerá tu mente. 
Como dije al principio, 
los mitos capitales declarando, 
dual es el dicho: 
"a veces, 
Uno se crecía y acrecía tanto a costa de Muchos
que llegó a ser solo; 
a veces empero
por des-nacimiento, Muchos surgen de Uno”.
“Fuego, Tierra, Agua
y la mansa altura del Éter.”
Y, aparte de estas cosas,
en contrabalanza de todas,
Discordia, la destructora;
mas, entre ellas,
Amistad,
como ellas ancha, como ellas larga.
Mírala con tu pensamiento,
pero que estupefactos tus ojos no se queden;
innata en sus arterias los mortales la creen;
por Ella conciben lo amable,
obras amables a término llevan por Ella;
y, dándole nombres,
Gozo la llaman y Afrodita;
empero varón mortal alguno aprendió todavía
que es de todo hélice implícita.

I.6

Escucha, tú, por el contrario,
de mis palabras
la no falaz misiva:
inguales son y en nacimiento coetáneas
todas estas cuatro Cosas;
cada Una ocúpase de su dignidad propia,
de la de las Otras distinta;
y cada cual tiene costumbres propias.

I.7

Según su turno dominan, ya circunnavegando el Círculo;
Unas hacia las Otras se destruyen,
Unas hacia las Otras se acrecientan
según el turno que la Parca concierta.

I.8

Y, a no ser hacia éstas,
hacia ninguna otra las cosas se engendran
ni hay como perezcan;
porque
o en ininterrumpido modo perecerían
y entonces no ser-hían...

... y esto en algo al Universo acreciera;
mas ¿de dónde este algo vendría?
O ¿cómo algo se destruyera,
no habiendo cosa alguna que esté vacía de Ellas?
Mas de nuevo, una vez, otra vez y otras muchas
no hay más que estas cuatro cosas;
ahora que Unas con Otras confluendo,
de todas a través las Unas y Otras deslizándose,
aquí y allá se engendran cual diversas;
mas, con todo,
Ellas siempre las mismas se quedan.
I.9

Otra cosa aún voy a decirte:
ninguna de las cosas mortales ha tenido nacimiento,
como no es la muerte más terrible
de especie acabamiento;
que nacimiento y muerte son nada más discernimiento
y mezcla de cosas mezcladas;
aunque, además de esto,
reciban de los hombres de nacimiento el nombre.

I.10

Que no hay artificio para
engendrar de lo-que-no-es;
y que lo-que-es perezca
es no hacedera y descarriada empresa;
porque, apóyese uno en lo que se apoyare,
todo andará siempre dentro
de lo-que-es en la esfera.

I.11

Mas a los perversos tienta
sobreamanera desconfiar de razones poderosas;
tú, por el contrario,
reconócelas, como las fieles razones de nuestra Musa lo man-
dan,

diviendo bien el Logos,
dis-tribuyéndolo bien
por tus entrañas.
Que los otros,
cualquier cosa que a luz del Éter venga
—ya según lo humano mezclada,
y ya según la especie de las agrestes fieras,
de los arbustos o de los pájaros—,
de tal cosa dicen seguros
que ha nacido de veras;
y cuando la tal se disgrega
llámanlo los muy necios
suerte diablesca.
—Y según sus normas
hablo yo ahora—.

I.12

Imbéciles,
que no son por cierto de alcance largo sus mentes;
pues esperan confiados
que se engendre lo que antes no era,
o que algo muera y del todo perezca.
Varón sabió
ni tales cosas en su mente adivinara:
que, mientras él y los mortales viven
lo que ellos todos nombran vida,
“sean” mientras tanto de veras,
y les “acaezcan” mientras tanto
cosas malas y cosas buenas;
y que, por el contrario,
antes de estar compactos, como después de des-atados
ya de veras no fueron, ya de veras no sean.

I.13

Pero aún más:
por si algo en esos dichos anteriores
es de floja madera,
de tales anteriores y conjugados dichos
adicionales testimonios considera:
por “una” parte
al “Sol”,
que arde por todos lados
deslumbrante para la vista;
por la “segunda”
cuantas “Cosas” hay “inmortales”,
en radiante esplendor sumidas;
por la “tercera”
la “Humedad”,
del todo oscura, enteramente fría;
por la “cuarta”
la “Tierra”,
de la que fluyen
cosas espesas, cosas densas.
Y considera
que, por Discordía,
todas se truecan en deformes
y divididas;
mas que, por Amistad,
se desean unas a otras
y van unidas.

I.14

Y de todo esto
todas las cosas provinieron;
las que detrás serán, las que son, las que fueron.
Ellas brotan en árboles,
en varones y en hembras,
en aves y en fieras,
y en peces que el agua alimenta.
Así mismo Ellas brotan en Dioses
de vida dilatada
y de honores colmada.
Así es como las cosas son en su forma primigenia;
pero las unas confluyendo con las otras,
engéndranse tan sólo diversas en aspecto,
pues sólo se cambian
por desdoblamiento.

I.15

Mas al modo que los pintores
—por Metis sobre el arte
bien alumbrados varones—
decoran variamente las tablas a los Dioses ofrecidas,
en sus manos tomando
multicolorados pigmentos,
mezclando armónicamente
de unos más, de otros menos,
con todos ellos haciendo
ideas a las cosas parecidas
—y de árboles las pueblan,
de varones y de hembras,
de aves y fieras
y de peces que el agua alimenta,
de longevos Dioses
colmados de honores—,
de parecida manera,
no te engañe la frente
cual si de lo mortal otro fuera el origen,
de lo mortal nacido en innumerables especies;
mas ten por cierto este mito
pues de Dios lo has oído.

De todas las cosas
cuatro son las raíces primeras:
   Júpiter, el candente;
   Hera, vivificante;
   Aidoneo o el ocultante;
   y Nestis que humedece
de lo mortal la fuente lacrimógena.
Cuando todas ellas convienen
retírase al extremo la Discordia;
mas después inmediatamente
que, a la menor profundidad del remolino,
Discordia llega,
y que, en su vez complementaria,
en mitad del girante globo
Amistad se ha colocado,
van entonces estas cosas
las Unas hacia las Otras
hasta “ser” una sola.
Así serán las cosas, así también fueron antes;
y de entrambos procesos
jamás el tiempo innombrable
dejará de estar lleno.
Tal vo lo pienso.

L.17

Nada falta en el mundo en parte alguna,
nada sobra en ninguna,
que igual nació por todas;
y nació cual Esfera infinita
       bien redonda y pulida.
De circular soledad la Esfera goza
mientras Amistad domina;
soledad tanta
que ni alcanzan a distinguirse en ideas
del Sol las veloces flechas.
Mas la Discordia pone
aparte lo leve y aparte todo lo pesado;
      tan aparte todo
que ni siquiera llegan a mostrarse
del Sol la idea deslumbrante
ni el Mar ni el cuerpo de la hirsuta Tierra.
Todo estaba enemistado
de Amor falto y de mezcla.

I.18

Así, se estaba firme,
cubierta del compacto cutis de la Armonía,
la Esfera bien pulida
de circular soledad en el goce;
mas después, inmediatamente
que gran Discordia en los miembros se ahitara
y de honor se subiera a la cima,
una vez cumplido el tiempo
—que según amplio juramento
les llega alterno—,
retemblaron por modo
continuo y extremado
de Dios los miembros todos.

I.19

Que en esta misma insigne masa de las humanas partes
unas veces, por Amistad,
hacia uno con-vergen
y en flores de vida florecen
todos los miembros que en suerte al cuerpo cayeron;
otras empero,
descuartizados
por la Rivalidad perversa,
van unos de otros errantes
rompiéndose en los hitos de la vida.

Y de manera parecida
a los arbustos les pasa
y a los peces ocultos en las oscuras aguas,
a las fieras sorteadas para montes
y a címbalos que con las plumas marchan.

I.20

Una vez más, empero,
y comenzando de nuevo,
voy a andar de los mitos por amplio camino,
logros escanciando
sobre aquel otro logos que al principio dijera:
«Después, al punto
que, a la menor profundidad del remolino,
la Discordia ha llegado,
y, por complementario modo,
en mitad del girante globo
Amistad se ha colocado,
van entonces estas cosas
las Unas hacia las Otras
hasta “ser” una sola»;
mas no de golpe,
pues júntanse más bien, según les viene en gana, en uno
diversas cosas desde diversos puntos.
I.21

De tales mezclas primigenias
especies de cosas mortales se esparcen por miles;
pero muchas de éstas quedan inmezcladas
porque a las mezcladas están contrapuestas.

Tales son las que Discordia
aun en su altura máxima
inmezcladas retiene;
que Discordia, en tiempo alguno, entera se retrajo
a las fronteras últimas del Círculo;
hace, más bien, Discordia que algunas de sus partes
se queden dentro
y que otras se marchen del centro;
y cuanto Discordia va de retirada
otro tanto avanza
el ímpetu manso e imperecedero
de Amistad sin tacha.

I.22

Pero cuando se invierten los caminos,
al punto
se hallan naciendo mortales
cosas que a ser inmortales primero aprendieran,
y se hallan mezcladas
las que antes puras se estaban;
y de estas mezclas
especies de cosas mortales se esparcen por miles,
labradas de ideas,
admirables de ver, en matices diversas.

I.23

Se ayuntó la Tierra las más de las veces
en igualdad
con Vulcano, con Humedad, con el superlúcido Éter,
del Amor anclando en terminales puertos;
aunque se ayunte, empero,
un poco más en proporción o no harto menos,
de todos Ellos
se engendra la sangre
y las ideas de todas las carnes.

La Tierra complaciente,
para fabricar bien los vasos
obtuvo, de ocho partes, dos de Nestis la resplandeciente
y cuatro de Vulcano;
pero los blancos huesos se engendraron
con liga de armonía
y con inspiración divina elaborados.

I.24

A la manera
como cuando uno, atento a emprender un camino,
se arma de su lámpara
y fuego prepara
—fuego

80
que, aun en noches invernales,
esplendoroso arda—,
encendiendo con él linternas
—defensoras del fuego
contra los variados vientos,
dispersoras del soplo
con que los vientos soplan—,
y entonces la luz hacia afuera salta,
y por cuanto espacio se vaya extendiendo
alumbra a modo de dardo
con no traspasables rayos;
   de semejante modo
el fuego primitivo,
en las meninges celado,
tras la pupila
del ojo circular
y entre sutiles túnicas
está atisbando;
   las cuales túnicas
como techo defienden del agua circunfluyente la masa pro-
funda;

el fuego, a través de ellas,
salta hacia afuera,
y por cuanto espacio se vaya extendiendo
alumbra a modo de dardo
con sus no traspasables rayos.
I.25

Juntando corifeos de unos y otros mitos,
sin una sola senda para los logos,
lo que sea bello repetir conviene
dos y aun tres veces.
Así, pues, ante todo
te diré del Sol el origen
y de qué se engendraron las cosas todas ahora visibles:
la Tierra y el Mar, el de múltiples ondas,
Titán y el húmedo Aire;
y el Éter
que, rodeando en círculo todas las cosas,
a todas ahoga.

...............  

I.26

Si no tuviesen límites
ni el vasto Éter ni la profunda Tierra
—que tales vanas sentencias
de las bocas de los mortales
que del Todo bien poco han visto
fluyen a miles...

...............  

I.27

El Sol, agudo flechero;
hílara y placentera, la Luna.

...............  

82
El Sol, bien preso,
en círculo recorre el amplio Cielo.

Con rostro imperturbable
contra el Olimpo sus rayos envía;
mas a su hilera luz
bien breve suerte fue concedida.

Luz ajena gira,
cual pulido círculo,
al derredor de la Tierra;
mas las huellas de la [solar] carroza
ruedan por los confines de la Tierra;
que la Tierra, de frente,
mira el sagrado círculo del Príncipe.

[La Luna] dispersa los rayos del Sol
—los que desde arriba van hacia la Tierra—,
y sombra de la Tierra tanto espacio
cuanto es su ancho:
el de la Luna,
la de ojo de brillo pálido.

Mas la Tierra también impone noche,
cuando del Sol opónese a los rayos.
Noche: la de ojos en peregrinación, la desierta.

I.29

Muchos fuegos están ardiendo bajo el agua.


La sal se solidifica impulsada por los rayos del Sol.

El Mar: transpiración de la Tierra.

I.30

Concordes en sus miembros surgieron
todas las cosas primigenias: el Fuego, la Tierra,
el Cielo y el Mar;
por esto todas ellas, entre las cosas mortales,
parecen ahora errantes.
De semejante modo, las que son
para la mezcla más idóneas
se aman unas a otras,
en igualdad por Venus puestas;
pero las enemigas
unas de otras se tienen a máxima distancia,
inmezclables por raza,
inmezclables en cuerno,
inmezclables por las ideas
en que han sido amasadas.
Así que coengendrarse unidas
insólito del todo les es y sumamente doloroso;
de arduo acoplar son sus apetencias,
porque en Discordia están nacidas.

I.31

Todas las cosas conocen
cordialmente
por voluntad de la Suerte.
PARTE SEGUNDA
II.1

Mas por si todavía sobre tales asuntos
fuese tu fe de floja madera:
sobre cómo de Agua, de Éter, de Sol y de Tierra,
   bien mezclados,
los colores se engendraron,
bien sobre cómo las ideas mortales
   —de tantas cosas cuantas ahora están nacidas
por Afrodita armonizadas...

...............  

... sobre cómo engendraronse los árboles tamaños;
   los peces, salazones naturales.

...............  

II.2

Humedeció a la Tierra Venus con lluvia largo tiempo;
y, habiendo hecho ideas,
para fortalecerlas las dió al Fuego veloz.

...............  

... y así les cayó en suerte ser plasmadas
   de Venus en las palmas.

...............  

89
II.3

Si pensando todo esto—con penetración y en las jugosas entrañas—, lo intuyes además con puros actos de la perfecta mente, se te harán para siempre todas estas cosas presentes; todas las poseerás y otras muchas que se derivan de aquéllas; porque, según son los mortales, el deseo de ellas las acrece en cada uno diversas según su naturaleza. Mas si, además de éstas, anhelas otras de las al hombre naturales, por miles te sobrevendrán males terribles que las mentes embotan, y el vivir roban presto tan presto dé su vuelta el tiempo; que a su origen amado desean volver tales cosas, pues sabe, que todas cordial conocer poseen; y de pensar, su suerte.

II.4

Sin cuellos muchas cabezas pululaban; viudos de hombros vagaban desnudos brazos; y, en pobreza de frentes, ojos solitarios iban errando.
Muchas cosas bifrontes nacieron y con circular pecho; bovinas, pues, de raza, aunque con faz humana; mientras que otras surgieron con bovino cráneo y humano aspecto; sus partes con algunas de varón estaban mezcladas y con algunas de hembra: ésas con muelles miembros adornadas.

..............

con pies flexibles algunas, con miembros indiferenciados.

..............

Mas tan pronto como según la parte mejor demonio se mezcló a demonio, y coincidieron tales partes según lo que a cada una le era propio, engendráronse otras cosas, muchas y de continuo...

..............

II.5

Pero ahora, sobre cómo bien discernido fuego de varones y lloronas hembras produjo las nocturnas siembras. Oye tales cosas, que no es indocto mito ni fuera de propósito.
Primitivamente
tipos completos de hombres duales salieron de la Tierra; cabiéndoles en suerte agua y tierra, cual elementos.

El Fuego los enviaba
queriendo que llegasen con él a semejanza.
Mas no estaba aún patente de miembros amable vestido.
No tenían voz,
ni en su lugar propio el varonil miembro.

Mas se descuartizó
de los miembros la naturaleza;
y así una parte se nació en los hombres,
y otra, en las hembras...

...mezclándose, con todo, por los ojos cogió a los unos el deseo de los otros.

...de Venus el puerto escindido...

II.6

Sábete que de todas
cuantas cosas se hicieron
se dan esfuvios propios.
Il. 7

Todas las cosas ex-spiran e in-spiran de la siguiente manera:

en los límites
de los cuerpos de todas
cárneas siringas exangües están extendidas;
y en sus menudos orificios densamente
están acribilladas por pequeñas heridas;
los límites extremos
de las narices
perforados están también por todas partes;
pero de modo que el asesinato se evite;
cortados, no obstante, de manera
que, por sus caminos,
vía fácil al aire se ofrezca.

Cuando, pues, de ellos la sangre sutil se retira,
el aire,
en tromba, con ímpetu furioso,
se precipita tras ella;
mas cuando la sangre vuelve
ex-spirase de nuevo el aire,
de suerte parecida
a como cuando una niña
juega con clepsydra de divino cobre,
que, unas veces,
puesta sobre su mano de idea bella
sumerge del embudo el cañuto
en el entrañable cuerpo del agua plateada
y entonces el agua en el embudo no entra
—que lo estorba la mole de aire
que por múltiples agujeros
penetró antes de fuera—,
y así hasta que la niña destapa, dando escape,
de aire a la corriente densa
—que entonces, saliéndose el aire,
de agua la parte respectiva penetra—.
Y de parecida manera:
cuando el agua el cúpulo embudo superior del todo llena,
tapados por mano mortal del embudo la boca y los poros,
la presión del aire de fuera,
dominando los bordes,
al derredor de las puertas
—las de istmo estrecho,
las de eco sucio—,
salir impide al agua,
hasta que la niña retira su mano;
que entonces
de otra manera, a la anterior inversa,
adentrándose el aire
huye de agua la respectiva parte.
También de suerte parecida:
cuando la sangre penetrante, ramificada por los miem-

va retirándose a lo interno,
al punto, ardiendo en ansias llega de aire
una corriente;
cuando empero revierte la sangre,
de modo parecido hacia atrás sopla el aire.
Así que a todas las cosas cayó su parte de aliento y olfato.

II.8

Por esto lo dulce agarra lo dulce,
lo amargo apetece lo amargo,
lo agudo marcha hacia lo agudo,
y cabalga lo cálido en lo cálido.

II.9

De ambos ojos sola una vista se engendra.

La mente en mares de sangre se nutre;
de sangre
en ascendente y descendente marea;
por esto, sobre todo,
el pensar da en los hombres tantas vueltas;
que es la humana inteligencia
esa sangre que en torno al corazón rueda.

cuanto sean diversos los cuerpos en que nacieron
ha de asistirles siempre un conocer cordial
otro tanto diverso.

Si hay que juzgar por el presente,
Metis irá en los hombres en aumento.
II.10

Con tierra conocemos la Tierra;
con agua , el Agua;
con éter , el divino Éter;
con fuego , el devorante Fuego;
con amor , el Amor;
con discordia , la Discordia funesta;

porque

y de estas cosas bien armonizadas
se compusieron todas;
y por virtud de Ellas
todas cordialmente conocen, padecen y gozan.
PARTE TERCERA
III.1

Si por ser yo de los efímeros,
   Musa inmortal,
te pasó por la mente en otros tiempos
preocuparte de la mente mía,
asísteme ahora, pues te lo ruego,
   Caliopea,
que a sacar a luz me dispongo
buen logos sobre afortunados dioses.

III.2

Bienaventurado
quien de las entrañas divinas llegó a poseer la riqueza;
   miserable, por el contrario,
el que, por ser oscuro
su parecer sobre los dioses,
vive acuitado.

III.3

No hay modo de acercarse [a Dios] según espacio,
ni de flecharlo con los ojos,
ni de agarrarlo con las manos;
aunque, para mentes humanas, sean ellos de fijo
los caminos de rueda,
los más persuasivos.

Que no se distingue por tener sobre los miembros cabeza hu-

ni le salen dos ramos de la espalda,
ni tiene pies
ni las rodillas ágiles
ni hirsutos miembros viriles...

Es,
tan sólo, ni más ni menos,
mente sagrada,
mente aun para dioses inefable;
y en sus mentares veloces
el mundo entero recorre.
NOTAS
NOTAS AL POEMA DE JENÓFANES
A I.1

a) La afirmación de la unicidad divina no llega en Jenófanes a la auténtica unicidad.

Se da sólo: 1) un Dios máximo respecto de la corte toda de los dioses.

2) un Dios máximo respecto del género todo de los hombres.

3) y tal Dios máximo es el mismo para dioses y hombres.

Téngase presente que, para los helenos, lo divino —al igual que lo demoníaco y lo humano— son maneras de ser que pueden realizarse en muchos, y aún una cosa puede recorrer todas las maneras de ser: puede ser-a lo divino, ser-a lo-demoníaco, ser-a lo-humano. Aquí afirma Jenófanes que dentro de la manera de ser "divina" se da un máximo, y uno solo, que recibirá el nombre singular de Dios. Las demás cosas ya no podrán llegar a ser Dios, porque el máximo de la manera divina de ser es "único"; y no sucede como en la manera de ser "realeza", en que pueden darse muchos reyes.

Más adelante, en la historia de la filosofía y de la teología, se llegará a la afirmación de que la manera de ser "divina" sólo puede corresponder a Dios, y las demás cosas se hallarán definitivamente confinadas cada cual en su esencia. Los "tipos de ser" —divino, demoníaco, humano...— degeneran y se fijan en "especies", mien-
tras que antes eran “modos” o estados posibles que cada cosa podía tomar a lo largo del proceso evolutivo del universo entitativo.

La afirmación original de Jenófanes consiste, pues, en que el tipo de ser “a lo divino” admite un máximo y un solo máximo, dando un individuo único: Dios.

b) Traza. Así traduzco la palabra griega δέμας, de igual raíz que la palabra latina domus (domicilio, casa). Dice Jenófanes que Dios no tiene traza o trazado interno de partes materiales, no está construido como una casa, como domicilio de sus propiedades o partes, tal como está construida esa casa de nuestra alma que es nuestro cuerpo, domicilio del alma mortal. Contrapone Jenófanes δέμας a νόμημα: cosas con traza interna de partes, casa de otras cosas más sutiles que, cual el pensamiento, no tiene traza, no se presenta cual edificio ni sirve ya de domicilio de otras.

c) Dios no es semejante ni a la estructura o traza del cuerpo, domicilio del alma, ni al pensamiento de los mortales, que hace todavía de casa o domicilio del alma y de la vida humana y de la conciencia empírica o trascendental. Y por esto —porque el pensamiento “humano” hace aún de domicilio del alma y de la conciencia, tiene una certa estructura (δέμας, domus)— el pensamiento de Dios no es como el de los mortales ni la estructura o traza divina se parece a la mortal, porque ni es artificial ni sirve de domicilio para otra cosa distinta.

De aquí que Dios todo entero oiga, piense y vea; y no como los mortales en que el ver se halla domiciliado en una parte y en otra se encuentra domiciliado el oír, y el pensar se halla domiciliado en el cuerpo; y para pensar lo visto y lo oído, para dar a lo visto y a lo oído forma conceptual, tiene el mortal pensamiento que do-
miciliarse de alguna manera en los respectivos sentidos y asomarse por ellos hacia afuera.

¿Qué forma tendrán un ver o oír levantados a totalidad, quiero decir a ser forma de "todo" un ser? ¿Cómo sería nuestra vista si todo nuestro cuerpo viese? Jenófanes no lo explica.

Pero de lo dicho deduce Jenófanes que es, con preeminencia, ante todo, claro (ἐπι-πρέπων) que en lo mismo permanece siempre Dios, pues ni para ver tiene que alojarse en la vista ni para oír tiene que trasladar la atención vital hacia los oídos ni para pensar tiene que darse faena de cabeza ni dolores cerebrales. Está "todo en todas partes", mas no "todo en cada una de las partes", porque, en rigor, no tiene partes. Por el contrario, dirá la filosofía escolástica que el alma se halla toda en el cuerpo, toda en cada una de las partes en cuanto a la esencia, mas no toda en cada una de las partes según potencias o propiedades típicas, pues el poder o potencia visual se halla sólo en los ojos...

*d) mueve; el verbo ἀναθέμειν tiene la fuerza de “hacer retemblar, estremecer en sus fundamentos” una cosa.

A I.2

Las ideas de los Dioses. Conservo la palabra griega ἑξος ἔσσων. Significa, pues, las figuras visibles o representaciones visuales de los dioses; diciendo, por tanto, Jenófanes que la forma visible o figuras que los hombres, y en su caso los bueyes y leones, hacen de los dioses delatan sospechosamente lo que de ellos piensan. Antropomorfismo teológico visual.

¿Y no será antropomorfismo teológico parecido, sólo que más sutil, suponer que Dios piensa, entendiéndolo que el pensamiento y
los pensamientos son "domicilio" de la vida divina, de manera parecida o proporcional a como nuestros pensamientos no son "nosotros", sino que nosotros vivimos domiciliados en ellos? Y ¿qué será un pensamiento o el orbe entero de los pensamientos en que no se domicilie un pensar y una conciencia? Y ¿qué será un pensar no sometido a la restricción de alojarse en pensamientos? ¿No será tan antropomórfico, tan humano, suponer que los pensamientos se hallan en la mente divina como en "lugar propio", como suponer que Dios tiene forma humana, de buey o de león?

A I.5

El límite superno τὸ ἄνω πείρας, la superficie de la tierra se la ve como tocando, cual inmediata o próxima (πλησίον) al Éter, a uno de los Elementos. Empero la parte inferior de la tierra, la que está hacia abajo (κάτω) parece llegar hasta el infinito, es decir, extenderse hacia lo in-definido, hacia un aspecto no clasificado entre los elementos o cosas básicas, fijas y bien definidas. O bien: parece extenderse indefinidamente, sin límite asignable.

Se trata de una impresión ocular inmediata (ὄραται), propia de los ojos (ὄψις); y aun de una visión eidética, de una visión elaborada de la que extrae un εἴδος o idea (ἰδεῖν), mas no llega a un "saber-de-vista" (ἰδέων).

El heleno, precisamente por ser visual nato, distinguía cuidadosamente entre "ojea" (ὄρῃ), ver (ἰδεῖν) y saber-de-vista (ἰδέων). Ojea es percibir con los ojos tal cual actúan en su función inmediata y vital; ver es hacer funcionar los ojos de tal modo que se perciban los aspectos eidéticos, puramente visuales, dejando los demás (aspectos de excitabilidad apetitiva, de utilidad, de cosas
o índice sexual...). Ver era, para el heleno, ver perfiles, limites, contornos típicos... Se oye un objeto rastreándolo, siguiéndole el rastro concreto, lo que de aperitivo tenga para el gusto, olfato, vida sexual, práctica.

Véanse estas distinciones en la obra del autor Tipos históricos del filosofar físico, desde Hesíodo hasta Kant, Tucumán, 1941; 2ª parte, cap. 1: “Sobre el espacio en plan eidético”.

Finalmente εἰδέναι es “saber-de-vista”, dando a esta frase un sentido contrapuesto a “saber de oídas”. Saber de vista es saber por haber visto, y por estar viendo lo visible, las ideas de las cosas; no hay un saber-de-ojos, aunque sea posible un conocer-de-ojos, un conocer fundido y confundido con las exigencias vitales e inmediatas de los ojos en funcionamiento vital.

Los helenos contituyeron un “saber” a base de un saber-de-vista, de un saber eidético; otras épocas históricas llegarán a “saber”, sin limitarse a saber-de-vista exclusivamente. Husserl todavía asentará el saber sobre un cierto “saber-de-vista”, Descartes y Kant fundamentarán el saber sobre el “saber-de-sí”.

El fragmento I.5 expresa lo “ojeado por los ojos” y aun lo visto por una vista (videre, ἴδειν, εἰδοῖν, ἴδειν); mas no llega a formular un saber-de-vista, un sistema científicamente basado en ideas, desprendidas o abstraídas, de lo que los “ojos” en su faena práctica visual presentan.

Téngase presente esta escala visual —ojos, vista, saber de vista—, para clasificar las sentencias helénicas sobre las cosas.

A I.6

Hallamos aquí otra impresión ocular que no llega a visual (eidética) ni a un saber de vista o saber eidético.
La frase “acontece idearse” traduce la helénica: πέφυκε εἰδέσθαι, que podría traducirse también por “acontece ser vista”, ser vista por ojos en busca ya de una idea, del simple y puro aspecto visual, sin ir ojeando o rastreando aspectos como los de beneficioso para el campo, húmedo para el pecho, tranquilo para salir a pasear...

Si constase de la integridad del fragmento I.6, cabría anotar la poca finura visual cromática de Jenófanes, que no distinguía sino tres colores en el arco iris. Y no sería raro que el heleno tuviese la vista centrada más que en la variedad cromática del espectro en los perfiles o contornos de los objetos. Lo primariamente visible para el heleno serían los límites y perfiles, los colores pasarían a segundo plano. De aquí que entre tal tipo de vista helénica con tales preferencias y una geometría de figuras reducidas a puro perfil, a tipos de contornos, no hubiese sino un paso. De un “ver perfiles” (y no colores) a un saber-de-vista, a un saber geométrico de perfiles el paso es inmediato. Así lo testifica la historia de la geometría griega.

A I.7

a) acertar a decir o declarar, τύχοι εἰπών, tenga la buena suerte de decir perfectamente. El “decir bien” no es algo que acontezca necesariamente; es una suerte, un acierto inesperado y gracioso. Por esto, en otro fragmento (I.13), dirá Jenófanes que, mirando las cosas por sus dos caras, opuestas y complementarias, por los aspectos contrarios que presentan, para acertar en lo que son no tuvo más remedio que disparar cual flecha el pensamiento, apuntando lo mejor posible, convencido empero de que el acertar a decir lo que cada cosa es no resulta faena asegurada ni objetivo
necesariamente alcanzable. Delicada manera de expresar la faltib-

lidad y limitación de todo conocer humano.

b) Al "saber-de-vista", al saber eidéticamente, contrapone aquí

Jenófanes el "opinar" o conocer opinativo (a ouch, el δόξας).

He traducido la frase δόξας δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυχεν por

"todas las cosas, ya por el contrario,

con Opinión están prendidas".

La ciencia, el saber eidético, no es algo hecho ya. La vida práctica,

la vida inmediata ha dado ya y se halla siempre con y en una

opinión (δόξας, δοξεῖν, δόξα) hecha sobre las cosas. El saber

eidético, cuando quiere comenzar a dar una interpretación cientí-

fica y sapiencial del mundo se halla con el "hecho" de que se está

desde siempre moviendo en una interpretación preliminar del mundo

y sus cosas. Tal interpretación pre-liminar, el hecho de que "uno",

Don Nade (Das Man) haya-dado-ya una interpretación del mun-

do es la "Opinión", lo que "todos los días dicen todos los hom-

bres", el "decir de todos los días" (die Alltaglichkeit, de Hei-

degger). El verbo τεύχειν (τέτυχαν) no es sin más detalles y

finuras un equivalente del εἶναι (ἐστι); τεύχειν es estar encua-
dernado, formar un volumen o libro (τεύχος) con las cosas ordi-
narias; ser-en-entrelazamiento concreto, estar prendido y preso en y

de, comprendido con y en, frente al simple "ser" (es) de un saber

eidético y de un ser que es y está sabiendo de vista, pues en este

estado se “es”, se conocen las cosas, mas sin llegar a estar prendido

y preso de ellas, separándose más bien de ellas, poniéndolas como

objetos, como lo otro; comprendiéndolas, mas sin ser comprendido

por ellas.

La Opinión consiste, pues, en ese mismo estado de com-prehen-
sión y prendimiento mutuo e inextricable entre sujeto y objeto, entre cosas y hombre, en virtud del cual el hombre queda expuesto a todas las contingencias de las cosas. Y tal estado de entretejimiento mutuo entre cosas y hombres está-ya (schon da) hecho desde que uno nace, y por el mero hecho de estar proyectado y abandonado entre las cosas y zarandeado por ellas como uno de tantos. (Cf. Heidegger.)

El estar-ya-hecha la Opinión, este estado de estar la Opinión entretejida con las cosas lo expresó Jenófanes por el pretérito perfecto, τέτυχα, es-desde-mucho atrás, es-ya, está-ya.

En cambio la ciencia y el saber de vista (o el saber de conciencia) no es algo hecho; tiene que ser hecho, desprendiéndose de las cosas, convirtiéndolas en objetos, y compreniéndolas después con conceptos. Hasta qué límite sea posible este proceso de desprendimiento para una libre comprensión realizada por un “libre” que está él mismo comprendido y comprometido en el mundo no es asunto a discutir aquí. Jenófanes se inclina hacia una limitación de tal poder liberador.

A I.8

a) enseñar bajo mano. Así traduzco el ύπό (sub, bajo), δείκνυσθαι (mostrar). Jenófanes no usa el simple δείκνυσθαι para indicar que a los “mortales” no se puede enseñar, ni pueden saber todo desde el principio, desde el nacimiento, pues iría tal saber contra la condición de progreso y evolución de su naturaleza; si desde el principio supiesen los mortales todo, lo sabrían por habérselo enseñado bajo mano, con trampa, a escondidas de su naturaleza.

b) Mas si buscan con tiempo, dándose tiempo y aguardando
el tiempo o tempero propio para conocer cada cosa, irán encontrando cada vez cosas mejores y hasta lo mejor posible para el mortal (ἄμεσων).

Este "buscar con el tiempo" (χρόνος ξηποῦντες), o darse tiempo, sin pretender saber todo desde un principio y para siempre es otro rasgo de un saber humano auténtico. ¿Historicismo?

A I.9

El original griego dice:

tαύτα δεδόξασται μὲν ἐνικότα τοῖς ἐτύμωσιν,

que he traducido por:

"es lo que ser me ha parecido
más vero-simil con lo verdadero".

"Lo que es", así con "es", cada cosa (ἐτ-υμων, ἔτ, ἐστ) no resulta cognoscible para los humanos, parece decir Jenófanes; lo más que se puede alcanzar es acercarse a lo verdadero por vero-similitud, por semejanza (ἐνικός) creciente con lo verdadero, con lo que las cosas son en-sí. La progresión "desde" δόξa u opinión simple en su estado inmediato natural, "hacia" lo que "es" cada cosa, hacia la verdad de cada cosa (ἐτυμων), "a través" de un crecimiento asemejante (ἐνικός) caracteriza el tipo máximo de conocimiento posible a los hombres en plan científico; mientras que los simples mortales, en plan de estado mortal, no notan la opinión como punto de partida hacia verdad a través de vero-similitud.

A I.10

a) Modelo de parodias, de παρόδιων, de cantos u odas fuera
del tipo del canto básico o central de un recitado. Los recitales de Jenófanes debían consistir, centralmente, en poemas filosóficos; de aquí que un canto u oda como la transcrita resultara un entremés o interludio cómico para aliviar la atención del auditorio.

b) ¿Cuál es ya el cuento de tus años, fuerte? La palabra "fuerte" traduce literalmente el φήσιτε, de igual raíz que φέω, el latino vero, el derivado fortis y nuestro "fuerte" (fuertísimo). Fuerte es el Fuego, a pesar de los años transcurridos desde que apareció en el mundo; es elemento constante, fijo, permanente.

c) El Medo, alusión a Hárpagos, general de los Medos ante cuya invasión (hacia el 545 a. C.) Jenófanes se retiró de Colofón a Elea.

A. I.11

"Su dignidad no es pareja a la mía", oûs ἄξιος ὀσπαρ ἕγο; no es "tan digno" como yo. La fuerza helénica del ἄξιος es la de conductor, guía, dechado, modelo incitante (ἀγεῖν). No se trata, pues, de una dignidad estática dentro de una escala o jerarquía de valores, sino de un valor, aquí la sabiduría (σοφία), con el aliciente de un deber-ser-ideal (Ideelles Seinsollen, Hartmann) realizado o encarnado en una persona concreta que, en virtud de tal posesión o realización del valor, resulta "guía" (ἄξιος, ἀγεῖν) de los demás, modelo incitante que "debe ser imitado y seguido".

Aspecto societario del dinamismo "modelo-masa" característico de la mentalidad del pueblo heleno en la apreciación e impulso de los valores.

114
A I.13

a) "viendo cada cosa por los dos lados", traduzco así la palabra compuesta ὀμοτενόβλεπτος. Se trata de un mirar (βλέπειν) en cada cosa su pro y su contra, los aspectos contrapuestos (ἀμφω), ambas caras de cada problema o cosa que se ofrezca (πυρο-βάλλειν). Y, ante tales apariciones contrapuestas de las cosas, Jenófan es no acaba de ver ese "único" aspecto que dicen ser "el" ser de cada una, y suelta el pensamiento cual dardo, con intención de clavarlo en una cara, en un solo aspecto, en el aspecto esencial de cada cosa; mas con el convencimiento de que quedará siempre un margen de incertidumbre en semejante intento; de que dar en la verdad es un "acertar", tanto más probable cuanto más veces, cuanto más densa y frecuentemente (πυκνοῦ) se dispares el pensar.

b) "y no cazador por cierto de toda sutileza". Así traduzco la frase ὀμενθηριστος ἀδόσης σχεπτοσύνης. Ya viejo, Jenófan ha aprendido a no ir de caza tras cualquier cosa que salte y corra ante la mente; no va "a lo que salte" sino a "lo que sea" cada cosa; y, a pesar de tal ojo práctico y avisado, "por camino doloso engañado se encuentra"; y consiste el dolo o engañoso cebo (δόλος, δέλαος, δέλ), puesto en el camino del conocimiento humano, en lo siguiente: en que, por una parte, precisamente el pensar (νοεῖν) se halla impelido desde el Todo —desde este Mundo rico, lleno, variado, polimorfo (πάν) —, hacia lo Uno (ἐἰς Ὄνων), indistinto, simplificado. Todo y el Todo se le deshace, por el Pensar y al pensar, en Uno; se des-atan (διαλυομαι) las diferencias, las especies, la variedad del Todo en una unidad homogénea y uniforme. Tal le sucede al Pensar mientras piensa en el Todo. Lo cual no acontece, por ejemplo, a la Opinión. Rasgo parramenideo.
El Pensar (νόημα) es unificante, tan extremadamente unificante que desaparece el Todo y aparece lo Uno, lláname tal Uno “El Ente” (Parménides), o lo uno (Plotino), o la Idea bellamente buena (Platón), o la Bondad idealmente bella (‘Ιδέα ’Αγάθου).

Mas, por otra parte —pues Jenófanes es un ὁμοτερόβλεπτος, uno que mira las dos caras de todas las cosas—, todos y cada uno de los seres (πᾶν ἄν), cada ser en cuanto es un cierto todo, en cuanto es todo y sólo él (el uno en cuanto uno, el hombre en cuanto hombre, en cuanto todo y sólo hombre...) no se unifica sin más con lo Uno; es preciso que sea arrastrado, violentado (ἀνελκόμενον) en su originalidad y totalidad específica o individual. Sólo destruyendo tal carácter de todo, de especie, de diferencia podrá cada ser de-tenerse y cons-tituir en una y homogénea naturaleza (ἐὰς μίαν φύσιν ὁμοίην). Resistencia de lo individual y de las especies a su absorción en lo Uno. No se resisten a ha-llarse y componer el Todo, “este” Todo (τοῦτο πᾶν), este Mundo, pues en él guardan su unidad y sus caracteres; sólo se resisten a reabsorberse en el Uno.

Este “arrastre” de Todo y de sus partes hacia el Uno será tema de filosofías como la de Parménides —arrastre de las cosas hacia el Ente—; cual la de Platón, arrastre de las cosas sensibles hacia la Idea suprema...

En el Poema de Parménides vamos a presenciar la manera de dejar listas para el arrastre todas las cosas, arrastre que termina en lo Uno (ἐὰς “Εv); y veremos que todas las cosas —sean las que fueren y distinganse entre sí cuanto se quisiere—, pueden ser arra-stdadas hacia lo Uno si se las considera bajo el aspecto de “ente”.

116
NOTAS AL POEMA DE PARMÉNIDES
NOTAS AL PROEMIO
a) "Los caballos". El original griego dice ὁ ὕππος, las yeguas. No he querido hacer resaltar este detalle, porque en castellano las dos palabras "caballo-yegua" poseen raíz distinta, mientras que en griego los dos sexos hípicos se distinguen sólo, gramaticalmente, por el cambio de artículo. De aquí que en castellano resalte tal explicitación del sexo mucho más que en griego, estorbando la atención y desviándola del tema filosófico.

No voy a investigar por qué Parménides se sintió llevado en carroza tirada por yeguas. Pudiera ser que Freud tuviese algo que decir en este punto: alguna pequeña malicia intrascendente y extra-metafísica. O pudiera ser que fuera costumbre entre los antiguos hacer tirar ciertas carrozas, con misiones divinas, por yeguas y no por caballos. O por fin que fuese sólo por una cierta concordancia poética, pues Parménides habla de yeguas, de la Demonio y de doncellas solares.

No voy a movilizar aquello de Goethe: "el eterno femenino..."

b) "los pasos certeros" traduce el ἄγουσα, sus pasos conductores; pues se trata de yeguas sabias, con instinto para conocer y seguir el camino de la luz, de la verdad y del ente.

c) re-nombrado (camino), re-sabidos (caballos); πολύ-φημος-φαματος; se trata de un camino nombrado muchas veces, que tiene re-nombre o fama; y es muy natural que tales caballos, tan sabidos
y sabios, lo conozcan y reconoczan y sepan guiar por él a Parménides.

d) "mortal vidente", εἰδώτα φῶτα. He conservado la raíz de εἰδώτα, ἰδεῖν, videre y vidente. Porque, como se verá más adelante, hay mortales "estúpidos, ciegos, sordos, bicéfalos" (I.5) que no caminan por el camino de la luz.

e) "tendido el carro en su tirante tensión", frase que traduce el ταίνωσαν del original. Porque este verbo no indica solamente tirar del carro o poner en tensión (ταίνω, τείνω) el carro, según la ley de acción y reacción físicas, sino que incluye una reduplicación y reforzamiento; es un tirar del carro poniéndolo en tensión tirante, distendiéndolo, tirando de él tan fuertemente que casi se desvencije y desencuadere.

Podría traducir simplemente:

"por tal camino me llevaban caballos tan sabios tirando en firme del carro."

f) Esta metáfora del carro y caballos es un precedente histórico de la forma que le dió Platón en el Fedro.

El alma humana es llevada en carroza tirada por dos caballos: uno, de raza generosa, alta y que hacia lo alto tiende; otro, de raza terrenal y perezosa. Las almas de los dioses van en carros tirados por una sola clase de caballos, de la raza de los que llevaban a Parménides hacia los palacios de la Luz. Las almas de los simples mortales son llevadas en carro tirado por caballos de las dos razas, de ahí que no ande o no vaya equilibrado o llegue tarde y mal a su término.
A II

a) "doncellas solares", ἡμιώδες, heliadas. Tipo de demonios o dioses secundarios, personificación de los rayos del Sol (ἥλιος), parecidos en su orden a las ninñas, a las dríadas... Los rayos del Sol muestran el camino hacia el Sol, fuente de la Luz; y son rayos virginales, intactos, incorruptibles, indivisibles, impenetrables; de ahí que pueden ser llamados y personificarse en vírgenes o doncellas.

b) Nótese el ambiente helénico: Sol, doncellas solares (rayos), camino hacia la Luz, mostrar o conducir por rayos hacia la Luz, dejar los palacios de la Noche. Luz, luz, luz.

A III

a) "Chirría el eje
de sus cubos en los cojinetes."

El eje suele ser redondo o cilíndrico; mas, para que no resbale la parte en que se inserta la rueda, se le da en los extremos una forma cúbica o prismática (cubos), que es la que se apoya o fija en los cojinetes que sustentan los radios de la rueda. El original dice, en vez del verbo simple "chirriar", "suena cual flauta o siringa"; pero es claro que el ruido de los ejes se asemeja a los chirridos de la flauta y no a sus sonidos armoniosos y propios. Por esto digo simplemente "chirriar" sin más detalles.

b) "arde", en ansias y por las ansias de llegar a tan alto término cual es el Palacio de la Luz; y avivan el eje dos ruedas-remolino, ruedas en movimiento arremolinado (δίνη), dos torbellinos.
A IV

a) “senderos del Día”, ἡματος κέλευθος; son tal vez los rayos del Sol, pues traen el día en sí mismos o por ellos viene el Día.

b) “en el éter”, αὐθέρει κέλευνται. Las puertas de tal palacio se cierran “en el éter”, y se cierran con ingentes hojas. El Éter es el elemento y ambiente celestial y propio para demonios y dioses; y el palacio debe ser por dentro etéreo, de Éter fabricado. Sólo la parte que de él da hacia el camino, hacia la tierra —a saber, puertas, dintel, umbral— pueden ser de otra materia más densa. Algunos manuscritos ponen αὐθέρεια, “etereas”. Tal vez no vale la pena de discutir largamente, eruditamente este pequeño detalle.

c) “llaves de uso ambiguo”, κληίδας ἀμοιβός; ya que toda llave sirve indistintamente para abrir y cerrar. Su uso es, pues, ambiguo e intercambiable.

A VI

“holgadamente”, κατάμαξιτόν, por un camino (ὁδὸς) de carro de ruedas, es decir, según camino ancho y seguro por el que se puede conducir (ἐμαξιτόν, de ἐμα-ἀγειν, conducir) un carro de dos ruedas.

A VIII

a) “La Firmeza fué más bien, y la Justicia”, θῆμις τε δίκη. Traduzco θῆμις por Firmeza; ya que θῆμις, θεμέλιον, τί-θεμι convienen en la raíz θῆμ, que es poner en firme, asentar. Y Themis es la diosa del cortejo olímpico que comunica las decisiones o decretos de Júpiter, decretos que reciben el nombre mismo de la
diosa, δείμτες, lo firmemente establecido por el dueño del universo. Y como el ser de las cosas es lo más firme y en firme de ellas, de ahí que Parménides haga intervenir a la Firmeza en persona o personificada para conducir la mente desde lo mortal hasta el ente. La Justicia es la diosa de lo debido y bien distribuido o dividido en dos partes iguales (δίκη, δίς), tipo de justicia primitiva o de equilibrio. Y se verá en el Poema que el ser es lo mejor distribuido, porque el ente

“no es más ente en algún punto
ni lo es en algún punto menos;
que todo está de ente lleno” (I.12);

además de que “el ente firme en sí se mantiene” (I.14). Y la Justicia no deja

que se engendre el ente o que perezca
los vínculos relajando,
sino que en vínculos el ente queda” (I.9)

Interviene, pues, la Justicia en el ente para hacer respetar los límites del ente, al modo como la justicia ordinaria interviene en los asuntos de la polis para que cada uno guarde sus límites, las vallas, los linderos de su posesión y no traspase su derecho ni el de los demás.

“Firmeza dentro de límites” será la caracterización que de más adelante Aristóteles de la estructura de la sustancia o ὀὐσία; y la diferencia específica (ἰοα-πογά) tendrá por oficio separar lo de una cosa de lo de las demás, señalar y defender las fronteras o límites de cada cosa, afirmarla en lo suyo (ὀὐσία, propiedad, pe-
culio) y afirmarla frente a los otros (ὁμιμός, ὁφος) de-finién-
dola.

A IX

a) "de la bellamente circular Verdad", εὐκύκλεος ἀλήθεια.
El epíteto "bellamente circular" expresa y encierra una de las
mayores alabanzas que puede tributar el heleno a una cosa. La
verdad, para el heleno, es "des-cubrimiento" (ἀ-λήθεια) de una cosa
por sí misma, la cantidad de autolfosforescencia interna; y la Ver-
dad, así con mayúscula, es el des-cubrimiento del ser en cuanto ser
y por lo que de ser tiene. Y como el ser posee en Parménides
forma esférica, y de bella esfera, de aquí que a la Verdad del
Ser convenga el epíteto de bellamente circular. El tipo de osten-
tación o de descubrimiento del Sol es el de descubrimiento o verdad
"bellamente circular"; se nos descubre y se descubre como "esfera
luciente de sí misma". Ahora bien: el Sol es objeto típico y una
de las metáforas explicativas para el heleno; por esto la forma
luciente y descubridora del Sol, ἕλιος, bellamente circular, sirve
de tipo explicativo de la manera como el ente se descubrirá a si-
 mismo, a saber, cual Sol inteligible (ἕλιος νοητός) bellamente cir-
cular y bellamente resplandeciente.

El Sol sumerge en su atmósfera radiante y manifestante todas
las cosas; de parecida manera, el Sol inteligible que es el Ente par-
menídeo, sumerge o tiene sumergidas en sí mismo todas las cosas,
por ser todas seres; y hace el ente de luz que descubre lo que cada
una es, su entidad. En otras lecciones de los manuscritos primiti-
tivos se lee en vez de εὐκύκλεος, εὐπειθεός, "segura, firme, de
confianza" (πειθός). Los dos epítetos poseen un sentido aceptable.
b) "inconmovible entraña", ἀτρεμέσες ἂτοις; o según otra lec-
cción, ἀτρεξές, entraña verdadera, real, propia. De nuevo las dos
lecciones dan un sentido semejante y por igual aceptable.

c) "preciso es que conozca opinablemente aun las apariencias",
τὰ δοξούντα χρη δοξάμως γνώναι. El que por deliberado plan
tiene que investigar y tantear (πειράω) todas las cosas, y de todas
maneras (διὰ πάντος) es preciso (χρῆ) que conozca "las cosas
opinables" (τὰ δοξούντα) —las cosas tal cual las interpreta la
Opinión, el sentir común de todos los días y de todos los hombres
y de cada uno de los hombres en cuanto que es uno-de-tantos—,
de una manera "opinable", "en pareceres" (δοξάμως). Parece re-
ferirse este modo de conocer, en plan de opinión y de opinar, al
Poema fenomenológico o segunda parte del Poema de Parménides
donde el poeta describe sistemáticamente el mundo de las aparien-
cias; describe qué es el Fuego en cuanto fuego, qué es la Noche
en cuanto noche, y las conexiones de fuego y noche en cuanto
acontecen precisamente entre fuego y noche; y no describe qué es
Fuego en cuanto ser, ni qué es noche en cuanto ser ni qué son
todas las cosas por estas dos constituidas "en cuanto seres".

De ahí que el programa general de una descripción "opinable",
aunque sistemática, del mundo apariencial responda al tema: "lo
que parece según lo que a-parece" (τὰ πρὸς δοξῶν), y no al pro-
grama ontológico: "lo pat-ente según el ente" (τὰ πρὸς ἀληθειῶν),
lo que de las cosas se presenta ante el Pensar cuando el pensar se
pone a pensar el ser de las cosas o lo que las cosas en cuanto seres
hacen o ponen de manifiesto ante el pensar.

El conocer opinablemente lo opinable y opinado por la Opinión
da un conocer "sistemático", una sistematización de lo que el cono-
ecer cotidiano (alltaeglich) conoce distraídamente, inconexamente,
oscuramente; mas sin salirse del tipo del conocer “opinable”, sin llegar a conocimiento metafísico. Y toda física, biología... ¿no sería, desde este punto de vista parmenídeo, más que conocer opinable?

La tradición ha conservado el poema en dos partes: una que lleva por título τὰ πρὸς ἀληθείαν, lo correspondiente a verdad, para la verdad o descubrimiento auténtico de las cosas; o, con un pequeño juego de palabras, “lo patente según el ente”; lo que se conoce al conocer el ser de las cosas. Le he dado por título el de Poema ontológico, logos sobre el ente (ὁν, λόγος).

Y la segunda parte se llama, correspondientemente, τὰ πρὸς δόξαν: lo concerniente a opinión, lo que las cosas descubren o lo que el conocer descubre en las cosas cuando uno se halla colocado en plan de conocer opinablemente; “lo que parece según lo que aparece”. Esta segunda parte se nos ha conservado sumamente incompleta.
NOTAS AL POEMA ONTOLÓGICO
A I.1

a) He conservado en la traducción la palabra "mito", μῦθος, en vez de emplear las de sentencia, dicho, aserción.

No significa, naturalmente, mito cosa fingida, fábula, leyenda o consejo. Mito es palabra divina revelada en palabra humana; y, como lo divino supera infinitamente lo humano, aquellas palabras o compuestos de palabras humanas en que se aparece lo divino resultan "balbuceos"; resultan estrechos, revientan por profundos de sentido superabundante, sobrenatural, adquiriendo el matiz de misterios, de palabras humanas con trasfondo infinito e insodable.

Y, en efecto, el poema ontológico es una revelación que la Divinidad o Diosa hace, por medio y en lenguaje humano, a Parménides; de aquí que Parménides viva tales sentencias metafísicas como "misterios", como mitos; y se sienta no tanto hablar cuanto balbucir y tartamudear metafísica revelada.

No se pierda de vista este aspecto de Metafísica revelada.

b) Al atribuir Parménides su poema a una revelación celestial se coloca en el mismo plano de los poetas primitivos que no sabían ni se atrevían a comenzar sus poemas sino invocando a dioses y diosas, a musas y demonios. Síntoma de la poca individualidad de sus autores, que no se atreverían o no se notaban suficientemente formados para decir "yo": "yo pienso", "yo afirmo", "yo soy".
Hasta Descartes no adquirirán derechos metafísicos las afirmaciones “yo existo”, “yo pienso”.

c) Los caminos del “opinar” (δοκεῖν, δοξᾶς, δόξα, δοκοῦντα) y los caminos del “pensar” (νοεῖν, νόημα, νοῦς) son, según Parménides, diversos y divergentes. Se trata, pues, ante todo de saber cuáles son los caminos que se pueden investigar precisamente por medio del pensar, o dicho de manera complementaria, qué caminos y qué aspectos resultan investigables por y para el pensar. Porque pudiera ser muy bien que los caminos del opinar fuesen no sólo diversos y divergentes de los del pensar, sino que caminos intransectables para el pensar resultasen transitables para el opinar. Y así es en efecto, según Parménides: la opinión no se rige de suyo ni siempre por el principio de identidad y por la norma primaria de evitar la contradicción. Se da “una costumbre múltiplemente intentada” (I.6) de seguir el camino no pensable de opinar que “el ser y el no ser la misma y no la misma cosa parece (I.5), de dar la preeminencia al movimiento y al tiempo, al ser que parece llegar a ser y dejar de ser, al ser que no es en firme ser...”

Por esto, dentro de un poema programáticamente ontológico, lo primero que debe intentarse es señalar “cuáles son los únicos investigables caminos para el Pensar” (I.1).

d) Y tales caminos no se hallan sin más y de un golpe; hay que investigarlos y buscarlos repetidamente, δι-ζήσιτος, con dificultades y tropiezos; no se trata de simple búsqueda, ζήσιτος, sino de búsqueda porfiada, δι-ζήσίτος. La metáfora del “camino” o método se halla enhebrada a lo largo de todo el Poema; y se sirve Parménides de tres términos: δδός (camino), καλευθός (sendero), ἀταχτόν (vericueto, camino tan estrecho que no se puede dar la
vuelta, irreversible, \( \tau \dot{\nu} \delta \varepsilon \alpha \nu \). El Pensar sigue caminos originales que poseen los caracteres de ser:

1) Caminos impelentes, por los que el pensar va impelido, de lógica y consecuencias inflexibles, de lógica interna que empuja hacia adelante (\( \kappa \ell \varepsilon \varepsilon \nu \theta \omicron \gamma \), raíz \( \kappa \ell \omicron \); la misma que la de \( \text{celeritas} \), a-cel-eración...). Los caminos del Pensar se parecen, diría con una comparación de nuestros tiempos, a escaleras mecánicas, que ellas mismas impelen y empujan al que pone sus pies en el primer escalón.

Recuérdese que el proceso dialéctico en Platón —proceso por el que se asciende al ápice del universo ideal que es la Idea de Bien—, posee estas propiedades impulsoras intrínsecas, la \( \varepsilon \pi \beta \alpha \sigma \gamma \) y la \( \delta \omicron \mu \iota \); es escalón e impulso y hormona entitativa.

Aquí hallamos ya un precedente histórico.

2) Los caminos del Pensar son “irreversibles”; es decir, no son caminos para ida y para vuelta, caminos re-vertientes y re-torcidos (\( \pi \alpha \lambda \iota \nu - \tau \rho \omicron \pi \omicron \omicron \gamma \)), cual lo son los caminos de los mortales o de la opinión, según la cual “una cosa puede ser y no ser”, “puede no ser y después ser” (la opinión cree que las cosas se engendran y que perecen realmente; Cf. L.5). Los caminos del Pensar y del Pensar el Ser van en un solo sentido y dirección: o sólo afirman o sólo niegan; si la afirmación es verdadera, la negación será siempre y necesariamente falsa; e inversamente, si la negación es verdadera, la afirmación será siempre y necesariamente falsa. Principio de exclusión de tercero y de incompatibilidad absoluta entre afirmación y negación.

e) Más ¿cuál es, pasando a vías de hecho, el camino propio y transitable para el Pensar?
Es "éste":

"que del ente es propio ser, y, que del ente no es propio no ser". En mi obra sobre Parménides he justificado, por medio de la historia de la fórmula parmenídea, hasta Aristóteles, la traducción e interpretación que doy aquí compendiosamente.

Es propio del hombre en cuanto hombre ser animal racional; es propio del dos en cuanto dos ser número par... ¿qué será lo propio del ente en cuanto ente?, ¿qué será lo propio o pertenecerá en propiedad al dos en cuanto ser y al hombre en cuanto ser?...

Responde Parménides:

"del ente, y de cualquier cosa en cuanto ente, es propio 'ser'"; y "del ente y de cualquier cosa en cuanto ente no puede ser propio ni pertenecerle en modo alguno el 'no ser'".

Pero, ¿qué es eso de ente, ser, no ente, no ser?

La fórmula parmenídea es "éστι εἶναι", "οὐχ ἐστι μὴ εἶναι".

Para dar de ella una explicación elemental pongámonos en la forma final que le dará Aristóteles.

Dos son las preguntas básicas y típicas a la vez en metafísica: "qué es" tal cosa (τὸ ἔστι), y si "es de hecho" o "que es" de hecho, "que existe" tal cosa (τὸ εἶναι). Por ejemplo: qué es el hombre y "que es" el hombre, que se da de hecho, aquí, en este mundo tangible; "qué es" la circunferencia y "que se da" de hecho, en este papel, en este objeto redondo, la circunferencia...

Y el grande y grandemente temeroso problema metafísico consiste en descubrir cómo y por qué se pueden juntar el "qué es" una cosa y su "que es"; la esencia y la existencia; cómo y por qué existe una esencia, por qué "existe-de-hecho-una-esencia".

El saber "-que es- tal -qué es-", o cómo y de qué original ma-
nera tal -qué es-, tal tipo de "esencia", es "de hecho", compendia en palabras cifradas toda la metafísica.

Y esta cuestión compleja "-que es, que-se-da- tal -qué es", o que "tal-qué-es-es-de-hecho", recibió en Aristóteles la fórmula unitaria que escribo así por su orden de construcción:

1) τὶ ἐστὶ qué es, aspectos esenciales, esencia.

2) τὸ ἔλεναι que es, aspectos existenciales, existencia, realidad bruta, hallarse realizado.

3) τὸ [(τὶ ἐστὶ) ἔλεναι]
"que 'qué es' es"; que "tal esencia" existe, y formulaciones parecidas.

Finalmente, por imperativos gramaticales no se dice en griego τὶ ἐστὶ al tener que ir en una sola frase junto con τὸ ἔλεναι y subordinado a él, sino τὶ ἦν, que es un pretérito imperfecto, un pasado que se está aún continuando con el presente, de modo que

τὸ [(τὶ ἦν) ἔλεναι]

que es la clásica y mostrénca fórmula metafísica de Aristóteles, e incluye el programa y plan de toda cuestión propiamente metafísica.

Dado un tipo de esencia, de "qué es", la cuestión de su tipo o modos de realizarse, de "ser de hecho" (τὸ ἔλεναι) resulta sumamente compleja. Así, dado "qué es la circunferencia", dada y fijada su definición, puede realizarse en mil tipos de existencia concreta: en metal, en madera, en agua. Dado "qué es el tres", la definición de tres puede realizarse o ser (ἔλεναι) o en tres Personas divinas o en tres lados de un triángulo o en tres hombres.

¿Corresponde a cada tipo de "qué es", de esencia, de definición, un solo y propio tipo de existencia, de realización? Y, en
general, ¿todo “qué es”, toda esencia, tiene que tener su “que es”, una existencia?

Por “ente” (ὁν, ὢν) se entenderá esa unión o compuesto raro entre un “qué es” (esencia, τὸ ἔστι) y un “que es” (existencia, τὸ ἐἶναι).

Y ¿de qué tipo ha de ser esta composición o unión entre esencia y existencia, entre ἔστι y ἐῖναι, para que dé un ente, un ser? ¿Composición con distinción real, con distinción de razón?

Y más hondamente, con Heidegger, ¿de qué proviene que el ente se presente como integrado de “qué es” y de “que es”, que el ente se me descubra (verdad ontológica o trascendental) bajo los dos aspectos de “qué es” (esencia, Was-sein) y “que es” (existencia, Dass-sein)? ¿Qué vínculo une Wahr-sein (verdad), Was-sein (esencia) y Dass-sein (existencia)?

Parménides no conoce aún la formulación aristotélica

tὸ [(τὶ ἣν) ἐῖναι];

inventó su germen: (ἔστι) ἐῖναι, una cierta unión entre “es” y “ser”, entre qué es y que es.

Para mayor claridad he traducido y completado la fórmula parmenídean con la final de Aristóteles, diciendo “del ente es propio ser”; o más brevemente, “del ente es ser”, lo que equivale a decir: toda cosa, mirada por el Pensar, se aparece como integrada de dos aspectos: qué es y que es, de esencia y existencia, de idea y realidad o realización de tal idea, esencia o qué es.

Y como el camino propio del Pensar es irreversible, no bastará decir: “del ente es propio ser”, sino que deberá añadirse, para evitar toda vuelta o contradicción,

“del ente no es propio no ser”.

136
O más breve y ajustadamente al original griego: "del ente es ser" y "del ente no es no ser"; y reducida por fin esta fórmula a la forma parmenídea:

"es ser" y "no es no ser",
εστι είναι; οὐκ εστι μὴ είναι.

La raíz de las dificultades y oscuridad que los intérpretes y traductores suelen hallar en esta frase se halla en no haber comparado con la fórmula final aristotélica, que no es sino el natural desarrollo de la parmenídea a través de una fórmula platónica intermediaria que se encuentra en el diálogo Sofista.

Véase para estos puntos mi obra sobre Parménides.

Si "del ente es solamente propio ser" y "del ente no es propio de ninguna manera no ser" tendremos que el camino resulta irreversible, libre de contra-dicción, de movimientos contrarios e inversos, y podrá el Pensar dejarse llevar e impeler confiadamente por él:

"camino es de confianza".

Y tal camino es el que sigue la Verdad, porque Verdad significa en griego des-velamiento, des-cubrimiento (ἀλήθεια); y la Verdad, el descubrimiento sumo, el perfecto, el acabado y final de una cosa consiste en que quede patente su "qué es" y que tal "qué es" es de hecho.

Este es el camino que sigue y por el que camina la Verdad; el camino que lleva al "qué es", a la esencia, y al "qué es" tal "qué es", a la existencia (auténtica y propia) de tal esencia.

Y en este camino vale solamente la dirección unitaria:
“que el ‘qué es’ es”; y no valen,
“que el ‘qué es’ no es”; o dicho con otras palabras,
“que del ente no es propio ser” (I.3); y no vale tampoco,
“por necesidad del ente es propio no ser” (I.3).

A I.2-3

a) En qué se distinguen estas dos fórmulas: ¿no es propio, es propio no...? O dicho con términos parmenídeos:

oûn èstî èiva y χρεών èstî µή èiva?

Por de pronto, en que el “no” afecta una vez al “qué es”, a la esencia, y la otra a la existencia, al “que es”.

Como si dijera: no le corresponde en propiedad o no es propiedad de la esencia el existir; el existir no entra como constitutivo de la esencia; le compete, tal vez y a lo más, de modo no propio, casi accidental, por una caída, caso o acaso, cual parece acontecerle a la circunferencia, en cuanto esencia ideal, que le importa bien poco existir o realizarse en madera o en bronce; o simple y llanamente, no existir en materia alguna, quedándose en puro y mundo “qué es”, en su orbe ideal.

Pero cabe aún una afirmación más grave: del “qué es”, de todo ente en cuanto tiene “qué es” o esencia, de toda esencia, ¿será propio y peculiar el no existir, el no poder ser realizada, el tener que quedarse en simple y puro “qué es”, en su orbe esencial, en un mundo inteligible (κόσμος νοητός; Platón)?

O de otra manera: si por “no existir” entendemos esa peculiar manera de presentarse las cosas en el mundo aparente, opinable, vulgar y cotidiano, ¿será propio del ente, o de la esencia, o del
que es del ente, tal tipo de existir que, a los ojos del metafísico, es más bien un no ser (μὴ εἶναι)?

Si por un momento nos colocamos en el punto de vista de Heráclito, tal cual suelen interpretarse sus sentencias, y admitimos que no se dan ni más cosas ni otro tipo de cosas ni otro tipo de ser real que el que en el mundo apariencial se usa, es claro que “el ente no existe”; que las cosas no poseen “qué es” o esencia inmutable, que “el ente no es” y que al ente no corresponde ni pertenece manera alguna de existir o de ser, pues no se da ni ente; sólo se dan cosas, tales cosas concretas, modulaciones o configuraciones de fuego, de agua, de aire...

No caben en tal universo de tipo Heráclito consideraciones o puntos de vista como “mirar tal cosa en cuanto ente”; el fuego en cuanto ente, el hombre en cuanto ente... Sólo es posible una metafísica concreta (pase la expresión): mirar el hombre en cuanto fuego, el agua en cuanto fuego...; a la manera como aun en nuestros días hace el físico, que mira todos los fenómenos físicos y químicos “en cuanto modificaciones del espacio y del tiempo”, en cuanto espacialmente medibles; y para el físico, un punto de vista como el de mirar los cuerpos en cuanto entes, en cuanto que tienen qué es y “que es” resulta ilusorio.

Toda filosofía, todo punto de vista antimetafísico sostiene “que del ente es propio no ser”; que ente, esencia, qué es, que es... son fantasmagoría, “no son”; y no solamente “de tales aspectos es proprio no ser”, sino que “es preciso” (χρεών) que así sea; y los muy candidos —positivistas, materialistas...— creerán haber demostrado “que es propio del ente no ser”.

Déjemoslos en su candidez, que lo es y grandísima y grandísimo
contrasentido, y aludamos a la primera afirmación parmenídea:

“que no es propio del ente ser”.

¿No sostuvo Platón cosa superlativamente parecida a ésta?
Las ideas en su cosmos noetós o inteligible estaban en su tipo auténtico de “ente”; eran los entes o seres primarios; y de ellos no era propio ni conveniente, sino caída y casualidad, el realizarse en el mundo sensible, tomar cuerpo en la materia, existir con el tipo de existencia dura de este mal mundo. Y todos los que pregona abstracciones eidéticas, paréntesis ideales... ¿no sostendrían implícitamente que del ente y de los entes en su propio y puro estado no es propio el ser o existir real, manual, físico?

Otro punto que no voy a discutir; basta que la sentencia de Parménides haya adquirido un cierto sentido claro. Probablemente Parménides no se metió sino con el hylozoísmo o pitagoreísmo de aquellos tiempos.

b) Del camino o método que tales afirmaciones señalan dice Parménides aquí que

“es senda impracticable y del todo insegura”,

παναπειθέα αταχτόν,

es sendero tan estrecho que casi no se puede andar ni dar una vuelta (α-ταχτόν), para, invirtiendo la dirección mala, volver al punto de vista del ente, al camino de la Verdad; y es del todo inseguro, no de fiar ni de confianza y de confiarse a él (παν-α-πειθέα); la Vida auténtica del PENSAR, al caminar por él, nota que se le hunde bajo los pies, que se le huye.
Y da como razones:

c) "porque ni el propiamente no ente conocieras, que a él no hay cosa que tienda..."

Esta afirmación sólo convence al que una vez haya hecho la "experiencia metafísica", al que haya notado la consistencia absoluta del ente, su inmutabilidad, su unidad, al que haya acontecido "pensar" (νοεῖν), además del vulgar y común acontecimiento que es el "opinar" (δοξέειν) y mirar las cosas tal cual se presentan todos los días y a todos los hombres.

El que tal diamantina consistencia del ente haya notado no podrá tener por segura, firme y afirmable en firme ninguna cosa. Sólo se afirmará en lo que de "ente" tengan las cosas que, a veces, como en la cosa que vulgarmente llamamos tiempo, no pasa de ser un "instante"; o como en el caso del movimiento, el núcleo entitativo se reduce a lo que de "acto" tenga la potencia en un momento dado. El que haya pisado una vez en "sólido" sabe dar perfecto sentido a la inconsistencia de los líquidos, a lo que significa hundirse. Sólo el metafísico ha pisado la supradiamantina sólidez del "ente"; de ahí que se hunda en las cosas más sólidas y sólo llegue a veces a asentar su pie en lo "hondo" de las cosas, en su fondo, tal vez después de haberse ahogado, desde el punto de vista de la opinión.

La razón de Parménides contra el método de mirar las cosas solamente en cuanto cosas o en cuanto modulaciones de una cosa básica (agua, fuego, aire...) sólo convence a los que han hecho la experiencia del ente, y de su típica consistencia, de la consistencia del "qué es" (esencia) y de la de "lo ser" (tò εἶναι, que es).

Quien tal experiencia ontológica haya hecho no caerá jamás en
la tentación de “tender hacia”, ἐπ-ἐκτόν, de disparar el dardomenal, la mentis intentio (ἐκτόν) hacia las cosas, hacia el no ser o aspectos no entitativos de las cosas; equivaldría al intento suicida de echarse al agua quien, por esa experiencia sísmica que es la metafísica, se ha vuelto de peso y solidez mayores que la del plomo y del diamante y de los cuerpos radioactivos todos.

d) Y añade Parménides:

“nada del no ente dirías”,

porque

“es una misma cosa el Pensar con el Ser”.

tὸ γὰρ αὐτόν νοεῖν ἐστὶ καὶ αἴναι.

No dice Parménides que esa manera de conocer que es el “opinar” sea una misma cosa con el ser. La identidad entre conocer y ser se verifica sola y precisamente entre el conocer de tipo “pensar” (νοεῖν) y lo que de “ente” tenga la cosa, entre Pensar y Ser.

“No ente” son las cosas o casi todo lo de ellas, pues el agua se presenta como agua, el fuego como fuego, el hombre como hombre… Y porque se presentan así, resultan tan mudables y caedizas que el agua se volatiliza, el fuego se apaga, el hombre se muere. E igual sucede a ese tipo de conocimiento que se llama “opinión”, que sigue paso a paso y lo más apretadamente posible las vicisitudes y alternancias de las cosas, que se las come con los ojos y las agarra con la mano. Como son caedizas, mueren en los ojos que las comen y deshácese las manos que las agarran. ¿Qué identidad es posible entre tal tipo de vivir y de conocer con tal tipo de cosas?

Sólo entre el conocer en plan de “pensar” y las cosas en plan o en proporción de su “ser” cabe identidad. Del no ente nada
puede, pues, decir el metafísico, el que “piensa”; pero puede decir la opinión, no con logos (λόγος) sino con verborrea, mil y mil cosas sobre las cosas.

e) Pero así como se da, por y en virtud de, ese cataclismo que es ser y vivirse a lo metafísico, un conocer cristalizado en “pensar”, y así como se da también en ciertas cosas, tal vez no en todas, un pequeño diamante enterrado entre miles de aspectos cósmicos, diminuto diamante que es su ser, su entidad, lo que de ente tienen, de parecida manera se da un decir original y aparte de los decirres y palabras de la opinión y aun de los dichos de las ciencias de las cosas en cuanto cosas.

Y tal “decir” cristalizado, inmutable ya y eterno, es el logos (λόγος) y el λέγειν. Logos que expresa precisa y únicamente sentencias bien cinceladas, definitivas, definiciones; por ejemplo, sólo el logos, o el decir puesto en plan metafísico, sabe decir e inventar las frases parmenídeas: “es propio del ente ser”, “del ente no es propio no ser”, “el pensar y el ser son una misma cosa”…

Y de tal decir, afirma Parménides, “que es propio ser”, que incluye y presenta a su manera un “qué es” y un “que es”.

Me explico: toda palabra, en su función suprema y propia, dirá Aristóteles, es “apofástica”, es “lugar de aparición (ἀποφάσις, φῶς; luz) de”; y toda palabra metafísica hace de lugar de aparición del ente, poniendo de manifiesto su “qué es” (esencia) y su “que es”, un tipo especial de existencia real, a saber, “que es” o está presente en esa cosa sutil que son las palabras. Tal “qué es” existe (ἐίναι) como hecho palabra, además y sin perjuicio de que tal “qué es” pueda existir o estar realizado en materia más sólida: en agua, en bronce, en mármol, en carne viva…

Así que, en rigor, “definir” un ente es darle una existencia es-
pecial, un “que es”; hacer que sea de hecho en una especial materia real, en el aire modulado por la lengua; y las “definiciones” (de circunferencia, de número par, de hombre...) son “entes” especiales, con “qué es” y “que es”, con esencia y existencia típicas, con un tipo de permanencia y fijezas propias que las convierte, cuando son definiciones bien hechas, en “definitivas”.

El leguein y el logos son, pues, “entes” especiales o actos de hacer presentar entes en palabras; cualidad de que no gozan otros tipos de hablar y de decir.

Afiorma, pues, Parménides que:

1) del Ente es propio ser; todo tipo de ente posee en propiedad una especial manera de existir que realiza su “qué es”, su esencia y la vuelve real a su manera, a la manera propia de la esencia.

2) del Pensar es propio ser; todo conocer, cuando cristaliza en la forma del Pensar, posee en propiedad una manera de existir, y tal manera es la única que coincide y se identifica con el ente; el mismo tipo de existir pertenece al ente y al pensamiento.

3) del Decir es propio ser; todo lenguaje, cuando adopta la forma diamantina y definitiva del Decir (logos), posee en propiedad una especial manera de existir y ser real, y tal manera propia de existir es la misma que la del pensar y del ente.

Mas entre las maneras de existir o ser reales las “cosas”, los “conoceres” y los “decires” no se da, de suyo, identidad; cada uno puede ser real a su manera; y los tipos de realidad de las cosas, en fase de simples cosas, de los conoceres en fase de opinión, de los decires en fase de lenguaje corriente son siempre flojos, inestables, caedizos y mudables, todo ello infinitamente más que “el” tipo de realidad del Ente (de las cosas en cuanto o en lo que tengan de ente), del Pensar (del conocer en cuanto pensar o en cuanto
pueda cristalizar en pensar) y del Decir (de lo que de "definible" o expresable en definiciones tengan los decires corrientes).

Por esto dice Parménides compendiosamente:

"menester es al Decir y al Pensar y al Ente ser".

Pero ¿qué es eso de ser o existir, así en infinitivo y como contrapuesto complementariamente al "qué es" y al "que es"? ¿Qué significan existencia y existir frente a esencia?

No cabe aquí una respuesta, aun dado el caso feliz de que la supiera. El lector hallará un intento de contestación en la obra indicada sobre Parménides.

f) Si partimos, pues, de las cosas, de los conoceres y de los decires y nos proponemos llegar a lo que de "ente" tengan las cosas, a lo que de "pensamiento" tengan los conoceres, a lo que de "logos" encierran los decires, llegaremos siempre a "lo mismo": a "un" tipo especial, original, único de ser o existir (εἶναι) en que coinciden Ente-Pensar-Decir, por más que, en el punto de partida, cosas-conoceres-decires no coincidan sino que se distingan entre sí y vayan de ordinario divergentes.

"Así que no me importa por qué lugar comience; ya que, una vez y otra, a lo mismo habré de llegar" (I.3).

Unidad de la ontología, según Parménides.
A I.3

d) Parménides se refiere, después del inciso explicativo que va desde “te diré que es camino...” hasta “habré de llegar”, a las afirmaciones típicas del camino del no-ente, a saber “que del ente es propio no ser”, etc. Y exhorta a apartar de tal camino al pensamiento.

Empero se da aún otro camino del que es preciso también desviar el pensamiento, camino desconcertante, sin artificio o maña para enderezarlo, por el cual, si uno camina, irá perdido y errante, sentirá dividirsele la cabeza en dos (bicéfalo, δίκεφος, dos cráneos), descuartizarse su poder de conocer, volverse estúpido, mentecato, ciego, sordo, demente, peloteado de acá para allá, mantenido sin misericordia por los sucesos y las cosas. En tal estado, “el ser y el no ser la misma y no la misma cosa parece” y, respecto de este camino descaminado y descaminante, todos los demás, inclusive el del opinar común, resultan caminos transítiles, aunque no sean seguros; mientras que éste es sendero que hace retorcerse la mente en mareadoras contorsiones y hace darle a uno vueltas la cabeza, cual asno en noria (παλίντροπος).

Pero ¿qué tal camino es éste?, ¿cómo se distingue del camino del pensar y del camino del opinar, del camino del ente y del camino del no-ente?

Recurramos al texto griego para poder dar sentido a este nuevo problema interpretativo:

олγ το πέλειν τε νοι ουχ είναι ταύτων νενόμισοι
χ’ ου ταύτων.

Parménides se sirve aquí, en vez del verbo είναι (ser, exis-
tir, que es), del verbo πέλειν (y a veces de la forma anticuada πελέμεν).

¿Qué matiz posee πέλειν que no tenga el είναι?

La raíz de πέλειν es πελ, la misma que la de im-pel-er, im-puls-o, pal-a. Pélein es, pues, un existir im-pel-ente, un “ser-impul-so”, un existir que se muestra o certifica como acción de empujar, de tender hacia, de obrar; casi con las relaciones que se dan entre Wirklichkeit, Wirkung y wirken en alemán; “ser eficiente”, ser en acto.

La filosofía tomista describió el “esse” (existir, así en infinitivo, como aspecto de “que es” frente al de “qué es” una cosa) por el “actus”, de “agere”; obrar, hacer. Hallamos, pues, aquí en Parménides una acepción dinámica y eficiente de existir, contrapuesta a un existir simple, inerte, a un “estar ahí” inmóvil, indiferente.

b) Ahora bien: no son dos cosas ser y obrar (είναι y πέλειν) sino una sola. Digo “ser y obrar”, pues pudiera suceder que cosa y operación fuesen dos o más aspectos independientes, como lo son cosas, opiniones y decires.

Χρημα (cosa de uso, instrumento...) y ἐνέργεια (estar en operación práctica) pueden ser diversos y darse uno sin el otro; empero si llegamos al núcleo de ente que haya en las cosas, y al núcleo de acto que haya en las operaciones veremos, según Parménides, que ente (ser) y acto (obrar) se identifican, que είναι es πέλειν, que se da un tipo especial de acto identificado con el ser o existir típico del ente, en cuanto distinto de lo cósmico de las cosas.

Pues bien —y lo digo casi en forma de acertijo—: Parménides fija aquí el concepto de ser o del existir típico del ente o de lo que de ente tengan las cosas; y tal sentido de “lo ser” es que:

Ese matiz de impresión brutal, desconsiderada, agresiva de la acción; ese aspecto de “crear situaciones de hecho”, de lo irremediable, de hechos irreformables y mostrenzos con los que “hay que” contar constituye, una vez suficientemente afinado, por el paso de cosa a ente, el sentido de “lo ser”, del existir, de εἶναι-πέλειν.

c) Y dice Parménides que suponer que “lo ser” (τὸ εἶναι; empleo como en griego el artículo neutro para designar el infinitivo y distinguielo del ser o del ente en cuanto ente) presenta un aspecto inerte y estático, que el existir propio del ente o lo ser puede estar a lo inerte, puede no estar a lo acto y otras veces estar a lo acto, ser acto y no ser acto, ser impulso y no ser impulso es otro camino y muy más desorientador que el afirmar simplemente que la manera de ser o existir del ente es la manera de ser o darse las “cosas” del universo de la opinión (I.3. Véanse los comentarios hechos). Pero ¿es que concebir el existir o lo ser como simple “estar ahí” de plantón y negar que lo ser o el existir del ente y de las cosas en cuanto y en lo que tengan de ente encierre necesariamente e idénticamente un Ser acto, un im-pel-er (πελ-ειν) conduce a desconciertos tales que uno se vuelva estúpido, ciego, demente, bícéfalo...?

Así lo dice Parménides y no voy a discutirlo.

Podemos, pues, decir con él;

“del ente es propio ser” (εἶναι); y explicar un poco en qué consiste eso de “ser” (interpretación del ente);

“del ente es propio ser-en-acto”, ser im-pel-ente (πελ-ειν);

y decir con Santo Tomás,

esse est actualitas omnis formae vel naturae.
a) “domarás”, acepto la lección δομής, domarás; en vez de la de δομῆς, pondrás en claro o llegarás a aprender y ver claramente “que el no ente es”; y en vez de la de οὐδεμής, de ninguna manera o en ningún lugar “el no-ente es”.

b) Los versos siguientes se refieren a la natural tendencia y tentación de la vida de la opinión de los mortales; huir del “ente” de las cosas, huir de “pensar” las cosas, de transformar la opinión de las cosas en pensamiento del ser de las cosas mismas, huir de los “decires” para llegar al “logos”, a las definiciones.

Cuando uno vive en un mundo de cosas y opinión sobre ellas y habla de ellas, “mueva los ojos sin tino”, sin meta fija (ἄξονος), le retiñen los oídos en las mil variadas opiniones e interpretaciones vulgares y vulgarizadas de las cosas, se hace eco de lo que se dice (ἡχῆσισαν ἄχοις) y su lengua resulta lengueta por la que sopla el tornado y viene de la Opinión que es siempre “opiniones”, y le hace bailar al son de lo que suena. Todo lo cual está diametralmente opuesto a la firmeza, seguridad, inmutableidad y eternidad del ente, del pensar el ente y del Decir los pensares sobre el ente.

c) Dirigiéndose a los mortales les exhorda finalmente Parméniides a que discriminén y solventen el problema metafísico, el problema y el plan de hallar y vivir la firmeza supradiamantina del ente, del pensar y del logos: problemas y plan que —a un mortal, en plan todavía de mortal— comenzará por parecer “argucia múltiplemente discutible”, “ganas de pelear” (πολύθησεις).
A 1.5

a) Para evadirse definitivamente de la mortalidad, pluralidad, inseguridad radical e incurable de las cosas, de la opinión y de los decires no queda más que un solo camino: "que el ente es", que se da el ente; es decir, que se da un "qué es" acoplado indisolublemente con su "que es", con un tipo de existir inmutable, eterno, fijo, siempre actual y activo (τέλειον).

b) Parménides enumera los aspectos inmutables y orientadores (σηματα) del ente, aspectos que se van descubriendo, cual piedras miliarias, a lo largo del camino del ente.

De tales aspectos, unos se presentan como contraposiciones o negaciones de otros aspectos del camino de las cosas, de la opinión y del hablar por hablar; de ahí su forma privativa: ingénito (no sometido a génesis o nacimiento), in-perecedero, in-perturbable, infinito, ni fue, ni será...; mientras que otros aspectos se ofrecen como positivos: el ente es de la raza de los "todo y solo", οὐλον, μονογενές; ya que οὐλον (ὅλον) es "todo íntegro"; y μοῦνον (μόνος) es solo, firme en soledad, aparte de todo lo demás: de lo cósmico de las cosas, de la opinión, de los decires parlanchines.

El ente es uno, continuo, ἐν, ἓνεχές, se tiene en sí consigo mismo (ἕν, ἕχεοθαυ) en unidad solitaria, firme, íntegra.

El ente es pres-ente inmutable, eterno, sin pasado ni futuro, en un ahora (νῦν) siempre a la hora y de toda hora, sea o no deshora del ritmo y movimiento de las cosas, de las opiniones, de las charlas comunes.
A I.8

a) “de ente una manera
que ya el ente no sea”;

así traduzco la frase ἐστὶ ὤτος οὐκ ἐστὶ. O bien: el ente es ya toda manera de ente, aunque el ente no sea toda manera o aspecto cósico. Si, por ejemplo, los aspectos de “uno, de solo, de todo” son aspectos ónticos, habrá que concluir que el ente es uno, todo y solo. El ente es o tiene todo lo de ente “en presente”, lo “es”; y no vale un “será o fué o estar a punot de serlo” (I.11).

b) “El ente (y lo que de ente tenga cada cosa) no tiene naturaleza ni principio”, no se engendra ni comienza, pues tales aspectos son cósicos, sometidos al fué-es-será, y no se hallan esencialmente anclados en un presente supratemporal.

c) “arrancarse a acrecerse o a nacer”; el arrancarse traduce el ὀργίσσεται de ὄργυμα, levantarse cual erupción volcánica (ὁς, ὁς, ὂργυς: monte, pájaro). El ente y lo que de ente haya en cada cosa no se arranca, no comienza a ser por una especie de arrebato, de arranque discontinuo, saliéndose violentamente el ente de su esfera.

El ente “es”, así en tranquilo e imperturbable presente, siem-pre y para siempre. No es el nacer una erupción de ente o que acontezca al ente.

A I.9

a) “al ente es necesario o ser de todo en todo o de todo en
todo no ser”; fórmula del principio de exclusión de tercero.

Pero nótese la forma griega:

η μάμπαν πελέμεν χρεών ἐστὶ η ὄūκι,

donde en vez de “ser” (εἶναι) usa Parménides el πελέμεν (πέλειν); es decir, el ser-en-acto, existir cual acto im-pel-ente, ser-a lo-im-pulso. El ente es todo y sólo acto, simple y pura actualidad, sin potencia inerte y tornadiza, unas veces en estado de latencia, otras en erupción volcánica de actividad.

b) Del ente no se engendra sino ente (γίγνεσθαι). El verbo γίγνεσθαί, que aquí emplea Parménides, no debe tomarse en sentido propio, pues acaba de decir que el ente es in-genito. Es un lenguaje de “contraposición” con la opinión vulgar de que el ente es o nada o una cosa como las otras, y cual éstas engendrable.

c) Es la Justicia la que no deja que el ente y lo que de ente tenga cada cosa se engendre o perezca, porque no afloja “los vínculos” del ente. Tales vínculos consisten en su tipo “esférico”, de esfera perfectamente cerrada sobre sí y en sí misma, ya que el ente es todo y solo ente, uno, continuo consigo mismo y, por tanto, en discontinuidad con todo lo demás, con todo lo cósico. Véase 1.9, 1.11.

La Justicia da al ente lo que es del ente y a las cosas lo que es de las cosas; y resulta que lo del ente es radicalmente distinto y está separado de lo cósico de las cosas. Forma, pues, una esfera cerrada, ya que la esfera pasaba entre los helenos como la figura perfecta, la de armoniosa cerradura, pues el límite le pertenecía intrínsecamente.
d) "mas sobre estos puntos se decide
con sólo 'es o no es'".

Fórmula del principio de disyunción que expresa la separación
actual y total del ente, o de lo que de ente tengan la cosas, res-
ppecto de las cosas en cuanto cosas.

Este principio, diré sirviéndome de una terminología matemá-
tica, expresa que entre ente y no ente se da un "corte", se da un
abismo de insalvable discontinuidad.

A I,10

Se ve por este fragmento que se dan dos caminos: uno, im-
pensable, in-decíble, por el que el Pensar no puede caminar y del
que el Decir no puede hablar con logos; aunque puedan andar
por él el Opinar y el hablar de la palabra común.

En cambio, el camino del Pensar es camino "im-pel-ente"
(πέλοι), ya que el ente mismo es impul-s-o, im-pel-e. La ont-
ología o logos del ente posee fuerza impulsiva propia, dialéctica
interna irrefrenable. El camino del ente y del ente-en-verdad o en
potencia no es camino inerte, cual los vulgares, de modo que
para progresar por él sea preciso ser empujado desde fuera, por
una causa externa; el camino mismo es aquí impel-ente. Recuér-
dese la dialéctica hegeliana, el impulso implicado y explotante de
su Logik.

A. I,11

a) Toda la fuerza de la argumentación se cifra en la contra-
dicción inmediata y sublevante entre

"llegar a ser" y "ser"; entre "estar a puro de ser" y "ser".

153
Del ente es propio y exclusivo “ser”, así en presente eterno; “del ente no es propio no ser, ni llegar a ser, ni tan sólo estar a punto de ser” (I.11).

b) Y tal presencia absoluta “extingue”, apaga (ἀπέσβεσται) toda génesis, nacimiento o hacinamiento que incluyen siempre o un llegar a ser o un estar a punto de ser algo. Y toda pérdida de entidad resulta “increíble” (ἀπιστοῖς), pues “se robusta no dirá jamás que del ente otra cosa que ente se engendre” (I.9).

A I.12

a) “ni es el ente divisible, porque todo él es homogéneo”, es de la misma raza o género (μονογένες); es, como ha dicho ya Parménides (I.7), de la “raza de los todo y solo”; o de raza atómica, indivisible, como dirá más tarde Platón del tipo de ser por antonomasia y modelo que son las ideas. Y lo que es “todo y solo”, todo ni más ni menos y en total separación de lo demás, es por dentro y por todos modos indivisible. El ente es todo ente, enteramente ente y sólo ente; si, pues, se diesen dos partes de ente —dos, por división de “el” ente o por otro motivo o medio—, una de tales partes de ente se distinguiría de la otra por algún aspecto; y como son partes del ente y el ente es todo y solo ente se distinguiría entre sí por un aspecto del ente; es decir, el ente se distinguiría de sí mismo; el ente sería en algún aspecto no ente.

b) Y si el ente es “solamente” ente no puede saber “más” ente y “menos” ente; en caso contrario el ente no se “tendría en sí mismo a sí mismo a solas” (ἐυν-εχές); no sería “continuo”. Si el aire fuera y estuviera solo y a solas o fuera de la raza de los “todo y solo”, no cabría aire más condensado junto a aire menos

154
condensado, pues tal condensación y rarefacción dependen de que el aire no está a solas de lo demás, de que está en relación con el frío y calor. Nótese el concepto parmenídeo de “continuidad” o estar en sí, para sí, consigo mismo todo a solas (an und für sich, de Hegel).

c) “Todo está de ente lleno”; es decir, el ente y lo que de ente tenga cada cosa está siempre lleno, en su máximo posible, sin poder aumentar (sin más) y sin poder disminuir (sin menos).

Se refiere, pues, esta frase a que todos los aspectos que pertenecen al ente están colmados de ente; no hay aspectos entitativos más entitativos que otros; que todas las cosas en cuanto seres —sean Dios o criaturas—, están igualmente llenas de ente, no es una más ente que otra, aunque en cuanto cosas —cosas en sí absolutas o creadas—, puedan admitir menos y más, un máximo y hasta una trascendencia absoluta.

d) “próximo es ente con ente”, es decir, lo que de ente tenga una cosa es próximo o emparentado y totalmente próximo, de igual raza y sangre que lo que de ente tenga otra, por más que en cuanto cosas y en cuanto tales cosas no sean prójimos o parientes y pertenezcan a diversos géneros y especies y aun predicamentos.

A I.13

a) “límites de potentes vínculos, sin final y sin inicio”.

Recuérdese que para el heleno la esfera es no solamente un cuerpo o figura geométrica especial y normativa sino que funciona como “metáfora metafísica”, quiero decir, como metáfora para designar las propiedades del ente en estado de perfección.

Así, las cosas en su estado ordinario, el pensar en su estado
vulgar de opinar, no pueden ser llamados “esféricos”, ni están bien “delimitados”, con perfil perfectamente cerrado sobre sí y en sí; poseen final y comienzo arbitrarios, cambios accidentales y mudanzas. En cambio, el ente, por ser de la raza de los que son “todo lo de su orden y sólo y a solas”, puede ser llamado “esférico”: alabanza metafísica de estilo geométrico. Los potentes vínculos de la esfera son la superficie esférica y en ella no hay punto que sea, en rigor y por estructura, final o principio. “Se puede comenzar por donde se quiera, que siempre se llega al mismo punto de la esfera.”

b) “fe-en-verdad”, πίστις ἀληθῆς; es decir, una fe que se apoya o confía a la Verdad, a lo que hay de manifiesto en las cosas que es lo que de ente tienen; y el ente es no sólo lo patente por excelencia, sino lo sólido por antonomasia.

A 1.14

a) La palabra helénica para designar el tipo de identidad propia del ente es ταύτον, que encierra los matices de “y” y de “de nuevo” (αὖ) y de posibilidad indefinida de repetir y volver sobre sí y re-volverse sobre sí (τών), τέ-αὖ-τόν. Es el tipo de identidad de la esfera consigo misma, identidad por coincidencia perfecta y continua consigo por medio de la rotación, frente al tipo de identidad imperfecta de una línea recta que sólo al final de la rotación coincide consigo misma, mientras que la esfera (la superficie esférica, la circunferencia) “están” en perfecta y continua coincidencia consigo mismas durante y por toda la rotación y en cualquier ángulo de ella. Tal tipo de rotación encierra una unión, un “y” consigo mismo, una unión “repetible” (τῶν) cuantas veces se quiera, una identidad indefinidamente comprobable.
Pues bien: la identidad continuamente real y comprobable de la esfera consigo misma sirve aquí de nuevo de metáfora metafísica para indicar el tipo de identidad, continua, indefinidamente comprobable, del ente consigo mismo, frente a las demás cosas, más o menos cambiables, en que no vale sino una identidad parcial, en bloque, al final de un proceso o antes de arrancar. Así, el agua es agua sólo si no se la calienta demasiado o no se la ataca con ciertos procedimientos atómicos...

b) Los términos de permanencia (μονος), descansar (κείται), pisar en firme (ἔμπεδον), abundan en estos versos de Parménides.

c) Necesidad forzuda, κρατετή Ἀνάγκη, o la “in-doblegable”, mantiene al ente dentro de los potentes vínculos de la esfera del ente, circundándolo (ἐμφύξε). Necesidad adopta aquí funciones y tareas “circulares y esféricas”. De nuevo la geometría de la esfera sirve de explicación metafórica de una propiedad del ente: la perfecta cerrazón sobre sí y en sí, su absoluta sustancialidad.

c) El ente es infinito; mas no es indefinido. Es infinito cual la superficie esférica en que no hay punto inicial y final y por la que uno puede circular cuanto quiera sin tropezarse con un límite o barrera y sin salirse jamás de ella; al revés de lo que sucede en un triángulo en que un vértice, por ser punto de discontinuidad, permite y aun empuja a salirse de la figura. Y no es el ente cual línea recta abierta o sin límites, indefinida, pues posee límites perfectos y perfectamente cerrados y está separado de todo lo demás, inclusive de todo lo cósmico de las cosas en que esté haciendo de núcleo diamantino, de “su” sustancia.

De nuevo la misma figura geométrica como metáfora metafísica.
a) "las cosas aus-entes están, para el Pensar, más firmemente pres-entes". El guión dentro de aus-entes y pres-entes sólo intenta aludir discretamente al "ente", al aspecto de ente de lo pres-ente y a la falta de ente en lo aus-ente respecto del Pensar, en aquellas cosas en que esté lejos el pensamiento.

En efecto: "el pensar (y no el opinar) y el ser son una misma cosa" (I.3); así que las cosas en cuanto cosas precisamente están ausentes, lejos (ab) del ente (abs-entia, ab-esse); pero las mismas cosas en cuanto seres o por lo que de ente tengan están firmemente presentes ante el pensar; la ausencia cósica no impide la presencia entitativa ante y para el pensamiento. Cuanto más ausente o alejada esté una cosa en cuanto cosa respecto del pensamiento —cuanto más movible, mudable... sea—, otro tanto más firmemente presente ante el pensar estará lo que de ente tenga, su esencia, su definición. El movimiento pasa y se ausenta del pensar; la definición, o esencia encarnada en palabras, del movimiento es eterna y está eternamente presente ante el pensar. Y lo mismo le acontece al tiempo real y a la esencia del tiempo.

b) "no dividirá el pensamiento tanto que ente con ente no se continúe". La división eidética o diaíresis (platónica o aristotélica) separan cosas de cosas, ideas de ideas; mas no pueden separar ente de ente, lo que de ente haya en una idea de lo que de ente haya en otra. El dos en cuanto dos, en cuanto idea atómica, en cuanto todo y sólo dos y a solas de todo lo demás, está dividido de el tres en cuanto tres, de modo que incluye una contradicción decir que el dos en cuanto dos es menor que el tres en cuanto tres o que el dos en cuanto dos más el tres en cuanto tres dan el cinco en cuanto
cinco; pero no es menor contradicción decir que el dos en cuanto ente esté dividido del tres en cuanto ente. En cuanto ente todas las cosas son uno; frente al ente ninguna puede defender ni su unidad ni su distinción ni su especie ni ninguna de sus pretensiones individuales y separatistas. El ente reabsorbe por eminencia toda pluralidad y toda unidad; reabsorbe todo y lo encierra unificado en la esfera del ente, en su esfera.

b) “el ente no está disuelto por todas partes... ni condensado en un punto”. Porque el ente forma una esfera perfecta no se resiente ni se plurifica por la pluralidad “cósica” de las cosas ni se unifica según el tipo de unidad cósica de las cosas mismas; no es ni más uno el ente en esa cosa sutil que es la idea de uno que en esotra cosa que es la idea de dos, o está más plurificado en esa cosa que es una nube que en esotra cosa que es una planta... El ente trans-scienæ e y está su unidad más allá y por encima (ἐπέκεινα) de los tipos de unidad y pluralidad cósicas, de condensaciones cósicas y de enarrecimientos cósicos, trátese o no de cosas reales o ideales.

A 1.16

a) “Lo mismo es el pensar y aquello por lo que el pensamiento ‘es’”

τὸ γὰρ αὐτὸ ἐστι νοεῖν καὶ οὕνεκεν ἐστι νόημα.

El pensar (νοεῖν), y no el opinar, posee como característica ser un conocer cristalizado en “ser”, y cristaliza en uno con lo que de ente tengan las cosas, se funde en uno y se con-funde con el ente. Sólo el conocer, precisamente cuando adopta la forma de pensar, posee esta propiedad de fraguar en ente y fundirse en ente y con el ente.
Entonces resulta que son “lo mismo”, son-en-un pongo y aqüel para lo que el conocer se ha vuelto pensar. El pensar es un conocer que se ha metamorfoseado y cristalizado en “ser”, en “es”; y tal metamorfosis del conocer no posee otra finalidad (ὦνεκέν) que “ser”, que estar-a lo-ser, estar-a lo-ente. Pensar y pensar ente es lo mismo, como cristalizar en diamante y ser diamante es una misma y sola cosa; añadiendo la precisión de que el conocer no siempre está cristalizado en “ser”, no siempre está pensando; a veces el conocer “opina”, y en este caso no “es”. Pero si el conocer “piensa”, “es”. Y más aún: el conocer está hecho, tiene como finalidad (ὦνεκέν, id propter quod, cuius causa) “pensar”; y, por tanto, “ser”. El pensar está hecho para ser.

b) El pensar se expresa en ente, ἐν ὁ (en el ente, ὅντι) περατισμένον. El pensar se ha expresado en ente, el pensar está hablado en ente, de manera parecida a como decimos que la Iliada está hablada en griego. La lengua griega —sus modulaciones vocálicas, sus elementos musicales...—, es “lugar de aparición” (ἀπόφανσις) de lo que en tal poema se dice (περατισμένον ἔστι), de tal modo que lo material y la forma sensible de las palabras desaparecen en cuanto tales para convertirse en lugar de aparición del sentido; de semejante manera, el pensar es “lugar de aparición” del ente y de lo que de ente tengan las cosas, desapareciendo las estructuras del conocer, sus aspectos vitales, reales, cósmicos, de cosa espiritual o no, sus enraizamientos humanos o mundanos. El conocer, al pensar, cristaliza en ente, y queda al rededor del pensamiento todo lo cósmico del conocer, cual escoria respecto del diamante que es el ente.
"para todo, es ente nombre propio"; es decir, si nombramos a cada cosa por su nombre propio, por su nombre entitativo, podrán ser las cosas en cuanto cosas muchas y con muchos nombres rim-bombantes y variados; pero al llegar a nombrar su "ser", lo que de ente tengan, sólo hay "un" nombre: "ente" para todas ellas; y lo que no puede ser nombrado con ente lo será con "no-ente".

Así, para designar lo que de verdadero (ἀλήθιον) haya en "nacer, perecer, cambiar de lugar, mudar el color aparente..." sólo hay "un" nombre: "ente"; y si se descubre que no hay nada de ente en todo ello, sólo queda otro nombre propio: "no-ente".

La lengua ontológica sólo posee dos nombres: ente, no-ente, ser, no-ser. Lo demás es palabrería de la opinión.

a) Continúa empleando Parménides las propiedades geométricas de la esfera como metáfora ontológica, explicativa de las propiedades del ente.

La esfera está "hacia todas partes bien equilibrada, partiendo del centro",

μεσοσθεν ισοπαλες πάντη.

¿Es que, para el heleno, hay esferas no bellamente circulares o no bien equilibradas desde el centro? Tal vez, a los ojos de Parménides, el mundo cósmico no estaba bien equilibrado desde el centro, desde la Tierra, lugar de mudanzas, aposento de las cosas con poco seso de ente dentro; el equilibrio de la esfera del universo cósmico irá
tornándose más perfecto al alejarse del centro del mundo físico. Con terminología moderna habría que decir que el mundo de las cosas no es ni homogéneo ni isotrópico. Parménides afirma que la esfera del ente o la del penamiento que piensa lo que de ente hay en las cosas es una esfera perfectamente homogénea —es ente y sólo ente y todo ente—; e isotropa —es igualmente ente por todas partes y en todas direcciones, no es más ente acá y menos ente allá.

Véanse las afirmaciones que a continuación hace Parménides en esta misma estrofa.

b) “que todo lo del ente es asilo”, πᾶν ἐστὶ ἁσυλον.

He conservado la palabra griega ἁσυλον; sólo que es preciso restituirle su primitivo sentido. ἁσυλον es lo no (ἀ) saqueado (συλῶ), lo incólume. Asilo significará, en sentido derivado, lugar tan firme, tan bien amurallado de murallas reales o jurídicas que el que en él se refugie no pueda ser saqueado, violado, despojado.

Las cosas en cuanto cosas no son asilo ni para sí ni para los demás, pues se mudan, nacen y perecen; mas el ente o lo que de ente haya en las cosas es asilo para ellas y para los demás, pues el ente no puede perecer ni nacer, el ente “es”. Hay mil maneras de quitar a una cosa sus aspectos cósmicos: saquearle su color, saquearle su peso y aun su tipo de realidad cósmica—quitar, por ejemplo, a la circunferencia su ser real, su estar realizada en una esfera de bronce, su realidad broncínea--; mas no hay manera de saquear o quitar a nadie su “ser”, lo que de “ente” tenga.

El ente y todo lo del ente y todo lo que de ente tengan las cosas, que a veces es menor que un diamante dentro de una montaña, es “asilo”, el supremo asilo, lo absolutamente in-saqueable.

Ninguna cosa puede entrar a saco por el ente y llevarse lo que
quiera, apropiárselo. Las cosas no se apropian el ente; el agua se presenta como agua, mas el agua no "es" ser; por eso la saquea el calor y se convierte en vapor. El hombre, así en bloque, no es ser; por eso lo saquea la muerte y deja de vivir en este mundo. Tal vez se dé en el hombre, en ese monte de carnes, un pequeño diamante de ente que sea el germen de su inmortalidad.

c) Si dentro de una esfera imaginamos trazadas superficies esféricas concéntricas, con el mismo centro que la esfera, tales superficies-límites o limitantes designan solamente delimitaciones transitorias del volumen esférico; sin que por tales delimitaciones sobrevenga inhomogeneidad alguna a la esfera, sin que deje de dominar "lo igual".

De parecida manera: dentro de la esfera del ente, cada cosa especial parece trazar y pretender saquear un trozo de ente, hacerse con su esferilla de ente; mas tales pretensiones son simples delimitaciones sin importancia entitativa, sin poder para dividir el ente, para inhomogeneizarlo.

A I.19

Desde el punto de vista del ente, que se acaba de explicar, exhorta Parménides a que se miren las opiniones de los mortales, el mundo de la opinión, de lo que parece cuando uno se deja llevar por lo que aparece. Y previene al ontólogo incipiente contra la tentación de tomar en serio las explicaciones "sistemáticas" que va a dar del mundo apariencia. Advierte sinceramente que sus palabras, las del Poema fenomenológico, presentan un "ornato falaz", forman un "mundo engañoso" (κόσμος ἀπατηλός).
NOTAS AL POEMA FENOMENOLÓGICO
El plan primitivo del Poema parece haber sido explicar de una manera sistemática la constitución del mundo apariencial, del mundo de la Opinión.

Y digo "de una manera sistemática", por contraposición a la manera práctica o manual (Zuhandenheit, de Heidegger) como la opinión de todo el mundo y de cada uno en cuanto uno de tantos explica y se explica el mundo de las apariencias. Tanto la explicación "corriente" del mundo tal cual aparece y parece ser, como la explicación "sistemática" de las apariencias sin salirse de ellas o de su esfera resultan, miradas desde el punto de vista ontológico, expuesto en la primera parte del Poema, explicaciones aparentes, superficiales y tan mortales como los mortales mismos que las sustentan con su carne y sangre mortales.

Desgraciadamente se nos han conservado pocos fragmentos de este segundo Poema, y algunos de ellos incompletos.

A II.1

a) "formas de conocimiento", γνώμης μορφάς.

Ya no emplea aquí Parménides el término νοεῖν sino el de γνώμη, que es un conocer mortal, naciente y renaciente con los mortales: γιγώσκειν, de estructura semejante a γίγνεσθαι. Se trata de un conocer vital, inmediato, más de la vida corriente, de la vida de todo el mundo, según el "curso de la opinión"; y no de un conocer pen-
sante (νοεῖν) de tipo metafísico, para llegar al cual es preciso transcender (μετα) lo naciente (φυσικά), y lo perecible.

b) “opuestamente estructurados”, δεμας, ὀντία, opuestas por construcción, por traza o trazado. δεμας posee igual raíz que δέμειν, δόμας, edificio, edificar. Las cosas, tal cual aparecen, son “casas” o edificios desmontables y montables; se presentan, cual instrumentos (Zeug, de Heidegger) con su estructura peculiar, sin esencia (sin qué es) y de ordinario con un tipo de existencia impropia. Así anda por ahí la circunferencia bajo forma de rueda o de moneda; y la línea recta, cual vara o metro. Y cabe “oposición” de estructuras o contexto, lo que no es posible en la esfera del ente que sólo se opone contradictoriamente al no-ente. La oposición contraría no pertenece, en rigor, al orden del ente, sino al de lo aparente.

c) “les atribuyeron o impusieron signos”, σήματα; porque las cosas no poseen, en rigor, propiedades, sustancia (ὑπό), sino señales más o menos adherentes cual vestidos, insignias, decoraciones. Los aspectos, lo que a (ad) la vista (spectari, spectator) ofrecen las cosas son, propriamente hablando, y desde el punto de vista ontológico, simples señales o indicios de “otra” cosa o de lo que de ente haya en cada cosa.

A II.2-3

a) Una de las dos cosas contrapuestas, por cuya tensión y distensión surgen las cosas concretas, es el Fuego que por su llama resulta Éter, “fuego etéreo de llama”; funde, pues, Parménides dos elementos, Fuego-Éter, en uno solo. Y lo llama “ente benigno” (ἦμιον ἔον), o según otra lección, ἑμιόφρον, de mente o frente benigna, por los efectos beneficiosos de la luz y de la llama; “sutil”, por opponerse a la Noche-Tierra; “idéntico consigo”, pues el Éter y el Fuego
no consienten dentro de sí otro elemento o cosa concreta, pues o los queman o los dejan caer a la Tierra. Se trata, evidentemente, de una identidad concreta, de una pureza material.

b) El otro elemento funde también en uno dos: Tierra y Noche.

La tercera dimensión (στεφάνοι), según los helenos, incluye no sólo el aspecto de "sólido", sino el de "privado de luz" (στεφάνοις), por relación a la superficie que es para el heleno, según dice el nombre mismo de superficie, ἐπιφάνεια (φανερωτική, φάνος: luz), "lugar de luz", de aparición luminosa. De aquí que Parménides considere como un solo elemento Noche-Tierra, y le atribuya "pesada y densa contextura".

A II.4

Según esta estrofa, el Poema fenomenológico, o explicación (λόγοι) de las apariencias o de las cosas tal cual aparecen a la luz del sol, habría que construir un sistema que presentase la evolución del mundo en función de los dos elementos Fuego-Noche, y de sus propiedades aparentes. Tal sistema incluiría todos los conocimientos de los mortales en cuanto simples mortales.

A II.5-6-7

a) Consecuencias del plan fenomenológico:

1) Todas las cosas resultan una combinación de Luz y Noche, los dos elementos preferidos por el tipo visual helénico.

2) Luz y Noche son los poderes (δύναμεις) o raíces de las actividades de las cosas.

3) "Todo" está "lleno" de Luz y Noche, en partes iguales, en

b) Estrofa que alude a la constitución concreta de algunos objetos por medio de los dos elementos básicos.

Por “orbes” debe entenderse los astros; según algunos intérpretes las palabras ὁ στεινὸτρεῖα deben referirse al sustantivo στέφανοι, coronas; es decir, los astros de “coronas” más o menos luminosas, ardientes, ígneas. Las coronas o franjas más exteriores de la franja total luminosa o ígnea de cada astro van componiéndose proporcionalmente más de Noche. Así aparece a la vista de todos; la corona solar, por ejemplo, a una cierta distancia del sol desaparece y parece confundirse con el negro vacío de la Noche.

c) Pero el Fuego, cual sutil y penetrante saeta, vuela a través de todas las cosas, pues a cada una “cayó en suerte” su parte de fuego (ἄίσσα).

d) Y, por fin, se da una Demonio (ὦ Διάμων) que gobierna todo; es decir, una persona demoníaca (διάμων), un fuego especial o una luz subsistente personificada o concretada en una persona.

e) Lo varón y lo hembra no son únicamente dos formas contrapuestas y complementarias propias de la especie humana o de ciertas cosas; aquí se toman como contraposiciones cósmicas. Así también en Pitágoras. Por esto dice Parménides que “por todas partes vige el principio de parto terrible y el principio de mezcla...” (II.7).

A II.9

Promesas o temas de explicación. Nótese la forma delimitante del Cielo. Otro rasgo de la mentalidad helénica: preeminencia del
círculo, de la finitud concretada, como en tipo sensible, en la esfera, círculo, circunferencia.

A II.11

Explicación apariencial que la Opinión de todo el mundo y de cada uno de nosotros en cuanto que somos uno-de-tantos da de la mente (φορην).

En rigor, el pensar y el pensamiento no se presentan en el curso de la vida normal y común; son “acontecimientos metafísicos” que no pasan todos los días ni a todo el mundo y menos al que vive según todo el mundo. De ahí que Don Nadie entienda por “pensamiento” (νόημα) otra cosa que el ontólogo, porque lo vive de otra manera. Y esta manera, corriente y común, de vivir el pensar consiste en que el pensamiento es lo pleno, πλην ἕστι νόημα; que no debe entenderse cual si el pensar fuese lo “máximo” a que puede llegar el conocer, respecto de otros tipos inferiores, cual la opinión, la vista, el oído... La palabra πλην designa un máximo que “llena” (πλήθειν) una medida finita.

Parménides habla de un conocer visceral o cordial (φρονεῖν) que coincide y se identifica con la naturaleza (φύσις) misma, que nace con la carne y sangre mismas. Y tal conocer visceral y natural adopta diversas formas, dando la de pensar o entendimiento (νόημα) cuando se trate del conocer propio y connatural o innato en “miembros multiflexibles” (πολύκαμπτος), sutiles, no rígidos, cual la Tierra oscura, ni de pesada y densa contextura. O sea: el conocer cordial o innato en y de los miembros sutiles, etéreos, luminosos constituye, así activamente y en identidad concreta, el conocer de tipo “pensar”, pensar visceral. Pensar es pensar “luminosamen-
te”, etéreamente, con un máximo que llene (πλέον) la capacidad finita del hombre concreto.

A II.12

a) El mundo apariencial está condenado, por estructura, a muerte; y tal muerte le sobreviene desde dentro, porque precisamente la madurez trae consigo la corrupción. Cada cosa natural se ceba para morir, es cosa-para-la-muerte.

b) Los nombres son de imposición humana, son insignias (ἐπίσημον) que los mortales cuelgan sobre las cosas para indicarse-las (σημαίνειν, σημα) unos a otros. Y lo que los nombres dan a entender, dentro del plan cognoscitivo de la vida mortal y de todos los días, no pasa de ser señales superficiales (ἐπι), sin llegar a ἀπόφασις, a proposiciones luminosas, inmutables, eternas, indivisibles (ἀνομον).

De las dos funciones que Aristóteles atribuía a los nombres, la semántica y la apofántica, sólo la primera circula y hace de moneda de cambio en el mundo de la Opinión; sólo en este mundo apariencial y viviéndolo cual apariencial se puede dar una cosa por otra, hacer que una sustituya a otra (Besorgen, Vertretbarkeit, de Heidegger), tomar el cuidado de otra y por otro, que una sirva para mil cosas y menesteres, que sirva de instrumento. Función semántica, de señal, signo, insignia. La función apofántica pertenece al mundo ontológico, al que presenta lo que cada cosa “es”, lo que de “ente” posea cada cosa; y el ente ya no puede servir de instrumento, ni de signo, ni de insignia ni de moneda de cambio, ni sustituir a nada ni a nadie.

El ente es lo que es, sin trueques ni trastrueques ni trampas.
NOTAS AL POEMA DE EMPÉDOCLES
NOTAS AL PROEMIO
A i

a) "Es cosa de Necesidad."

He traducido por "Es cosa de Necesidad" y no por "es cosa de la Necesidad", omitiendo el artículo, porque en la época y en la mentalidad histórica de Empédocles, Necesidad, Discordia, Amistad, Hado... son personas o personificaciones concretas. La misma omisión se repetirá, pues, ante cada personificación mitológica, por el mismo motivo por el que omitimos el artículo ante Júpiter, Venus, Apolo...

b) "cosa de"; esta frase traduce imperfectamente el término χρήμα, que significa maña, instrumento, artificio, procedimiento de que se sirve (χρήσιμα) Necesidad, la In-flexible o in-doblegable (α-αγκ).  

c) Dios-demonio-mortal: son tres maneras de ser, no tres especies irreductibles entre sí e incomunicantes. La misma cosa puede estar a lo divino, a lo demoníaco y a lo mortal; ascender y descendr por tal escala entitativa. Todavía no se conoce en tiempos de Empédocles la teoría platónica de las especies o ideas atómicas, indivisibles, simples, separadas irremediablemente unas de otras, siendo cada una toda y sola una cosa, con su diferencia específica inmutable, separadas entre sí las especies de un género por diferencias contrarias e irreductibles.

En Empédocles una cosa puede pasar todos los estados entitativos, y no hay más que estados diferentes.
Durante la primera época de la filosofía platónica todavía se sostendrá esta teoría entitativa: que no hay especies de seres, sino estados diversos por los que pueden de suyo pasar todos los seres.

Así veremos en el Poema presente que Empédocles puede bajar del estado o de estar-a lo-demoníaco al estado de mortal, a estar-a lo-mortal; y volver a su estado primitivo al cabo de tres veces diez mil años que es la duración del ciclo de castigo o de permanencia en un estado inferior al demoníaco. Y dentro del estado de mortal puede una cosa, aquí Empédocles, recorrer todas las variadas formas de Mortales: estar a lo doncel, a lo doncella, a lo pez, a lo arbusto, a lo ave... (cf. 2).

Si no se tiene presente esta teoría de los “estados” o “estados-estadios” del ser y de cada cosa frente a la teoría de las ideas atómica y de las especies aristotélicas, inmutables y eternas, no se entenderá nada del Poema.

d) “alguno de los Demonios
a quienes cayó en suerte vida larga”.

La vida larga es una propiedad del estado demoníaco y de las cosas que en estado demoníaco estén; y es propiedad, no de tipo esencial e inmutable o que nazca de la esencia de Demonio, sino propiedad que les conviene por “haberles caído en suerte” (λελόχωσι, λάχεσις).

Este sorteo de propiedades revela que no se trata aún de esencias, concebidas al modo platónico, aristotélico o moderno. No tiene ya sentido hablar de que “al hombre le ha caído en suerte la racionalidad”, de que “al triángulo le cayó en suerte tener tres ángulos”... Aquí hallamos otra concepción diversa de la estructura
y conexiones internas de las propiedades de las cosas: conexión por suerte y por con-suerte.

El concepto de sustancia (αὐσία) y el modelo de constitución esencial de la cosa aparecerá, por primera vez, en Platón y se perfeccionará en Aristóteles.

e) “por sí y ante sí” traduce la palabra αὑτῶς, forma adverbial de αὑτός; de “el mismo” obrando como “el mismo”, el mismo en cuanto mismo.

f) Se puede caer del estado demoníaco al mortal, entre otros, por dos motivos:

1) Por profanar amables miembros con criminoso asesinato, es decir, con asesinato doloso, con herida traída. El término griego γυῖα, que aquí usa Empédocles, no significa cualesquiera miembros, sino miembros inferiores; por ejemplo, los miembros todos de una mujer mortal son todos γυῖα respecto de uno que se halle en estado de demonio. Así que la caída de un demonio puede acontecer por profanar miembros de una mortal o de un mortal, y profanarlos por asesinato, por herida traída, con dolo (ἀμπλακόμενον φόνῳ). Tales caídas acontecieron frecuentemente entre dioses y mujeres, según nos lo cuentan las mitologías.

“Amables” miembros (φλαγ γυῖα) parece referirse, respecto de dioses o demonios, a los miembros de mortales del sexo opuesto; respecto de dioses o demonios a miembros femeninos, etc.

2) Por jurar en falso, por mantenerse tozudamente en un delito, por empedernimiento en la caída misma.

La significación de juramento (ὁρχος) entre los griegos primitivos era, más o menos, la siguiente: jurar es jurar no pasar un cerco, una valla, un límite.

La raíz de ὁρχος (juramento) es la misma que la de ἔρχος.
(cercos, vallas). Faltar (ἀμαχάνειν) es propasarse, pasar más allá de lo debido, de las vallas fijadas por la Suerte, por las Moiras o Sorteadoras de su estado a cada cosa.

Perjurar es persistir en propasarse, ya que jurar es jurar no pasar o no propasarse, respetar un cerco o valla.

Por ejemplo: un demonio resulta perjuro (ἐπὶ-ὄχος), va contra el cerco (ὄχος) de su estado si profana o se mete con miembros mortales, si se deja llevar por su seducción (φιλία) y persiste en tal propasarse, haciendo de ello “estado”.

Esta interpretación de juramento (ὀχος) como pasar un cerco (ὀχος) se confirma atendiendo al epíteto que recibe el juramento: “juramento amplio” (πλατές, Cf. 1, 1.18, etc.). Juramento amplio es aquel cuyo recorrido o límites de prohibición abarcan una gran extensión de objetos o de tiempo.

g) Los castigos de tal cambio de estado, realizado por los motivos indicados o por la manera dicha de perjurar y empecinamiento, son de dos clases:

1) Andar errante por un período de 30,000 años lejos de los Bienaventurados, del estado de Bien-aventuranz (μακάρων), propio del estado divino o demoníaco. Pérdida de la Bienaventuranza.

2) Nacerse en formas mortales a lo largo de tal período de tiempo.

Caida al mundo de la génesis, quedando sometido a los cambios de forma.

Empédocles se sirve de los términos ἀλ-άλευθεία, reduplicación reforzante de ἅλαυθεία, para designar un andar errante que es un rodar cual mendigo, una y otra vez, por todas las puertas de las cosas, pidiendo repetidamente como limosna ititativa una forma mortal. Emplea para “formas” el término ἄδεια, es decir, las apa-
riencias o apariciones visuales, pues en el fondo nada “es”; cada cosa “está” solamente en un estado más o menos consistente. Y habla de κέλευθος βίοτου, de senderos de lo vivible o tipos del vivir, y no de senderos de βίου, de la vida, pues la vida parece algo fijo, una especie; y aquí la vida es solamente un “estado”, estar-a lo-vivable. Se vive, como se pasa por un sendero; se está de paso por la vida, se está de paso por ese estado que es el vivir.

A 2

a) He traducido νεῖκος por Discordia, pues la palabra Discordia indica un principio de “disyunción”, de separación “cordial” (cor, cordis latino) íntima y profunda. Para el principio contrapuesto φιλότης emplearé el término de Amistad, y no el de Concordia, porque Empédocles no se sirve tampoco del mismo término con dos partículas complementariamente opuestas, cuales son Concordia y Discordia.

Y es que, en rigor, el proceso del mundo no se hace por contrarios inversos uno del otro, cual guante al revés y al derecho, sino por contrarios que dan un anverso y un reverso, sin ser el reverso el anverso al revés; anverso y reverso son diversos, cual en las monedas ordinarias, dando sucesivamente las formas aparienciales del universo.

De aquí que emplee Empédocles dos palabras contrapuestas —Amistad, Discordia—, φιλότης, νεῖκος; y no una sola con partículas inversas.

b) Aquí hallamos cómo Empédocles fué demonio, cayó al estado mortal y en él está cumpliendo los dos castigos:

1) está prófugo y vagabundo del Cielo, discordante y disconforme del Cielo, del estado bienaventurado;
2) y va pasando y ha pasado ya por algunas de las formas del estado mortal.

c) Empleo la palabra de raíz unitaria “doncel, doncella” para respetar la unidad etimológica de la correspondiente griega, ξούρος, κούρη.

d) La palabra “árboles” no traduce la fuerza de la griega θάμυνος, que viene de y se emparenta con θάμα, θάμυνος, frecuente, frecuentemente, repetidamente.

“Árbol” era interpretado y visto por el heleno cual cosa que repite frecuentemente, que re-brota y re-construye sus órganos en ciertos períodos, frente a los demás vivientes (aves...). que no poseen ni ostentan esa periódica repetición creadora de sus órganos, sino que los tienen de una vez para siempre, sin la maravillosa posibilidad de re-nacerse y re-novarse íntegra o casi íntegramente cada primavera o estación apropiada.

e) “en el Salado”, ἐν ἀλιτ, en el Mar (ἀλς, s-alis, s-al). Traduzco por Salado a fin de conservar la unidad etimológica, y aun para guardar el matiz especial bajo el que se designa aquí al Mar; a saber, como salado, como la sal misma presente en esa cosa privilegiada que es el Mar. El Mar es el lugar propio de la Sal en su estado propio; la sal adopta estado y forma sólida, dirá Empédocles (I.29), a impulso, a golpes de los rayos del Sol.

f) “el Día despiadado”, νεκρής ημαρχ. El Día despiadado por antonomasia es el de la muerte. Aún no se ha hecho, en tiempos de Empédocles, un calendario neutral en que todos los días son iguales, como tampoco existía aún en esta época la sucesión aritmética pura y anodina de 0, 1, 2, 3, 4... en que ningún número posee propiedades extraaritméticas. Para el heleno, como para el primitivo, cada número posee propiedades no aritméticas, místicas algunas de ellas; se dan
números perfectos junto a otros superabundantes y excedentes de la medida (περισσόν, ἄρτιον), números figurados... De parecida manera: la sucesión de los días no se presentaba aún, en tiempos de Empédocles, como uniforme; había días, por decirlo así, intrínsecamente privilegiados y afectados de propiedades extracronológicas, por ejemplo, el Día de la Muerte, el Día despiadado. Ser tal día Día de la Muerte era una propiedad inherente a tal día respecto de tal hombre. Rasgo de mentalidad primitiva, de “participación mística”, según la terminología de Lévy-Bruhl. Tal Día despiadado puede “efectivamente” matar o destruir; aunque, para nosotros, tal día del calendario, por ser puro y simple dato cronológico, no posea ni se nos presente con semejantes pretensiones causales.

g) “aun antes de intentar en mis labios
de la voracidad los gestos posesores”.

La frase griega correspondiente es de una sutileza maravillosa en los detalles: μετισασθαι περὶ χείλεσιν σχέτλι ἐργα βορᾶζ, que es un estar sintiendo, adivinando en los labios el intento o consejo (μετισασθαι, μητίς) de devorar (βορᾶζ); y las obras de devorar o de la voracidad son obras que tientan o intentan poseer (σχέτλια, de σχεῖν, tener), o hacen el gesto de poseer.

Se trata aquí de voracidad, de sentir en los labios tentaciones de apropiarse algo de un estado inferior. Así, respecto de un demonio, voracidad sensual, sexual...

A 3

a) Al sentir o adivinar en sus labios, símbolo de la parte apetente, la tentación, intento o anhelos posesorios de lo inferior, el
demonio Empédocles, o Empédocles en estado de demonio, se halla “vuelto hacia” el prado del estado mortal, \( \text{πατὰ λειμῶνας θνητῶν} \), se halla ya en dirección de caída hacia el estado mortal, va ya cayendo del cielo. Y lo primero con que se halla es con un “infierno” demoníaco, digamos con “los Demonios que están bajo forma diablesca”, entendiendo por demonio en forma diablesca aquel conjunto de personificaciones de los contrarios puros y acendrados que, al unirse a lo mortal, darán las mil variadas formas de cosas mortales, producirán la generación y la corrupción de las cosas. Así: Asesinato, Rabia, Pelea, Armonía, Retardo, Prisa... forman un mundo de Demonios que, al juntarse a la materia, darán origen a los cambios, mudanzas y contrariedades de este mundo mortal, mientras que los Demonios en su forma pura y simple nada tienen que ver con el mundo de la génesis y mortalidad.

Y, en general, todo Demonio en fase de “volverse hacia”, de inclinarse hacia la materia adquiere la forma de “diablo”, dando a esta palabra el anteriormente fijado sentido y no otro teológico, moral o popular. Recuérdese que la mitología admite dioses infernales.

b) He traducido 'Ατή por Desvarío y no por Calamidad, Desgracia...; y el motivo es el siguiente: 'Ατή está etimológicamente emparentado con el verbo αἶω, que es enloquecer, quedar atontado por exceso de luz. Mitológicamente, Até es hija de Júpiter, el Luciente y el Lucero, quien, si no regula su luz, ciega, entoncece y hace desvariar al hombre finito y a los demonios mismos; y tal desvarío y ceguera es la causa de todos los pecados, errores y calamidades.
Precedente histórico de la teoría socrática del pecado como ignorancia y ceguera mental.

c) Empédocles enumera diez contrarios demoníaco-diablesco, apareados. El número diez tal vez se deba a influjos pitagóricos. Véanse en Aristóteles los diez contrarios atribuidos a los pitagóricos; algunos de ellos coinciden sin más con los aquí enumerados por Empédocles.

d) Heliópea no es el Sol, ἡλίος. El Sol es demonio, pura y simplemente. Heliópea, ἡλίος ὑπή (ὄψεις) tiene que formar un par con Chtonia, que no es simplemente χώρων o la Tierra; es decir, Heliópea parece ser el Sol en cuanto que mira (ἡλίος, ὀψις) hacia la tierra; por tanto, Heliópea es el Sol inclinado y vuelto hacia el mundo de las mudanzas y mortalidad (Sol en fase diablesca; y, en este sentido, se contrapondría y complementaría a Chtonia, que no sería tampoco la Tierra sino la tierra en cuanto lugar en que germinan, nacen y mueren las cosas mortales bajo los influjos de la “Mirada-del-Sol” (Heliópea), mirada que llega muy lejos y alcanza a penetrar y fecundar todo (τονωσίς).

e) Con semejantes demonios, en fase de inclinarse hacia lo mortal, llega el Demonio Empédocles, en fase diablesca también, al “antro de este mundo”, a la caverna platónica (ἀντρον), cueva bien cubierta (ὑπόστεγον).

A 4-5-6

a) Descripción del estado mortal, sujeto a los vaivenes y oposiciones de los elementos básicos (Éter, Mar, Tierra, Sol) que se pelotean a los mortales y a las cosas sin darles puntos de reposo.

b) “Planes de estrechas miras por los miembros de los mortales
andan esparcidos”. Empédocles hablará repetidas veces de un cierto conocer vital de los miembros, de fe de los miembros vivos (cf. I.31, II.3; II.9…).

c) “convulsos e impelidos”; he traducido la única palabra del original ἐλαυνόμενον con sus dos significaciones principales para dar más fuerza a la frase.

A 7

“Mas, Tú…”. El Poema está dedicado a Pausanias, hijo de Anquito, el de mente demoníaca (δαι-φρον; δαι-μον). No creo que interesen ya los motivos por los que Empédocles dedicó tal poema a tal persona, aunque los comentadores, cual diligentes sabuesos, hayan rastreado tales detalles. Por esto he dejado de poner los nombres propios y puesto “tú”, para que cada uno de nosotros se dé, en lo posible, por aludido.

A 8

a) "maniático hablar", locura de lenguaje, μανία γλώσσης.
b) "honor de buena opinión", άνθεια τιμής εὐ-δόξοιο.

La δόξα y la εὐ-δόξα, la opinión y la buena opinión es propia de los mortales, es su tipo de conocer y su tipo de apreciar las cosas y personas; y son tales opiniones y buena opinión (valoraciones mortales) “flores” de un día o pocos más. Otra cosa sería el honor procedente de la ciencia o de la sabiduría.

La tentación o apetencia mortal por tales honores de mortales, dice Empédocles, no le atraerá tanto que falte a la reverencia debida a lo divino (δυνάτης).

186
A 9.

a) Invitación a la sabiduría, como medio de evadirse de lo mortal, convertirse y revertir así al prístino estado. La sabiduría posee función transcendente. Este punto lo desarrollarán largamente Platón y Plotino con los místicos todos.

b) El plan de “saber” frente al mortal de “opinar” incluye, según Empédocles, lo siguiente:

1) Un “saber de vista cierta”, poniendo todo empeño, extendiendo toda la palma (πῶς οὖσα παλάμη, palma), en “mirar” άθικέω; ἀθικεῖ πῶς οὐσα παλάμη. Mirar con la vista bien extendida, cual palma, para coger después con todos los dedos, en el puño.

2) Lo visible, lo patente o manifestado de cada cosa, τῆν εξαστοὺν δῆλον, lo que es en cada cosa lo manifiesto.

3) Y para percibirlo, emplear lo más sensible y fino de cada potencia cognoscitiva: de la vista, la pupila; de los sonidos, los articulados por la lengua.

Por esto termina Empédocles contraponiendo el conocer noético, νοεῖν, a “la fe de los miembros”, πίστις γυίων, al conocer vital de cada parte viviente, de los miembros inferiores.

Preeminencia del noein o pensar sobre los demás tipo de conocer. Rasgos todos ellos helénicos.
NOTAS A LA PARTE PRIMERA
A I.1

a) Raíces, ἔνζωματα. Las cosas provienen de raíces vivientes y no de principios (ὕλη), causas (δίνα) o elementos (στοιχεῖον), teniendo presente que estos tres últimos tipos de composición o formación de las cosas no son necesariamente vivientes, como lo son de suyo las raíces. Empédocles asienta su interpretación del mundo en un vitalismo universal o hylozoismo.

b) Tales raíces originantes y originarias son: Agua, Tierra, Fuego, Éter, que no deben entenderse cual elementos minerales o puros cuerpos químicos sino bajo forma “radical”, viviente y germinante.

c) Empédocles designará a veces tales cuatro raíces con otros nombres, vgr. Júpiter, Hera, Aidoneo, Nestis.

d) Empero la vida de tales raíces, sus entrecruzamientos y desgarres provienen de la Amistad y de la Discordia.

En total cuatro raíces o materiales vivientes y dos poderes vitales para los procesos anabólicos y catabólicos básicos: Amistad y Discordia.

A I.2

a) “Dicho dual”, y no dicho doble, pues se trata de afirmaciones contrarias y complementarias, mas no simplemente inversas una a la otra, ni menos independientes (dos) unidas accidentalmente.

b) “Uno se crecía y acrecía tanto”... El verbo ὄξινεσθαι
posee esta doble significación de crecer y acrecerse, de aumentarse por crecimiento interno, por asimilación viviente de una pluralidad reduciéndola a unidad concreta, a Uno. Si tal crecimiento con acrecimento unificante se llevara al límite, desaparecerían los Muchos y quedaría Uno solo, Uno en soledad y unicidad, no abstracta sino concreta y viviente.

c) "por des-nacimiento", δι-ἐγεῖ, por espontánea división de lo Uno, por un espontáneo fraccionamiento vital, parecido en grande a la división celular, el Uno se hace (φύεσθαι) en dos (δίς). Proceso de dicotomía vital, propuesto como ley universal de la evolución cósmica.

A 1.3

a) "transeúnte coincidencia", γόν-όδος. Las cosas especiales (plantas, hombres, animales...) no poseen esencia fija, clasiificable en especies inmutables; surgen cuando coinciden, cuando se hallan en una encrucijada del camino (δδός) de la universal evolución y crecimiento o descrecimiento, y perduran durante tal coincidencia transeúnte, ni más ni menos. Tal coincidencia puede engendrar unas cosas y destruir otras, así el encuentro de plantas y animales puede conducir a la destrucción de las plantas y al engendramiento, por digestión, de la sustancia animal.

b) "la destrucción, alimentada por las cosas desnacidas,
se volatiliza a sí misma".

Destructión recibe aquí el nombre de ἀπόλεψις, dejar de la mano, no tomar para sí. Una unidad vital viviente que no unifica ni absorbe en unidad, que no crece y se acrece con los Muchos, que
decrece o se cae a trozos, hace surgir en el proceso y dirección ca-
рабólicos la pluralidad, los Muchos, como des-hecho de lo Uno
viviente.

La destrucción, a fuerza de destruir, de alimentarse de las cosas
destruídas, de los des-hechos de unidad, se vuela o volatiliza, δι έπτη,
δι-πέτεσθαι (volarse a trozos, volarse en dos).

El crecimiento, al llegar a acrecerse y hacerse con todo revienta;
mas, hasta llegar a tal límite máximo, en que es Solo (Uno + todo),
va engendrando cosas cada vez más potentes en unidad asimiladora
de más cosas, y destruye durante tal crecimiento unificante sólo lo
que se opone a mayores crecimientos.

El de-crecimiento llega en el límite a simples que ya no pueden
decrecer más; y, por tanto, un decrecimiento que no decrece ni
puede hacer decrecer se volatiliza a sí mismo.

c) “nunca descansa de repetir sus intentos”. Así traduzco la
palabra compuesta δι-μι-περές, πείρω, διά, que es un ensayar una
y otra vez a través de todo, perforar (διά) todo repetidamente y
en todas direcciones.

d) “odio de Discordia”, ἔχθος νείκεος, el odio constitutivo de
la Discordia.

A I.4

a) “Uno aprendió a”, μεμλάθηκε, término vital opuesto a toda
interpretación mecanicista.

b) En el proceso “Muchos-Uno” (fase a)
y en el inverso “Uno-Muchos” (fase b) se engendran y des-
engendran (φύεσθαι, δι-έφε) las cosas; y a esto llama Empédocles
ἀλλαξεσσθαι, hacerse “otros”, alter-arise un ser. Y se trata de un
proceso cerrado o cíclico, círculo inmoble, proceso indefinidamente reversible sobre sí.

\[
\begin{array}{c}
\text{Muchos} \\ \text{Uno}
\end{array}
\quad \begin{array}{c}
\text{Muchos} \\ \text{Uno} \quad (κύκλος, ciclo cósmico-vital).
\end{array}
\]

Tal proceso perenne no deja que cosa alguna apoye sus pies en lo eterno,

\[\text{où σφυν ἐμπεδος αἰών.}\]

Lo eterno no es suelo propio para los trashumantes pies de las cosas sujetas a tal proceso vital cíclico.

A 1.5

a) Estas repeticiones no se deben a diversas tradiciones conservadas por diversos autores, como se ha dicho a veces, sino a plan sistemático de Empédocles mismo, ya que, según él,

"lo que sea bello repetir conviene dos y aun tres veces" (I.25).

b) "mitos capitales", περατα μυθών: los límites de los mitos, los perfiles o contornos de los mitos que, cual los límites o contornos de una figura, dan un perfil propio, mientras que lo de dentro de tales perfiles resulta homogéneo o plano. Los límites de los mitos componen, por tanto, el perfil típico, lo capital de un mito, quedando dentro lo derivado o secundario.

c) Nótese la contraposición "aparte" (διά) y "entre" (μετα). La Discordia contrabalancea la unificación impuesta por el crecimiento asimilador de la Unidad, por la absorción unificante de
las raíces de la Amistad. Empédocles se sirve de la palabra ἄταλωτος, talento o medida de peso que pesa, contrabalanceando, otra cosa. Discordia como contrapeso intrínseco y viviente de Amistad. Amistad y Discordia son "igualmente anchas, igualmente largas" (ίση μῆκος τε πλάτος).

d) Nótese la función cósmica o universal de Amistad (y de su contrapuesto, Discordia) frente a la función antropológica circunscrita que a Amistad y Discordia suelen atribuir los mortales.

e) "hélice implícita" traduce la frase διὰ παντός ἐλισσομένη. He conservado la misma raíz griega de ἑλικός, hélice. La palabra "implícita" traduce el διὰ. La Amistad, bajo todas sus formas —la de Amor, de Afrodita, Gozo...— es hélice o barrena que por todo se mete y adentra, que todo impulsa y hace vibrar.

A I.6

a) "Iguales son" en cantidad o valor absoluto de ser. Todo puede ser Agua, por ejemplo; y Agua puede dar todo. Recuérdese a Heráclito; fuego como moneda universal de cambio. Sólo que aquí se dan cuatro monedas de cambio equivalentes, capaces de comprar o cambiarse cada una por todas las cosas e inversamente.

b) "coetáneas en nacimiento", ἡλικία γεννάν. Quiere decir Empédocles que, de suyo, la génesis del universo puede comenzar por cualquiera de ellas. Si el universo comienza su evolución por "Agua", todo será "agua" y modos o figuras de agua; empero por la igualdad y coetaneidad de las cuatro raíces, el que el universo comience de hecho por una sola de ellas, por dos, por tres o por una combinación concreta de ellas no puede provenir de su contextura, pues son iguales, sino del Hado, de las Parcas que sortean y deciden por suerte lo que, desde el punto de vista esencial, no
se puede decidir. El “turno” (ἐν μέρει, ἐν μέρει ἀίσης) —el que “ahora” todo sea agua, el que “después” todo sea fuego— depende de un turno que la Parca concierta o ajusta (I.7).

c) “dignidad”, τιμή; en el doble sentido de honor y cargo, de preeminencia en valor y de eficiencia o faena a realizar.

A I.7

a) “circunnavegando el círculo”, περι-κλοτένοιο κύκλοιο.

Una vez que el Sol, cual nave, ha dado la vuelta y navegado por el círculo celeste, por su órbita. Tal órbita fija el tiempo y duración básica de los procesos.

b) Destruirse hacia, engendrarse hacia, φθινεῖν εἰς, αὐξάνεσθαι εἰς.

El engendrarse y destruirse de cada cosa no es algo absoluto, sino un destruirse “hacia” otras y engendrarse “hacia” otras, que, al final, será un destruirse hacia las cuatro Cosas básicas o un engendrarse hacia Ellas. Los escolásticos dirán que “corruptio unius est generatio alterius”, e inversamente. Y entre las cuatro Cosas básicas, si una de ellas se destruye será en beneficio de la producción de Otra...

A I.8

a) Y como no hay más que estas cuatro Cosas básicas, podrán las cosas especiales destruirse o engendrarse unas hacia otras; pero, en última instancia, se engendrarán de la destrucción de las cosas especiales las cuatro básicas. De destruirse las cosas especiales (plantas, animales, hombre...) surgirán, al final, las cuatro Raíces y no
cosa alguna nueva, pues no hay más que estas cuatro Raíces.
Si las cosas concretas se destruyeran y no lo hicieran hacia las cuatro Raíces, se destruirían de manera ininterrumpida, llegarían a no ser (no ser-hían, dicho con la forma antiguada de “serían”); lo cual resulta para Empédocles incomprendible. Véase I.10.

b) Entre estos versos y los siguientes parece haber una laguna.
Debe faltar algún verso sobre la hipótesis contraria: que se engendren las cosas y no desde o por o hacia las cuatro Raíces, sino hacia o de la nada; una “creatio ex nihilo”. Y en este caso, dice Empédocles, “el universo se acrecentaría en algo; mas ¿de dónde este algo vendría?”

A I.9

discernimiento y mezcla”, διάλλαξις, μιξις. Nótese que la palabra discernimiento tiene aquí la significación de cerner, agitar en criba, y separar lo mezclado, para así contraponer tal acción a la de mezclar. No se trata de mezcla mecánica, sino de mezcla vital; así la palabra μιξις se emplea en griego para la copulación vital y sexual de los animales y hombres. Y, por tanto, διάλλαξις es separarse (διά) haciéndose otro (ἄλλα), con interna mudanza, aunque no llegue a esencial.

A I.10

a) “No hay artificio” o mecanismo (ἀ-μηχανον); no hay proceso ni natural ni artificial para engendrar algo de la nada, de “lo que no es”, ἐκ τοῦ μη ἔόντος, de “lo que no es ya algo concreto”, sea una de las cuatro Raíces o algo de lo nacido de ellas.

b) Y hacer perecer lo que es, que perezca o se aniquile lo que es, resulta empresa no hacedera (ἀ-πηχετον) y descarriada, no indicable, sin meta señalable (ἀνήκυρτον, ἀνύς; indicar).
c) Traduzco ἔόν, μὴ ἔόν por “lo-que-es”, “lo-que-no-es”, y no por ente, no ente, pues tales palabras en su sentido técnico resultan demasiado abstractas para Empédocles que hace proceder todo de cuatro raíces concretas. Habrá que decir: “lo que es (agua)”, “lo que es (aire)”, “lo que es (agua más aire)”,... porque nada “es” simplemente, ni es considerado por Empédocles, “en cuanto ser”, ni más ni menos (ὅν ἡ ὅν), sino que cada cosa es mirada “en cuanto es una o varias de las cuatro Raíces”. Se trata de una metafísica concreta.

d) “porque, apóyese uno en lo que se apoyare,
todo andará siempre dentro
de ‘lo-que-es’ en la esfera”.

αἰεὶ γὰρ περιέσται ὅπῃ γε τις ἑξείδης αἰέν

Verso discutible, variamente citado por los antiguos, cuyo sentido parece ser el siguiente: cada cosa concreta (hombres, animales, plantas...) “es” en cada momento una o varias de las cuatro Raíces; lo que cada cosa “es” se halla apoyado, afirmado (ἔξείδω) sobre las cuatro Raíces, como una planta se apoya en sus raíces propias. Mas “sea cada cosa lo que fuere”, es decir, intégrese de hecho y en tal momento de una, dos o más de las cuatro Raíces, toda cosa queda siempre dentro de la esfera de “Lo-que-es”, del ser-en-firme, de lo no aniquilable ni creable, porque nada se crea ni aniquila, como acaba de decir hermosamente Empédocles en los versos anteriores. La esfera de lo que cada cosa es resulta firme, aunque la cosa se engendre o desengendre hacia o de las cuatro raíces. Afirmación de tipo parmenídeo sobre la inmutabilidad de la
esfera del ente, sólo que aquí la hallamos bajo forma concreta y vitalista.

A I.11

a) “reconócelas,
diviidiendo bien el Logos,
distribuyéndolo bien por tus entrañas”.

γνῶθι διατμηθέντος ἐνι οπλάχχνοισι λόγου.

Indica aquí Empédocles una manera de conocer: la de dividir bien un logos y distribuirlo (δια-τμηθέντος) por las entrañas, para así conocerlo por asimilación visceral. Más adelante hallaremos otras frases precisas para describir tal tipo de conocer vital o visceral (vís-cera, vivere, vita).

b) “diablesca”, δυσ-δαίμων, de demonio en trance de desgracia (δύς), de caída.

A I.12

a) “Varón sabio no adivinaría”, ni profetizaría, μαντεύσατο, la interpretación de la vida y sus acaecimientos que a continuación expone y que es la de todos los días y la de todos los hombres.

b) “Cosas malas”, δεινά, terribles, terroríficas, aterradoras.

Es decir: los males y el mal son vistos por los ojos de los mortales bajo el aspecto de cosa atemorizante. Interpretación guerrera, propia de los cobardes. “Cosas buenas”, ἔσθλο, cosas de esforzados, de nobles, cosas alentadoras; de nuevo, los bienes y el bien son vistos desde el punto de vista de una mentalidad generosa gue-rerra; sólo que ahora de guerrero valiente.

c) “compactos, des-atados”, παγέν, λυθέν. He conservado la raíz
griega en el primer término: πῦγ, com-pact-o, com-pag-es, com-
pag-inar... Y los dos procesos complementarios e inversos “com-
pacto”, “des-atado” indican la no sustancialidad de las cosas. Cuando
las cuatro raíces crecen en uno, dan una cosa, la com-pag-inan y
hacen com-pact-a. Cuando se des atan, las cosas concretas desapa-
recen. Nada de ideas atómicas e indivisibles, ni de especies atómicas
(ἄτομον εἴδος).

A I.13

Las cuatro Raíces reciben aquí nombres diversos. El Sol per-
sonifica al Fuego; las Cosas inmortales (ὐμβροτος), al Éter; la
Humedad, al Agua; la Tierra guarda su nombre propio.

A I.14

a) “las que detrás serán”...

Empédocles usa aquí para designar las cosas futuras la palabra
ὀπίσω, que indica una mirada “hacia detrás”, invirtiendo la na-
tural dirección de mirar y caminar. Ahora bien: al aplicar Empé-
docles esta palabra al futuro y cosas y tratarlas como lo “hacia
atrás”, a las espaldas de, parece indicar que la natural dirección de
la mirada helénica era hacia el presente y hacia el pasado, hacia lo
real realizado ya; y sólo por una torsión, volviendo la vista, podía
divisarse el futuro, lo que estaba a la espalda del presente y del
presente ya pasado.

Y ¿no será un rasgo de toda mentalidad “mortal”, afincada
en “este” mundo, el de afincarse en el presente y en el pasado
y no mirar el futuro sino en cuanto semejante al presente y al pa-

200
sado, es decir, desde el pasado? (Uneigentliche Zeitigung, de Heidegger.)

b) “brotar en”, ἀλαστάνειν, brotar en activo, echar brotes, retocar.

c) “así son las cosas en su primigenia forma”; y no son cosas primitivas ni el Caos, ni el Erebo, ni Tártaro... ni las demás personificaciones de Hesíodo. Comparar con la Teogonía.

d) “diversas en aspecto”, diversas para la vista, ἀλλιππὰ; ἄλλα, ἄθροις.

e) “se cambian por desdoblamiento”, ὠμείβαι διάπτυσσις; es decir, sus cambios, sus modificaciones amiboides acontecen cuando se vuelven las tornas, como decimos en castellano, cuando ha dado una vuelta entera el Círculo o turno fijado por las Parcas; entonces las cosas se desdoblan, se des-atan; y quedan como cabos sueltos primitivos las cuatro Raíces.

A I.15

a) Meris, personificación de la Sabiduría, esposa de Júpiter, quien, al decir de Hesíodo, la encerró en sus entrañas para que, “escondida así en Él, le revelase la Ciencia del Bien y del Mal”.

b) “ideas, a las cosas parecidas”, ἐἰδεα πάσην ἀλήγκωσα, es decir, figuras o configuraciones visuales parecidas a las cosas todas. Idea (ἐἰδος) posee aquí su valor concreto primitivo, preplatónico.

c) “no te engañe la frente”. Empédocles se sirve aquí del término φαύν, que es —en oposición a νοῦς, a mente o pensamiento— el conocer concreto, inmediato, de cortos alcances, propio e incluido en los miembros, un pensar cordial o visceral.
d) "in-nombrables especies", ἄσπετος φύλα, razas tantas que no hay nombres bastantes para decirlas (ἄσπετος, de εἰπεῖν).

A I.16

a) Aquí hallamos otras cuatro personificaciones nuevas de las cuatro Raíces: Júpiter representa al Éter; Hera, al Fuego; Aidoneo, a la Tierra; Nestis, al Agua. Así se deduce, entre otros motivos, de los epítetos aplicados a cada uno. Personificación a base de Dioses.

b) Al universo se atribuye aquí la forma de esfera, bien pulida y cerrada. La superficie esférica hace de "extremo" (ἀνέρτατον), de profundidad ínfima (βένθος) respecto del centro que es, para el heleno de Empédocles, punto privilegiado. La esfera del Universo gira sin descanso, con movimiento de remolino circundante que arrastra e imprime tal tipo de movimiento a los astros. Se la llama aquí στροφολιγapeut, de στρέψειν, volver, circular, dar vueltas circulares. Preferencia helénica por el círculo y sus formas de movimiento.

A I.17

a) "Y nació cual esfera infinita, bien redonda, bien pulida", κυκλοτετερές.

La infinidad (ἀπείρων) de la esfera del Universo parece deber consistir en las innumerables e innombrables, innombrables por innumerables, transformaciones que dentro de ella pueden verificarse cada vez de las infinitas veces que llegue el turno a cada Raíz y dé la vuelta el Tiempo. Y el número de vueltas posibles para una esfera bien redonda y bien pulida es infinito. Infinidad cíclica.
b) “circular soledad rinde su gozo” o la da a la esfera del Universo, “mientras Amistad domina en ella”. Esta última frase suele añadirse para completar una laguna que los intérpretes suelen notar aquí. Empédocles habla de μονή περιμγέν γαϊών. La esfera cósmica goza de soledad y firmeza (μόνος, μὲνειν, μονή) circulat (περί, ἄγειν), pues no sale de sí por más vueltas que dé; soledad que no puede salir de sí, de su esfera, y que se está gozando, en fuerza del dominio de Amistad, en tal “perfecto” encerramiento.

c) “distinguirse en ideas”, δι-εἰδέται. La unidad impuesta por el dominio actual y máximo de Amistad es tal y tanta que los rayos o flechas del Sol, ideas en flecha (χιλια), parecen ser una sola cosa, unida, continua, sin distinguirse unos de otros, sin formar el plural “rayos”. La luz forma entonces una sola idea, o aspecto eidético.

d) “Mas (Discordia pone)…” La frase “Discordia pone” es común adición de los intérpretes. Al llegar a su máximo el dominio de la Discordia quedan tan separadas unas cosas de otras que la luz ya no sirve para alumbrar “otra” cosa, ya no hace aparecer el Sol a la vista, pues Discordia separó en demasía Luz, Sol, vista. Ya no aparece, por medio de la luz (aparecer para el heleno es aparecer por luz, ἀπορραινεσθαι, φῶς; luz), el Mar ni la Tierra, en virtud de la separación entre sol, luz, tierra, mar y vista, llevada al extremo por la Discordia.

e) “del Sol la deslumbrante idea”, ἀγλοῦν εἶδος, acepción concreta de idea; aquí, el Sol como objeto concreto dotado de aspecto o visibilidad típica concreta también.
A I.18

a) “compacto cutis de la armonía”, ἀρμονίας πυκνής νῦτει.

He guardado la misma palabra helénica, κύτος, cutis en castellano.

La esfera del universo es una esfera viviente; posee, pues, un cutis o piel tan compacto y denso, tan sin poros, que nada sale hacia afuera. Finitud positiva del viviente cosmos. Platón conservará esta interpretación de la esfera del universo, como viviente perfectamente cerrado sobre sí.

b) “y del honor se subirá a la cima”, εἰς τιμᾶς ἀνύψωσε.

Se levantó (la Discordia) como montaña (ὁ, ὁρός) hacia arriba, a la cumbre de un poder dominador, de una dignidad eficiente y efectiva (τιμή).

c) “de Dios los miembros todos”, es decir, los miembros del universo, o de la esfera cósmica, que es el Dios concreto de Empédocles. Recuérdese I.15 y I.16.

A I.19

a) “en flores de vida florecen”, βιοῦ ὑπάλληλοιν ἐν ἀκμή.

Frase que podría traducirse por: cuando la vida llega a su máximo (ἀκμή), a la cumbre de la evolución ascendente, entonces precisamente florece la vida o da como flores los miembros humanos. Hombre como ápice de la evolución cósmica y vital.

b) “todos los miembros que en suerte al hombre cupieron”. La evolución vital no produce los miembros humanos o no florece en ellos por necesidad esencial; el hombre se forma ciertamente en el ápice de la marea vital, por “suerte” (λόχεσοις). A la vida,
en su cenit, le cayeron en suerte un conjunto de miembros, los que forman al hombre. Véase el estado anterior, desligado e inconexo, de los miembros en Π.4.

c) "rompiéndose de la vida en los linderos, πλαζέται ἕνδυχ' ἑκαστα περί ἑργαμίνι βιού. Los miembros humanos, cuando manda el cosmos Discordia, van errantes (πλαζέται) unos de otros; y llevados de acá para allá, cual restos del naufragio de la unidad del cuerpo humano, por la marea vital se rompen de la vida en los linderos, en las orillas de la vida; ἑργαμίν es rompiente, rompeolas; los miembros errantes y en discordia, se rompen y chocan contra todas las demás cosas, todas en estado de descuartizamiento.

d) "a las fieras sorteadas para montes". Nuevo rasgo de "sorteo" o de dominio de la Suerte. Ella es, y no la naturaleza de los animales mismos, la que determina qué animales deberán habitar en bosques, como fieras, y cuáles otros tendrán que vivir como domesticados. Empédocles se sirve aquí de la palabra compuesta ὀρχελέχεσσιν, ὀρος, λαγχάνειν, sortear para montes, caber en suerte, como lugar de habitación, un monte.

c) "cimbalos que con plumas marchan"; original manera de designar a los pájaros. He conservado en la palabra "cimbalos" la misma raíz helénica de κύμβη; y dice Empédocles que "marchan con plumas", o alas, πτεροφήμος (βαίνειν).

A I.2ο

"mas no de golpe";
"júntanse, más bien, según les viene en gana, en uno"

οὖχ ὀφαρῷ ἄλλ' ἐχθάλημά.
El ritmo de la evolución cósmina no es instantáneo o en línea recta y la más directa posible (ὥρα); sino que se verifica según "ganas", ganas que no tienen de suyo ni siempre la forma de voluntad estricta, antropomórfica. Antimecanicismo.

A I.22

a) "cuando se invierten los caminos", διαλλάξαντα, cuando se altera (ἄλλα) la dirección de la evolución cósmina, pasando de Discordia a Amistad (φιλότης). La metáfora del camino (κέλευθος) es clásica entre los primitivos filósofos griegos (cf. Heráclito y Parménides).

b) "aprendieran primero", μύδον; hallarse en estado mortal o en estado inmortal no es imposición de la esencia; sino "aprendizaje" vital en que caben "ensayos y errores" (trial and error) y hasta cambios en los procedimientos.

c) "labradas de ideas", εἰδένην ὄρηστας, aradas (arare latino, de igual raíz que ὄρηστος), labradas (laborare, labrar).

Las ideas o aspectos visuales típicos de las cosas no pasan de ser "labores" superficiales; en el fondo no son más que las cuatro Raíces diversamente con-crecidas unas con otras.

Mas no por eso dejan de ser "un prodigio o sorpresa para la vista", θαυμα ἰδέσθαι. Rasgo bien helénico.

La frase "en matices diversas" traduce la palabra παντοτός.

A I.23

Explicación semiaritmética de la proporción según la cual se componen de las cuatro Raíces algunas de las partes del cuerpo viviente.

206
1) Si entran a partes iguales Tierra, Vulcano (Fuego), Hume-
dad (Agua) y Éter, interviniendo como principio el Amor, se en-
gendra la carne y la sangre. Empero no es necesaria una igualdad
estricta; basta una igualdad aproximada, entre ciertos límites no
demasiado dilatados.

La carne (C) y la sangre (S) cumplen, por tanto, las dos
condiciones:

a) \((C), (S) = Tierra + Fuego + Agua + Éter = 4\) partes.

\[
\begin{array}{cccc}
\text{Tierra} & \text{Fuego} & \text{Agua} & \text{Éter} \\
\hline
\text{Fuego} & \text{Agua} & \text{Éter} & \text{Tierra}
\end{array}
\]

\[
\frac{\text{Tierra}}{\text{Fuego}} = \frac{\text{Fuego}}{\text{Agua}} = \frac{\text{Agua}}{\text{Éter}} = \frac{\text{Éter}}{\text{Tierra}} = 1
\]

2) Si interviene la Tierra con dos partes, “resignándose o con-
tentándose con dos”, y Nestis resplandeciente o sea Agua y Éter,
con otras dos y, por fin, entra el Fuego con cuatro, es decir,

\((\text{Tierra}) + (\text{Nestis} + \text{Éter}) + (\text{Fuego}) = 8\) partes,

siendo la proporción

\[
\frac{2}{8} + \frac{2}{8} + \frac{4}{8} = 1,
\]

esta nueva unidad real y viviente es un “vaso” (vena, arteria,
χόανος, de χέω, derramar, correr por).

3) Para fabricar los huesos se requiere además la liga o cola
(κόλλη) de Armonía, y una cierta y misteriosa “receta divina”, in-
adivinable en su proporción numérica (\(θεοπέσιος; \, \thetaεός + σπέ, 
ειπεύ).
A 1.24

Intento de explicación mecánica de la vista y su funcionamiento. Casi más bien se trata de una “metáfora” mecánica, como sínmil de explicación, ya que el Fuego y la Luz mismos son raíces vivas y vivificantes y no simples cosas inertes.

A 1.25

a) “corifeos de unos con los de otros mitos”. Los corifeos guían los coros en los dramas. Así, dice aquí Empédocles, hay en este poema mitos que hacen de corifeos (χοροφόρα) que guían las demás sentencias del Poema.

b) El Éter rodea apretadamente todas las cosas, de manera que parece querer ahogarlas, σφίγγων περί κύκλου ἔκπνευ.

σφίγγειν es ahogar, de ahí el nombre de la Esfinge: σφίγξ, la que ahoga. El Éter, cual la esfinge tebana, ahoga todas las cosas, rodeándolas celidamente, circularmente. Y el Éter ha venido ahogando a todos los físicos de todos los siglos, pues apenas si ahora se ha conseguido descifrar el enigma de su naturaleza.

A 1.26

Fragmento incompleto en que parece descalificarse la opinión de la Gente que atribuye una infinidad de tipo indefinido o vago al Éter, a la Tierra, etc. Véase la nota a I.17 a).

A 1.27

a) “con rostro imperturbable”, πρόσωπον, de πρός, ὁψις, lo que está a la vista, lo hecho para ver; en contraposición de la ma-
yoría de las partes del cuerpo que no fueron hechas ni para ver ni para ser vistas; sino para estar ocultas (οὐ-ἰδῶς; οὐ, ἰδεῖν; vergüenza, lo no visible, que no debe ser visto) y quien ve o mira semejantes partes tendrá que ir al dominio del Invisible (Αὐτονομένος, Αὐτόνης), al infierno.

b) Breve suerte de la luz solar que no dura sino apenas algunas de las 24 horas, que sólo por unas pocas de las 24 está mirando o contemplando el Olimpo, el lugar de los Dioses.

c) El resplandor del sol "hiere" (τύπτειν, τύψασα) la superficie de la Luna, pues no la fecunda, como fecunda a la Tierra.

A L.28

a) La luz del Sol es cosa ajena (ἄλλοτρον) y no propiedad o apropiable por la Tierra; la luz del Sol se arrulla en espiral, ἑλισσεται, en hélice, gira circular e indefinidamente al derredor de la Tierra (περι). Geocentrismo.

Las huellas del carro solar, es decir los rayos que tocan y pisan la superficie misma de la Tierra, se arrullan también sobre la tierra, ruedan por sus confines o superficie, mientras que la Tierra está mirando cara a cara al Sol, está mirando el sagrado círculo que el Sol describe en el Cielo.

b) "Noche, la de ojos en peregrinación...", ἀλαώμες, de ἀλαώματι, estar en peregrinación, andar vagabundo, y de ὤψις, vista, ojos.

Durante la Noche los ojos van de peregrinación, buscando al Sol; la Noche va de peregrinación hacia la Aurora. O bien, las estrellas, ojos de la Noche, van cual peregrinos en busca del Sol.
A I.30

*a*) "parecen ahora errantes", es decir, las cosas primitivas en su primitiva forma, al hallarse como en el mundo actual, entre cosas tan superlativamente y exageradamente mortales, deben notarse cual extranjeras, fuera de su propio y natural estado; y así las nota el filósofo genuino.

*b*) "inmezclables en cuerno", ἁμικτὰ κρᾶσει; es decir, que no sólo no se mezclan en virtud de su especie o raza, por tendencia natural, sino que no se mezclarán o unirán aunque se las violente, aunque se las meta en un cuerno (lugar de mezcla para los primitivos) y se las revuelva y agite porfiadamente.

A I.31

"Todas las cosas conocen cordialmente por voluntad de la Suerte". ἰότης τὸχης περφόνηκεν ἄλωντα.

*a*) Empédocles usa aquí el término ἰότης para designar la voluntad o virtud. Empero conviene tener presente que ἰότης está radicalmente emparentado con ἰόν, flecha o saeta: mensajeros velozes que fijan la voluntad del remitente, la delatan y la hacen cumplir. Es, pues, ἰότης un acto de determinación fija y fijadora, vinculado a voluntad superior. Por su parte, τὸχη no es la Suerte, sin más precisiones. La Suerte, en este mundo, está vinculada con las Parcas, con λῆξεις, κλωθώ, ἀτρόπος. El determinismo de este mundo consiste en cumplir una suerte prefijada ya indeclinablemente. Aquí en este mundo, "ya sorteado", la suerte como suerte no existe.

210
b) "conocen cordialmente"; περσινηγεν 'es un conocer cordial, pues φρήν significa en griego vísceras o entrañas, especialmente el corazón.
NOTAS A LA PARTE SEGUNDA
A II.1

a) "los colores se engendraron"; color recibe aquí el nombre de χρῶν, que es color concreto, color de piel, de hojas; es decir, colores nacidos de y en una cosa especial; y no se refiere la frase a colores puros, del espectro luminoso.

b) Fragmento incompleto que parece debía incluir una explicación concreta de cada idea o tipo de cosa concreta: una ontogénesis.

c) "los peces, salazones naturales", ἐνάλτον, "en sal" desde que nacen y en la que nacen.

A II.2

"habiendo hecho ideas", ποιοῦσιν ἐἶδος, operación de fabricar para ver; tal orden "hacer para ver" es típicamente helénico.

A II.3

a) "Si pensando todo esto..." Empédocles describe aquí un tipo de pensar vital, un νοεῖν penetrante (τοῖοῖς), que se verifica en las entrañas jugosas y adiposas de la vida (προοίμεσις ἐνυφήσει), como contrapuesto y aun precedente, desde tal punto de vista vital, a un conocer intuitivo-visual adicional, ἐπι-ἀπτευεῖν (ἐπὶ, ὑψις), que se realiza "en puros actos de perfecta mente"; o si se quiere
otra traducción: “con puras preocupaciones mentales (καθάργησιν μελέτησιν) de una mente tranquila, bien apasionada” (εὐ-μενέως).

b) El pensar vital y entrañable —el adivinar, como los aúspicios, lo que las cosas son y serán por medio y en las entrañas palpitantes de sí mismo— descubre las cosas propias y naturales al hombre; y hace tal pensar viviente que el caudal de lo así conocido y por tal conocer dominado se acrezca y aumente para bien de la especie, para fomento de la propia naturaleza. Pero si el hombre anhela, dejándose seducir por un pensar puro o abstracto y desarraigado de la vida, otras cosas —anhela saberlas, dominarlas—, le sobrevendrán males terribles “que el vivir roban presto”...

Esta lucha y desgarramiento interno que sobreviene al hombre cuando se escinde él mismo en sí mismo entregándose desmesuradamente a un pensar puro, contra el pensar vital, proviene, según Empédocles, de que cada cosa y, por tanto, la naturaleza y vida humana también, desea volver a su origen amado; y todas, aun momentáneamente desviadas, saben volver a él porque “todas cordial conocer poseen y poseen también de suerte su parte”. Cuando, pues, en “el” hombre va por su parte el conocer cordial y por la suya el conocer mental, “el” hombre se desgarra internamente.

A II.4

Interpretación estadística de la formación de los tipos de vivientes.

Empédocles describe los momentos de constitución de las cosas:

1) Momentos de dispersión y mezcla arbitraria.

2) Selección demoníaca, es decir, junta de lo mejor de cada parte suelta con lo mejor de otra. Selección y supervivencia de los
mejores por unión en lo mejor. Las cosas así constituidas por selección darán especies fijas, “muchas”, que se propagarán indefinidamente, “sin pararse”. Herencia indefinidamente asegurada.

3) Unión de lo demoníaco o de lo mejor de varias partes sueltas, no por ley abstracta o impersonal, sino por “Suerte guiada por las Parcas”.

Estadística por lotería divina. Selección natural por suerte divina.

A II.5

a) “tipos completos de hombres duales”, τύποι οὐλοφυκείς ὄμφοτέρων; tipos de una pieza, íntegros, nacidos como “todos” (ὅλον, φύεσθαι), por contraposición a los dos tipos duales—varón y hembra—de ahora. Primitivamente cada uno era dual, ὄμφοτέρων, de ambos sexos. Recuérdese la forma de este mito en el Symposium de Platón.

b) Mas tal nacimiento de hombres completos estaba sometido, como todas las cosas, al dominio de la Suerte, de la lotería divina regulada por las Parcas; por eso dice Empédocles que “les cupo en suerte” tierra y agua cual elementos (ὕδων ἕχοντες). El Fuego, implícito y latente en la Tierra (cf. I.29) era el que los enviaba o sacaba a la superficie de la tierra.

c) “se descuartizó de los miembros la naturaleza”, διέσπασται μελέων φύοις; en un espasmo divisor (δι-ἔσπασται, σπάω), lo nacido en unidad de naturaleza se dividió en dos.

d) “por los ojos”, δι-ὕψως; precisamente por los ojos, por la vista corporal y carnal, por conocer vital y cordial; y no por la vista, por la visión eidética.
Principio general en la filosofía de Empédocles, según el cual cada cosa emite un efluvio o río (ἀπορροή, ἀέρ; río) característico, algo así como una exhalación o aliento propio (cf. II.7), impregnado sutilmente de todo el ser de la cosa.

Metáfora mecánica para explicar la respiración en sus dos fases: ex-spirar e in-spirar. Las dificultades de la inteligencia de este texto se desvanecen inmediatamente si se toma uno el trabajo de estudiar el instrumento que los antiguos llamaban clepsydra o medidor del tiempo por la caída del agua de un embudo a otro a través de un pequeño orificio. El embudo superior estaba abierto por arriba para que la presión del aire hiciera descender poco a poco el agua que de antemano se vertía en él o que entraba de una manera gradual y continua. Los diversos niveles que el agua iba tomando señalaban divisiones del tiempo.

a) "en los límites de los cuerpos", sean tales límites piel propiamente dicha o no, como en las plantas.

b) "cárneas siringas", siringa o flauta primitiva, horadada de trecho en trecho por pequeñas boquillas (στόματα), agujeros o poros. Los agujeros, en siringas o flautas vivientes, son, en rigor, taladros-heridas, cicatrizadas cuando más momentaneamente (ἄλοξη, herida, cicatriz). Tal piel o flauta viva está "densamente acribiliada" (τείρω, τετρακίνω) por tales heridas que si fueran demasiado profundas matarían o asesinarían al viviente, mas por ser finas dan fácil salida y entrada al aire sin matar al viviente.
c) Dos casos:

1) si, lleno el embudo superior, en parte o en todo de aire, se pone la mano en la parte superior de modo que ya no entre más aire, y así se sumerge el conjunto dentro del agua, es claro que no entrará más agua, porque "lo estorba la mole de aire"...;

2) si el agua llena íntegramente el embudo superior y se tapa la boca del embudo o los poros por los que entra el aire, el agua no bajará al otro embudo; sucede entonces como en la pipeta, que puede sostener una columna de agua proporcional a la presión atmosférica, cerrando la boca superior y dejando destapada la inferior. En este caso, el aire "domina los bordes al rededor de las puertas", las de istmo o garganta estrecha, las de sucio eco, porque, al salir silbando el aire por ellas, producen un ruido no agradable ni armonioso.

A II.8

Los verbos "agarrar, apetecer, marchar, cabalgar" corresponden a otras tantas palabras diferentes en griego y su variedad no es invención del traductor.

A II.9

a) "De ambos ojos se engendra sola una vista"; es decir, la unidad de la vista no es algo hecho; se hace, se engendra a cada golpe de vista.

b) "en ascendente y descendente marea", ἀντιδροούντος, haciendo el ruido doble, casi directo e inverso, que hacen las olas del mar al subir y bajar por la playa. Empédocles acaba de usar la
palabra πέλαγος, piélago, mar; de aquí he sacado, por inmediata ampliación, la traducción propuesta.

c) "el pensar da en los hombres tantas vueltas", κυκλίσκεται; el pensar da vueltas en círculo. Debe entenderse, ante todo, del pensar vital inmediato y proyectado en la vida real; y no, tal vez, del pensar puro de que habló Empédocles en II.3 (cf. notas). Tal pensar cordial es la sangre misma que da vueltas o se mueve según un proceso cíclico desde el corazón hacia el cuerpo entero y desde el cuerpo hacia el corazón. Y así indefinidamente.

d) "cuanto sean diversos...". Proporción entre la diversidad corporal y el tipo de conocer concreto o vital.

e) "a juzgar por el presente". Es decir, en opinión de Empédocles, Metis o la Inteligencia se hallaba entonces, en el presente histórico de Empédocles, en fase de progreso, en marea ascendente; seguramente porque Amistad dominaba según su turno; cuando empero le llegue el turno a la Discordia el conocer cordial decrecerá hasta su mínimo.

A II.10

Nótense las contraposiciones: tierra, la Tierra; agua, el Agua...

Se justifica esta traducción, y contraposición porque los epítetos "divino, devorante..." se aplican a los segundos términos y nunca a los primeros; y, en rigor, tales epítetos sólo a las Raíces en su estado de pureza convienen. Conocer, dirá más tarde Aristóteles, es conocer "elementos"; y, por ellos, conocer lo demás, lo que de ellos se integra. Y el conocimiento se interesa por los elementos en su puridad, y desde los compuestos se encamina a los simples o primarios; y éstos son y en este estado los que explican todo, y no al revés. (Cf. Aristóteles, libro I de los Físicos, cap. I.)
NOTAS A LA PARTE TERCERA
A III.1

a) Invocación a Caliopea, la Musa de la vida bella, la que hace ver lo Bello, la que da ojos para la Idea de Bien que es, a la vez, Idea de lo Bello o lo Bello ideal. (Cf. Platón, Symposium, República y Fedro.)

b) “sacar a luz... un logos... sobre”, ἐμ-φαίν-σθαι λόγον ἄμφι.

Plan helénico de explicación que incluye:

1) sacar a “luz”, ἐμ-φαίν-σθαι, φαίν, φάσι;

2) sacar a luz en un “logos”; es decir, descubrir lo que una cosa es y descubrirlo “en la palabra”. Recuérdese el logos apofántico de Aristóteles: palabra en que sale a luz algo de alguien. Caracterización aristotélico-helénica de la proposición. Cf. Sobre la Interpretación, cap. iv.

A III.2

a) “la riqueza de las entrañas divinas”, πλούτων θείων προπίπτων; y es bienaventurado por tal conocimiento o posesión de las “entrañas” divinas y no por un conocimiento teórico.

b) “vive acuitado”, preocupado porque nota que su conocimiento sobre Dios es oscuro y abstracto; y por solamente abstracto es vitalmente oscuro. Tal cuita o preocupación (Sorge) no se sosegará por un dogma o por una demostración, cual la de las famosas cinco
vías, sino por "la posesión de las entrañas divinas", por un contacto místico. Véase en Platón y Plotino y en los místicos todos tal cuña y preocupación y ansias de contacto con la divinidad, como ápice y consumación del conocimiento teórico.

A III.3

a) "acercarse [a Dios] según espacio". He añadido las palabras "a Dios" para mayor claridad. πελάσσομαι es un acercarse espacial, no por conocimiento abstracto, supraespacial o supratemporal.

b) "flecharlo con los ojos"; ἐπικτόν está salir disparado sobre o hacia (ἐπὶ, ἐφ) un blanco o meta, cual flecha (ἰκτόν).

c) Agarrar, mirar fijamente, acercarse para agarrar y mirar son los caminos o medios humanos para conocer con certeza y seguridad; son "caminos de rueda", caminos anchos y seguros por los que puede pasar un carro de dos ruedas (ἀμαξιτόν; se sobreentiende ὁδὸς), por los que se puede guiar (ἀξιτός, ἀγείν) un carro de dos ruedas (ἀμύλ).

d) "tan sólo ni más ni menos..."; tan sólo, μοῦνον; "es ni más ni menos", ἔπλετο. El verbo πελείν no es simplemente "ser", sino "ser impeliéndose" (cf. Poema de Parménides, notas a, b, c) a ser o a llenar un tipo (πλέον, πλῆθος, πολὺ). Por esto he traducido "ser ni más ni menos", ser justamente, exactamente, íntegramente.

e) "mentares veloces". He traducido aquí φορήν por mente; y, para conservar la unidad del término, φορνιτόν por "mentares". La mente o conocer cordial de Dios recorre (κατάσσωσι) de arriba abajo, en toda su profundidad (κατά), todas las cosas.

224
REFRANERO CLASICO GRIEGO

Sentencias de los Siete Sabios
ADVERTENCIA

1) Los fragmentos de este volumen están traducidos de los correspondientes textos griegos según la recopilación de Diels-Krantz. La numeración corresponde, por tanto, a la de la citada edición. (Vol. i, 1934; vol. ii, 1936.)

2) Los números no seguidos de texto alguno corresponden a fragmentos tan incompletos que no permiten una reconstrucción aceptable, o bien a fragmentos de contenido no filosófico,
Cleóbulo, el Líndico, dijo:

1. Lo óptimo: la mesura.¹
2. Hay que reverenciar al padre.
3. Ten el alma en bello y buen estado.
4. Sé buen oidor y no gran hablador.
5. O instruído en muchas cosas o en ninguna.
6. Hazte con lengua bien hablada.
7. Familiar a la virtud, extraño a la maldad.
8. Odia la injusticia, observa la piedad.
9. Aconseja a los ciudadanos lo mejor.
10. Sobreponte al placer.
11. No hagas nada por fuerza.
12. Educa a los hijos.
15. Considérate en guerra con el enemigo de tu pueblo.
16. En presencia de extraños ni pelee con tu mujer ni le hagas demasiado caso: que esto segundo es de insensatos, mas lo primero puede parecer manía.
17. No reprendas, estando borracho, a los domésticos; que, si los reprendes, parecerá más bien que los insultas.
18. Cásate con los de tu linaje; que, si lo haces con los de superior, tendrás en ellos no allegados sino señores.
19. No te rías con los burladores, que te harás odioso a los burlados.
20. No te ensoberbezcas con los éxitos, ni te deprimas con los fracasos.

II

SÓLON, el Ateniense, dijo:

1. Nada en demasia.2
2. No te metas a juez, que te harás enemigo del preso.
3. Huye de aquellos placeres que paren tristeza.
4. Guarda en tu conducta la bondad-bella-de-ver, que es muy más segura que los juramentos.
5. Pon a tus palabras el sello del silencio, y al silencio el de la oportunidad.
6. No seas mentiroso, sino veraz.
7. Preocúpate de lo virtuoso.3
8. No digas que hay justicia mayor que la de ser justo para los que nos engendraron.
9. No te hagas de prisa con amigos; mas no te déshagas tampoco de prisa de los que tengas.
10. Si has aprendido ya a ser mandado, sabrás mandar.
11. Sométete tú mismo a dar cuenta de lo que juzgas deben darla los otros.
12. Aconseja a los ciudadanos no lo más agradable, sino lo mejor.

228
13. No seas temerario.
14. No trates familiarmente con los malos.
15. Consulta a los dioses.
16. Cultiva el trato de los amigos.
17. No hables de lo que veas con los ojos.
18. Cállate lo que sepas.
19. Sé apacible con los tuyos.
20. Sirvate lo aparente de indicio para lo inaparente.

III

QUILÓN, el Lacedemonio, dijo:

1. Conócete a ti mismo.
2. Estando bebido no hables mucho, que faltarás.
3. No emplees amenazas con los libres, que no es justo.
4. No hables mal de tus prójimos, que, si lo haces, tendrás que oír a tu vez lo que te pesará.
5. Acude sin prisas a los banquetes de los amigos, acude con prisas a sus desgracias.
6. No gastes mucho en bodas.
7. Ten por dichoso al muerto.
8. Reverencia a los más ancianos.
9. Odia al que se preocupa de lo ajeno.
10. Prefieres las pérdidas a las ganancias torpes, que lo uno te dolerá una vez, lo otro siempre.
11. No te burles del desgraciado.
12. Si eres fuerte, presenta tranquilo, que así infundirás más bien respeto que temor.
14. No corra tu lengua más que tu entendimiento.
15. Manda sobre tu ánimo.
17. No andes precipitadamente.
18. Ni hagas aspavientos, que es de locos.
19. Obedece a las Leyes.
20. Perdona las injusticias, végate de las injurias.

IV

TALES, el Milesio, dijo:

1. Hazte el garante, que la pagarás.
2. Acuérdate de los amigos presentes y de los ausentes.
3. No trabajes por ser bello de rostro; sé más bien bello de obras.
4. No te enriquezcas con malas artes.
5. No te traicionen tus propias palabras ante los que en ellas confían.
6. No dudes en mimar a los padres.
7. De tu padre no tomes lo vil.
8. Cuanto des a tu padre, otro tanto en tu vejez recibirás de tus hijos.
10. El placer supremo es obtener lo que se anhela.
11. Triste es la ociosidad.
12. Dañosa, la intemperancia.
13. Pesada, la ignorancia.
14. Enseña y aprende lo mejor.
15. Ni aún siendo rico te des al ocio.
16. Oculta los males de casa.
17. Emula más bien que lamentarte.
18. Sea tu oráculo la mesura.⁵
19. No creas a todos.
20. Al gobernar, gobiérate bellamente a ti mismo.

V

Píraco, el Lesbio, dijo:

1. Date cuenta del momento oportuno.
2. No digas lo que vas a hacer, porque, si fracasas, se burlarán de ti.
3. Ayúdate de los allegados.
4. No hagas tú lo que te indigna en el prójimo.
5. No reprendas al ocioso, que sobre él pesa ya la venganza de los dioses.
6. Devuelve los depósitos.
7. Soporta con condescendencia las pequeñeces de tus prójimos.
8. No hables mal del amigo ni bien del enemigo, que ambas cosas van fuera de razón.
9. Dificultoso es prever el porvenir; más seguro es dar una mirada al pasado.
10. Segura es la tierra, inseguro el mar.
11. Insaciable, el ganar.
12. Posee lo propio.
13. Cultiva la piedad, la educación, la templanza, la sensatez, la veracidad, la fidelidad, la experiencia, la destreza, la camaradería, la solicitud, la economía, las artes.

VI

Bías, el Prieneo, dijo:

1. Los más de los hombres son malos.
2. Si, al mirarte al espejo, te apareces bello, debes procurar que tus acciones sean bellas; si te apareces feo, con una bondad bella-de-ver ha de enderezar lo que de belleza natural te falte.
3. Pon manos a la obra con lentitud, pero, una vez comenzada, sé constante.
4. Odia el hablar ligeramente, no sea que faltes y tengas por consecuencia que arrepentirte.
5. No seas ni de natural bonachón ni de natural malicioso.
6. No soportes la insensatez.
7. Ama la sensatez.
8. Habla de los dioses como son.
10. Escucha mucho.
11. Habla a su tiempo.
12. Si eres pobre no te metas a reprender a los ricos, a no ser que la reppresión te resulte muy provechosa.
13. Al varón indigno no hay que alabarlo ni por sus riquezas.
14. Toma lo que te den a las buenas, no a las malas.
15. Si haces algo bueno atribúyelo a los dioses, no a ti mismo.

232
16. El tesoro de la juventud es la actividad bella; el de la vejez, la sabiduría.

17. Obtendrás: con ejercicio, memoria; con oportunidad, prevención; con modales, nobleza; con trabajos, continencia; con silencio, decoro; con sentencias, justicia; con audacia, valentía; con empresas, poder; con fama, dominio.

VII

PERIANDRO, el Corintio, dijo:

1. Sé solicitó en todo.
2. Bella cosa es la tranquilidad.
3. Muy peligrosa la precipitación.
4. Vergonzoso el lucro.7
5. Acusación pública contra la naturaleza.
6. Democracia es mejor que tiranía.
7. Los placeres son cosa mortal; las virtudes, por el contrario, son inmortales.
8. En la próspera fortuna sé comedido; en la adversa, sensato.
9. Mejor es morir como pobre que vivir como miserable.
10. Hazte digno de tus padres.
11. Que se te alabe en vida, que se te beatifique en muerte.
12. Sé siempre el mismo para con los amigos, estén en próspera o en adversa fortuna.
13. Cumple lo que voluntariamente prometiste, que es de versos faltar a la palabra.
14. No digas en público lo que se dijo en secreto.
15. Reprende como si hubieras de ser inmediatamente amigo.
16. En cuestión de leyes prefiere las viejas; en la de manjares, los recientes.
17. Reprende no sólo a los que están faltando, sino también a los que están a punto de hacerlo.
18. Oculta tus desventuras para que no se alegren tus enemigos.
NOTAS

1. Lo óptimo: la mesura, μέτρον ἀριττοῦν. He traducido el término μέτρον por “mesura”, que encierra en castellano el doble matiz de norma y metro; ya que, entre los griegos, la medida o mesura no era algo puramente empírico, cual nuestro metro, que no incluye ninguna apreciación valoral en cuanto unidad de medida sobre los demás tipos de medida o sobre lo medido, sino que encerraba una valoración, pues situaba lo commensurado y lo comedido entre los límites de exceso, ὑπερβολή, y defecto, ἔλλειψις.

2. Nada en demasía, μηδὲν ἄγαν. Fórmula primitiva de la exigencia posterior de la ética helénica de evitar el exceso y el defecto; demasía por carta de más y de menos.

3. En vez de lo virtuoso podría traducirse por esforzado el término griego σπουδαῖος, ya que, según la ética de Aristóteles, nada puede hacerse en moral si uno no es “esforzado”.

4. “de lo que veas con los ojos”, ἰδής; aquí no traduzco ἰδής por “lo que veas con ojos eidéicos”, con “vista de ideas”, pues todavía no hemos llegado a una época en que tenga ἰδείν, ἰδοῖς un valor filosófico estricto.

5. En vez de “sírvete o echa mano de la medida”, que tal vez diera una traducción vulgar de la frase μέτρον χρώμε, he traducido por consulta o “sea tu oráculo la mesura”, porque el término χρώμε, χρόομαι es “servirse de algo como de oráculo”,

235
χρησμός, y ya queda dicho que “mesura” tiene en estas sentencias, preferentemente morales, un valor normativo y no especulativo.

6. Con la frase compleja “bondad-bella-de-ver” traduzco la palabra compuesta helénica καλονάγας; y nótese la fusión helénica de la bondad (valores morales) con belleza (valores estéticos), dando así una bondad “humana” y no de estilo transcendente y extremado (bondad no limitada ni humanizada por belleza).

7. Estas dos sentencias suelen formar una sola (Cf. Diels-Krantz, vol. i, p. 65); por esto quedan unidas por una coma. La frase φύεως κατηγορία ha sido traducida por “acusación pública (κατηγορία, κατά-άγωγα; llevada al ágora o plaza pública y oficial de la ciudad) de la naturaleza”, pues la avaricia o lucro inmoderado parece desconfiar de las previsiones y provisiones que ha tomado la naturaleza para con nosotros.
FRAGMENTOS FILOSÓFICOS

de
Heráclito
1. A pesar de que Cuenta-y-Razón

1 existe desde siempre y para siempre, no dan con Ella los hombres, ni antes de haber oído hablar de Ella ni después de haber oído de Ella por primera vez. Que, a pesar de haber sido hecho todo precisamente según esta Cuenta-y-Razón, se parecen a inexpertos que, con palabras y obras semejantes a las mías, ellos tantean mientras que yo explico por lo largo con divisiones y sentencias cuál es la naturaleza de cada una de las cosas.

Que en cuanto a los demás hombres, ni siquiera se dan cuenta de lo que hacen despiertos, como olvidan parecidamente cuanto hicieron dormidos.

2. Por lo cual hay que seguir a esta misma Cuenta-y-Razón. Mas, con todo y ser común, viven los más cuál si tuvieran razón por cuenta propia.2

3. El Sol tiene la extensión de un pie de hombre.

4. Si la felicidad consistiese en los deleites corporales habría que llamar felices a los bueyes cuando encuentran arvejas que comer.3

5. Insensatos que se lavan con sangre, cuál si quien se metió en barro con barro se lavara; pero me parecería igualmente insensato el hombre que, al ver tal acción, les dijese una palabra. Y dirigen, con todo, plegarias a imágenes

239
de barro, cual si se pudiera conversar con casas, no conociendo ni tan sólo un poco de lo que son dioses y héroes.\(^4\)

6. El Sol es cada día nuevo.\(^5\)

7. Si todas las cosas se volvieran humo, las narices las discernirían.\(^6\)

8. Lo distendido vuelve a equilibrio; de equilibrio en tensión se hace bellísimo coajuste, que todas las cosas se engendran de discordia.\(^7\)

9. Por querencia preferirían los burros paja a oro.

10. Se unen: completo e incompleto, consonante-disonante, unísono-dísono, y de todos se hace uno, y de uno se hacen todos.\(^8\)

11.

12. Aun los que se bañan en los mismos ríos se bañan en diversas aguas. Y, cual vapores, se levantan de lo húmedo las almas.\(^9\)

13.

14. A aquellos cuyo polo es la noche,\(^10\) a los magos, a los sacerdotes de Baco, a las Ménadas e iniciados:

   "en lo que los hombres tienen por misterios
   se inicia uno sin consagración alguna".

15. Si la procesión no fuese en honor de Baco y en honor suyo el canto fálico, serían tales actos una vergüenza; mas uno y el mismo son Hades y Baco, y por él enloquecen y a él festejan en los lagares.\(^11\)

16. ¿Cómo podría uno ocultarse de lo que nunca se pone?\(^12\)

17. Aunque tropiecen en ellas, no entienden los más semejantes cosas ni las comprenden aunque las aprendan; pero se figuran entenderlas.
18. Si no se espera, no se da con lo inesperado; que lo inesperado es inencontrable e inasequible.  

19.  
20. Una vez nacidos, buscan vivir y cárceles en suerte el penar; mejor fuera el descansar en paz. Y dejan tras sí hijos con el mismo lote de penas.  
22. Los que buscan oro sacan mucha tierra, hallan poco oro.  
23. No conocerían ni el nombre de Justicia, si no pasaran estas cosas.  
24. Dioses y hombres honran a los caídos en guerra.  
25. A mayor lote de penas, mayor lote de recompensas.  
26. En la Noche, buena consejera, enciende la luz el hombre, puesto a morirse a sí apagando sus ojos, aunque viva aún a lo animal. De vivo, mientras duerme, está en contacto consigo mismo en cuanto muerto.  
27. A los hombres, después de la muerte, les espera lo que ni aguardan ni piensan.  
28. Lo que el mejor opinador conoce y guarda en el mejor de los casos son opiniones; y por cierto que la Justicia se encargará de echar la mano a los autores y garantes de falsedades.  
29. Los mejores prefieren una cosa sobre todas: en vez de lo perecedero, fama sempiterna. Mientras que los más se sacian como animales.  
30. Este Mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los Dioses ni ninguno de los hombres, sino que fue desde
siempre, es y será Fuego siemprevivo que se enciende me-
suradamente y mesuradamente se apaga.

31. Transformaciones del Fuego: primera, Mar; del Mar, una mitad se transforma en tierra; la otra, en tempestad con rayos.

Y las transformaciones de Mar se convensuran según la misma cuenta y razón que vigía antes de hacerse tierra.

32. Una sola cosa, lo Sabio, quiere y no quiere llamarse con el nombre de Júpiter.17

33. También se llama Ley el someterse a la voluntad de uno.

34. Los imbéciles oyen como oyen los sordos. Y lo confirma el refrán de que “aun presentes están ausentes”.

35. Es menester que los amantes-de-la-sabiduría estén mucho y bien instruídos en multitud de cosas.

36. Para las almas la muerte consiste en volverse agua, para el agua es muerte volverse tierra; mas, a la inversa tambièn, de tierra se hace agua, y de agua, alma.

37. 38.

39. En Priene se engendró Bías, hijo de Teutameo, cuyas sentencias son de mayor valor que las de los otros [¿sabios?].

40. La erudición en muchas cosas no enseña a entender ninguna, que, en caso contrario, hubiera enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, a Jenófanes y a Hecateo.

41. En una sola cosa consiste la Sabiduría: en conocer con ciencia a la Mente que a todas las cosas y en todo las gobierna.18

42. Homero merece que se le expulse de los concursos, con

242
buena cantidad de palos encima, y lo mismo merece Arquílogo.

43. Más presto hay que apagar incendio de ira que incendio de fuego.

44. Como muro ha de defender el pueblo la Ley.

45. Por mucho que andes, y aunque paso a paso recorras todos los caminos, no hallarás los límites del alma, ¡tan profundo caló en ella Cuenta-y-Razón! 19


47. No nos metamos a juzgar por verosimilitudes de las cosas máximas.

48. Nombre del arco: vida. Obra del arco: muerte. 20

49. Uno, si es superlativamente bueno, vale para mí por diez mil.

49. a. En los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos en los mismos; y parecidamente somos y no somos.

50. Si se escucha no a mí, sino a Cuenta-y-Razón, habrá que convenir, como puesto en razón, en que todas las cosas son una.

51. No comprenden que lo distendido concuerda consigo mismo según multitento coajuste, como el del arco, como el de la lira. 21

52. El tiempo, niño es que juega con chinitas sobre ese reino del niño que es el tablero.

53. Combate es padre de todas las cosas y de todas también es rey; a unas las presentó como dioses, a otras como hombres; a unas las hizo esclavos, a otras libres. 22

54. Coajuste inaparente más potente que el aparente.
55. De entre todas las cosas prefiero las que pueden ser por vista y oído aprendidas.

56. Acerca del conocimiento de lo patente se engañan los hombres, cual se engañó Homero, el más sabio entre los griegos todos, que se dejó engañar cuando chiquillos matapulgas le decían: cuanto vimos y cogimos lo soltamos; y traemos cuanto ni vimos ni cogimos.

57. Maestro de los más es Hesíodo. Y creen que él es quien más cosas sabe, cuando ni siquiera conoció que el Día y la buena consejera de la Noche no son sino uno.

58. Y uno son bien y mal.

59. En el batán el camino de la tuerca es recto y es curvo; mas uno y el mismo. 23

60. Camino hacia arriba, camino hacia abajo: uno y el mismo camino.

61. El agua del mar es lo más puro y lo más asqueroso; portable y salutífera para los peces, impotable y mortífera para los hombres.

62. Inmortales los mortales, cuando éstos viven de la muerte de aquéllos; pero mortales los inmortales, cuando los inmortales mueren de la vida de los mortales. 24

63. Propiedad es de las cosas de aquí resucitarse y hacerse guardias vigilantes de las que aún están vivas y de las que aún se están muertas. 25

64. El rayo: timonel de todas las cosas. 26

65. El rayo: defecto y exceso. 27

66. Cuando sobrevenga el Fuego, el Fuego mismo discriminará y prenderá en todas las cosas.

67. El Dios es día y noche buena consejera, invierno y vera-
no, guerra y paz, saciedad y hambre; cambia de forma a forma como el Fuego que, al mezclarse con los aromas, del deleite de cada aroma recibe un nuevo nombre.

67. a. A la manera como la araña desde el centro de su tela siente apenas una mosca está destruyendo alguno de los hilos de ella, y hacia allá corre velozmente cual si le doliera lo que al hilo le pasa, de parecida manera el alma del hombre fluye apresurada hacia aquella parte del cuerpo que haya sido herida, cual si no pudiera soportar semejante lesión en un cuerpo con el que tan firme y proporcionadamente se halla unida.

68. 69.
70. Opiniones humanas: juegos de niños.
71.
72. Se distancian de aquella Cuenta-y-Razón con la que están en continuo coloquio y que en las casas de todos gobierna, y les parecen extrañas aquellas mismas cosas con las que tropiezan todos los días.
73. No obrar ni hablar como dormidos.
74.
75. Los durmientes, operarios son y colaboradores de lo que en el mundo se engendra.28
76. Vive el Fuego de la muerte de la Tierra y vive el Aire de la del Fuego; vive el Agua de la muerte del Aire, y de la muerte del Agua vive la Tierra.
77. Gozo o si no muerte es para las almas deshacerse en agua. Vivimos nosotros de la muerte de las almas y a su vez de nuestra muerte viven las almas.29
78. La índole humana no tiene conocimientos ingénitos, los tiene la divina.

79. Como el niño cuando oye hablar de varón, así acontece al varón necio cuando oye hablar de varón demoníaco.30

80. Hay que saber que la guerra es estado continuo, que discordia es justicia y que según discordia y necesidad se engendran todas las cosas.

81. Educación retórica: principios de carnicería.

82. El más bello de los monos es feo, al compararlo con la raza de los humanos.

83. El más sabio de entre los hombres parece, respecto de Dios, mono en sabiduría, en belleza y en todo lo demás.

84. El Fuego descansa cambiando; que cansado le es trabajar y ser mandado por las mismas cosas.

85. Dura cosa es pelearse con el ánimo; que, desee lo que desee, todo lo compra a cuenta del alma.

86. Por falta de fe se escapa al conocimiento casi todo lo divino.

87. El hombre hueco de cabeza es propenso a quedarse boquiabierto por cualquier cosa que se diga.

88. Una y la misma cosa son: viviente y muerto, despierto y dormido, joven y viejo; sólo que, al invertirse unas cosas, resultan las otras, y a su vez al invertirse esas otras resultan las otras.

89. Para los despiertos hay Mundo común y uno; los dormidos se vuelven cada uno al suyo.31

90. Todas las cosas se cambian en fuego y el fuego se cambia en todas, como el oro por mercancías y las mercancías por oro.
91. No hay manera de bañarse dos veces en la misma corriente; que las cosas se disipan y de nuevo se reúnen, van hacia sér y se alejan de sér.  

92. Aunque la sibila hable con los labios en transporte y diga cosas ni graciosas ni muy bellas ni ungidas, por virtud del Dios su voz resuena miles y miles de años.  

93. El Señor, de quien son los oráculos de Delfos, ni dice ni oculta nada, solamente indica.  

94. El Sol no rebasará sus medidas; que, si las rebasare, las Erínias, servidoras de la Justicia, sabrían encontrarlo.  

95. Es mejor ocultar la propia ignorancia; ahora que es gran faena hacerlo en relajamiento y con vino.  

96.  

97. Los perros ladran a los que no conocen.  

98. Las almas huyen a Hades.  

99. Si no hubiera Sol, tal vez a causa de los demás astros sería aún la Noche buena consejera.  

100. El Sol hace aparecer las Estaciones: las grandes Fructíferas.  

101. Me busqué y me rebusqué a mí mismo.  

101. a. Son los ojos testigos muy más exactos que los oídos.  

102. Para el Dios todo es bello y bueno y justo; los hombres, por el contrario, tienen unas cosas por justas y otras por injustas.  

103. En la periferia del círculo principio y fin son uno.  

104. ¿Dónde están su inteligencia y su cordura?; creen a cantores callejeros y para ellos la plebe hace de maestro, sin caer en cuenta de que "los más son malos y los buenos, pocos".  

247
105.
106. Un día es como otro día cualquiera.
107. Malos testigos son ojos y oídos, cuando se tiene alma de bárbaro.
108. De muchos oí razones; mas ninguno llega hasta reconocer que la Sabiduría está bien separada de todas las cosas.
109. Mejor es ocultar la propia ignorancia que sacarla a mitad de la plaza.
110. No les iría mejor a los hombres si cosa que quieren, cosa que obtienen.
111. La enfermedad vuelve agradable a la salud, el mal al bien, el hambre a la saciedad y el cansancio al descanso.
112. Pensar es la máxima de las virtudes; y la sabiduría consiste en decir la verdad y en que los que la entienden obren según naturaleza.
113. El Pensar es uno y común a todos.
114. Los que hablan con entendimiento han de hacerse bien fuertes en este entendimiento uno y común a todos, y aun muchísimo más de lo que se hace fuerte una Ciudad en su ley, porque todas las leyes humanas se alimentan de una divina, y de tanta fuerza que domina en todas ellas y para todas basta y sobra.
115. Es la de alma una cuenta-y-razón que a sí misma se acrece.
116. En la mano de todo hombre está conocerse a sí mismo y ser sensato.
117. El borracho, cayendo y levantando, déjase llevar por un chiquillo sin saber a dónde va, con el alma aguada.
118. De luz seca está hecha el alma más sabia y el alma más buena.

119. La moral hace para el hombre de demonio.\textsuperscript{40}

120. El horizonte para la aurora y el ocaso son: para la aurora, la Osa; para el ocaso, lo contrapuesto a la Osa, el monte de Júpiter radiante.

121. 122.

123. A la naturaleza le agrada ocultarse.

124. El orden cósmico más bello es algo así como desperdicios echados a voleo.\textsuperscript{41}

125. 126.
NOTAS

1. “Cuenta-y-razón”; así traduzco la unitaria palabra griega λόγος, pues se verá por el sentido de los fragmentos 1, 45, 59, 72, entre otros, que no puede traducírsela por “palabra” ni por “razón” sola, si no se engloba en la palabra “razón” el significado matemático general de “razón” de dos términos o relación “racional” entre magnitudes y cosas. Por esto he reproducido con la frase castellana “según cuenta y razón” dos de los sentidos del λόγος griego. La palabra compuesta ἀνύλογον no puede tampoco traducirse por “según razón”, entendiendo por “razón” un tipo de dar razones de las cosas desligado de cuenta o número, sino que ἀνύλογον es “según cuenta y razón”. En virtud de esta fusión de razón-y-cuenta ciertos números que no admitían una expresión por cuentas finitas o por razones aritméticas corrientes se llamaron ἀλόγοτ, irracionales, no contra la Razón o Mente, sino contra o fuera de una razón numerante, contante.

Esta “Cuenta-y-razón” que ha engendrado (γενεσθαι) todas las cosas, se halla encarnada e incorporada en el Fuego siemprevivo (ἄειζων) que se enciende y apaga μέτρα, mesuradamente, commensurando o midiendo según proporciones o razones sencillas, según números racionales, sus cambios cíclicos. Esta propiedad “métrica” autoriza a transcribir el término λόγος por “Cuenta-y-razón”.

250
El componente "razón" de esta Cuenta-y-razón habla con "divisiones" y "sentencias" (διαφέων, φράσεων), que dicen particularmente qué es o cómo se hace cada cosa en su ser (διλαθεῖται); de donde se ve que el método de "dividir", de dividir para ver (divide et videbis, frente al divide et vinques), era ya programa viejísimo de filosofar, antes de Platón.

Y contrapone aquí Heráclito "explicar por lo largo" (διηγεύματι) "con divisiones y sentencias qué es cada cosa" a "tantear" (πειρώμενοι) "con palabras y obras", con obras no dirigidas por el método de dividir, de diafragma; con palabras que no lleguen a frases, a sentencias bien cineladas, a definiciones y caracterizaciones de "cada cosa". Procedimiento del uno-detritos, de los bárbaros de alma (fragm. 107) frente al de los sabios, que en esto se separan de todos los demás (fragm. 108).

2. La afirmación de que Cuenta-y-razón es común (χορήγησι), que está en todos (ξύνονται sin llegar a ser de ninguno, es constante en Heráclito. Cf. fragms. 2, 41, 45, 46, 50, 72, 78, 89, 108, 113, 114. Aristóteles formulará más tarde esta afirmación heraclitiana en la tesis de que el entendimiento activo (πνευματικός νοῦς) es algo separado (χωριστός), inmortal, no mezclable con los individuos, agente o activo respecto del entendimiento pasivo o receptor (δεικτικός) que es el de cada uno.

 Nótese que en aquellos tiempos el creer que era cada uno, cada individuo el que entendía, era considerado por los "sabios" como opinión apariencial de gentecilla. Los clásicos o tipos de tal mentalidad no vivían el conocer como acto individual, sino como pasión, afección o impresión individual causada por un entendimiento activo distinto y separado de ellos, cual huella
pasiva que en cada uno dejaban las ideas, el Entendimiento, la Cuenta-y-razón subsistente.

A partir del Renacimiento, la "sensación" o intracuerpo del conocer será ya notado como "acción" de cada uno; y los escolásticos mismos que, sin prejuicios ni pánicos sospechosos, se abrieron a la nueva manera de sentirse que la vida se "inventó" al renacerse, dirán que el conocer es una acción inmanente y no una cualidad o forma que de los objetos nos viene y respecto de la cual no nos quede sino el recibirla.

El entendimiento agente que, en la filosofía aristotélico-tomista, era una facultad inferior al entendimiento propiamente tal —pues su oficio consistía en la "illuminatio phantasmatum", en una abstracción o purificación de las especies sensibles, formadas pasivamente en los sentidos internos, en la imaginación sobre todo—, para dejar a solas la idea, pasa a ser el núcleo mismo y la esencia del entendimiento, quedando relegado a lugar secundario el entendimiento paciente que, anteriormente, cuando el conocer era fundamental y primariamente pasión o recepción de una cualidad, constituía la esencia del entendimiento.

Probablemente fuera del caso de retrasados mentales no es ya posible vivir el conocimiento como "pasión" o impresión de una Razón, de una Cuenta-y-razón común, ni probablemente es tampoco vitalmente posible vivir el conocer como pasión o recepción de una cualidad espiritual; es decir: como colocado en el género de causa material-formal (potencia-acto). Notamos que somos cada uno quien piensa por su cuenta; y esta "enfermedad sagrada" del individualismo mental, como la llama Heraclito (fragm. 40, ἢ ἐγὼ νόσος) es, para nosotros, habitual estado de salud, al menos para los que se atreven a ello y no
delegan en otro por cobardía la faena y la responsabilidad de pensar.

3. Parece que este fragmento, conservado por Alberto Magno, pertenece a lo que se llama "teoría de la relatividad" heraclitiana, que tiende:


2) A *deshacer sistemáticamente* las apariencias, por medio de un *fluidismo* que no es sino un medio transitorio, cual las aporías de Zenón, para llegar a un absoluto firme. Emplea, pues, el *método de los contrarios*, sin dejar reposar en ninguno de ellos, remitiendo más bien a un tipo de realidad superior a tales contrarios relativos. Es decir: lleva a un absoluto, aunque no sea el Absoluto o puesto más allá de "todos" los tipos de contraposiciones por superación real de todas ellas. Cf. fragms. 8, 10, 12, 21, 28, 36, 49 a, 51, 53, 61, 62, 65, 67, 76, 77, 80, 84, 88, 90, 91, 102, 111.

3) Tal teoría o método de relativización de las apariencias sólo puede hacerse por referencia, implícita o explícita, a un absoluto; y Heráclito caracterizará tal absoluto —que no llega naturalmente al tipo de Absoluto platónico o plotiniano— de la siguiente manera:

1. Con la palabra que el lenguaje vulgar ha acuñado y admitido para designar lo que en cada momento tiene por absoluto, a saber: la palabra Dios. Cf. fragm. 67, donde dice bellamente que
"Dios cambia de forma en forma como el Fuego que, al mezclarse con los aromas, del deleite de cada aroma recibe un nombre nuevo". Y así, si para uno lo supremo que le cabe en el alma es la luz, llamará a Dios con el nombre de Luz absoluta; si lo supremo o aquello respecto de lo cual nada puede ya imaginar mayor (id quo nihil maius cogitari potest, S. Anselmo) es "idea" dirá que Dios es idea absoluta; si lo supremo es Padre, dirá que es Padre absoluto y primero, etc.; cumpliéndose siempre que, al mezclarse Dios con los aromas o esencias volatilizadas de las cosas, recibe nombre nuevo.

2. Con la cosa Fuego, tomada como símbolo o metáfora sensible, lugar sensible de aparición de lo Absoluto —así como se dice que Dios se aparece en la carne humana de Jesús, o en forma de paloma—; aplicará al Fuego atributos que más tarde se dirán de otro tipo de manifestaciones divinas, vgr., de la Idea, cuando Dios "huella a" o "sepa a" idea porque a algunos o alguna época les parezca la idea lo mayor que el hombre puede imaginar. Así dirá (fragm. 30) que el Fuego es eterno o siemprevivo (ἀείζων).

Fuego como metáfora sensible de lo Absoluto, o lugar de aparición sensible de Dios.

3. Con la palabra Cuenta-razón (λόγος); según lo cual Logos es una metáfora divina de un orden superior a Fuego; es "lugar inteligible" de
aparición de lo Absoluto, frente al Fuego en cuanto lugar sensible de aparición del mismo. Ambos, con todo —Fuego y Logos—, metáforas; es decir, cosas que han sido sacadas de su natural e inmediato oficio al transcendente de ser "lugares de apariciones divinas" o medios para encaminarnos hacia lo Absoluto. Y así, el Logos, cual imagen del Sol en espejo, aparece con los atributos divinos de eternidad y omnipotencia (fragm. 1), providencia (fragm. 72), bondad, belleza, justicia absolutas (fragm. 102); transcendencia o separación de las cosas mudables (fragm. 108).

4. Sólo que este Absoluto —llámesele Dios, Fuego, Razón, Sabiduría— es intrínseco al mundo, es el mismo Mundo (κόσμος); Dios es la seguridad misma de este mundo seguro, la razón común misma impregnada en todas las cosas en cuanto no mudables o en cuanto mudables mas sometidas al ritmo "racional" del Fuego. No se trata de un Absoluto personal y transcendente que haya creado el Mundo y sus cosas, sino de un Absoluto intrínseco al mundo mismo y que es el mismo universo. Su transcendencia se reduce a hacer de las cosas "particulares modificaciones" o "figuras" de Fuego, y del Fuego lugar sensible de aparición del Logos o Razón común, real, básica y firme, que es lo que asegura que el mundillo o revoltillo de todas las cosas mudables resulte Mundo (κόσμος), uno y el mismo para todos (frag-
mento 30); por eso dirá en cincelada frase: “si se escucha no a mí, sino a Cuenta-y-razón, ha brá que aceptar, como puesto en Razón, que todas las cosas ‘son’ uno” (fragm. 124).

Por esto distingue Heráclito entre “mundo-de-cosas” y Mundo; y dirá con manifiesta altanería que “el mundillo más bello es algo así como desperdicios echados a voleo” (fragm. 124).

5. El proceso dialéctico real por el que tal Absoluto o el Mundo en lo que de absoluto tiene deshace y supera (Aufhebung) la consistencia de las cosas, convirtiéndolas en “lugares de aparición” del Fuego, y transformando a éste en lugar de aparición del Logos, es la “guerra o contrariedad” (πόλεμος, ξοί.

Este proceso dialéctico real, por el que el Logos o Absoluto se manifiesta al sabio y le muestra “qué es” —cf. fragms. 1, 2, 41, 50, 72, 93, 108, 114—, incluye los estadios siguientes:

5.1. Estadio de consistencia aparente del mundo cotidiano (alltaeglich), en que cada cosa es cada cosa: agua el agua, fuego el fuego, hombre el hombre..., en que cada uno piensa, al parecer, por su cuenta (fragm. 2), en que se tropieza con las mayores cosas sin entenderlas o figurándose entenderlas por repetirlas o haberlas aprendido de memoria (fragm. 17) —las modalidades de Gerede, Neugier, Zweudeutigkeit, de Heidegger, (Sein und Zeit, pp. 167-180, edic. 1940)—, tan-
tirar con palabras u obras en vez de explicar con divisiones y sentencias (fragm. 1), etc.

5.2. Inconsistencia del mundo cotidiano por contrariedades internas y de su mismo orden. Transformaciones mutuas de los elementos sensibles, fragms. 61, 65, 76, 90; opiniones y juicios contrarios de los hombres, fragms. 4, 9, 15, 28, 29, 56, 57, 58, 70, 102, 104; conveniencias reales de la transformación mutua de contrarios: “la enfermedad vuelve agradable la salud, el mal al bien...” (cf. fragm. 111).

5.3. Posición apariencial privilegiada de la cosa Fuego. El Fuego como moneda universal de cambios reales, fragm. 90; como elemento privilegiado de discernimiento, fragm. 66; factor principal de los cambios, fragm. 84.

5.4. Transformación de las apariencias sensibles en apariciones sensibles del Fuego. La consistencia apariencial del mundo cotidiano —físico o social— se torna inconsistente, transformándose las apariencias de las cosas en “apariciones de”, o lugares de apariciones del Fuego, de un Fuego que no es visible ni apariencial.

Principios que preparan este paso son:

a) “a la naturaleza, a lo que las cosas son por nacimiento interno, le agrada ocultarse” (fragm. 123) (χωρύρεσθαι φυλεῖ), así que no debe extrañarse de que para explicar las cosas se acuda a algo ni directa ni inmediata-
tamente visible, a un Fuego siempre vivo y a una cuenta y razón común.

b) “el coajuste inaparente es más potente que el aparente” (fragm. 54), ἄμοινὴ ἄφανὴς φανημὸς νοεῖττων; es decir: si ya en el orden apariencial inmediato se coajustan y coadapatan —ἄμοινή, ἄμοιχεν, no es aquí harmonía musical, sino ésta más su fundamento general de acoplamiento y coajuste de tensiones contrapuestas—, un coajuste no aparente será, ya que la naturaleza genuina prefiere ocultarse, más potente que el aparente, y por esta su prepotencia reducirá lo aparente a aparición de un inaparente (φανημὸσνον).

Y después de estos estadios preparatorios viene el de elevación del Fuego a “lugar sensible” y sistemático de aparición del Logos; es decir, se llega a una fenomenología, a un Logos, que convierte en fenómenos, en apariciones de sí, a los aparienciales o apariencias ordinarias de las cosas.

4. Nótese los textos de Heráclito en que se encierra una crítica de la manera antropomórfica como el vulgo practicaba la religión y como la practica e interpreta el vulgo de todos los tiempos; y esta interpretación o sentido antropomórfico de lo religioso no es vicio de una época, sino estructura o nivel a que cae sin remedio todo lo espiritual cuando se vulgariza. Heidegger no ha estudiado explícitamente el sentido y modalidades que adopta lo religioso al tomar la forma de Uno-de-tantos

258
(Das Man), de Don Nadie, de sociedad, de Iglesia o colectividad religiosa, política religiosa. La religiosidad en estadio o nivel de Don Nadie o para cada uno en cuanto que cada uno es sólo uno de tantos de los que integran una Iglesia o colectividad religiosa es, por necesidad fáctica irremediable, antropomórfica, materialoide, supersticiosoide, intolerante, agresiva, hipócrita, dogmatizante, propagandista, apologética, política... degeneraciones vulgares de otros atributos sublimes insostenibles en su forma pura y auténtica cuando el sujeto religioso ha de ser una iglesia, una colectividad, una congregación, orden, secta. Cf. fragms 5, 15, 82, 86, 92, 93, 102. Sobre la formación del semiconcepto de Dios, por transformación en “metáfora” de un objeto sensible o inteligible, véase lo dicho en la nota anterior.

5. Esta sentencia pudiera interpretarse cuando menos:

da) si se tiene en cuenta la forma de la cúpula celeste, apoyada cual casquete esférico sobre un horizonte o confín visible que comprendería, a tenor del fragm. 120, desde el lugar donde aparece la aurora, “junto a la Osa”, hasta el “monte de Júpiter radiante”—que es, según diversas opiniones de los intérpretes, o el Sur o el Olimpo, monte de Júpiter, cual meridiano propio de la tierra habitada, Diels—, podría interpretarse esta frase diciendo que el Sol parece nuevo todos los días “porque no puede dar la vuelta” (así, J. Gaos, en su Antología filosófica, p. 229, El Colegio de México, 1940), y aparece sin saberse cómo por oriente, cual si surgiera de nuevo cada día.

b) Pero si se tiene en cuenta la adición de Aristóteles: ἄλλων ἄνεος συνεχεῖς (Meterol., B 2, 335 a 13); es decir:
“que el sol no es solamente nuevo cada día, sino siempre y continuamente nuevo”, tal vez haya que interpretar la sentencia de Heráclito, junto con la de Aristóteles, como expresiones de la admiración inextinguible del heleno por la luz y por el Sol. Así, para Platón, la Idea de Bien, el absoluto revelado en idea, es el Sol inteligible, eterno por tanto, siempre nuevo en virtud dialéctica cual causa final (ὡς ἐφωμενον).

6. “Si cada cosa se convirtiese en una clase especial de humo...”, pues si todas se convirtiesen en una sola clase de humo no habría manera de que las narices las discernieran.

Sentencia contradictoria, al parecer, con los fragmentos en que Heráclito, como buen heleno, proclama la preeminencia de la vista (fragms. 55, 64, 107, 118) y todos aquellos en que afirma la supremacía del Fuego y del Sol.

La preeminencia de la vista sería solamente de “hecho”, a tenor de este texto; si el hombre no hubiera caído en un mundo sensible, en “este” en que vige “de hecho” una determinada repartición del espectro radiatorio —de rojo a violeta—, la vista no se hubiera desarrollado tanto ni pudiera distinguir más que blanco y negro, cual placa fotográfica común, aunque objetivamente hubiera muchos colores, y si, por contrapartida, el hombre hubiera caído en un mundo en que cada cosa emitiese “su” perfume con intensidad y difusión convenientes, el olfato, ahora tan romo, “descubriría muchas diferencias” (cf. Arist., Met., A. 980 A, πολλὰς δηλοῖ διαφορὰς), y de seguro que así como ahora hemos formado a base de la vista los términos y conceptos: eidos, idea, eidético, eidenai (saber con saber de vista), y hemos levantado, pareciéndonos cándidamente gran cosa, idea a
metáfora y aun a constitutivo del Absoluto —'Idee Ἀγάθον, Inteligencia subsistente—, entonces hubiéramos formado una escala de términos y conceptos a base de humo, tal vez semejante a los de "espíritu", inspiración, espíritu santo, aspiración...

Y de la dependencia respecto de estos "hechos" no hay quien se libre, por mucho que lo quiera o pretenda ignorar.

7. La traducción que aquí doy de este fragmento se justifica por lo siguiente: según el original, forman parejas ascendentes las contraposiciones ἀντίξουν-συμφέρον; διαφέρον-ἀμοινή, para llegar a la afirmación final, γίγνεσθαι-ἔρισ.

Para interpretar correctamente esta serie ascensional de afirmaciones, notemos que los términos συμ-φέρον, δια-φέρον, περι-φέρεια (fragm. 103) incluyen el componente φέρον (φέρειν, φέρετα): llevar, ser llevado hacia.

a) Y, según este sentido general, la contraposición incluida en el sólo término ἀντίξουν es superada por el estado de συμφέρον, en el sentido de que lo distendido (ἀντίξουν) —sea un muelle, un arco, un hilo...— incluye el mismo la tensión, la contraposición; y tal tensión, al relajarse, hace posible la reversión al punto de partida o equilibrio estático, después de más o menos oscilaciones. Las partes distendidas o la cosa distendida en total se reúne (συν) consigo misma, se lleva a su estado de in-distensión, al punto de equilibrio estático, cual el centro es el punto de reunión (συν) a donde se llevan o llevan los radios (φέρεια), distendidos (δια-φέρειν) en y por la periferia (περι-φέρεια);

b) pero hay desequilibrios o distensiones o equilibrios tensos
(así traduzco δια-φέρεται) que hacen posible no solamente una vuelta al estado o punto de equilibrio inicial, en que lo distendido está consigo, sin exteriorizarse, sin ex-tirarse o tirar a romperse de sí, sino un "co-ajuste" (ἀφομονη) permanente; así la distensión o estiramiento o equilibrio tenso de las cuerdas de la lira se afirma y asegura por las clavijas o clavos que clavan tal distensión y fijan tal equilibrio tenso en tensión consigo mismo; y son precisamente estas distensiones tensas o clavadas con clavijas (o retorcijones) las que dan un co-ajuste que puede llegar a producir armonías en sentido musical estricto —la lira—, armonías musicales con logos numérico intrínseco (cf. fragms. de Filolao, 6), armonías dinámicas y cinéticas, cual las del arco, etc. Y precisamente la vuelta al equilibrio primitivo o estático —desenclaviar las cuerdas, distender o aflojar el arco—, deshace la armonía o coajuste dinámico; por esto sólo de distensiones conservadas como tales, es decir: de desequilibrios sistematizados surge la armonía.

c) Por fin: el engendramiento mismo es una distensión, desequilibrio, éxtasis o salida del estado presente (ὑπάγχον), como dice Aristóteles (Físicos, IV, cap. xiii, 222 b 20); y dice Heráclito que todas las cosas se "engendran" (πάντα γίγνεσθαι) —interpretación hylózósta o animista común a toda la filosofía griega—, y que tal engendramiento proviene de una tensión interna, viviente, designada con el término, resonante en tensiones vitales, de "discordia" (ἐχθρίζον), de corazón (cor, cordia) en dos (div).
Pero téngase presente, por esencial para la comprensión de Heráclito, que las superaciones de las tensiones no son tensión; así la armonía, las cosas especiales, no son ellas primariamente tensión, sino algo que surge y se manifiesta precisamente "en" tensiones, en equilibrios tensos, como en lugar propio de aparición de un aspecto o cosa que en sí no es tensión o equilibrio. Fenomenología entitativa, según la cual ciertas cosas son o lugares de aparición de ottras o aparecidas en tales lugares o ostensorios, sin intervención de las cuatro causas aristotélicas. Estas explicaciones "fenomenológicas", no causales, son propias de toda la filosofía helénica anterior a Aristóteles; y aún se puede uno preguntar si la explicación por causas —eficiente, formal, material, final, coadaptadas entre sí— es una explicación "helénica". Entenderé, pues, en adelante por explicación fenomenológica la que explique una cosa por otra en cuanto que una haga de lugar "propio" de aparición de otra, y la otra sea aparición o cosa aparecida por virtud del poder fenomenológico de la primera.

8. Texto transmitido por Aristóteles, en el que llama a Heráclito "el oscuro" (σκοτεινός); y para confirmar esta sentencia de Heráclito, en lo que conviene a tesis aristotélicas propias, aduce los casos de uniones entre contrarios que dan una resultante armónica o bien coajustada: varón-hembra, y no de varón con varón o de hembra con hembra, blanco-negro para pintar, sonidos graves y agudos, breves y largas en la música, sonantes y consonantes en el lenguaje.

9. Alma, ánima, ἄνεμος (viento, vapor); Espíritu, spirare (soplar del viento). Palabras primitivas para expresar la sustancia del alma. Cada alma o es un viento o vapor especial, o vapores y
aires especiales son como el cuerpo más propio del alma, ade-
más del cuerpo integrado de otros elementos más burdos. Hasta
Santo Tomás no sostendrá en forma de tesis la filosofía que
el alma sea espiritual y por tanto no mortal; aun los Padres
de la iglesia cristiana —no digamos San Agustín y Tertuliano—
admitirán que el alma es corporal, que los ángeles no son espi-
ritus puros. Sólo a partir de Santo Tomás se irá imponiendo
poco a poco la opinión contraria y llegará a ser más tarde
dogma teológico la inmortalidad positiva y esencial del alma
humana. Pero conviene recordar la historia. Aquí hallamos
todavía una concepción materialista del alma.
10. La frase “aquellos cuyo polo es la noche” traduce perifrástica-
mente, no demasiado, la palabra compuesta νυκτι-πόλοις, que
es, al pie de la letra, “polarizados en la Noche”.
11. Un caso de que la “intención” justifica los medios o acciones.
El día que se haga una imparcial historia de la evolución de
las ideas morales se verá que el número de cosas y acciones que
han cambiado de buenas a malas y al revés por sólo variar la
rectitud de intención es simplemente escandaloso. Véanse datos
copiosos y decisivos en Weber, Religionssoziologie; y, puesto
que este libro se escribe durante una guerra y después de otra
fracasada, recuérdense que la inmensa mayoría de los Padres
de la primitiva y genuina iglesia cristiana sostuvieron ser pecado
la guerra hecha por cristianos, y entre cristianos a fortiori; de
ahí se pasó, bajo el influjo dominador de los “hechos”, de gue-
rras que emprendían principes cristianos por motivos en lo hon-
do bien ajenos a la religión y que la Iglesia no podía condenar
sin indisponerse gravemente con ellos, a tenerla por lícita; de
ahí a ser considerada como mérito positivo de vida eterna sobre-

tiene preparado para los que le aman.” Los teólogos posteriores, del tiempo de la constitución societaria de la Iglesia, calcada servilmente en la del Imperio romano, sólo tienen “aguante”, sólo “aguardan”, no esperan ya, porque, como decía de ellos un sutil crítico francés, ils n’ignorent pas assez, se pasan de listos. Véase el fragmento 27, en que Heráclito afirma que lo que hallarán los hombres en el otro mundo no puede ser predeterminado por razón aquí en este mundo.

14. Parece que otra lección trae ταύτια en vez de ταῦτα; y explicaría el fragmento, porque las cosas contrarias (ταῦτα-ταύτια) a la justicia, las injusticias, son uno de los grandes medios para descubrir su contrapelo: la justicia.

15. Heráclito emplea aquí y en el fragm. 67 la palabra εὐφρονή: la buena consejera. Para mayor claridad doy las dos palabras: Noche, buena consejera... “Viviendo aún a lo animal” traduce el ζων, que es vida animal. Nótese la afirmación sobre la continuidad o contacto, ἀπτεταμ, entre los estados vigilía-sueño-muerte respecto de “un mismo” hombre.

16. En vez de fama sempiterna dice el texto ξλέος ἄνων, fama que sobrenada y flota siempre (ἄελ, νάος), cual navío sobre las aguas corrientes que son todas las cosas. La contraposición entre sobre-nadar —como metáfora de eternidad—, frente y sobre a río y corriente es genuinamente heraclitiana.

17. Interpretación de Diels —Fragmente der Vorsokratiker, vol. 1, p. 85, 1912—: “la sabiduría no quiere ser llamada con el nombre de Júpiter, si por Júpiter se entiende el Júpiter popular; y quiere ser llamada con tal nombre si por Júpiter se entiende la Cuenta-y-razón misma del Mundo”. Cf. fragms 1, 41, 50, 72, 93, 102. Sólo la auténtica sabiduría tiene ese escrúpulo
de "servirse del nombre de Dios"; que los otros, por muy santos que se crean o se las den, jamás tienen escrúpulos de tomar el santo nombre de Dios para lo que les convenga: igual para defender riquezas, como para imponer su dominio en el mundo; para ganar unas elecciones, que para justificar un golpe de estado...

18. Heráclito emplea aquí la palabra γνώμη, que he traducido por Mente; pero si juntamos este fragmento con el 78, tal vez cabría dar a esta palabra la interpretación de "conocimiento ingénito" (γνῶσις, γνώσκειν, γνώμη, γν.), porque en el fragm. 78 se dice que lo divino tiene conocimientos ingénitos y no los tiene la índole o natural humano; pues es claro que el hombre tiene conocimientos, sólo que, para Heráclito, y los helenos inclusive Aristóteles, no son ingénitos o innatos, no le nacen al hombre de natural. A la inversa, en Dios los conocimientos son ingénitos o innatos, le nacen de su sustancia misma, pues es Cuenta-y-razón. Ser sabio un hombre consiste, según Heráclito, en saber con saber de ciencia firme (ἐπιστάσθαι, ὁτ) ese pensamiento ingénito, el Verbum vital que gobierna por dentro (διὰ πάντων) todas las cosas. Unión, por medio de la ciencia, con la Razón cósmica.

19. He traducido por "tan hondo caló en ella Cuenta-y-Razón" la célebre frase: οὔτω βαθὺν λόγον ἔχει. Y me fundo en lo siguiente: Cuenta-y-razón o Logos no es "de" ninguna cosa, cual esencia o posesión sustancial —así en los fragms. 1, 2, 41, 50, 72, 113, 114—; por otra parte, según el fragm. 115, la Cuenta-y-razón que hay en el alma está en crecimiento continuo; así que no hay manera de encontrar los límites o linderos máximos del Logos en el alma.
20. El juego de acentos de las dos palabras griegas que aquí emplea Heráclito: \( \beta \lambda \omicron \varsigma \) (vida) y \( \beta \tau \omicron \varsigma \) (arco, madera violentada, \( \beta \upsilon \epsilon \zeta \)) es irreproducible en castellano.

21. "Multitenso coajuste" traduce el \( \pi \alpha \lambda \iota \nu \tau \omicron \omicron \omicron \omega \zeta \) \( \alpha \mu \omicron \omicron \nu \eta \), donde se ve que \( \alpha \mu \omicron \omicron \nu \eta \) ha de tener el sentido general de coajuste o coadaptación, pues el arco no produce armonía en el sentido musical de la palabra. Se produce una concordancia con el Logos (\( \delta \mu \omicron \alpha \omicron \lambda \omicron \gamma \omicron \omicron \omicron \zeta \)) cuando una distensión o conjunto de ellas da como resultado un "multitenso coajuste", y no en otros casos.

De manera que, parafraseando, podría traducirse:

"No caen en cuenta que las cosas distendidas concuerdan con el Logos, o hacen aparecer en sí mismas a Cuenta-y-razón precisamente cuando tales distensiones llegan al tipo de 'multitenso coajuste', cual el de la lira, cual el del arco."

22. Nótese que Combate (\( \pi \omicron \lambda \epsilon \mu \omicron \omicron \varsigma \)) hace solamente que de las cosas unas "se presenten" o aparezcan (\( \delta \delta \epsilon \epsilon \epsilon \epsilon \epsilon \epsilon \epsilon \)); y no dice Heráclito que "las haga" o constituya tales o cuales. Sobre la función fenomenológica pura y no casual, de la contrariedad, guerra, combate, discordia, recuérdese lo dicho en la nota 7 c).

23. Es la trayectoria de la curva llamada espiral, que puede comprenderse de dos movimientos: uno rectilíneo (hacia abajo) y otro circular, y con todo la resultante es una sola trayectoria o curva.

24. Según el fragm. 26, entre los estados vigilia-sueño-muerte hay un contacto o continuidad —parecida a la que une los estados sólido, líquido, gaseoso del agua—; de parecida manera, y por parecidos motivos, entre mortales e inmortales hay continuidad, ya que Combate (\( \pi \omicron \lambda \epsilon \mu \omicron \omicron \varsigma \)) no hace sino "presentar" o "hacer aparecer" el Fuego básico del mundo, como dios, como mortal,
como inmortal... Y según esta continuidad, es claro que la muerte de un inmortal es la vida de un mortal o, dicho al revés: los mortales se hacen o aparecen a sí y a los demás como inmortales cuando viven la muerte de los inmortales, corruptio unius est generatio alterius. Y al revés: la vida de un mortal es muerte para un tipo de sér superior cual es el inmortal, de modo que si un inmortal llega a vivir el tipo inferior de vida mortal se muere a su tipo superior de vida inmortal; el inmortal se muere por vivir de la vida de un mortal, o "se muere de" la vida de un mortal, como decimos que fulano se "murió de" tifus, de viejo...

Para mayor claridad he cambiado el orden de las frases en el fragmento.

25. El fragmento dice: ἑνθα δ’ ἑννῦ ἐπανιστασθαι, y he suplido, como es costumbre en griego, el ἑννῦ; y entonces la frase dice: "es propio de", "es de las cosas de aquí resucitarse"... Y esta resurrección

1) es ley natural, en virtud del proceso cíclico de las transformaciones del Fuego.

2) es ley que se realiza sin "causa externa eficiente", pues las cosas nada más son "apariciones o apariencias" de Fuego y del Logos; por eso se expresa en voz media, que no es ni activa (acción) ni pasiva (pasión o afección resultante de una acción). Y así, he traducido por "resucitar-se". Y traduzco "de las que aún están vivas" y "de las que aún se están muertas", ya que tal autoresurrección se refiere a un tipo de vida superior a aquel de que se parte, y respecto de él hay tipos de vida inferior que han de morir para resucitar a otro tipo superior

269
(cf. fragm. 62 y su nota), y cosas muertas aún respecto mismo de un tipo de vida que habrá de morir para re-
sucitarse a otro tipo superior de vida.

26. Por rayo debe entenderse, según el testimonio de Hipólito —Refut. omn. haeres., ed. Wendland, ix, 10— el Fuego siem-
previvo (πῦρ αἰώνιον).

27. El Rayo es defecto (χωμούνη) y exceso o colmo (χόρος), porque, al cambiarse por las cosas, al formar el mundo de cosas especiales que no “parecen” a primera vista Fuego, el Fuego desaparece y falta en el mundo; empero cuando el Fuego re-
duce a fuego todas las cosas (cf. fragm. 90) o se cambian todas por fuego, el Fuego llega a su colmo o exceso. Así Hipol.,
ob. cit.

28. Fragmento a poner en conexión con el de continuidad entre los estados vigilia-sueño-muerte-vida superior. (Cf. fragms. 26, 62.)

29. Según Numenio (fragm. 35, edic. Thedinga), hacerse húmedas o aguadas les es “gozo” (τέοψις) a las almas sólo cuando na-
cen, “cuando caen en el mundo de lo sensible”.

30. Recuérdese que para los helenos el tipo “demoníaco” es un tipo de ser y de vivir superior al mortal y al de sabio mismo e infe-
rior al divino; sin el matiz peyorativo que tiene entre nosotros la palabra “demonio”.

31. Por “despiertos” habrá que entender no precisa ni propiamente los despiertos del sueño común —que éstos, según el fragm. 1, “ni siquiera se dan cuenta de lo que hacen”—, sino de los despiertos en segunda potencia, que son los sabios y los filó-
sofos, de los que ha hablado ya en muchos fragmentos: 1, 2,
41, 45, 50.

32. Van hacia ser, πρός-ενίου; se alejan de ser, ἄπε-ενίου.
33. El fragmento admite múltiples interpretaciones, por ejemplo:

a) A tenor del fragmento 6, si todas las cosas se volvieran humo las narices las discernirían; ahora bien, las almas en el Hades —o región invisible, ὀ-εἴδες, para los ojos de la carne— son o humo o fuego invisible —¿más potente que visible?—, de modo que ellas huelen a “invisible”, huelen a fuego inaparente (ἀφωνής), como aquí las almas huelen a agua o a luz (fragms. 77, 118), o “saben a cuerpo”. Las almas solas resultan in-visibles a los ojos materiales, así como el Hades es la región invisible a los ojos corporales; de ahí que las almas huelan a Hades, a invisible.

b) Si el alma sabía y buena en superlativo está hecha, según el fragmento 118, de “luz seca” —frente a la luz húmeda o sumergida en vapores de nuestra atmósfera—, se puede suponer que, al hallarse fuera del cuerpo, tal luz seca se hará más sutil, invisible; y así, el alma en el Hades olerá a Hades, a invisible, a luz pura.

c) Y si, por fin, a tenor del fragmento 67, el Fuego de que todo se hace y a que todo vuelve, cambia de forma en forma y del perfume de cada cosa convertida en humo recibe nombre nuevo, de parecida manera el alma en el Hades estará convertida en humo o aroma especial, o lo que era en esta vida se habrá trocado por virtud de Fuego en un aroma de sí misma, en sí bajo forma y estado de aroma especial; y olerá, para las demás almas, sobre todo, a un aroma invisible (Hades).

34. Este fragmento suele traducirse de otra manera: “si no hubiera
Sol, aun con todas las estrellas sería de noche”. Pero la interpretación que propongo se basa en tres indicios:

a) en la preposición ἐνέκα, que significa precisamente “a fin de”, por causa de;
b) en la partícula dubitativa ἄν, tal vez;
c) en la significación de εὐφροσύνη, buena consejera, dada a la noche.

Y en efecto: aunque la luz del Sol, del sol material y del sol noético, sea para el heleno el ambiente propio para ver (ἰδεῖν), para las ideas (εἰδῶς, ἰδεῖν), para aprender y saber de vista (εἰδέναι), con todo la Noche puede ser “tal vez” aún “buena consejera”, pues “para esto” (ἐνέκα) están las lucecitas de las estrellas.

35. He traducido por “busqué y rebusqué” la palabra ἐδιζησάμην, δι-ζητεῖν, que es buscar (ζητεῖν) repetidamente (δίς); y, siendo como es el logos del alma logos siempre creciente (fragm. 115), y habiendo calado tan hondo que no hay cómo llegar a sus límites, confines o definición (fragm. 45), puede uno preguntarse si esta búsqueda repetida y porfiada de sí mismo no resultará inútil empresa o cuando menos indefinida.

36. Fragmento conservado por Séneca (Epist., 12-7), quien añade por comentario “hoc alius aliter except: dixit enim parem esse horis... alius ait parem esse unum diem omnibus similitudine”.

37. La Sabiduría, lo Sabio (τὸ σοφόν) está separado de todas las cosas de este mundillo aparente, el de la armonía aparente (ἀρμονία φανηκής), pues están separados de él el Logos, el Dios, el Fuego mismo; y la sabiduría consiste, según muchos fragmentos, en acodarse al Logos, en someterse a la Mente, en guiarse por la armonía inaparente.
38. En los fragmentos 112 y 113 emplea Heráclito la palabra φύσειν, que he traducido por Pensar, aunque pudiera traducirse también por “buen sentido”, por cordura o sensatez, teniendo presente que, si aún para Platón el Absoluto fundía en uno Idea y Bien, ‘Ιδέα ’Αγαθοῦ, y por tanto no cabía un conocimiento puramente especulativo, sino que todo conocimiento era φυσικός y νοησις de vez, a fortiori no se halla aún en Heráclito una diferenciación entre entendimiento puro, puro pensar, y un pensar estimativo, una cordura mental. Y se confirma esta fusión, pues a tal Pensar cuerno llama “virtud máxima” y con ella es posible formar una colectividad, cosa que no puede realizarse con un pensar especulativo.

Por parecido motivo, en el fragmento 114 emplea Heráclito la palabra νόος, que de nuevo debe interpretarse por entendimiento especulativo-práctico de vez; y es más común y más uniente (ξύνον) que la Ley respecto de los ciudadanos de una Ciudad.

Sobre la comunidad real del Logos y del entendimiento que por Logos se rige, ya hemos hablado en otras notas, y es rasgo común a toda la filosofía helénica, de Heráclito a Aristóteles. 39. “Está en la mano”, μέτεστιν; no “es de” él; no pertenece a su esencia, sino que piensa y es sensato en virtud de echar la mano al Logos común; y, apenas abre la mano, deja de pensar, se le escapa el Logos y la sensatez.

40. He traducido ἰδίος por moral o buena índole; porque, según lo dicho en la nota 30, la demoníaca es una manera de ser a que puede llegar el hombre por elevación de su estado mortal y superación del estado de sabio; y es precisamente la moral o
la índole buena la que impulsa al hombre a superar su ser hacia el deber ser absoluto.

41. Este fragmento debe entenderse del orden visible, del mundo integrado por cosas no cambiadas aún en oro de Fuego, con armonías aparentes, en las que no domina todavía Cuenta-y-razón; y por tanto lo que falta de dominio de Cuenta resulta incalculable, y lo que falta aún de imperio de Razón está en fase de irracionalidad; es, por tanto, “desperdicios echados a voleo”, σάρμα εἰκῆ χεχυμένον.
FRAGMENTOS FILOSÓFICOS

de

Alcmeón
Sobre la Naturaleza

Alcmeón de Crotona, hijo de Piríttoo, habló a Brontoño, a León y a Bacyllo de la siguiente manera:

1. Acerca de las cosas invisibles como acerca de las mortales poseen ciertamente los dioses plenaria evidencia; que los hombres no tenemos en este punto sino indicios.¹

1. a. El hombre se distingue de las demás cosas porque él solo entre ellas piensa; que las demás sienten, más no piensan.²

2. Los hombres perecen porque son incapaces de unir el principio con su fin.³

3.

4. Es más fácil guardarse de un enemigo que de un amigo.
NOTAS

1. La segunda parte de esta sentencia admitiría tal vez la interpretación: “ahora que los dioses nos dan de ello indicios”, τεκμαίρεσθαι, quedándose ellos con la evidencia plenaria (σοφήνεια), o porque no nos quieren dar más, o porque la naturaleza humana no puede llegar a entender más que “indicios”.

2. Para “pensar” se emplea aquí el verbo ἔμυναι, que es pensar en cuanto que al pensar nos hacemos compañía (συν) a nosotros mismos, caminamos (ὑπό) con nosotros, somos conscientes. No se entienda, pues, esta palabra en este texto como pensar noético, eidético, definidor..., sino simplemente por “tener conciencia de” lo que hacemos, decimos, pensamos...

3. Al unir el principio con el fin resulta, a ojos del griego, esa figura cerrada que es la circunferencia, figura perfecta, propia de las cosas eternas (cf. Heráclito, fragm. 103). Juntar una cosa en sí misma su principio y su fin es tener dentro las causas fundamentales: eficiente y final; y ser, por tanto, indestructible.

278
FRAGMENTOS FILOSÓFICOS

de

Zenón
Fragmentos del libro de Zenón “Sobre la Naturaleza”

1. Si el Sér no tuviera magnitud, ni siquiera sería. Si, pues, por el contrario, hay Sér, por necesidad cada sér habrá de tener una cierta magnitud y grosor y en cada sér distar una de otra dos partes diversas; y esta misma razón valdrá para las dos partes, pues habrán de tener magnitud; a su vez a éstas precederán otras partes... Y, dicho esto de una vez, queda dicho por parecido motivo para todas, porque ninguna parte de un sér podrá ser la última y no tener ya una parte en relación alguna con otra.¹

De esta manera, si hay muchas cosas habrán de ser de vez pequeñas y grandes; pequeñas hasta no tener ya magnitud; grandes hasta no tener ya límites.²

2. Si a un sér se añadiese otro sin magnitud, sin grosor y sin masa, en nada se haría mayor el primero. Que, si una magnitud es nula y se la añade a otra, es como no añadirle magnitud alguna, así que lo añadido será igualmente nada.

Empero si de otro restamos tal sér sin magnitud, sin grosor y sin masa estotro en nada se hará menor; ni aunque se lo añadamos una vez más se hará mayor; es, por tanto, evidente que lo añadido es nada y que lo restado es igualmente nada.³
3. Si hay muchas cosas, es necesario que sean tantas en número cuantas haya de hecho, ni más ni menos. Mas si son ni más ni menos tantas en número cuantas hay de hecho serán en número finito.

Si hay muchas cosas, los seres serán en número infinito, pues entre los seres siempre habrá otros intermedios y de nuevo entre éstos otros. Y así los seres serán en número infinito.\(^4\)

4. Lo movido no se mueve ni en el lugar en que está ni en el que no está.
NOTAS

1. Parece que, al hablar del Sér, τὸ ὅν, debe entender aquí Zenón por Sér el ser natural, ya que estas citas están tomadas de un libro suyo sobre la Naturaleza, y conservadas por Simplicio en los Físicos, 140-34.

El término "magnitud", μέγεθος, parece referirse primariamente a las dimensiones superficiales; y el de πάχος, grosor, a la tercera o profundidad.

El proceso que aquí propone Zenón es una dicotomía indefinidamente proseguida, según la ley, 1/2, 1/4, 1/8, 1/16... sucesión que tiene por límite cero. A las dos partes de 1 —es decir, a 1/2, 1/2— llama Zenón precedentes; a las dos partes de 1/2 —es decir, a 1/4, 1/4—, llama parecidamente partes precedentes respecto de 1/2, etc.

La frase οὗτος λόγος sirve para indicar que se continúa el proceso según una misma ley o "Cuenta-y-razón": a saber, dividir lo anterior por la mitad, de lo que resultarán dos partes, y así indefinidamente.

La relación entre las partes así obtenidas es la razón o logos 1:2, que es una relación (προς).

2. Si hay muchas cosas, por este procedimiento de división dicotómica indefinidamente proseguida según una misma ley, llegaremos a partes tan pequeñas que no tendrán ya magnitud; pero a su vez serán en número infinito, no tendrán límite en
cuanto al número. Pero si hay una sola cosa extensa o natural, por la división resultarán inmediatamente dos, de estas dos, otras dos...; es decir: muchas, y volverá el mismo argumento.

Para la discusión matemática de este punto véanse los largos comentarios que he hecho en mi obra Textos clásicos para la historia de la ciencia entre los griegos (vol. II, “Desde los orígenes hasta Platón”, cap. IV, § 11, dedicado a Zenón, donde se comentan y traducen los textos aristotélicos referentes a Zenón).

3. Si vale $a + b = a$, $a - b = a$, $a + b - b = a$, deduce correctamente Zenón que $b = 0$. Téngase presente que la matemática griega no reconoció carácter de número al cero (0), y por esto he empleado los términos nada y nulo ($οὐδέν$).

4. El texto comprende dos partes que, tal vez, formen una disyunción. Si hay muchos seres (extensos), una de dos: 1) su número actual es tal que no puede ya ni aumentarse ni disminuirse, sino que “tienen que ser” ni más ni menos de los que son; 2) o su número puede cambiar, su número es in-definido ($ἄπειρος$) o no definido numéricamente.

El primer caso sólo es válido bajo la suposición de que “si los seres son tantos en número” tal número es necesario; o sea si se demuestra que la multitud actual de tales seres tiene que tener “necesariamente” un solo número que sea “su número” esencial, así como una circunferencia no puede tener sino un solo centro, una elipse dos focos, un triángulo tres vértices...

Empero si la multitud de cosas puede tener diversos números, se demuestra por el proceso dicotómico que podrá tener
un número infinito y por tanto que los seres serán en número infinito.

Ahora bien: como consta históricamente que la tesis de Zenón contra la pluralidad no es más que la tesis de Parménides sobre la unidad del Sér (cf. diálogo Parménides, de Platón, 128), confirmada por vía indirecta, hay que concluir con Zenón, según lo conserva Simplicio (Physic., 139-5), que "ninguna cosa tiene magnitud, porque cada cosa es una e idéntica consigo misma", οὐδὲν ἔχει μὲγαθὸς ἐκ τοῦ ἕκαστον τῶν πολλῶν ἑαυτῷ ταύτων εἶναι καὶ ἓπ.
FRAGMENTOS FILOSÓFICOS

de
MELISO
1. Siempre fué lo que una vez fué. Porque si hubiera venido a ser, necesario fuera que, antes de ser, no fuera. Y si fué nada, en modo alguno pudo salir algo de la nada.

2. Si, según esto, no vino a ser, es ya y desde siempre era y para siempre será, no tiene principio ni tendrá final, sino que será infinito. Que si en algún tiempo vino a ser tuvo principio —pues tuvo principio en el momento de su venida a ser—, y tendrá igualmente final —pues tuvo que tener alguna otra vez final para poder venir a ser—. Si, pues, ni comenzó ni terminó y es desde siempre y será para siempre, no tiene ni principio ni final. Que no es posible que algo sea desde siempre y para siempre, si no es todo el sér.

3. Pero así como es desde siempre y para siempre, de parecida manera es necesario que sea infinito en grandeza.  

4. Nada de lo que tenga principio y final es eterno e infinito.

5. Si hubiese más de uno, uno limitaría a otro.

6. De darse el infinito, se daría solo; porque, si hubiese dos seres, no podrían los dos ser infinitos, puesto que se harían mutuamente de límites el uno para el otro.

7. (1) Así que es eterno e infinito, uno y enteramente homogéneo.
(2) Y no puede perecer ni acrecerse ni transformarse totalmente ni dolerse ni apenarse, que si alguna de estas cosas padeciera no sería ya Uno. Porque, si se cambiara en algo diverso, el sér no podría permanecer homogéneo, ya que o bien habría de perecer el sér que antes era o venir a ser lo que antes no era. Y así, aunque en diez mil años sólo en un cabello se cambiara el sér en algo diverso, pereciera todo el sér para todo el tiempo.3

(3) Tampoco es posible que se transforme en bloque; porque la anterior conformación total, por el mero hecho de haber sido no puede ya perecer, ni una conformación total no existente puede venir a ser. Y puesto que tampoco le puede sobrevenir nada ni perder nada ni cambiarse en nada diverso, ¿cómo, después de una transformación total podrá contarse aún entre los seres?, que si tan sólo algo se cambiara en algo diverso se transformara también del todo el Todo.

(4) Ni se duele, porque el Todo no puede estar doloriente; pues no puede haber cosa que esté eternamente doliente, ni lo doliente posee la misma fuerza que lo sano, de manera que no sería homogéneo si algo le doliese; ni sería tampoco homogéneo si se doliera porque se le quita algo o porque algo le viene.

(5) Ni estando el Todo sano puede dolerle algo, porque habría de perecer lo sano y el ser mismo de lo sano; y, por el contrario, el ser no vendría a ser.4
(6) Y para el apenarse vale la misma razón que para el
dolerse.

(7) No hay además vacío alguno. Porque el vacío no es
cosa alguna, y no hay manera como llegue a ser lo
que no es cosa alguna.
Ni se mueve el Sér, pues no tiene ya lugar a
dónde ir, puesto que hay lleno; que, si se diera un
vacío, a tal lugar vacío pudiera trasladarse; mas,
no habiendo tal vacío, no tiene a dónde ir.

(8) No puede ser, además, ni denso ni enrarecido, por-
que no es posible que lo enrarecido esté de igual
manera lleno que lo denso, puesto que lo enrarecido
resulta de vacíos en lo denso.

(9) Hay que hacer esta distinción entre lo lleno y lo no
lleno: si una cosa hace lugar a otra o la recibe,
no está llena; mas si ni hace lugar ni la recibe en
sí, estará llena.

(10) Así que, por necesidad, donde no hay vacío hay
lleno; y si hay lleno, no hay movimiento.

8. (1) De que no hay sino Uno gran testimonio da la razón
dicha, a la que pudieran añadirse los puntos si-
guientes:

(2) Si hubiera muchas cosas, cada una tendría que poseer
las mismas propiedades que digo posee el Uno; por-
que si hay tierra, agua, aire, fuego, hierro, vivientes
y muertos, negro y blanco y demás cosas que los hom-
bres decimos darse de verdad, si las hay, pues, y si
nosotros vemos y oímos correctamente, menester es
que cada una de estas cosas posea las mismas pro-

291
piedades que nos pareció debe poseer el Sér pri-
mario: la de no convertirse ni cambiarse en diverso,
sino ser siempre cada una lo que de presente es. 
Ahora bien: afirmamos que oímos, vemos y pensamos 
correctamente.

(3) Con todo nos parece que lo caliente se vuelve frío 
y lo frío caliente, que lo duro se vuelve suave y lo 
suave duro, que lo viviente se muere y que de lo no 
viviente se engendran vivientes, que todas estas co-
sas cambian de ser; que no son en manera alguna 
alguna homogéneos lo que una cosa era y lo que es, porque 
el hierro, a pesar de su dureza, por el roce con el 
dedo la pierde y, al parecer, lo mismo les pasa al 
oro, a las piedras y a las otras cosas duras; además, 
del agua se engendrarán tierra y piedras. De manera 
que en realidad ni vemos ni conocemos las cosas.

(4) Así que todo esto no concuerda entre sí, porque a 
pesar de decir que se dan muchas cosas peculiares, 
con ideas propias y propia firmeza, con todo se nos 
aparecen cual cambiándose en diversas y cada cosa 
que vemos da media vuelta y se convierte en otra.

(5) Queda, pues, de manifiesto que no vemos correc-
tamente y que parecidamente no es correcta nuestra 
opinión de que se dé aquella multitud de cosas, pues 
no se convertirían en otras, si fueran verdaderas 
y fuera cada una lo que en realidad parecía ser, 
porque nada hay más poderoso que la realidad de 
verdad.

(6) Mas si una cosa se convirtiese en otra perecería lo
que es y vendría a ser lo que no es. Así, pues, si
hay muchas cosas tendrán que ser tales cual lo Uno.
9. Si, pues, se da el Sér tiene que ser uno; y siendo uno no
puede tener cuerpo, que si tuviera grosor tendría partes
y ya no sería uno.
10. Si el Sér se divide, se mueve; y un sér movido ya no
es sér.
NOTAS

1. He traducido aquí el término μέγεθος por “grandezza”, porque, según se verá por los fragmentos siguientes, el Ser es, según Meliso, uno, indivisible, indelimitable, inmoble, único, incorpóreo, de manera que Simplicio, quien nos ha conservado estos trozos, termina diciendo: “magnitud (μέγεθος) no es lo dimensional” (ου διαστατόν), lo extenso o extendido, de modo que de cuerpo, sino que μέγεθος significa τὸ διάμετρον αὐτὸ τῆς ὑποστάσεως (Simpl., Physic., 109-304); es decir: “magnitud es la elevación misma de la sustancia básica”, magnitud del ser es “grandezza del ser en su mismo ser”, grandeza implicada en su unicidad —pues unicidad es unidad con grandeza y excelencia—, grandeza en unicidad por ser indivisible; grandeza de duración, pues eternidad es grandeza y excelencia de duración...

Podría, por tanto, traducirse μέγεθος por magnificencia, término que no alude ya a magnitud.

2. Compárense estos atributos del ser según Meliso con los que al ser atribuye Parménides. Vease el vol. 1 de Presocráticos, “Poema de Parménides” y sus notas. Por este motivo los aparea Aristóteles (Phys., A 3, 186 a) y los trata de “discutidores” (ζητητικῶς συλλογίζονται), y añade que los presupuestos de que parten o que toman por puntos de partida son falsos y su modo de argumentar “contra razón” (ἀποπλάσσοντοι), como “el” sis-
tema total de razones. Pero, sobre todo, el razonamiento de Meliso es insoparble (φορτικός).

3. Distingo en la traducción:
   1) "transformarse totalmente", del todo en todo, de mundo en mundo, transformarse en bloque, μεταξοσμείσθαι (κόσμος, μετά);
   2) cambiarse en algo diverso, ἔτερουσθαι (ἔτερον);
   3) convertirse en, invertirse, μεταπίπτειν.

4. Suposición que se refuta a base de la homogeneidad del ser.

5. Adoptamos en la traducción la corrección de Gomperz, que en vez de ἀδιότα pone ἴδια, pues es claro que si una cosa es eterna no puede ya cambiar. Ahora que si la frase "decimos que se dan cosas eternas" equivale a: "a pesar de que las llamamos eternas, con todo"..., entonces cabría conservar el término ἀδιότα. El término idea (ἰδέα) que aquí emplea Meliso no tiene aún la fuerza platónica de eidos, sino la de configuración o figuración visible, más o menos decible en logos, explicable en cuentas y razones.

6. Nótese la descalificación de las apariencias, del conocer sensible, de la opinión, por calificar de absoluto al conocimiento intelectivo. Lo verdadero y las cosas verdaderas o que estén en su realidad de verdad no pueden ya ni convertirse en otras; (μεταπίπτειν) no digamos cambiarse en diversas (ἔτερουσθαι) o transformarse totalmente (μεταξοσμείσθαι). En el caso de una cosa verdadera o en estado de "verdad" coinciden apariencias (δόξα) y realidad, siendo la apariencia aparición de la realidad misma. Y añade Meliso una frase insuperable: τοῦ ἐόντος ἀληθίνου πρεσύφων οὐδέν, nada hay más potente que la realidad de verdad o que un ser verdadero, que esté en verdad.
FRAGMENTOS FILOSÓFICOS

de
FILOLAO
Sobre la Naturaleza

1. La Naturaleza se constituye en este Mundo por coajuste de ilimitado y limitado; y así están constituidos el Mundo entero y todas las cosas que en el Mundo se hallan.¹

2. Es necesario que todos los seres sean o limitados o ilimitados o bien limitados e ilimitados de vez; mas no pueden ser o sólo ilimitados o sólo limitados. Y, puesto que evidentemente no pueden hacerse seres con cosas todas ellas limitadas o todas ellas ilimitadas, es claro que el Mundo y lo que en él hay se halla constituido por coajuste de cosas limitadas e ilimitadas.

Mas esto mismo resulta también claramente de los hechos; porque algunas cosas, las hechas de cosas limitadas, aparecen como limitadas; algunas otras, las hechas de cosas limitadas unas e ilimitadas otras, resultan de vez limitadas e ilimitadas, y las hechas de cosas ilimitadas aparecen efectivamente como ilimitadas.

3. Si todas las cosas fuesen ilimitadas, no habría ni objeto con que comenzar a entender.²

4. Ahora que, en realidad, todo lo cognoscible tiene número, que sin número no habría modo ni de entender ni de conocer cosa alguna.

5. El número tiene dos especies eidéticas propias: impar y par, y una tercera mezcla de entrambas: la par-impar.
Y en ambas especies eidéticas hay muchas formas que por sí mismo indica cada número.3
6. Respecto de Naturaleza y Armonía se han las cosas de la siguiente manera: la persistencia de las cosas es eterna, y la naturaleza misma permite un conocimiento divino y no humano, sino superior a él; mas no podría “haber” cosa alguna ni resultar para nosotros “cognoscible” si no se diese tal persistencia en las cosas limitadas o ilimitadas de las que se compone el Mundo.4

Y puesto que los principios (el 1 y el 2) que en él hacen de fundamento no son semejantes ni de la misma estirpe, imposible fuera componer con ellos un Mundo si no hubiese sobrevenido de una manera u otra Armonía.

Las cosas semejantes ya o las de igual estirpe para nada necesitaban de armonía; pero las desemejantes, las diversas en estirpe, y las de diversos órdenes menester era que quedasen encerradas precisamente por aquella Armonía que hubiera de dominar en el Mundo por venir.

La extensión (la de una octava, 1:2) de Armonía comprende la cuarta (3:4) y la quinta (2:3); la quinta es mayor en un tono entero (8:9) que la cuarta, porque desde la cuerda ínfima (E, mi) hasta la cuerda media (A, la) va una cuarta, desde la cuerda media a la cuerda nueva (E, mi) una quinta, desde la nueva a la terce-ra (H, si) una cuarta, desde la cuerda tercera (H, si) hasta la ínfima una quinta. Entre la tercera (H, si) y la
media (A, la) hay un tono entero. La cuarta tiene como razón 3:4; la quinta, 2:3; la octava, 1:2.

Así que Armonía se constituye de cinco tonos enteros y dos semitonos; la quinta, de tres tonos enteros y un semitono; la cuarta, de dos tonos y un semitono.5

7. La primera cosa armonizada: lo Uno, se halla en el centro de la Esfera y se llama Hogar.

8. La unidad es el principio de todas las cosas.

9.

10. Es Armonía unificación de lo mezclado y concordancia de discordantes.6

11. Hay que juzgar de las obras y de la esencia del número por el poder que en el número diez se encuentra; porque el diez es grande, bien terminado, agente universal, principio de vida para lo divino, lo celestial y lo humano...7

Sin el diez no hay cosa que esté definida, clara y distinta. Que, por su naturaleza, es el número fuente de conocimiento; y para el totalmente desorientado y para el ignorante en todo, guía y maestro. Que nada estuviera patente en cosa alguna ni respecto de sí ni en relación a otras si no se diese el número y en el número esencia. Y porque ahora el número está armonizado con el alma, hace que todas las cosas resulten cognoscibles al sentido, y hace además el número que los cuerpos resulten medibles por medio del Gnomó y divide unas de otras las razones de las cosas: las de las ilimitadas por una parte y las limitadas por otra.

Y pudieras descubrir la naturaleza del número y su fuerza poderosa no sólo en las cosas demoníacas y di-
vinas, sino en las obras humanas y por todas partes en
las razones, en la música y en todas las operaciones téc-
nicas.

No cabe falsedad alguna en la naturaleza del número
ni en la de la armonía, que la falsedad no les es propia.
Falsedad y envidia son propias de la naturaleza de lo
ilimitado, de lo insensato y de lo irracional.

Lo falso no toca ni con un soplo al número; que
por naturaleza están en guerra y enemistad número y fal-
sedad; la verdad, por el contrario, es para la raza del
número como de casa e innata.

12. Cinco son los cuerpos de la Esfera: los que se encuentran
dentro de la Esfera son Fuego, Agua, Tierra, Aire; y el
quinto es el remolque de la Esfera.

13. Cuatro son los principios del animal racional: cerebro,
corazón, ombligo y vergüenzas. El cerebro es principio
de la inteligencia; el corazón, del alma y de la sensación;
el ombligo, del enraizamiento y crecimiento del embrión;
las vergüenzas, el principio de todos ellos, que todos ellos
dan flores y renuevos.

14. Según testimonio de los teólogos antiguos y de los adivi-
nos, por castigo ha sido ayuntada el alma con el cuerpo
y enterrada en él como en sepulcro.

15. Como en cárcel tiene encerradas Dios todas las cosas.
Los hombres son un tesoro de los dioses.

16. Hay razones que nos pueden.
Del libro "Bacantes"

17. El Mundo está unitariamente ordenado. Mas comenzó a hacerse desde el medio y, según la misma cuenta y razón, hacia arriba y hacia abajo, porque las partes sobre el medio están dispuestas simétricamente respecto de las partes bajo el medio... que una misma es la relación de todas respecto del medio.

18.

19. Muchas y admirables cosas sobre los dioses nos enseñó Platón por medio de ideas matemáticas; y la filosofía de los pitagóricos, echando mano de las matemáticas como de velos, convierte en misterios para iniciados los conocimientos divinos. Tal hacen el Cántico sagrado y Filola en sus "Bacantes".9
NOTAS

1. Traduzco aquí el término ἄπειρον por ilimitado, cuando en Zenón lo he traducido por infinito; lo cual obedece al siguiente criterio: cuando el concepto que, a tenor de los fragmentos conservados, tiene un autor de lo ἄπειρον o no limitado, posee tan sólo un carácter privativo, de simplemente no-limitado, no-finito, traduzco tal palabra por ilimitado o indefinido; mas, por ejemplo, Zenón emplea para hablar y mostrar la no-finitud o no-limitación de un proceso un procedimiento positivo, casi hace un paso al límite en el sentido moderno de esta operación matemática; por eso traduzco ἄπειρον por infinito. Los fragmentos de Filolao dan la impresión, a pesar de las matemáticas incluidas en algunos de ellos, de que no tuvo ni la más remota presunción de la operación paso al límite; por eso traduzco aquí ἄπειρον por ilimitado.

2. Nótese el matiz puramente privativo del concepto de ilimitado en Filolao; cuando, por el contrario, todo lo infinito, definido por un paso al límite, es perfectamente cognoscible y objeto de largas y sutiles consideraciones matemáticas desde Newton y Leibniz, y de consideraciones y aplicaciones implícitas desde los grandes matemáticos griegos.

3. Números pares son, según esta clasificación, 2, 4, 8...; impares, 3, 5, 7, 9... y el número par-impar parece ser el resultado de la multiplicación de un impar por un par o al revés, vgr.,
6 = 2.3, 10 = 2.5, etc. Y esta acepción parece consonar con el uso de Euclides, Elem., vi, Def. 9.

La última afirmación de que cada número dentro de las tres especies posee su forma (μορφή) propia dará lugar a la afirmación posterior, patrimonio de los filósofos, de que cada número es una especie y que se especifica por su última unidad. Los matemáticos no se servirán de tal distinción y caracteres eidéticos por ineficaces para la estructura de las matemáticas en cuanto ciencia formal y deductiva.

4. A la palabra “persistencia” corresponde el ἔστω y no la de οὐσία en Filolao; la persistencia y la numerabilidad son, respectivamente, condiciones para que las cosas “sean” (εἶναι) y para que sean “cognoscibles” (γιγνώσκεσθαι); y esto tanto para los dioses como para nosotros; ahora que la naturaleza permite o hace posible dos clases de conocimiento: uno superior (πλέον) o plenario respecto de otro; el divino, frente al humano.

Mas los fundamentos que hacen posibles tales conocimientos son los mismos.

5. Las indicaciones numéricas que se hallan en los paréntesis, al igual que los nombres de las notas e instrumentos musicales, han sido traducidos, para mayor claridad, al lenguaje musical moderno. Al intervalo de cuarta (3:4) llamó Filolao συλλοβά, sílaba musical; al de quinta (2:3), δι᾽ ὕξειαν, sonido agudo; las denominaciones de estos tonos se tomaban de las cuerdas de la lira: cuerda (χορδή), ὑπάτη (infima), μέσα (media), νεῦτη (nueva), τρίτη (tercera).

6. La definición es de Nicómaco (Arithmetica, ii, 19): ἔστω ἀρμονία πολυμεγέων ἔνωςις καὶ δίχα φρονωνταιν συμφρονησίς. Lo cual podría traducirse libremente diciendo que
“Armonía es transformación del tipo de unidad de una ‘mezcla’ en el tipo de unidad de un ‘compuesto’”. Los términos συμφόνητος, φρονεῖν tal vez sean φρονεῖν, συμφόνητος (συμφόνητα), y significarían que la armonía es di-sonancia reducida a con-sonancia, en vez del sentido más general de “concordancia de discordantes”.

7. Hay aquí una laguna en el fragmento.

El panegírico que sigue es de los más maravillosos que registra la historia de las matemáticas.

He traducido οὐσία por “esencia” y no por sustancia (substantia), porque el número en cuanto tal no es del tipo de ser físico en que se da un substrato (sub) firme y estable (stratum, stantia) frente a los cambios. La inmutabilidad del número presupone que es todo y sólo esencia, sin sujeto o substrato para hacer posibles los cambios sin que lleguen a creación o aniquilación.

 Nótese el término “ahora” (vūv); como si dijera que la concensuración entre alma y número por una parte y por otra entre cuerpo y Gnomo es cosa meramente de hecho y no exigida por la esencia de número ni por la sustancia de los cuerpos o del alma. En cuanto al término Gnomo: significó primitivamente una varita perpendicular que proyectaba la sombra producida por el Sol sobre un plano o sobre una superficie esférica y que servía, por tanto, para “dar a conocer” (γνώμονα, el que hace conocer) la posición del Sol y el curso del tiempo; más tarde se la usó para trazar ángulos rectos (escuadra). Sobre estos puntos véase vol. i de la colección “Textos clásicos para la historia de la ciencia griega”. El Gnomos pasaba, por
tanto, como un instrumento que descubre los números de las cosas.

8. El remolque de la Esfera, ὁ τὰς σφαιρὰς ὄλκας, a saber: el Éter. El Éter es el que arrastra o pone en movimiento circular a la Esfera, porque, según Aristóteles, al Éter corresponde como una propiedad el tipo de movimiento perfecto que es el circular (cf. De Mundo); si además se admite la etimología aristotleica de ὀλκάς, άεί, άείν: correr siempre, se verá que es el Éter el que pone siempre y de continuo a la Esfera en aquel tipo de movimiento que le es propio y supremo: el circular.

FRAGMENTOS FILOSÓFICOS

de

ANAXÁGORAS
Del libro de Anaxágoras "Sobre la Naturaleza" ¹

1. Juntas y de vez se estaban todas las cosas, sin límite en cuanto a capacidad repletiva, sin límite igualmente en cuanto a pequeñez; que lo pequeño no tenía tampoco límite.²

Y, a pesar de hallarse juntas y de vez todas las cosas, bajo el dominio de la pequeñez ni una sola de ellas estaba de manifiesto, porque sobre todas dominaban Aire y Éter, y ambos son sin límites; porque en el Todo de todas las cosas Aire y Éter son las máximas: máximas en capacidad repletiva, máximas también en grandor,

2. porque Aire y Éter se separan de por sí de lo que de pluralidad haya en el Circundante, y el Circundante no tiene límites en cuanto a capacidad repletiva,³

3. porque en lo pequeño no hay un mínimo; hay siempre, por el contrario, un menor, ya que por división no hay manera de que el ser llegue a no ser; ⁴ mas también en lo grande hay siempre un mayor.

En cuanto a capacidad repletiva iguales son grande y pequeño; empero cada cosa es, respecto de sí misma, grande y pequeña.⁵

4. Si, pues, las cosas son así, menester será pensar que en toda mezcla de cosas haya cosas muchas y de todas clases y los gérmenes de todas, y en tales gérmenes se encierran las más variadas figuras eidéticas, colores y sensaciones
placentérías; 6 y en tales gérmenes 7 y con los demás están confundidos hombres y los demás vivientes, cuantos tie-
nen alma; y para tales hombres, como entre nosotros, hay ciudades habitadas en común y campos cultivados; también para ellos, como entre nosotros, hoy sol y luna y los demás astros, y para ellos hace nacer la tierra mu-
chas y variadas cosas de entre las cuales las útiles llévanselas a casa para su servicio.

Empero antes de que se separaran selectivamente “estas” cosas de “todas” —que todas estaban juntas y de vez—, ningún color, ni uno solo, estaba de manifiesto; que lo impedia la común mezcla de todas las cosas y de ellas con lo húmedo y lo seco, con lo caliente y lo frío, con lo espléndente y lo tenebroso, y con mucha tierra inter-
puesta y con gérmenes sin límites en cuanto a capacidad repleta y sin semejanza entre ellos.

Sobre esta separación selectiva téngase por dicho que no sólo tuvo lugar entre nosotros, sino también en otras partes.

Y puesto que todo esto sea así, menester es pensar que en el Todo de todas las cosas estaban dentro todas.

5. Una vez, pues, separadas las cosas unas de otras, 8 preciso es reconocer que el Todo de todas no se hace ni menor en algo ni mayor —que no es factible algo mayor que el Todo de todas las cosas—; por el contrario, el Todo de todas es siempre igual.

6. Y puesto que las suertes o partes en que están divididos lo grande y lo pequeño son iguales en poder repletnivo,
por esto mismo y de esta manera también en el Todo de todas las cosas están todas.⁹

Que no hay manera de que haya cosa aparte y señera; todas, por el contrario, poseen su parte y su suerte en todas.

Y puesto que no hay manera de que una parte “mínima” llegue a ser,¹⁰ no la habrá parecidamente para que pueda una parte separarse del Todo de todas, ni para que se engendre de por sí, sino que, cual fué al principio, así lo es ahora: que todas las cosas juntas están y de vez. Y en todas y dentro de todas hay muchas en plural y tanto en las cosas mayores como en las pequeñas el número de las selectivamente comparadas es ya igual en poder repletivo.

7. Mas no hay modo de saber ni por “Cuenta-y-razón” ni por manipulaciones la capacidad repletiva de las cosas ya selectivamente separadas.¹¹

8. No están disgregadas unas de otras las cosas, las de este Mundo “uno”,¹² ni cortadas están unas de otras por cuña; que no lo están ni lo caliente de lo frío ni lo frío de lo caliente.

9. ... que por círculo se mueven y se separan selectivamente (ciertas partes) bajo el poder de Fuerza y Celeridad. Ahora que es Celeridad la que produce a Fuerza. Mas la Celeridad no se asemeja en celeridad a ninguna cosa, a ninguna de esas cosas que se dan ahora entre los hombres. Por el contrario, Celeridad es veloz cual múltiplo absoluto de todas.¹³
10. ¿Cómo de no-cabello podría engendrarse cabello y engendrarse carne de no-carne?

11. En todo hay de todo, hay una suerte o parte de todo, menos de Inteligencia; mas se dan cosas en que hay hasta Inteligencia.

12. Fuera de éstas, en las demás hay de todo.¹⁴

Inteligencia, por el contrario, es cosa sin límites y señora de sí y con ninguna de las demás cosas se mezcla, que Ella sola se está consigo misma. Que si no estuviera así consigo misma, sino mezclada con otra cosa cualquiera, por haberse mezclado con una tuviere parte en todas las demás, porque en todo hay una suerte o parte de todas, como queda dicho anteriormente. Y las cosas mezcladas entorpecerían a Inteligencia de modo que no podría ya dominar a ninguna de ellas, cuál las dominara si se estuviera sola consigo misma. Porque es Inteligencia la más sutil de todas las cosas y la más pura, poseedora de universal conocimiento y máxima en poder.

Y sobre cuantas cosas poseen alma —cuáles más excelente, cuáles más humilde—, sobre todas ellas puede Inteligencia.

Y puede sobre el circular movimiento del Todo de todas las cosas, tanto que pudo sobre el comienzo mismo de tal movimiento circular.

Y comenzó tal circulación, primero por lo pequeño, se propagó circularmente a más y así se propagará más y más.

Y conoció Inteligencia todas las cosas: las que aún se están mezcladas y las separadas y las disgregadas.
Y las que estuvieron a punto de ser y las que fueron —sean las que fueren—, las que ahora no son, las que ahora son y cualesquiera de las que serán, todas fueron ordenadas por Inteligencia; y lo fue también el circular movimiento según el que circularmente se mueven los astros, el Sol y la Luna, el Aire y el Éter, que están ya en separación selectiva; ahora que fue el movimiento circular el que hizo que selectivamente se separaran.

Y se separan selectivamente lo denso de lo sutil, y de lo frío lo caliente y lo resplandeciente de lo tenebroso y de lo húmedo lo seco.

Mas hay en suerte muchas partes de muchas cosas.

Empero ni una sola cosa se separa selectivamente de todo en todo de otra ni se disgregan por diversas una de otra, a excepción de Inteligencia. Que toda inteligencia es semejante, tanto la mayor como la menor; de entre las demás cosas, por el contrario, ninguna es semejante a ninguna otra, mas las que de ellas están en mayoría, esas mismas son las que están de manifiesto y las que cada particular cosa es y era.

13. Y en el mismo punto en que Inteligencia comenzó de por sí a mover, se separó Ella selectivamente de lo movido: del Todo de todas las cosas; y cuanto movió Inteligencia, otro tanto y todo ello se disgregó; y el movimiento circular producía una mayor disgregación en lo ya movido, en lo ya disgregado.

14. La Inteligencia, la que está siendo siempre, está también ahora bien firme donde están todas las demás cosas:
en el gran Circundante, en las que se van a separar, y en las que ya se han separado.

15. A lo denso, húmedo, frío y tenebroso dió Ella por lugar de reunión éste, donde ahora están; a lo sutil, por el contrario, a lo caliente y a lo seco los impelió Éter adentro.

16. De tales cosas selectivamente separadas se hace por solidificación tierra; que de las nubes se separa selectivamente agua; del agua, tierra; de la tierra se solidifican por el frío piedras, y las piedras se elevan más que el agua.

17. Sobre eso de engendrarse y perecer no juzgan correctamente los griegos; que ninguna cosa se engendra ni perece, sino que de cosas que ya son "se mezcla" y "se disgrega". Y, según esto, al engendrarse llamarían correctamente "mezclarse" y al perecer "disgregarse".

18. 19. 20.

21. Por debilidad de los sentidos no podemos discernir lo verdadero.

21 a. Vista-de-ojos: la que oculta lo luminoso. 15

21 b. 22.
NOTAS

1. “Anaxágoras de Clazomene, hijo de Hegesíbulo o de Eubulo; discípulo de Anaximenes. Nacido entre 500 y 497; murió en 428. Comenzó a filosofar en Atenas, en tiempos de Calías (456), o de Calíades (480), a la edad de veinte años.” (Datos tomados de Diógenes Laercio, ii, 6-15.)

“De alta alcurnia, distinguido por sus riquezas, pero mucho más por su magnanimidad. Distribuyó los bienes paternos entre sus familiares. Y echándole éstos en cara tal reparto, cual si fuera descuidó, les respondió: ‘Pero ¿por qué, si es así, no los cuidáis vosotros?’ Se dio a la contemplación teórica de las cosas naturales sin preocuparse de las cosas políticas.” (Ibid.)

2. Antes de traer esta cita de Anaxágoras dice Simplicio (Physic., 155, 23): “Según Anaxágoras, de una sola mezcla primitiva se separaron selectivamente partículas homogéneas’, sin límite en cuanto a número; todas las cosas estaban de antemano en todas; y se caracterizaba cada una como particular por lo que en ella predominase”.

—Con la frase “partículas homogéneas” he traducido el ὄμοιομεγη, concepto que Diógenes Laercio (loc. cit.) explica así: “a la manera como el oro se compone de las así llamadas ‘pepitas’, de parecido modo el Todo se compone de cuerpos pequeños cuyas partículas son semejantes”.

—El término ἀμα (simul) equivale a “junto y de vez”, es decir: juntas en un mismo espacio total, en el Circundante
—en el περί-έχον—, de que se hablará en el fragmento 2; y “de vez”, simultáneas en el tiempo.

—“Cosas” traduce el χρήματα. No parece que Anaxágoras haya empleado con su propia significación el término ὅν, ὅντα: seres, ser. El término χρήματα equivale a cosas en el sentido de “cosas de que se hace algo” (cosa, causa), sujetas a diversificaciones y cambios no entitativos como separarse de, mezclarse con...

—“Sin límite en cuanto a capacidad relativa”, ὀπειρα πλήθος. La palabra πλήθος no significa en griego multitud sin más, sino toda clase de aumento (por crecimiento continuo, por aumento numérico de cosas sueltas) sujeto a la condición de “llenar” (πλήθος, πληθεῖν, plenus) un límite de capacidad fija. Por esto dirá con pleno sentido Anaxágoras, fragm. 2, que “el Circundante no tiene límite en cuanto a capacidad repletiva” (ὁπειρα τὸ πλήθος), y el Circundante o Espacio no se compone de elementos sueltos ni es aumentable numéricamente. Y al Circundante se asemejan por este tipo de expansión repletiva, no numérica, el Éter y el Aire (cf. fragm. 1).

—Para la frase “que lo pequeño no tenía tampoco límite”, véase fragm. 3.

—“Bajo el dominio de la pequeñez”, ὑπὸ ομιχρότητος. Grandor y Pequeñez parecen emplearse por Anaxágoras cual personificaciones de tipo “relativo” frente a las realidades absolutas básicas de Aire, Éter y a la “sustancia básica”, el Circundante, con su función de delimitarlas y contenerlas dentro del límite típicamente helénico —el circular, περί-έχον—. El Circundante “ha llenado ya Espacio” o es el mismo espacio
pleno, dentro del cual puede hablarse de que se expandan Aire y Éter y aumenten “repleativamente” las demás cosas, sin que puedan tales multitudes “rebasar” el colmo o bordes máximos fijados por el Circundante.

Y dice Anaxágoras que

a) por el dominio de Pequeñez, dominio de un relativo, nada estaba de manifiesto;

b) que tal dominio de Pequeñez se ejercía por el dominio directo y sustantivo de Aire y Éter, que poseen la propiedad de “ser reales” y no ser “directamente visibles”, de poseer partes al parecer vulgar pequeñísimas, de ser divisibles indefinidamente, sin resistencia y de llenar todo; es decir, expandir, enrarecer, dispersar las cosas sólidas, cual nubes de humo en aire.

c) “En el Todo de todas las cosas” —así traduciré el término ἐν τοῖς σύμπασι, ὥσμπασις, que es todo con (ουν) todas las cosas que quepan o haya en él—, Aire y Éter son las máximas en capacidad repleta, en potencia de ‘expansión’ y en grándor (μέγεθος) o capacidad de llenar espacio: el Circundante”; máximas en dinámica (expansión) y en estática espacial (espacio ocupado).

3. “Separarse de por sí”, ἀπό-κρίνονται; así en voz media, pues tal separación se produce sin causa externa y por tanto sin “pasión” o acción sobre Aire y Éter. Traduzco también el verbo ἀπο-κρίνοντας por “separarse selectivamente” (ἀπό).

— “Lo que de pluralidad haya en el Circundante” o en el Espacio en funciones de rodear y fijar el límite del Cosmos; tal pluralidad (πολλόν) parece referirse a la pluralidad real y
numérica de las demás cosas: tipos de piedras, plantas, animales...

—"El circundante no tiene límite en cuanto a capacidad repletiva", frase que se presta a una doble interpretación:

a) que el Circundante, el que rodea a todas las cosas, las rodea teniendo él mismo forma circular o esférica; y las demás cosas, por mucho que se expandan, no podrán llegar a llenarlo, es decir: "su capacidad de ser llenado" no tiene límites o no puede ser llenada por las demás cosas;

b) o que el Circundante no tiene dimensiones finitas, que puede ir expandiéndose sin límite. ¿Expandiéndose? ¿Dónde: en el Espacio, en el vacío?

De todos modos el Circundante delimita y define la expansión de las demás cosas, y ejercita por tanto una función de finitud, tan predilecta para el heleno.

4. "Ya que por división no hay manera de que el ser llegue a no ser." El texto griego, según la reconstrucción de Diels-Kranz (vol. ii, p. 33, edic. 1936), diría solamente: "no hay manera como el ser (τὸ ἐόν) llegue a no ser (οὐχ ἐἶναι)", mas Zeller lo completa con la palabra τομή, explicitando que la manera como, en el caso presente, el ser o un ser cualquiera pudiera llegar a no ser sería precisamente la división, por la que se va pasando de pequeño a más pequeño; y se excluye este modo de paso al no ser, porque la división no puede llegar a un mínimo (ἐλάχιστον), mínimo que coincidirá con el no ser (οὐχ ἐἶναι) de un ser o cosa.

—La frase τὸ ἐόν οὐχ ἐστι τὸ μὴ ἐἶναι pudiera ser una
de las primeras formulaciones históricas del principio de contradicción: “no hay manera de que el ser no sea”.

— “En lo pequeño hay siempre un menor, en lo grande hay siempre un mayor.” O sea: no hay ni un mínimo ni un máximo absolutos. Principio de aritmética general que correspondería a una primera formulación del axioma de Arquímedes: si \( a, b \) son dos magnitudes y es \( a > b \), se da un entero \( n \) tal que \( n\cdot b > a \); lo cual quiere decir que toda magnitud, por grande que sea, puede ser superada por un conveniente múltiplo de otra, o que no hay magnitud máxima. Pero tal principio no lo es en rigor; no pasa de ser un “axioma”, y por tanto es posible construir aritméticas no arquimédicas en que haya en lo grande un máximo y en lo pequeño un mínimo.

5. “En cuanto a capacidad repletiva iguales son Grande y Pequeño”, donde Grande y Pequeño no son entidades o cosas sustantivas, como Aire, Éter, Tierra..., sino “relaciones”, poderes relativos o acciones de otras cosas: dividir, amontonar, expandirse...

— “Cada cosa es, respecto de sí misma, grande y pequeña”, πρὸς ἑαυτὸ ἕκαστὸν ἑστι καὶ μέγα καὶ σμικρὸν. Parecería, a primera vista, que debiera decir: “cada cosa es, respecto de sí misma, igual”. Mas esta frase puede tener dos sentidos:

a) si comparamos una cosa consigo misma “sola y a solas”, es decir: suponiéndola sola en el universo, pierden su sentido las relaciones de comparación, y lo mismo puede ser llamada grande que pequeña o ni grande ni pequeña. Y si la relación igual se define como formando una unidad de sentido con las de “mayor y menor”, una
cosa respecto de sí misma sola y a solas no es ni igual ni no igual;

b) si la frase “respeto de sí misma”, πρὸς ἑαυτό, no se interpreta en el sentido de “sola y a solas” de todo, entonces cada cosa es respecto de sí mayor y menor de vez, pues, como consta por las matemáticas, si valen simultáneamente

\[ a > b \text{ y } b > a, \text{ se sigue } a = b \]
es decir, si una cosa es mayor y menor que ella misma es igual a sí misma. Definición indirecta de la igualdad.


— “Figuras eidéticas”, así traduzco la palabra ἰδέα, que no posee en Anaxágoras el valor eidético puro de Platón. Podría traducirse por “formas de ver”, figuras de ver...

— “Sensaciones placenteras”, ἡδονή; referentes al gusto, tacto, oído... y demás sentidos secundarios frente a la vista (ἰδέα χροιά). Cf. Aristóteles, Met. A., 980 a., sobre la preeminencia de la vista.

7. “Y en tales gérmenes y con lo demás”. Así explícito la idea encerrada en la partícula συν (συμ-παγηναι), pues quiere decir aquí Anaxágoras que en los gérmenes o partículas homogéneas elementales, por pequeñas e invisibles que sean, se halla todo, hasta hombres, hombreclillos u homunculus, ciudades y campos... a escala microscópica; sistema solar a escala microscópica...

8. “Separadas las cosas, unas de otras”; además de una “separa-
ción de”, o separación selectiva por la que una cosa o varias se separan de otras o del Todo de todas —así el Aire y el Éter de por sí se separan de todas las demás—, tipo de separación que llama Anaxágoras ἀπο-κρίνεσθαι, introduce otro: el de διακρίνεσθαι, que es un “separarse unas de otras”, por selección doble, aunque en algunos textos como el presente (fragm. 5) parezca tener este verbo una significación general, la de “separarse” o cribarse unas de otras, sin fijar el modo de separación.

—Si en el “Todo de todas las cosas” se encierra o no, como componente, el Circundante (Espacio) no consta. Por este texto se ve que “Todo de todas las cosas” es algo así como una suma o conjunto. En el fragm. 8 hablará Anaxágoras de “este Mundo uno” y en qué sentido es realmente uno.

Podría discutirse si el “Todo de todas las cosas” aumenta por expansión y si en este caso, aun quedando invariante el universo, el número de las cosas sueltas aumenta.

9. “Las suertes o partes”, μοῖρα; pues esta palabra no significa parte abstracta o hecha por un procedimiento mecánico neutral, sino que se trata de partes de un mundo viviente, regido por una Inteligencia de poderes semejantes a los de las antiguas Parcas, a saber: “el de sortear las partes que a cada cosa deben caberle en suerte, determinar su lote”. Cf. “Poema de Empédocles”, en Presocráticos, vol. 1.

Y afirma Anaxágoras que “las suertes o partes en que están divididos lo grande y lo pequeño son iguales en poder reple-tivo” (ἰσού πλῆθος). Lo cual debe entenderse tal vez de la siguiente manera:

a) lo grande y lo pequeño no son realidades sustantivas que, 
cual el Agua o la Tierra, puedan ser divididas y tener
partes propias, sino “entidades relativas”, relaciones o proporciones entre partes reales divididas por otra clase de acciones o procedimientos reales;

b) así que esta frase significa que en el Todo de todas las cosas que sean propiamente indivisibles puede haber más partes pequeñas que grandes o más partes grandes que pequeñas, mas en cada momento y fase de división el poder o capacidad repleta de del conjunto de las partes pequeñas y grandes que haya es el mismo;

c) con una afirmación complementaria: que el poder repleto de las cosas del universo no cambia, aunque se altere el número de partes grandes y pequeñas. Y por consiguiente:

d) no alterándose la capacidad repleta del universo, no reventando cuando hay “muchas partes grandes” ni “reduciéndose cuando hay muchas pequeñas”, en cada momento caben todas en el mundo, pues ni lo llenan más ni lo reducen hasta no saber algunas. “De esta manera en el Todo de todas las cosas están todas.”

10. “No hay manera de que una parte mínima llegue a ser.” Véase la razón en el fragmento 3.

Este párrafo incluye la razón del anterior: “que no hay manera...”. Para mayor claridad he traducido τοῦλύχιστον por parte mínima y no mínimo a secas; y así, a continuación he explicitado el sujeto de las frases siguientes, que es, evidentemente, “parte” (μοῖα).

11. “No hay modo de saber ni por Cuenta-y-razón ni por manipulaciones.” La frase “Cuenta-y-razón” traduce la unitaria palabra griega Logos que une a la vez ambos significados: lógico y
calulatorio, no separados aún científicamente. De este texto, que excluye una enumeración matemática pura o un cálculo exacto de la multitud de partes y de lo que del volumen total del Circundante llenan y que excluye también una numeración por operaciones físicas (manipulaciones), se sigue que las partes del mundo son "partes y suertes" (µοίραι), es decir: que en su número entra todavía un elemento irracional, mágico, animista.

12. "Las de este Mundo uno", ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ. Por este texto se ve que Anaxágoras poseía el concepto de Mundo, en cuanto unidad global y típica que presta unidad positiva y original al Todo de todas las cosas, elevándolas del rango de conjunto (montón) al de Cosmos o unidad bella de ver, a conjunto ordenado y bello. La unidad propia de Mundo parece consistir, a tenor de este texto, en que no deja que las separaciones selectivas (ἀποκρίνεσθαι) y las separaciones mutuas o discriminaciones (διακρίνεσθαι) lleguen a dar partes disgregadas o sueltas (κομβομενή), ni que los procesos divisores dentro del Todo operen como cuñas (πέλεκυς) que corten arbitrariamente y hiendan sin remedio las cosas.

La unidad propia del Mundo pone, por tanto, un límite real a los demás tipos de división y separación.

13. Tal vez, según este texto, conoció Anaxágoras las fuerzas centrífugas que se desarrollan en todo movimiento circular y que separan del Todo restante algunas partes por una especie de selección. Cf. fragm. 12.

—Fuerza y celeridad son otros casos del tipo de entidades reales no absolutas o sustantivas, semejantes en su orden físico a las relaciones de grande y de pequeño en el espacial puro.
Serían efecto de la influencia de la Inteligencia sobre el Todo de todas las cosas, como se dirá en el fragm. 12.

—“Celeridad es la que produce a Fuerza”, βὴν ταχύτης ποιεῖ; esta relación entre Fuerza y Aceleración se formulará siglos adelante cual una de las leyes básicas de la mecánica newtoniana:

\[ F = m \cdot a = \frac{d^2 x}{dt^2} \]

donde \( m \) es la masa o coeficiente de la aceleración \((a)\) y \( F \) simboliza la fuerza. Sólo que Newton y la interpretación clásica dirán al revés que Anaxágoras: que es la fuerza \((F)\) la que produce en la masa, \( m \), una aceleración, \( a \).

—Anaxágoras parece hablar aquí de una Celeridad absoluta e inconmensurable con las celeridades o aceleraciones que pueden llevar las cosas concretas. “Celeridad”, dice bellamente, es veloz cual “múltiple absoluto de todas”, πάντως πολλαπλασίως ταχύ ἐστι.

14. Las características de Inteligencia (\( Νοῦς \)) subsistente en sí, según Anaxágoras en los fragmentos 12-15, pueden condensarse así:

a) Inteligencia es “cosa sin límites” (\( ἄπειρον \)), señora de sí (\( ἀυτοκρατής \)), inmezclada o inmezclable con lo demás. Ella sola se está consigo misma (\( μόνος οὐτός ἐστιν \)), la más sutil de todas las cosas (\( λεπτότατον \)), la más pura (\( καθαρότατον \)), poseedora de universal conocimiento (\( γνώμην περὶ πολύτοσ σάν \)), máxima en poder (\( ἰσχύσι μέγιστον \)) y está siendo siempre (\( οὖν ἐστιν \))

b) Inteligencia está bien firme (\( κἀρτα \) dode están ahora
todas las cosas, a saber: en el Circundante (Espacio), donde tienen lugar todas las separaciones selectivas y las disgregaciones. Recuérdese la opinión de Newton: el espacio absoluto como "sensorium Dei", órgano por el que Dios siente el mundo de las cosas. Aquí se ve ya que el Circundante no es una cosa como las demás.

c) Inteligencia tiene poder sobre el comienzo y prosecución del movimiento circular que causa la separación selectiva de las cosas (χωρίματα); tal movimiento circulatorio comienza, bajo el Influido de Inteligencia, por un punto (por lo pequeño), por el centro, y se comunica poco a poco a más; crece, pues, por superficies esféricas, concéntricas (περι-χωρίειν).

d) Inteligencia ordenó (διεξόδημε Νῦς) todas las cosas; y las ordenó por medio del movimiento ordenador por excelencia, según la mentalidad griega, que es el circular (περιχώρησις), propio ya de las cosas "selectas": del Sol, la Luna, los astros...

Empero tal separación selectiva (ἀποχώρισθαι) no llega al extremo de que "no haya en cada cosa una parte o suerte de otras muchas" (μοίραι πολλαί πολλῶν). Véase en las líneas siguientes del fragm. 12 una afirmación más detenida de la existencia de este límite.

e) Inteligencia se separó por sí misma (ἀπεκρινετο) del "Todo" de todas las cosas (ἀπὸ παντὸς), apenas comenzó a mover (ἤξεσε κινεῖν). Nótese que dice: se separó a sí misma del Todo de todas las cosas y no se separó del Circundante en que todas están, para indicar que, a pesar de mover las cosas, su impulso no es del
tipo de impulso mecánico que se sume, componga o mezcle con los movimientos producidos en las cosas mismas.

El concurso divino, dirá más tarde la Teología cristiana, no pertenece al mismo género o predicamento que las acciones de las cosas movidas.

f) Toda inteligencia, aun las de órdenes inferiores, poseen propiedades parecidas en proporción a las de Inteligencia, 

νοῦς παύς ὑμων. Recuérdese que Aristóteles sostendrá todavía que el νοῦς ποιητικός o inteligencia activa es algo separado de todos los individuos, inmortal, inmezclable... Notar un hombre que su inteligencia no es, en rigor, “suya”, sino algo separado que transitoriamente se le comunica, es impresión propia de un tipo de mentalidad que desde el Renacimiento ya no existe como forma común de vida mental; es propia de tiempos en que la vida humana no había creado inventivamente para sí y de sí el tipo de vida “individual” o personal. Y así hasta Aristóteles inclusive.

15. El fragmento 21-a dice, tal cual lo ha conservado Sexto Empírico (vi, 140), ὁψῆς ὀδηλὸν τὰ φαινόμενα.

Y he traducido ὁψῆς por vista de ojos; y acerca de ella parece decir Anaxágoras que tal vista de ojos corporales no tiene poder para descubrirnos (ὁ-ὁδηλοῦν) lo luminoso, los fenómenos (φαινόμενα), para presentarnos lo que en su fondo tienen; o bien, dando un valor activo al ὀδηλῶν, podría querer decir esta sentencia que la vista de ojos “encubre” lo luminoso, frente a la vista mental que descubre “qué es” lo luminoso, qué es lo que aparece, qué es el color, qué es la tierra, qué es
el Mundo...: aspectos todos que la vista de ojos no ve sino que encubre precisamente porque ve otros aspectos inmediatos y superficiales.
FRAGMENTOS FILOSÓFICOS
de
DIÓGENES DE APOLONIA
Del libro “Sobre la Naturaleza”

1. A mi parecer, quien da comienzo a una razón cualquiera tiene que presentar un principio indiscutible y una explicación sencilla y grave.

2. Me parece, para decirlo todo en uno, que todos los seres no son sino diversificaciones de uno y el mismo, y que todos son ese uno y el mismo. Y que esto sea así es cosa bien manifiesta; porque si de todos los seres que en este mundo se encuentran —tierra, agua, aire, fuego y cuantos otros parecen ser en él—, alguno de ellos fuera en su ser diverso de otro, diverso en su ser por su propia naturaleza, y no acaeciera que el mismo sér se cambiara y diversificara de diversas maneras, no podrían en manera alguna ni mezclarse entre sí ni obrar uno en favor o en daño de otro, ni engendrarse de la tierra planta alguna ni animal ni ninguna otra cosa, a no ser que el tal sér estuviera hecho de manera que permaneciese idéntico.

Y, por el contrario, puesto que todas estas cosas son diversificaciones de uno y el mismo sér, son unas diversas formas de las otras y todas en ese mismo sér desembocan.

3. Sin espíritu no pudiera dividirse (tal único y mismo sér) de modo que guardara en todo la medida: de invierno y de primavera, de noche y de día, de lluvias,
vientos y buen tiempo; y, si se quiere parar mientes en lo demás, se encontrará que las demás cosas están ordenadas de la manera más acabadamente bella.

4. Y además de éstos, estotros grandes indicios: los hombres y los demás animales viven por respirar aire, y el aire hace para ellos de alma y de espíritu, como se pondrá de manifiesto en este escrito; y cuando el aire se retira, muérense y los abandona el espíritu.

5. Y me parece que lo que los hombres llaman aire es lo que posee espíritu, y por el espíritu se gobierna todo y el espíritu gobierna sobre todos.

Y me parece que él es Dios, porque llega a todo, lo dispone todo y en todo está, y no hay cosa que de él no participe. Mas no hay tampoco ni una sola cosa que participe de él en igual manera que otra, que hay muchas maneras de aire y de espíritu. Porque es el aire en muchos modos versátil, más caliente unas veces, más frío otras, algunas más seco, otras más húmedo, a veces quieto, otras violentamente movido, y otras muchas variaciones hay en él e infinidad de táctiles y cromáticas cualidades.

Y en todos los animales el alma es una y la misma cosa: aire, más caliente que el aire exterior en que estamos, mucho más frío que el aire contiguo al Sol.

Empero tal calor no es igual en ninguno de los animales —porque ni siquiera lo es de un hombre a otro—, sino en gran manera diferente, no tanto con todo que tales calores ya no sean semejantes.

Sin embargo, no es posible que cosa alguna, de las
que son diversas una de otra, sea pura y simplemente se-
mejante a otra alguna, sin que sean ya de antemano una
y la misma.9

Y puesto que la diversificación es múltiplemente va-
ria, múltiplemente varios son parecidamente los animales,
y muchos en número, sin semejanza mutua ni en cuanto a
sus formas visibles10 ni en cuanto al modo de vida ni
en cuanto a espíritu, por virtud de la multiplicidad de
diversificaciones.

Con todo, todas las cosas viven, ven y oyen por virtud
de uno y el mismo sér, y pot virtud del mismo todas ellas
tienen su peculiar espíritu.

6.

7. Y este sér, uno y mismo, es eterno e inmortal cuerpo;
sólo, de entre las demás cosas, unas se engendran, otras
perecen.11

8. Y este sér, uno y mismo, me parece ser, evidentemente,
grande y potente, eterno e inmortal y en muchas cosas
sabio.
NOTAS

1. “Diógenes de Apolonia, varón físico y sobreamanera versado en razones. Fué discípulo de Anaxímenes y de los tiempos de Anaxágoras.” (Diógenes Laercio, ix, 57.)

“Sus opiniones son: que el aire es el elemento, que hay infinitos mundos, y un vacío sin límites; que el aire, por condensación y enraecimiento, engendra todos los mundos; que nada se engendra del no ser ni se descompone tanto que llegue a no ser.” (Ibid.)

2. “Diversificaciones”, έτεροιοιωσία; simples modalizaciones y modulaciones del mismo sér básico que hace pantomima o imita (μίμησις) a todos los demás (πάντα); a los demás que, a los ojos vulgares, parecen diversos de él, mas que, en realidad de verdad, son solamente “diversificaciones” suyas.


4. Se sobreentiende: idéntico bajo tales diversificaciones o seres aparentemente diversos y diferentes de él.


6. “Espíritu”. Así traduzco aquí νόησις; porque, para Diógenes, el elemento básico es el aire o viento, ἄνεμος; y espíritu viene de spirare, acción propia del aire o viento. Por eso la forma
como la Inteligencia se presenta, metafóricamente, a Diógenes es la de Espíritu, de algo que “spirat”, o sopla espiritualmente, mientras que para un tipo visual lo Absoluto recibirá espontáneamente el nombre de ’Îđēa ‘Âγαθοῦ, de Idea, pues lo dado primariamente en el orden sensible es lo visible, lo eidético (εἶδος, ἴδεα, ἴδειν). Cf. fragm. 4.

7. “Guardar de todo las medidas”, πάντων μέτρα ἔχειν. Obsesión helénica por el metro o medida o mesura (Cf. Refranero clásico griego), obsesión presente en la palabra básica de Logos, que significa unitaria y conjuntamente “Cuenta-y-razón”. Nótese en el final de este fragmento la correlación entre “guardar cada cosa su medida” y “ser acabadamente bella” (ὅς ἄνωτον καλλιστα).

8. El aire “posee” (ἔχειν) el Espíritu (νόησις); mas no “es” el Espíritu mismo.

9. Nótese la frase final que no es sino una formulación del principio de “identitas indiscernibilium”; “dos cosas no pueden ser pura y simplemente (ἀτρεξέως) semejantes sin que sean idénticas”. Y tal vez habría que traducir: “si de antemano no son o nacieron idénticas —πῶν τὸ αὐτὸ γέννηται—, no pueden ser pura y simplemente semejantes”. Por suerte lógica valen en este caso simultáneamente la proposición directa y la inversa.


11. Este ser básico es el aire; y si el espíritu es tan sólo una forma sutil o una “idea” del aire sería, según esto, el espíritu cuerpo eterno e inmortal, grande y potente y en muchas cosas sabio (πολλὰ εἶδως; fragm. 8).
FRAGMENTOS FILOSÓFICOS

de
LEUCIPO
Del libro “Sobre el grandioso Orden del Cosmos”

1. Atomos, compacto, gran vacío, separación por división, configuración, disposición, dirección, dispersión esférica, remolino.  

Del libro “Sobre el Espíritu”

2. Ninguna cosa se hace por tanteos, sino que se hacen todas “de” Cuenta-y-razón y “por” Necesidad.
NOTAS

1. "Leucipo, eleata, de Abdera según unos, según otros de Melios; discípulo de Zenón." (Diógenes Laercio, ix, 30.)

"Según su opinión las cosas son infinitas en número y están en interacción mutua; el Todo (πᾶν), por el contrario, es un vacío lleno de cuerpos. Se forman universos de cuerpos, al caer éstos en el vacío y unirse entre sí según formas circulares (περιπλεκομένων). Dióg. Laerc., ibid.)

"El fué quien introdujo principios atómicos" (ἄτμιους ἄρχας). (Dióg. Laerc., ibid.)

— Este libro parece haberse titulado Μέγας Διάκριμος; de él no se han conservado sino palabras sueltas —las que en el fragmento se citan— sacadas de los doxógrafos, que traen además el contenido del libro. Léase la cita de Aristóteles que a continuación se traduce.

— "Leucipo y su compañero Demócrito, afirman que los elementos son lo lleno y lo vacío, llamando al uno ser y al otro no ser (ἔν, μὴ ἕν); y de los dos, es ser lo lleno y lo sólido, y no ser lo vacío y enrarecido —por lo cual dicen que tan real es el ser como el no ser, y que el vacío no es menos real que un cuerpo--; y tales son las causas materiales de los seres. Y a la manera como los que suponen que la sustancia básica (ὑποχειμενήν οὐσίαν) es una (ἐν) reducen las demás cosas a afecciones de ella, de parecida manera, al poner estos tales lo condensado y lo enrarecido como principios de las afecciones,
tienen que atribuir a simples diferencias las causas de las demás cosas. Tales diferencias son, según sus dichos, tres: figura (σχῆμα), orden (τάξις) y posición (θέσις); porque dicen que el ser se hace diverso solamente por configuración (φυσμό), por disposición (διαθεσις), por dirección (τοιοτη); de los cuales la configuración es figura, la disposición es orden, la dirección es posición, que, por ejemplo, A se diferencia de N por figura, AN se diferencia de NA por el orden y I se diferencia de — por la posición.” (Aristóteles, Metaphys., A 4 985 b 4.)

2. Dispersión esférica traduce el término περι (esférica) y πάλαξις dispersión o impulso, impeler (πελαθε). Forma de movimiento preferida a priori, por un a priori vital, por todo heleno.

3. La frase “Cuenta-y-razón” traduce, como he dicho ya, los dos sentidos implicados unitariamente en la palabra λόγος.

— He traducido el término μάτην por “tanteo” y no por “en vano”; vinculándolo a la significación de μᾶν, μιάμμα, buscar, tantear; interpretación que concuerda mejor con el determinismo mecánico implicado, aunque no desarrollado puramente, en las teorías de los atomistas.

— “Según Leucipo y Demócrito las sensaciones y los actos espirituales (νοησίς) son diversificaciones (ἐπεροποιεῖσ) o modalizaciones del cuerpo.” (Aetio, IV, 8, 5.)

Según Leucipo, Demócrito y Epicuro se engendran la sensación e intelección (νοησίς) por figurillas eidéticas (εἰδωλα, ideillas) que de fuera se nos entran; y en nada supera la una a la otra, fuera de la clase de figuras eidéticas que sobrevenga.” (Aetio, ibid., 8, 10.)
FRAGMENTOS FILOSÓFICOS

de

METRODORO DE KÍO
Del libro “Sobre la Naturaleza”

1. Ninguno de nosotros sabe nada de nada; ni siquiera esto mismo de si sabemos o no sabemos, ni si sabemos que sabemos o que no sabemos; ni si en total hay algo o no lo hay.

2. Todas las cosas son lo que uno piense de ellas.
NOTAS

1. “Discípulos de Demócrito fueron Protágoras de Abdera y Metrodoro de Kío.” (Clemente, Stromata, i, 64.)

—“Metrodoro de Kío puso como principios casi los mismos que los de la escuela de Demócrito, haciendo causas primeras lo lleno y lo vacío, de los cuales el primero es ser y el segundo no ser; respecto de los demás puntos sigue un método propio.” (Teofrasto, “Physicor. opinion.”, fragm. 8, en Simplicio, Physic., 28-27.)

—“Afiirma Metrodoro de Kío que el Todo es eterno, porque si fuera engendrable, lo sería del no ser; y es sin límites porque es eterno, puesto que no puede tener principio de donde comience ni límites ni fin. El Todo no puede participar del movimiento porque sin cambiar de lugar no podría moverse...” (Clemente, en Stromata, ii.)

—“Según Anaxágoras, Arquitas y Metrodoro de Kío, el mundo surgió en el comienzo mismo del tiempo” (Simplicio, Phys., 1121, 21).

2. Refiriéndose a estas dos sentencias dice Eusebio (Praep. evangelic., xiv, 19, 8): “Con tales comienzos dió un mal impulso a Pirrón, que en esto había de seguirle; y aún fue más adelante al decir que: ‘todas las cosas son lo que tal vez uno piense de ellas’”.
FRAGMENTOS FILOSÓFICOS

de
Demócrito
I

FRAGMENTOS SOBRE LA ÉTICA

Del libro "Sobre las cosas del mundo invisible"

1. No es la muerte un apagarse la vida íntegra del cuerpo, sino que, cual acontecería tal vez por un golpe o por una herida, permanecen aún firmes y bien arraigados los lazos que el alma tiene en la médula, y el corazón mantiene bien encendida y depositada en lo profundo la chispa de la vida; y, mientras todo esto permanezca, podrá el cuerpo volver a poseer la vida, ahora apagada, presta una vez más para animar.

Del libro "Tritogéneia, o La tres veces nacida"

2. Por la Tres-veces-nacida, Minerva, se significa la Cordura. Que de la Cordura se engendran estas tres cosas: aconseja bellamente, hablar impecablemente y obrar debidamente.

Del libro "Sobre el Buenánimo o el Bienestar"

3. Quien pretenda el bienestar preciso es que no emprenda muchas cosas ni en público ni en privado; y, en las que por acaso emprendiere, no se deje llevar a más de lo
que dan sus propias fuerzas y naturaleza. Guarde, por el contrario, esta prevención: que, aun en el caso de que la buena suerte le levante y aún parezca conducirle al colmo, deponga pretensiones y no se deje arrebatar por sobre sus posibilidades; que, en lo material, la bella medianoche es más segura que la megalomanía.

4. Agradado y desagradado son límite (de lo conveniente y de lo inconveniente).°

5.

II

FRAGMENTOS SOBRE FÍSICA

Del libro "Sobre las diversas figuras o ideas"  

6. Preciso es que, por medio de esta norma, el hombre reconozca que está bien lejos de la realidad de verdad.°

7. Estas razones ponen de manifiesto que en realidad de verdad no sabemos nada de nada; que la opinión es, en cada uno, afluencia de figuras.°

8. Con todo, quedará en claro que no se sabe por dónde llegar a conocer lo que en realidad de verdad es cada cosa.

Del libro "Confirmaciones" (Reforzamientos)

9. Nosotros en realidad nada inmutable conocemos, sino sólo lo que nos sobreviene según la disposición del cuerpo y según la disposición de las cosas que se le entran o se le resisten.
10. Que en realidad de verdad no conocemos ahora lo que cada cosa es o no es, queda múltiplemente mostrado.

Del libro "Sobre lo lógico o sobre normas"

11. Dos son las formas eidéticas de conocimiento: 8 uno, el genuino; otro, el tenebroso. Y pertenecen en total al tenebroso: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Por el contrario, el conocimiento genuino está bien separado del otro. Cuando el conocimiento tenebroso no puede ya, por lo pequeño de la cosa, ni ver ni oír ni oler ni gustar ni sentir por el tacto —y se hace preciso, con todo, investigar más sutilmente—, sobreviene entonces el conocimiento genuino, poseedor de muy más sutil instrumento: del entender. 9


III

FRAGMENTOS SOBRE MÚSICA

Del libro "Sobre Poesía"

18. Cuantas cosas escriba el poeta con entusiasmo y con inspiración son poderosamente bellas...

19. 20.

Del libro "Sobre Homero"

21. Porque a Homero cayó en suerte naturaleza deiforme, edificó ordenado mundo de multivariados versos. 10

22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29.
IV

FRAGMENTOS AUTÉNTICOS DE OBRAS NO DETERMINADAS

30. De entre los hombres con razón son pocos los que, levantando las manos hacia lo que ahora los griegos llamamos aire, digan: todas las cosas las tiene Júpiter pensadas, todas las ve, las da todas y las quita y es el Rey de todas.

31. La medicina cura enfermedades del cuerpo; mas la sabiduría libera al alma de pasiones.

32. El coito: ataque en pequeño; porque sale disparado un hombre de otro hombre y en espasmo se separa, cortado como por golpe, un hombre de otro hombre.

33. La Naturaleza y la Educación son pacientes: porque la Educación configura según nuevas medidas al hombre y en virtud de tal cambio de medidas hace naturaleza.11

34. El hombre: mundo en pequeño.

V

PENSAMIENTOS DE DEMÓCRATES12

35. Si alguien llegare a entender con inteligencia estos mis pensamientos, hará muchas obras, dignas de varón bueno, y no hará por el contrario muchas obras viles.


37. El que elige para sí los bienes del alma, elige para sí los más divinos; quien los de la casa del alma elige, elige los humanos.13

38. Bello y bueno es oponerse al injusto; mas, caso de no

354
39. Es preciso o bien ser bueno o imitar a un bueno.
40. No son ni cuerpos ni riquezas los que hacen felices a los hombres, sino rectitud y múltiple cordura.
41. No por miedo sino por deber hay que mantenerse alejado de faltas.
42. Gran cosa es, en las desgracias, ver cuerdamente lo que se debe hacer.
43. Salvación de la vida es despreocuparse de las cosas sexuales.
44. Hay que ser veraz y no locuaz.
45. El que hace la injusticia es muy más infeliz que el que la padece.
46. De magnánimos es llevar con mansedumbre los descuidos.
47. La deferencia para con la Ley, la Superioridad y el más Sabio es cosa según bello orden.
48. El bueno no toma en cuenta burlas de gentecilla.
49. Dura cosa es estar a las órdenes de inferior.
50. No hay manera de que sea justo el que está rendido incondicionalmente a las riquezas.
51. En muchos aspectos persuade más fuertemente la palabra que el oro.
52. Faena perdida es poner en razón al que se cree inteligente.
53. Muchos que no han aprendido a razonar viven según razón.
54. Muchos de los que hacen las más vergonzosas obras se ejercitan en óptimas palabras.
55. Hay que poner celo en las obras y acciones virtuosas, no en las palabras.
56. Conocen y se encelan por lo bello los bien nacidos para ello.

57. La buena raza de los animales de tiro consiste en la robustez corporal; la buena raza de los hombres, en la buena índole de su natural.¹⁸

58. Las esperanzas de los que piensan con cordura lo recto resultan asequibles; las de los insensatos, inasequibles.¹⁹

59. Sin aprendizaje no resultan asequibles ni el arte ni la sabiduría.

60. Es mejor reprochase las propias faltas que reprender las ajenas.

61. A índole ordenada vida ordenada.

62. Es bueno no tanto no ser injusto cuanto ni siquiera quererlo ser.

63. Hablar bellamente bien de las obras bellas, bello es; que hacerlo de las menospreciables, acción es de ligeros y de falseadores.

64. En muchos multieruditos no hay entendimiento.

65. Es preciso ejercitarse no en la multierudición sino en la multiinteligencia.

66. Mejor es asesorarse antes de obrar que arrepentirse.

67. No creer a todos, sino solamente a los fidedignos; que lo uno es de simples; lo otro, de sensatos.

68. Para todos los hombres son una y la misma cosa bueno y verdadero; que lo deleitable es diverso para diversos.

69.

70. Desear sin mesura es cosa de niños; no de varón.²⁰

71. Plácemus extemporáneos engendran displicencia.
72. Las apetencias vehementes de una cosa ciegan el alma para las demás.
73. Amor recto: tendencia imperdonable hacia las cosas bellas.\[^{21}\]
74. No tomarse deleite alguno que no sea decoroso.
75. Para los faltos de inteligencia es mejor ser gobernados que gobernar.
76. No la razón, sino la desgracia, es el maestro de los locos.
77. Fama y riqueza sin inteligencia, tesoros inseguros.
78. Hacerse con dineros no es cosa inútil; ahora que hacerse injustamente con ellos es lo peor de todo.
79. De perverso es darse a imitar a los malos y ni tan sólo querer imitar a los buenos.
80. Vergonzoso es entrometerse en cosas extrañas y descuidar las caseras.
81. El que siempre emprende nada termina.
82. Falsos son y buenos de apariencia los que de palabra hacen todo y nada de obra.
83. Causa de faltas es el desconocimiento de lo mejor.
84. Ante sí mismo y primero debe avergonzarse el que hace cosas vergonzosas.
85. El que mucho contradice y el que mucho habla, mal nacido es para aprender lo que se debe.
86. De ambiciosos es decir todo y no querer oír nada.
87. Menester es precaverse del vil, no se vaya a aprovechar de la oportunidad.
88. El envidioso, como amigo se maltrata a sí mismo.
89. Enemigo es no tanto el que hace un mal cuanto el que tiene la voluntad de hacerlo.
90. La enemistad de los parientes es más insupportable, mucho más que la de los extraños.
91. No seas desconfiado para con todos, sino más bien prevenido y anda en seguro.
92. El que acepte beneficios mire bien que habrá de devolver por trueque otros mayores.
93. Antes de hacer un beneficio mira quién lo va a recibir, no sea que, por habértelos con un falso, te devuelva mal por bien.
94. Pequeños beneficios oportunos máximos son para los que los reciben.
95. Mucho pueden los honores en los inteligentes, cuando se dan cuenta de que son honrados.
96. Bienhechor es no el que mira a la recompensa, sino el que se ha propuesto hacer el bien.
97. Muchos que parecen ser amigos, no lo son; y muchos que no lo parece, lo son.
98. La amistad de un solo hombre inteligente vale más que la de todos los imbéciles juntos.
99. No vale la pena de que viva quien no tenga ni siquiera un buen amigo.
100. De mala índole es aquel a quien no duran mucho los mejores amigos.
101. Muchos son los que se apartan de los amigos cuando caen de prosperidad a pobreza.
102. En todo, lo igual es bello; mas no me lo parece serlo ni el exceso ni el defecto.\textsuperscript{22}
103. El que a nadie ama, me parece que de nadie es amado.
104. Un anciano es de buena gracia si es su conversación instructiva y alentadora.

105. La belleza del cuerpo cosa animal es cuando tras ella no hay inteligencia.

106. Cosa fácil es hallar amigos en la prosperidad, lo más difícil de todo hallarlos en la adversidad.

107. No son sin más amigos todos los parientes; sino los que de entre ellos concuerden con nosotros acerca de lo decoroso.

107 a. Es cosa de dignidad, siendo como somos hombres, no burlarse de las desgracias de otros hombres, sino compadecerlos.

108. A duras penas se hacen encontradizas las cosas buenas con los que las rebuscan; mientras que las malas se hacen encontradizas aun con los que no las buscan.

109. Los amantes de criticar no son bien nacidos para la amistad.


111. Ser dominado por mujer es, para el varón, la injuria más extremada.

112. De inteligencia divina es estar siempre dado a razones sobre algo bello.

113. Grandes males hacen a los tontos los que los alabán.

114. Mejor es ser alabado por otro que por sí mismo.

115. Si no entiendes las alabanzas piensa que te están adulando.

116. Vine a Atenas, mas ni uno solo me reconoció.

117. En realidad de verdad nada sabemos; que la verdad está en lo profundo.
118. Preferiría haber encontrado una sola explicación por causas más que llegar a ser rey de los persas. 24
119. Los hombres se han formado una ideilla del azar, expresión de la propia indolencia; porque sólo forzado lucha Azar contra prudencia, que en las más de las cosas de la vida un ojo penetrante y avisado dirige rectamente. 25
120. 121. 122. 122 a. 123. 124.
125. Por ley hay color, por ley hay dulzor, por ley hay amargor; pero por realidad de verdad hay átomos y vacío. 26
126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137.
138. 139. 140. 141. 142. 143.
144. El arte musical es de los más recientes, porque no es necesidad alguna la que lo separa selectivamente de las demás artes, sino que se engendra de la superabundancia.
145. Palabra: sombra de obra.
146. La palabra interior acostumbra a sacar de sí misma sus alegrías.
147. 148.
149. Si te abrieses por dentro, te encontrarías con variada y bien repleta despensa y tesorería de males y pasiones.
150. 151. 152. 153.
154. En las cosas más importantes han sido los hombres discípulos, por imitación, de los animales: de la araña, en el tejer y curar; de la golondrina, en el edificar; de los pájaros cantores, del cisne y del ruiseñor, en el canto.
155. Si por cerca de la base se corta un cono con un plano,
¿qué habrá que pensar sobre las superficies que aparezcan por tales cortes: resultarán iguales o desiguales? Que si resultan desiguales descubrirán que el cono no es liso, sino que tiene muchos cortes, entrantes y salientes; mas si resultaren iguales, los cortes lo serán también y aparecerá el cono con lo que es propio del cilindro: componerse de círculos iguales, no de desiguales. Lo cual es grandísimo dislate. 27

155 a. La esfera es, en cierta manera, un ángulo. 28
156. Ser, no lo es más Uno que Ninguno. 29
157. Que la arte política, siendo como es la suprema, hay que aprenderla y tomarse esta pena, que, por ella, vienen a los hombres las cosas esplendentes y grandiosas.

158.
159. Si el cuerpo pudiera poner pleito al alma por los sufrimientos y malos tratos de toda la vida y él (Demócrito) fuera juez en tal proceso, de buena gana condenara al alma, puesto que unas veces echó a perder ella su cuerpo con sus descuidos y lo disolvió con la bebida y otras lo descuartizó con el frenesi de los placeres, que no de otra manera ni por otra causa un instrumento o utensilio acusara de su mal estado al que se hubiera servido de él sin miramiento alguno.

160. No vivir cueradamente ni sensatamente ni piadosamente no es tan sólo vivir mal, sino estarse muriendo tiempo y más tiempo.

161. 162. 163.
164. Los animales se juntan con sus semejantes, así palomas con palomas, grullas con grullas, y de parecida manera
en los demás animales irracional. Y de parecida ma-
nera también en las cosas inanimadas, como se puede
ver en la criba de las semillas y en los guijarros de las
playas. Porque en el primer caso y en virtud del mo-
vimiento arremolinado de la criba se ordenan discriminati-
vamente lentejas con lentejas, cebada con cebada, trigo
con trigo, mientras que en el segundo, por virtud del
movimiento de las olas, los guijarros más largos son im-
pelidos hacia el mismo lugar de los guijarros largos, los
redondos al de los redondos, cual si en estas cosas tuviéra
la semejanza una cierta virtud reunitiva.\textsuperscript{30}

165. Esto es lo que digo sobre todas y cada una de las cosas:
el hombre es lo que todos sabemos de vista.\textsuperscript{31}

166. Fantasmas se acercan a los hombres: unos, causa de
bienes; otros, causadores de males; por lo cual hay que
pedir que le toquen a uno los fantasmas de buena ven-
tura.\textsuperscript{32}

167. Remolino arremolinador de las más variadas y de todas
las ideas-de-ver se separó selectivamente del Todo de to-
das las cosas.

168. Los átomos son naturaleza, porque se impelen a sí mismos
circularmente.\textsuperscript{33}

169. No te empeñes en saber todas las cosas, no sea que re-
sultes ignorante de todas.

170. Buenaventura y malaventura, cosas son del alma.

171. Buenaventura no pone casa en los rebaños ni la pone
en el oro; que es el alma domicilio de la ventura.\textsuperscript{34}

172. De las mismas cosas de que se nos originan los bienes,
de esas mismas nos pueden venir los males, y de tales
males podemos evadirnos; que las aguas profundas para muchas cosas son útiles, y para otras son malas, pues son un peligro de ahogarse. Con todo, se ha encontrado un recurso: aprender a nadar.

173. A los hombres se les convierten los bienes en males, cuando no saben encaminar los pasos de los bienes ni llevarlos a buen término. Y no es justo contar por males tales bienes, que de suyo se están entre los bienes; y, si se quiere, hay que servirse de los bienes cual de arma defensiva contra los males.

174. El animoso que se siente impelido hacia obras justas y conformes con la ley, está alegre día y noche y se siente fuerte y despreocupado; mas al que descuida la justicia y no hace lo que debe todo se le trueca en tristeza, cuando se lo recuerda la memoria; está temeroso y se maltrata a sí mismo.

175. Dan los dioses a los hombres todos los bienes, ahora y antiguamente también. En cuanto a los males, lo perjudicial y lo inútil no son los dioses quienes dan todo ello a los hombres, ni ahora ni antiguamente; son los hombres quienes se acercan y caen en ellos por su ceguera y por su irreflexión.

176. El Azar es magníficamente dador, mas inconstante. La Naturaleza, por el contrario, se basta a sí misma; y por esto vence con lo menos y con lo seguro las demás de la esperanza.

177. Buenas palabras no ocultan obras viles ni obras buenas se enlodan con malicia de palabras.

178. Lo peor de lo peor es la ligereza en la educación de
la juventud; porque de la ligereza se engendran ciertos
gustos de los que, a su vez, se engendra la maldad.

179. Los que no excitan a los muchachos al trabajo no con-
seguirán que aprendan ni a leer ni a escribir ni música ni
luchas deportivas ni lo que contiene en sí más que otra
cosa alguna la virtud; el pondonor, que de los ejercicios
dichos gusta en alto grado engendrarse el pondonor.35

180. La educación es ornato para los dichosos, refugio para
los desdichados.

181. Muy más eficaz para la virtud resulta, evidentemente,
el servirse de palabras alentadoras y persuasivas que de
la ley y de la coacción. Que probablemente faltará en
secreto quien se haya abstenido de la injusticia por im-
posición de la ley; por el contrario, el que se haya dejado
conducir a lo debido por persuasión probablemente no
cometerá falta alguna ni en secreto ni en público. Por
lo cual el que obra rectamente por convencimiento y
con conocimiento será de vez varón bueno y de recto
juicio.

182. Trabajosamente consigue el aprendizaje las cosas bellas,
que las feas se cosechan de por sí sin trabajo alguno;
porque, aun sin quererlo, las cosas feas le fuerzan a
uno a hacerlas; tan grande es la natural fuerza de
lo feo.36

183. Se halla a veces sensatez en los jóvenes e insensatez
en los viejos, porque el tiempo no enseña cordura, que
la enseñan cultivo a tiempo y naturaleza.

184. Conversación continuada con viles aumenta los hábitos
malos.
185. Más se puede esperar de los ya educados que de la riqueza de los ignorantes.
186. Comunidad de apreciaciones engendra amistad.
187. Conveniente cosa es a los hombres tener más cuenta del alma que del cuerpo; que la perfección del alma rectifica la miseria del cuerpo, mientras que una robustez puramente irracional del cuerpo en nada mejora al alma.
188. Agradó y desagrado son límites de lo conveniente y de lo inconveniente.
189. Lo mejor de entre lo mejor para el hombre es pasar la vida con máximo de buen ánimo, con mínimo de excitaciones; y así será si uno no pone su contentamiento en lo mortal.
190. Hay que pedir que ni siquiera la palabra hable de las cosas viles.
191. El buen ánimo se les engendra a los hombres de la mesura en los placeres y del comedimiento en la vida. Que las deficiencias y superabundancias se complacen en inmutar al alma y producir en ella grandes conmociones. Y las almas que se mueven entre extremos demasiado distantes no están equilibradas ni están de buen ánimo. Así que en lo posible hay que tener buen sentido y contentarse con lo que está al alcance de la mano, sin hacer gran memoria de los envidiados y admirados, ni parar mientes en ellos; darse más bien a considerar las vidas de los atribulados, representándose en sí mismo cuán duro lo pasan, hasta que lo que de presente tiene y lo que está en manos de uno le parezca grande y envidiable y ya no le suceda padecer en su alma por
anhelar cosas mayores. Que el que admira a los que poseen y a los que los demás hombres tienen por felices y no deja pasar oportunidad alguna de ocupar en ellos su memoria se verá forzado a arriesgarse de continuo en empresas nuevas y a meterse por tales afanes en algún negocio ocasionado, de esos que prohíben las leyes. Por lo cual es menester no ir a la caza de tales cosas y contentarse de buen ánimo con las demás, poniendo la propia vida en parangón con la de los que la pasan peor, y tenerse por feliz viendo lo que sufren, pues le van la vida y negocios muy mejor que a ellos.

Que si llegares a este convencimiento vivirás de mejor gana y expulsarás de tu vida no pocos espíritus furiosos: Envidia, Celos, Animosidades.

192. Fácil es alabar y criticar lo que no debe serlo; pero ambas cosas son propias de mala índole.

193. De acuerdo es guardarse de la injusticia mientras sólo amenaza; mas es de insensibles no vengarse de la que se le ha hecho.

194. Los mayores gozos se engendran de la contemplación de las obras bellas.

195. Figuras de ver, aderezadas de vestidos y adornos para ser vistas; mas vacías de corazón.37

196. El olvido de los propios males engendra descaro.

197. Los insensatos se cuentan por ganancias del Azar; mas los que de ellos llegan a ser sensatos se cuentan por ganancias de la Sabiduría.

198. Conoce (el animal) lo que le es necesario y cuánto;
por el contrario (el hombre) no conoce lo que le es necesario.

199. Los insensatos, maldiciendo y todo de la vida, prefieren vivir por miedo al Hades.

200. Los insensatos viven sin gozar de la vida.

201. Los insensatos ansian la longevidad, mas no gozan de ella.

202. Los insensatos ansian lo pasado, mas desperdician lo presente; aun siendo lo presente más provechoso que lo pasado.

203. Los que huyen de la muerte, la persiguen.

204. Los insensatos, en su vida entera, a nadie dejan complacido.38

205. Los insensatos apetecen la vida por miedo a la muerte.

206. Los insensatos, por temor a la muerte, desean la vejez.

207. No hay que tomar para sí todo el placer sino sólo el placer por lo bello.

208. Cordura del padre gran ejemplo es para los hijos.

209. A la hartura no se le hace nunca corta la noche.39

210. La suerte prepara mesa superabundante; la templanza, suficiente.

211. La templanza acrece lo deleitable y hace muy mayores los placeres.

212. Dormirse durante el día es indicio o de embrutecimiento corporal o de perturbación, indolencia o malacrianza de alma.

213. La virilidad hace pequeñas a las calamidades.

214. Viril es no el que domina en la guerra, sino el que se
domina en los placeres. Empero no faltan quienes mandan sobre ciudades y son mandados por mujeres.

215. El honor de la Justicia consiste en valentía y firmeza de sentencias; mas el miedo a la desgracia termina con la injusticia. 40

216. De todo es digna una sabiduría intrépida.

217. Solamente los enemigos de la injusticia son amables a los dioses.

218. La riqueza que proviene de malas artes lleva su mancha a luz del día.

219. El apetito de cosas que no se limite a lo suficiente resulta más insostenible que la más extremada pobreza; porque grandes apetencias engendran grandes pobrezas.

220. Ganancias torpes traen consigo pérdidas en la virtud.

221. Esperanza de ganancias torpes es comienzo de pérdidas.

222. Acumular muchas cosas para los hijos es una manera de delatarse la propia avaricia.

223. Está a la mano de todos satisfacer sin trabajos ni apriétos las necesidades corporales; mas no es el cuerpo sino la perversión de la estimativa la que desea lo trabajoso y estrecho y lo que atormenta la vida.

224. El apetito de más y más cosas hace perder lo presente, pasándole algo semejante a lo que pasó al perro de Esopo.

225. Hay que decir la verdad; nada de hablar mucho.

226. Propio de la libertad es decirlo todo; lo difícil es dar con el momento oportuno.

227. La suerte de los avaros es la de las abejas: trabajar cual si hubieran de vivir siempre.

368
228. Los hijos de los avaros, si crecen con instrucción, son
construidos así: los bailarines que saltan entre espadas: que si, al
caer, no lo hacen sobre el único lugar en que hay que
apoyar los pies, están perdidos; mas cosa difícil es dar
con ese lugar único en que no caben sino los pies.
229. La avaricia y el hambre son provechosos; y en deter-
minados momentos hasta despensa; mas sólo el bueno lo
discierne.
230. Vida sin fiestas es cual largo camino sin posadas.
231. Sensato es no el que se lamenta por lo que no tiene,
sino el que se alegra por lo que tiene.
232. Los placeres, cuanto menos frecuentes más deleitables.
233. Si se sobrepasa la medida, lo más agradable se vuelve
sumamente desagradable.
234. Con plegarias piden la salud los hombres a los dioses,
mas no caen en cuenta de que en sí mismos tienen el
poder de sanar; sólo que, haciendo con sus destemplan-
zas lo contrario, se convierten ellos mismos por el de-
leite en traidores a la salud.
235. Los que hacen del vientre su deleite, sobrepasando la
medida en comidas, bebidas o placeres sexuales, no ob-
tienen sino deleites pequeños y breves, mientras comen
o beben, y sí muchos dolores; porque el apetito de ellos
está siempre presente y, cuando se le cumple lo que
apetece, el placer pasa presto y no queda de aprove-
chable más que pequeño deleite y la necesidad de volver
to lo mismo.
236. Dura cosa es pelearse con el ánimo; pero el varón de
buen entendimiento vence.
237. Las ganas de reñir son siempre cosa insensata; ya que, por malevolencia, no tienen ojos sino para lo perjudicial, mas no para el provecho propio.
238. Acaba con infamia el que se arrastra ante el poderoso.
239. Los viles, cuando han escapado de una necesidad, no cumplen los juramentos que, estando en ella, hicieron.
240. Los trabajos voluntarios preparan para soportar más fácilmente los involuntarios.
241. Un trabajo continuado se vuelve más ligero por el hábito.
242. Muchos más se hacen buenos por el ejercicio que por la naturaleza.
243. Todo trabajo resulta más agradable que el descanso, cuando se tiene la suerte de alcanzar o se sabe que se conseguirá lo que con el trabajo se persigue. A pesar de todo, cuando se fracasa, el trabajo resulta desagradable y deprimente.
244. Aun cuando estés a solas no hagas ni digas cosa vil; aprende, por el contrario, a avergonzarte de ti mismo más que de los otros.
245. Si nadie hiciera mal a nadie las leyes no hubieran prohibido a cada cual vivir a su talante. Mas es la envidia la que dio principio a la división.
246. El destierro enseña a vivir y a bastarse; porque pan y jergón son las más dulces medicinas del hambre y del cansancio.
247. Para el varón sabio toda la tierra es camino; que el mundo entero es la patria del alma buena.
248. La ley pretende beneficiar la vida de los hombres; mas
lo consigue cuando los hombres quieren sometérsele de buen grado, que sólo en los que así la obedecen la ley hace ostentación de su virtud.

249. La división entre conciudadanos es nefasta para los dos bandos; pues destruye igualmente a vencedores y a vencidos.

250. Unicamente con concordia pueden las ciudades emprender grandes obras y aún guerras; mas no sin ella.

251. Democracia con pobreza es preferable a la renombrada prosperidad de las realezas; y es tan preferable cuanto lo es la libertad sobre la esclavitud.

252. Hay que considerar como deber supremo y superior a los demás el de hacer que la Ciudad se gobierne bien y bellamente; y no hay que ser amigo de oponerse a lo equitativo ni de emplear la fuerza en favor de sí y en contra de la conveniencia general. Que una ciudad bien gobernada es el mejor de los órdenes, y en esto se resume todo y salvado esto se salva todo y si esto se estropea quedan estropeadas todas las cosas.

253. No conviene que los diestros, dejando los negocios que les son propios, se dediquen a los que les son ajenos, que en este caso irán mal los propios. Mas si alguien descuidara los públicos se hará mala fama, aun cuando no obre ni cometa injusticia alguna, porque aun el que en nada falta y en nada se descuida corre el peligro de oír hablar mal de sí y aun de sufrir algún mal. Inevitable es faltar en una cosa u otra; mas no es cosa fácil el que los hombres lo perdonen.

254. Cuando los malos llegan a los cargos públicos, cuanto
más indignos son al llegar, tanto más descarados se vuelven y revientan de insensatez y atrevimiento.

255. Cuando los poderosos se deciden a extender generosamente la mano a los que nada tienen, a apoyarlos en sus obras, a favorecerlos con gracias, viene por el mero hecho la condolencia, destiérrese la soledad, surgen la camaradería, la defensa mutua, la concordia ciudadana y otros bienes que no se pudieran fácilmente enumerar.

256. La Justicia consiste en hacer lo que se tiene que hacer; la injusticia, en no hacer lo que hay que hacer, dejándolo más bien de lado.

257. Algunas clases de animales se portan, respecto del matar y del no matar, de la siguiente manera: impunidad para el que mata al que esté dañando o esté con querencia de matar. Y hacerlo así es más provechoso para el bienestar que el no hacerlo.

258. Hay que matar ante todo y sobre todo al que daña contra justicia; y al que así mata todo el mundo le atribuye un lote mayor de magnanimidad, de valentía y de dominio.

259. Quedó ya escrito lo que hay que hacer contra fieras y reptiles dañinos. Eso mismo me parece que debe hacerse con ciertos hombres: matar, en cualquier parte del mundo y según las leyes patrias, al hombre dañino, siempre que una ley no lo prohíba; y lo prohíben lugares sagrados, los propios de cada país, pactos y juramentos.

260. Quien mata a ladrón y pirata debiera quedar del todo impune, hágalo por su propia mano o por mandato o por ejecución de sentencia.
261. Hay que castigar a medida de las fuerzas a los que dañan, y no dejar pasar tales cosas; porque es justo y bueno y lo contrario, injusto y malo.

262. Hay que condenar y no liberar a los que hacen cosas dignas de destierro, de cárcel o de multa; mas el que libera a los tales contra ley, determinándose por lucro o porque le place, falta a la justicia y tal comportamiento debiera serle cual clavo en el alma.

263. Participa en grande de justicia y de virtud el que reparte las máximas dignidades.

264. No hay que avergonzarse ante los demás hombres más que ante sí mismo, y no se debe hacer cosa mala tanto que nadie lo vaya a saber como que lo vayan a saber todos los hombres. De sí y ante sí mismo hay que avergonzarse sobre todo y ponerse en su alma como ley no hacer nada inconveniente.

265. Los hombres se acuerdan mucho más de lo mal hecho que de lo bien hecho. Y con justicia: porque a la manera como no hay obligación de alabar al que devuelve un depósito, y sí hay que hablar mal y castigar al que no lo devuelve, de parecida manera hay que tratar al gobernante, puesto que no fué elegido para hacer mal las cosas, sino precisamente para hacerlas bellamente bien.

266. Tal como andan hoy en día las cosas no hay manera de evitar el ser injustos para con los gobernantes, aun cuando sean superlativamente buenos —que esto se parece a entregar un águila en poder de reptiles. — Es menester, por el contrario, arreglar las cosas de manera
que el gobernante que en nada falte a la justicia no cai-

267. Por naturaleza al poderoso corresponde mandar.

gu bajo el poder de los injustos por mucho que los

268. El miedo engendra servilismo, mas no obtiene benevo-

haya perseguido; se dé más bien una disposición o algo

lencia.

por el estilo que defienda al gobernante que haya obrado

269. Atrevimiento es principio de la acción; Suerte es señora

justicieramente.

del éxito.

270. Sírvete de los domésticos como miembros de tu cuerpo:

de cada uno para lo suyo.

271.

272. Al que le cae en suerte un buen yerno encuentra un

273. La mujer es mucho más pronta que el varón para pens-

hijo; el que en esto tiene mala suerte pierde además

sar mal.\textsuperscript{44}

una hija.

274. Para la mujer, adornos poco llamativos; que es bella la

275. La educación de los hijos es cosa insegura; que, aun re-

simplicidad en el adorno.\textsuperscript{45}

sultando bien, está llena de trabajos y lleva consigo

276. No es preciso, a mi parecer, hacerse con hijos; porque

quebraderos de cabeza; ahora que, si resulta mal, no hay

veo en ello muchos y grandes peligros y múltiples penas;

dolor que con éste se compare.

que las flores bellas y buenas son pocas, y además pe-

277. Para el que sienta la necesidad de hacerse con un hijo

queñas y frágiles.

874
me parece que lo mejor es que adopte el hijo de un amigo; y de esta manera el hijo le resultará a medida de sus deseos, puesto que en su poder está elegírselo cual lo prefiera; y entonces el que parezca bien dotado tal vez se deje guiar del todo por este su natural. Y grande es la diferencia entre este caso en que uno, según sus deseos y tal como lo necesite, escoge entre muchos un hijo, y es otro caso en que uno mismo engendra de sí mismo un hijo, que aquí hay muchos peligros, puesto que será preciso contentarse con el hijo que resulte.

278. Entre las cosas necesarias por naturaleza y por una cierta constitución antiquísima, les parece a los hombres ser una de ellas el tener hijos. Cosa por lo demás patente en los otros animales porque todos ellos tienen por naturaleza hijos y no para provecho propio alguno, ya que, apenas nacidos, cada animal tiene que padecer privaciones y alimentarlos como pueda y pasa grandísimas congojas mientras son pequeños y se apenas si algo de malo les sucede. Que tal es la naturaleza de todos cuantos tienen alma. Por el contrario, sólo en los hombres se ha hecho convencimiento eso de que se reporta un cierto provecho de la descendencia.

279. Es grandemente necesario repartir entre los hijos todo aquello de que uno disponga y vigilar a la vez no sea que con lo que tienen entre manos hagan algún disparate. De este modo se volverán más parcos en el uso de los dineros y pondrán mayor empeño en adquirirlos y se emularán mutuamente en esto; que los gastos de la comunidad no duelen tanto ni le ponen a uno tampoco
de tan buen humor los ingresos como los particulares, sino mucho menos.

280. Hay maneras de educar a los hijos sin gastar demasiado de los bienes propios, y aun poner un muro y salvar sus personas y sus cosas.

281.

282. Utilizar inteligentemente los dineros es cosa útil para ser libre y para granjearse el favor popular; mas no hacerlo inteligentemente es despilfarro completo.

283. Pobreza, riqueza: palabras son para decir falta y sobra; porque no es rico aquel a quien algo falta ni pobre aquel a quien nada falta.

284. Si no deseas lo mucho, lo poco te parecerá mucho; que deseos pequeños hacen que pobreza y riqueza se contrabalanceen.

285. Hay que reconocer que la vida humana es débil y breve, amasada con cuidados y dificultades multiplicadas, así que uno ha de preocuparse por ella sólo como por posesión mediana y fatigarse sólo en la medida de lo necesario.

286. Bienaventurado el que halla su contentamiento en mediana de fortuna; malaventurado, por el contrario, el que, aun con lo mucho, está descontento.

287. Las calamidades comunes son peores de llevar que las particulares, porque en aquéllas no queda esperanza de socorro.

288. Hay enfermedades de la casa y de la vida, como las hay del cuerpo.

289. Es falta de juicio no ceder a las necesidades vitales.
290. Expulsa con la razón aquellos dolores sobre los que ya no manda, por entorpecimiento, el alma.
291. De comedidos es sobrellevar ecuánimemente la pobreza.
292. Las esperanzas de los necios son insensatas.
293. Los que se complacen en las calamidades del prójimo no caen en cuenta que las calamidades que del Azar provienen son comunes a todos; además de que los tales carecen de las alegrías domésticas.
294. Vigor y formas bellas, bienes son de juventud; mas cordura, flor es de vejez.
295. El viejo fué en un tiempo joven; mas que el joven llegue a la vejez cosa es incierta; ahora que un bien terminado es mejor que otro bien futuro e incierto.
296. La vejez es la mutilación total y de toda suerte; tiene todo, mas a todo le falta algo.
297. Algunos hombres —que sobre la disolución de la naturaleza humana nada saben, mas con saber interno saben en vida sobre su mala conducta— arrastran miserablemente el tiempo de la vida entre inquietudes y temores, dándose a fingir mentirosas fábulas sobre el tiempo posterior a su fin.
NOTAS

1. “Demócrito... Abderita o según otros Milesio, aprendió de magos y caldeos...; y, siendo aún niño, aprendió de ellos teología y astrologías; más tarde se adhirió a Leucipo y, según algunos, a Anaxágoras que le llevaba ya unos cuarenta años de edad.” (Diógenes Laércio, IX, 34.)

“... se dirigió a Egipto para aprender geometría con los sacerdotes, en Persia se fuyó con los caldeos...; y dicen algunos que en India convivió con los Gymnosofistas y que llegó a Etiopía.” (Ibid.)

“Parece que se fuyó también a Atenas y que no tomó particular cuidado en darse a conocer, y esto por desprecio de la opinión; que vió a Sócrates, pero Sócrates no paró mientes en él; por lo cual dice el mismo Demócrito: vine a Atenas, mas ninguno me conoció.” (Ibid.)

2. He traducido por “mundo invisible” la palabra “Ἄδης —α, εἴδές, ἱδέα— lo no visible, lugar de cosas no visibles para la vista ordinaria.

Para un visual nato, como el heleno, el otro mundo se caracteriza sobre todo y precisamente porque sus cosas, personas o no, no resultan visibles habitualmente, cual las de este mundo. Son cosas “oscuras”, sombras, espectros; y tal vez lo que les quede a las cosas de este mundo al pasar al otro sea lo que de “luz oscura” posea su cuerpo; su “fantasma”; de cosas sólidas
visibles a la luz del Sol pasan a quedar reducidas no a huesos, sino a material oscuro, a sombras reales.

De ahí que, sospechosamente, toda aparición de cosas de otro mundo parezca fantasma, cosas hechas de sombra o luz oscura, sin huesos, y que desaparezcan cuando las ofende o hiende una luz demasiado viva.

—Según lo anterior, así como es posible revivir una llama que aún no se ha apagado, resulta, según Demócrito, posible revivir a la vida, siempre que el fuego vital haya guardado un resquicio, se haya quedado prendido en un material mínimo: la médula, el corazón, aunque hayan desaparecido las demás partes del cuerpo. Y en este proceso podría tal vez reducirse el material, la leña mínima para mantener tal fuego vital.

3. El fragmento 4 está tomado de Clemente (Stromata, II, 130), y lo que está entre paréntesis es un complemento que se encuentra en el fragmento 188 del mismo Demócrito, conservado en la colección de Stoboeo, por eso Diels-Kranz lo dan completo en este lugar. Oíganse los comentarios de Clemente:

“Aun los abderitas enseñan que se dan límites; y Demócrito, al tratar de ello, dijo que tal límite es el ‘buen ánimo’ (εὐθυμία) o con otro nombre el ‘bien-estar’ (εὐευτυχία). Y dice frecuentemente: agrado y desagrado son límite, límite que se han de proponer en su vida todos los hombres, los jóvenes y los proyectos. Hecateo, por su parte, puso tal límite en la autosuficiencia (ἀυτοφυσική) y Apolodoro de Cícico, en la rectitud de alma; y en el mismo sentido Nausífaes señaló la imposibilidad (ἀνάθεσις: imposibilidad a los golpes, πάθος, de la fortuna), a la cual, según dichos de Nausífaes, dió Demócrito el nombre de ‘impavidez’.”
4. Por este título, más la interpretación dada por Aristóteles (cf. nota 1 a los fragmentos de Leucipho), se ve que las palabras ἡγίασι e ἰδέα son equivalentes en sentido, aunque su matiz sea tal vez diverso; porque ἡγίασι es figura en cuanto que por su contorno o superficie delimitante “encierra” o posee (σχεῖν) una magnitud (superficie, volumen); así la circunferencia es ἡγίασι o figura que posee para sí y encierra un plano especial que es el círculo, etc. ἰδέα significa figura en cuanto tipo especial de visibilidad (ἰδέα, ἰδεῖν), y así uno es el tipo visible y aun la visibilidad propia de la circunferencia y otra la del triángulo y otra la de la superficie esférica. Por fin, ὕψομός indica primariamente proporción o medida, y así κατὰ ὕψομόν significa “según la misma medida”. Por tanto, ὕψομός aplicado a figura indicaría el ritmo interno, la medida matemática o las proporciones que constituyen la figura. Figura delimitante (ἡγίασι), figura eidéctica (ἰδέα), figura métrica (᾽ὑψο-

5. Traduzco la palabra ἔτειν por “realidad-de-verdad”, y traduciré por “en realidad” la frase ὄντως, porque ἔτειν junta los dos matices: el de realidad (ser) y el de “verdad” o estar una realidad patente; y el hombre, a tenor del texto, y de lo que le acontece y aconteció, está lejos no sólo de lo real, sino sobre todo de saber y conocer qué es lo real, de tenerlo patente y descubierto (ἔτειν, ἀλήθεια), de tenerlo en su verdad y en verdad. La palabra ἔτειν, que junta realidad y verdad, desaparecerá en Aristóteles y se hablará aparte de realidad (ὄντως, ὄντος en realidad) y de ἀλήθεια (verdad, en verdad) como de problemas y aspectos diferentes.

6. La opinión (δόξα) es “afluencia de figuras (ἐπιρυμοίη)”;
y dada la equivalencia "real" entre figura (como contorno aprisionador o poseedor, σχῆμα), figura eidética (ἰδέα) y figura métrica ( форум), la opinión se formará en los hombres por afluencia o entrada (ἐπί) de figuras que se apoderen de nuestra mente, que nos configuren "eidéticamente", que nos impriman o descubran una "proporción o medida" (pasos rítmicos matemáticos).

7. Se sobreentiende en rigor que son las 'forum' o 'idea' —figuras métricas o figuras eidéticas— las que se nos entran o las que se resisten a nuestras aprehensiones.

8. "Formas eidéticas" traduce el μορφή γνώμης: las ideas de conocer, las formas por las que el conocimiento se nos hace visible o eidético.

9. Desde "sobremanera..." hasta "entender" es frase introducida por Diels para completar la deficiencia del texto, a base de otros textos.

10. El "multivariados" (ποιτοῖος) no se refiere, naturalmente, a la diversa métrica, puesto que la métrica de Homero es casi siempre el hexámetro, sino al contenido y a lo más a las diversas distinciones breves y largas compatibles con las medidas totales propias del hexámetro clásico.

11. "La educación configura según nuevas medidas al hombre", μεταφυσική. Se justifica el matiz dado a la traducción, porque 「forum」, como queda dicho, es figura en cuanto que posee proporciones, medidas, compás interno; y la frase "según nuevas" corresponde al sentido de inversión incluido en el concepto de μετά. Y añade Demócrito "que la educación, 'en virtud de tal cambio de medidas', hace naturaleza», φύσιν ποιεύει, hace una nueva naturaleza, como se dice de los hábitos.
12. Sobre si los fragmentos conservados con el nombre de Demócrates son o no de Demócrito hay discusiones largas y eruditas en que no vamos a entrar ni siquiera con el modesto papel de relatores de opiniones ajenas.

Diels y Kranz se deciden por incardinar a la colección de sentencias ciertamente propias de Demócrito las conservadas bajo el nombre de Demócrates. El Georgicon de Demócrito, obra seguramente suya, se halla atribuída, por una evidente corrupción del copista, a Demócrates, de modo que parecido cambio de letras pudo acontecer en otros fragmentos de los escritos de Demócrito. Véase el resumen de esta cuestión en Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker, vol. II, pp. 153-154, edic. cit.

13. He traducido aquí por “casa del alma” la palabra σκήνων, que es, en lenguaje real y corriente, “cuerpo”, mas no un cuerpo cualquiera, sino uno que es habitación, domicilio o casa del alma. Ordinariamente en estos fragmentos no se emplea la palabra σῶμα para denotar el cuerpo que vive y hace vivir al alma, sino la más bella y significativa de σκήνη: “casa del alma”. Con todo, en la traducción presente, y para no discrepar del común sentir de los traductores, pondremos “cuerpo” (σῶμα) en vez de σκήνη: casa (del alma, tienda de campaña del alma en este mundo).

14. Bello-y-bueno traduce la unitaria palabra καλοπαθήτικα, pues en griego significa una belleza buena y una bondad bella de ver. Al igual, la palabra σῦ tendrá por equivalente en castellano la frase “bellamente bien” o “bien y bellamente”, así, en frase unitaria equivalente a los significados implicados unitariamente también en la única palabra griega. Y tal implicación unitaria
de sentidos en una sola palabra, que entre nosotros van sepura-
dos e incardinados a diversas palabras, caracteriza el sentido
helénico de bondad y belleza, la καλοκαγαθία, la bondad
(ἀγαθία) bella (καλός) o bella de ver (καλὸς-εἴδος).
15. Rectitud y múltiple cordura, ὀρθόσύνη, ὑφάσματι; la rectitud
moral como “vector” o dirección moral de los actos mismos es
un componente que proviene en rigor de la “conciencia moral”,
no de los hábitos morales (virtudes o vicios) o de los actos
morales concretos; pues aun los hábitos morales pueden conver-
tirse en malos si sus actos se hacen por “mala intención”, sin
rectitud de intención. Traduzco ὑφάσματι por cordura o sen-
satez.
La importancia decisiva de la “rectitud de intención” para
la moral, superior a la de las virtudes mismas, la reconoció
plenamente la filosofía estoica y el cristianismo primitivo. Y
equivalle al “por respeto ante la Ley” (Achtung vor Gesetz)
de Kant, que constituye la moralidad frente a la legalidad mo-
ral que dan los hábitos morales (virtudes).
16. Defectos, ἐμμαυσία. Nótese que los defectos o faltas o fallas
morales en una filosofía moral natural —no en una teología es-
stricta— tienen el carácter “humano” de fallas, de no haber acerta-
dado o dado en el blanco, porque se torció la rectitud de intención
(ὁρθοσύνη); son faltas de “decoro”, de armonía; mas no lle-
gan a la tremebunda categoría de “pecado” u ofensas a Dios;
que en una moral natural no apunta a Dios la rectitud de in-
tención, sino a la bondad-bella-de-ver (καλοκαγαθία). La
categoría de “pecado” es teológica y presupone que el hombre
está dirigido, tendiendo y disparado por su esencia de “crea-
tura” y debiendo tender hacia Dios, y por tanto el no tender es “ofensa de Dios”.

Ahora que de esto a la teoría teológica de la gravedad infinita del pecado hay una distancia infranqueable, pues históricamente se unieron ambas cosas —ofensa de Dios y gravedad infinita— para justificar lo de “penas eternas”, sin caer en cuenta de que una ofensa de Dios, por contrariar una pura y simple relación, es sólo “relativamente infinita”, y no merece unas penas eternas positivas o sustantivas, que afecten al ser y naturaleza misma del hombre.

17. He traducido por “salvación de la vida” la palabra σωτηρία, (σῶς, τῆς εἰς), pues el despreocuparse o cambiar (μετά) el cuidado o el objeto del cuidado (μέλειν) de lo sexual —de lo vergonzoso y vergonzante, οὐκόχυν, de lo feo-de-ver— salva la vida sensible.

18. “Buena índole de su natural” pretende traducir el ἂ τοῦ ἰθεὸς ἠτροφίη que es una inclinación o dirección (τροφίη) buena y bella (ἐὖ) del natural, de la costumbre que se tiene por nacimiento y por su naturaleza (ἡθος).

19. Las palabras: asequible, inasequible no traducen toda la finura de la palabra griega ἑφυκτόν, que es “salir disparado hacia” (ἐπὶ, ἑμι, ἕκτον); y en rigor habría que decir: “las esperanzas de los cuerpos van bien dirigidas, las de los insensatos no pueden llevar buena dirección”; y, por tanto, unas llegan a término —son las esperanzas asequibles o conseguidoras—, y las otras resultan quiméricas o inasequibles. Hago resaltar estos componentes morales de “intención hacia”, tendencia correcta hacia, pues son componentes de la moralidad griega más fina. Recuérdese el sentido deportivo, de flechero ágil y certero, que
da Aristóteles a la faena moral. Ἕφιεσθαι, ἐφικτόν, ὄρθον,
εὐτροπία, ὀρθοσύνη, εὐτακτοσ (buen orden), matices de la
rectitud de intención.
20. "Sin mesura", ἀμέτρως. He preferido traducir la palabra griega
por "sin mesura" y no por sin medida, pues "mesura" —me-
surado, mesurarse... — posee en castellano un matiz moral apro-
piado al ambiente moral de este sentenciaro.
21. La palabra "tendencia" traduce el ἐφιεσθαι, el componente de
dirección o vectorialidad de un amor correcto o justo (δίκαιος).
Podría traducirse también: "el amor recto sale disparado cual
flecha (ἰκτόν) hacia las cosas bellas". Pero parecería, a pri-
mera vista, traducción libre y poética.
22. "En todo, lo igual es bello", καλόν ἐν πάντι τὸ ἱσον. Aquí
ɦisont es el equivalente de μέτρον o medida-mesura, porque lo
igual no es, para el heleno, como entre nosotros, una pura y
abstracta relación, definible independientemente de las relacio-
nes de mayor y menor, de tendencia hacia exceso (ὑπερβολή)
y de tendencia hacia defecto (ἐλλειψις), sino "equilibrio" entre
mayor y menor. Buscar lo igual es buscar entre dos extre-
mos, mayor-menor, un término medio, una medida-mesurada.
23. Recuerdan Diels-Kranz a este propósito la sentencia de Cicerón
(Acad. pr., u, 10): "naturam accusa, quae in profundo verita-
tem, ut ait Democritus, penitus abstruserit". [Véase la ed. de las
Cuestiones Académicas, por A. Millares, en esta misma colección,
vol. 8, p. 101.]
24. "Explicación por causas", αἰτιολογία; preferencia propia de
físico genial, frente a las preferencias sospechosas de los puros
filósofos por "principios" (ἀρχή). La historia de las ciencias
físicas descubre que la preferencia por causas y elementos resul-
ta fecunda, frente a la infecundidad característica de toda expli-
cación por puros principios, por muy supremos que se digan o
se crean.

25. “Ideólla de azar”, εἰδωλον τύχης; ideólla tiene aquí el valor
de un diminutivo. No se trata de una idea falsa del azar o de
la suerte, sino de una idea que no llega a lo que el azar es,
aunque se le asemeje de lejos, cual imagen difuminada y redu-
cida. Y tal ideólla no es más que expresión o manifestación
externa (πρόφασις) de la indolencia o abulia (ἀβουλίη). O
dicho al revés, como indica a continuación Demócrito: el azar
es el resto irracional que queda cuando una voluntad racional
(ἀξιοθεωρίη) no dirige las cosas de la vida. Si todavía queda
o no un margen invencible e irreductible de azar, es cosa que
Demócrito deja aquí en suspenso, pues sólo dice que “las más
de las veces” (πλεῖστα) un ojo penetrante...

26. “Por ley (νόμω) hay color...; pero por realidad de verdad
(ἐτεῖ) hay átomos y vacío.” Galeno (De medic. empir., 1259. 8,
edic. H. Schöne) dice que Demócrito “calumnió a los fenó-
menos”. Por ley sensorial, por hábito natural de los sentidos,
hábito malo, considerado desde el punto de vista de la realidad
de verdad (ἐτεῖ), parece que hay o se da, que son reales color,
sabor...; pero lo “real de verdad” son “átomos y vacío”. Y
Galeno añade (cf. Diels-Kranz, vol. ii, p. 168) el diálogo si-
guiente, que Demócrito pone en boca de las sensaciones: “¡Pobre
de razón!; de nosotras has tomado lo que de seguras (πιστός)
tienen tus demostraciones; ¿cómo, pues, nos arrojas a tierra?
Con nuestra caída caerás”.

Si distinguimos en una demostración o principio su “con-
tenido” y la “seguridad” (πιστός) con que nos afirmamos sobre
ella y por sentirla segura la afirmamos, dice aquí Demócrito que de las sensaciones les viene a las ideas y a las proposiciones con que las expresa la razón, la seguridad y firmeza, su credibilidad o certeza vital; y que si se arroja a tierra, si se desprecian, por materiales, las sensaciones, podrá ser que no se pierda el contenido o la verdad de las proposiciones, mas se pierde esotera cualidad sumamente apreciable para la vida que es "sentirse seguro en ellas sintiéndolas seguras a ellas en sí mismas"; y así, al despreciar y echar a tierra por térreas las sensaciones, en tal acto de tirarlas (κατάβλημα) se cae (πτώσις) la mente misma, arrastrada por las sensaciones: "con nuestra caída caerás".

27. El problema que aquí se propone Demócrito pertenece al cálculo infinitesimal y será desarrollado ampliamente por Arquímedes. Véanse los trabajos de Frank, *Plato und die sogennante Pytagoreer*, p. 53; de Luria, *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*, B 2, 2 (1932), p. 138, y los comentarios que a este texto ha dedicado el traductor en el vol. 1 de la colección "Textos clásicos para la historia de la ciencia entre los griegos".

28. Aristóteles comenta así este texto: "todo lo esférico es ángulo; porque lo encovado (σφηκεκαμμένον) es ángulo; es así que la esfera está encovada toda ella sobre sí misma, luego por conveniente semejanza (εἰκότως) toda la esfera se llamará ángulo" (Aristot., *De Coelo*, G 8, 307 a 17). Lo cual, desde el punto de vista matemático estricto, es solamente verdad εἰκότως, cual comparación o metáfora, si se emplea nada más el aspecto de "encovado" (σφηκάμπτειν).

29. "Ser, no lo es más uno que ninguno", μὴ μάλλον τὸ δὲν ἦ τὸ μὴν ἦν. He tenido que recurrir —para aproximarme en lo posible al juego de palabras del original— al artificio de
contraponer "uno" (δέν) y ninguno (μηδέν), y descomponer ninguno en ninguno (nec-uniun). Y significaría esta sentencia, según Plutarco (Advers. Colot., 4, p. 1108 F): "a un cuerpo cualquiera da el nombre de 'uno' (δέν), al vacío el de 'ninguno' (μηδέν)".

30. Explicación cualitativa; recuérdese que para poderla sustituir por una "causal" hubiera dado Demócrito el reino entero de los persas (fragm. 118).

31. Sentencia que ha recibido tres interpretaciones históricas:

a) De Aristóteles: "hombre es lo que sabemos de vista, con vista de ojos (ἴδειν, ἴδειν, ἴδεα) y con tal vista se aprecia su figura y su color, dando la configuración (μορφή) que conocemos de vista y por la vista se nos entra". (De part. animal, A. 1, 640 b 29.)

b) De Sexto Empírico: "Demócrito, imitando en cierta manera la voz de Júpiter, y proponiéndose hablar sobre todas las cosas, comenzó por exponer el concepto de hombre, mas no pudo decir nada más de lo que todos saben: que el hombre es lo que todos vemos: una especial configuración (μορφώμα) con un alma dentro (μετεμφώματος)". (Sext. Empir., Adv. mathem., vii, 265.)

c) Admiración en Cicerón por la magnitud de la empresa atacada por Demócrito: "Quid loquar de Democrito?, quem cum eo conferre possimus non modo ingenii magnitudine sed etiam animo?, qui ita sit ausus ordiri: 'haec loquor de universo'"? (Cicer., Acad. pr., ii, 23.) [Véase la ed. de las Cuestiones Académicas, por A. Millares, en esta misma colección, vol. 8, p. 133.]
Probablemente estas palabras formaban el comienzo del libro Μικρὸς διάκοσμος (Compendio del orden cósmico).

32. He conservado aquí a "fantasma" la significación corriente de la palabra; y traduce la griega de εἰδωλο, ideillas, figuras visuales disminuídas —en vida, en poder, en visibilidad— de las ideas reales, de las apariciones firmes y definidas de la vida corriente.

Pero es interesante añadir las consideraciones que Sexto Empírico (Advers. mathem., IX, 19) hace a este propósito después de citar este texto de Demócrito: "Son tales fantasmas o apariciones eidéticas grandes y sobrenaturales, difícilmente mortales, mas no inmortales, y por las formas de sus apariciones y por sus voces indican a los hombres lo por venir. Tomando pie de tales propiedades fantasmáticas se dieron a pensar los antiguos que los fantasmas eran Dios mismo, por no haber fuera de Dios cosa alguna que tenga naturaleza inmortal".

33. "Se impelen a sí mismos circularmente", περι-πάλεσθαι (παλ, pel, im-pel-er), περί (circULAR, al rededor); júntese con el texto anterior que habla de remolino arremolinador (δίνον) que dispone las ideas-de-ver, las formas visibles según la forma circular (aproximadamente) del torbellino. Mas en Demócrito tal movimiento procede de la naturaleza de los átomos, les nace o viene de natural (φύσει) sin causa externa; y tal movimiento natural o nacido en ellos es aproximadamente circular (περί, δίνον).

34. Para reproducir, en lo posible el juego de palabras εὑ-δαίμων, κακο-δαίμων, δαίμων he empleado las expresiones de buena-ventura, mala-ventura y ventura. Así que esta última palabra, ventura, hay que tomarla en un sentido amplio, como
cualquier decimos "a la ventura", a lo que venga (bueno o malo).
35. Traduzco en este pasaje αἰδῶς por pundonor.
36. El texto de la parte final de esta sentencia se ha conservado tan deficientemente que los filólogos tienen que reconstruirlo cada uno a su manera. Probablemente la idea debía de ser más o menos la dada en la traducción. Recuérdese la fusión helénica en una sola palabra, la de αἰσχρόν, de los aspectos: feo y malo.
37. No han podido determinar los filólogos quién es el sujeto de tales apreciaciones: si los dioses o imágenes de los dioses o las mujeres. La frase "figuras de ver" traduce aquí la palabra ἐἴδωλα, idolillos, ideíllas.
38. Otras lecciones dan: "los insensatos nada aprenden en toda la vida" (μανθανοῦσιν), "de nada gozan" (ἀληθεῖονοι), etc. La traducción dada corresponde al texto fijado por Diels-Kranz.
39. Sino larga, pues el hartozaño no deja dormir.
40. Los filólogos discuten sobre el orden de las palabras δείμα (miedo) y τέρμα (término) en el texto. En la traducción hemos seguido la interpretación de Kranz.
41. Nótese la rectificación o solución que propone aquí Demócrito a la sentencia de Heráclito (fragm. 85).
42. De las dinastías (δυναστίαι), dice el texto; podría traducirse también refiriéndose en general a los gobiernos de poderosos, de fuertes (δύνασθαι).
44. No se sabe si el texto original decía κακοφραγμοσύνη (pensar mal, maliciar) o κακοπραγμοσύνη (obrar mal).
45. Esta sentencia podría interpretarse también: “adorno es para la mujer hablar poco...” La traducción que propongo se funda en sustituir la palabra κόσμος de la primera parte de la frase por κόσμου, y entonces ὀλγομνῆ (κόσμου) significaría “llamar poco la atención con el adorno”. Y creo que concuerda mejor esta interpretación con la segunda parte del fragmento.

46. A las necesidades “según la vida” (κατὰ τὸν βίον).
<table>
<thead>
<tr>
<th>Prólogo</th>
<th>7</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Advertencias</td>
<td>13</td>
</tr>
<tr>
<td>Poema de Jenófanes</td>
<td>21</td>
</tr>
<tr>
<td>Notas, 105-113</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Parodia</td>
<td>25</td>
</tr>
<tr>
<td>Notas, 113-114</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Panegírico de la sabiduría</td>
<td>26</td>
</tr>
<tr>
<td>Notas, 114-116</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Poema de Parménides</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Proemio</td>
<td>33</td>
</tr>
<tr>
<td>Notas, 121-128</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Poema ontológico</td>
<td>39</td>
</tr>
<tr>
<td>Notas, 131-163</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Poema fenomenológico</td>
<td>49</td>
</tr>
<tr>
<td>Notas, 167-172</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Poema de Empédocles</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Proemio</td>
<td>59</td>
</tr>
<tr>
<td>Notas, 177-187</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Parte primera</td>
<td>67</td>
</tr>
<tr>
<td>Notas, 191-211</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
Parte segunda . . . . . . . . . . 89  
Notas, 215-220

Parte tercera . . . . . . . . . . 90  
Notas, 223-224

Refranero clásico griego  
(Sentencias de los Siete Sabios) . . . . . . . 225

Cleóbulo . . . . . . . . . . 227

Solón . . . . . . . . . . 228

Quilón . . . . . . . . . . 229

Tales . . . . . . . . . . 230

Píraco . . . . . . . . . . 231

Bías . . . . . . . . . . 232

Periandro . . . . . . . . . . 233  
Notas, 235-236

Fragmentos filosóficos de Heráclito . . . . . . . 239  
Notas, 250-254

Fragmentos filosóficos de Alcmeón . . . . . . . 277  
Notas, 278

Fragmentos filosóficos de Zenón . . . . . . . 281  
Notas, 283-285

Fragmentos filosóficos de Meliso . . . . . . . 289  
Notas, 294-295

Fragmentos filosóficos de Filolao . . . . . . . 299  
Notas, 304-307

Fragmentos filosóficos de Anaxágoras . . . . . . . 311  
Notas, 317-329
Fragmentos filosóficos de Diógenes de Apolonia  333
Notas, 336-337

Fragmentos filosóficos de Leucipo  341
Notas, 342-343

Fragmentos filosóficos de Metrodoro de Kío  347
Notas, 348

Fragmentos filosóficos de Demócrito  351
Sobre la ética  351
Sobre física  352
Sobre música  353

Fragmentos auténticos de obras no determinadas  354

Pensamientos de Demócrates  354
Notas, 378-391
Los presocráticos de Juan David García-Bacca (sclc.),
se terminó de imprimir y encuadernar en agosto de 2007
en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IBPSA),
Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
La edición consta de 1000 ejemplares.