

ORIGEN DEL IDEAL FILOSOFICO DE LA VIDA

En un pasaje de su obra juvenil el "Protréptico" (1) contaba Aristóteles que Pitágoras, interrogado acerca del verdadero fin por el cual el hombre habría nacido a la vida, había contestado: "para contemplar el cielo", declarándose a sí mismo contemplador de la naturaleza. Y análoga respuesta habría dado Anaxágoras también a la pregunta: ¿por qué se ama vivir?, afirmando: "para contemplar el cielo y los astros y los movimientos de la luna y del sol".

Antes de Aristóteles esta misma contemplación del cielo la había exaltado ya Platón, en su "Teeteto", al celebrar a Tales, que por mirar las estrellas en alto caía en el pozo, mientras su sirvienta se mofaba de su olvido de las realidades cercanas a sus pies. Se perfilaba así la oposición entre el ideal práctico de la vida y el contemplativo o filosófico, por cuya afirmación el amor de la sabiduría, convertido en consagración de la vida a la adquisición de conocimientos desinteresados o de pura teoría (βίος θεωρητικός = **vita contemplativa**) se erige frente y contra toda orientación de la actividad humana hacia los fines prácticos o utilitarios.

Semejante ideal, afirmaba Franz Boll* en un discurso sugestivo, dictado hace un cuarto de siglo en la Universidad de

(1) Véase *Aristotelis dialogorum fragmenta*, ed. R. Walzer, Firenze, 1934, fragm. 11 del *Protréptico*, a p. 49.

Heidelberg (2), ha sido una creación original del espíritu helénico, no anticipada por ninguna de las culturas orientales antecedentes, de Asia o de Egipto. Sin embargo, al afirmar esa prioridad de los griegos no se olvidaba Franz Boll, eminente historiador de la astrología y astronomía antiguas (3), de la existencia de observadores de los fenómenos celestes muy anteriores a aquéllos. Pero ponía justamente de relieve que aun cuando, muchos siglos antes, los sacerdotes babilonios observaban y registraban cuidadosamente, desde la torre de sus observatorios, los movimientos y fenómenos astronómicos en servicio de la predicción astrológica: o cuando los Egipcios en su culto de Isis realizaban una forma de contemplación religiosa que podía ofrecer un modelo de recogimiento espiritual a las imitaciones posteriores, todo eso no significaba todavía la creación de un tipo ideal —del hombre que se dedica todo a la conquista del conocimiento— y su conversión en modelo, afirmado como realización de la forma más alta y pura de la actividad humana.

Sin embargo, Aristóteles en su "Metafísica" (981b) mencionaba a la casta sacerdotal egipcia como ejemplo de una clase de hombres que habían llegado a encontrarse libres de toda preocupación material, y a tener por ende el **otium** necesario para cultivar ciencias como las matemáticas, que no se dirigen ni a los goces y embellecimientos ni tampoco a las necesidades de la vida. Pero, aún sin tener en cuenta el testimonio discordante de Herodoto (II, 109), que relacionaba el nacimiento de la geometría en Egipto con las necesidades anuales de la agrimensura, después de cada desbordamiento del Nilo, sin embargo el culto desinteresado de la matemática o de la sabiduría en general no

(2) *Vita contemplativa*, FESTREDE, Heidelberg, 1920.

(3) Basta con recordar algunas de sus obras: *Sphaera*, Leipzig, 1903; *Die Entwicklung d. astronom. Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie*, Leipzig, 1913; *Astronom. Beobachtungen im Altertum*, 1917; *Studien zur Geschichte d. antiken Weltbildes u. Wissenschaft*, 6 tomos, 1914-21; *Die Sonne im Glauben u. i. Weltansch. der alten Völker*, Stuttgart, 1922.

era para la casta sacerdotal egipcia el fin y la misión de su vida, ni Aristóteles pensaba en atribuirle semejante ideal (4).

Una cosa es realizar alguna forma de actividad intelectual sin convertirla en la única o en la más digna y alta entre todas, y otra cosa (muy distinta) exaltarla como ideal de vida, dedicándole lo mejor de sus propias energías y buscando en su ejercicio la justificación y finalidad verdadera de su propia existencia. Los sacerdotes egipcios estaban todavía lejos de pensar en ésto, y por eso Aristóteles podía saber que semejante ideal de vida era una creación esencialmente helénica.

Su primera raíz puede reconocerse justamente en la propia naturaleza espiritual de los griegos, caracterizada por esa inagotable curiosidad que los empujaba a seguir las huellas de sus antecesores egeos, cuya osadía de marinos había engendrado la leyenda y el tipo de Odiseo. Esa curiosidad que nunca se saciaba, los impulsaba sin cesar a la búsqueda de nuevas tierras, no solamente por espíritu de mercaderes y colonizadores, sino también de exploradores, siempre agujoneados por el anhelo de ver y descubrir cosas nuevas (5).

Al comienzo, pues, las finalidades prácticas y las cognoscitivas se encuentran mutuamente asociadas en esta actividad histórica de los griegos, y el recuerdo de su vinculación recíproca se conserva en los testimonios de los escritores. Solón, por ejemplo, se nos presenta en Herodoto —que sin embargo le hace expresar, en la conversación con Creso, un ideal de vida muy lejano

(4) Tampoco puede reconocerse una atribución de semejante ideal a los sacerdotes egipcios en el pasaje del *Timeo* platónico (24a) que habla de “la clase sacerdotal distinta y separada de las otras”, después de haber afirmado (23a) que en los templos están escritas *ab antiguo* y conservadas las noticias de todas las cosas bellas y grandes. Además Platón dice (24c) que en ese ordenamiento social los atenienses antiguos habían precedido a todos los demás pueblos.

(5) Ver sobre este punto mi *Genio Helénico* (Cuadernos de la Facultad de Tucumán, 1943) y la primera parte de mi libro *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, ed. Imán, en prensa.

de los anhelos intelectuales— como ejemplar de viajero empujado hacia países extranjeros por el deseo de ver y conocer, así como después Hecateo y luego el propio Herodoto. Y Aristóteles con exactitud aun mayor, declara que en el mismo Solón actuaban conjuntamente con igual fuerza dos estímulos diferentes, el interés comercial y el afán cognoscitivo, que lo empujaban hacia los viajes, representante típico de la índole de su pueblo (6).

Pero esta presencia inicial de dos finalidades conjuntas en el alma griega constituye una duplicidad de gérmenes, que tienen cada uno el poder de desarrollarse por su cuenta en oposición con el otro; y se precisa justamente una separación recíproca, que se convierta en antítesis, a fin de que pueda afirmarse un ideal de vida filosófica, cuyo significado se plantea únicamente por contraste con el tipo orientado hacia la vida práctica. Tal escisión y aislamiento empero pueden realizarse solamente en una minoría selecta, y por eso ocurre lo que observaba Franz Boll; esto es, que la masa del pueblo, que no puede ni sabe prescindir de las necesidades y los intereses prácticos, también en Grecia toma una actitud de recelo, de derisión o aun de hostilidad contra los escasos cultivadores de la vida contemplativa, por no comprender ni justificar su alejamiento y abandono de las exigencias de la vida práctica.

Hay por ende un problema histórico, planteado por la mencionada unión recíproca inicial de los fines prácticos y cognoscitivos: ¿cómo y cuándo se ha efectuado la separación de la necesidad teórica de la práctica? Problema, que puede considerarse equivalente en parte, y en parte previo al otro, planteado por Werner Jaeger (7): ¿cómo y cuándo ha nacido y se ha afirmado de manera consciente el ideal filosófico de la vida?

(6) Ver ARISTÓTELES, *Ἀθηναίων πολιτεία*, cap. XI, donde dice que Solón efectuaba sus viajes *κατ' ἐμπορίαν ἄρα καὶ κατὰ θεωρίαν*.

(7) *Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideal*, Preuss. Akad. der Wissensch., 1928. Trad. en italiano (*Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita*), en apéndice a su *Aristóteles* (Firenze, 1925).

Para contestar a esta última pregunta, Jaeger ha vuelto a someter a una investigación crítica las tradiciones que Franz Boll había aceptado, y que presentaban como primeros adalides de aquel ideal de vida a Tales, Heráclito y Anaxágoras, en compañía con Pitágoras y Parménides y sus escuelas. ¿Hay que reconocerlas (pregunta Jaeger) como tradiciones históricas dignas de confianza, o como meras proyecciones en el pasado de concepciones posteriores?

La contestación de Jaeger es que "todas las narraciones que atribuyen a los filósofos más antiguos una profesión declarada del ideal del βίος θεωρητικός (vida contemplativa) o tienen una procedencia directa de la escuela platónica, o han nacido bajo el influjo del ideal platónico en época posterior". "El ideal de la vida consagrada al conocimiento es deudor de su génesis a Platón, cuya ética determina y opone entre ellos varios tipos de vida y tiene su culminación en la elección de la vida mejor entre todas" (8).

Tres tipos de vida son delineados y situados uno frente a otro —la vida voluptuosa, la civil y la contemplativa: ἀπολαυστικός, πολιτικός, θεωρητικός— de acuerdo a la distinción (fundamental en la ética platónica-aristotélica) de tres finalidades en la vida misma: el placer, la virtud, el conocimiento racional (9). Pero como esta distinción trinitaria de los fines (agrega Jaeger) procede de la doctrina platónica de las tres partes del alma (apetitiva, impulsiva, racional) (10), así todas estas distinciones no pueden empezar sino con Platón.

Claro que Jaeger no quiere desconocer con eso la existencia anterior de una actividad contemplativa pura (θεωρία) en los filósofos naturalistas más antiguos, más bien la considera (en tanto realidad de hecho) uno de los productos más singulares de

(8) Véase la edición italiana del ensayo mencionado (apéndice a *Aristóteles*), pp. 563 y 565.

(9) Cfr. ARISTÓTELES, *Ethica Eudemia*, 1214a y 1215a, *Ethica Nicom.*, 1095e.

(10) Cfr. *República*, IX, 580d y sigs.

la cultura jónica. Pero la existencia de una actividad científica no significa todavía una afirmación consciente de un ideal de vida teórica.

Jaeger niega justamente carácter de verdad histórica a las afirmaciones de este tipo que alguna tradición hace retroceder a una época anterior a Platón; y por eso polemiza contra Burnet, dispuesto a aceptar la narración de Heraclides Póntico, que atribuye a Pitágoras la distinción de las tres formas de vida (11), así como contra Taylor (12) quien afirma el origen pitagórico de la tripartición del alma.

Sin embargo, por lo que a este último punto se refiere, alguna incertidumbre podría fundamentarse en un pasaje del propio Platón. En **Gorgias**, 493, Platón habla de las partes del alma, y al considerar dominante en los necios (ἀνόητοι), es decir opuesta a la parte racional, a la que es asiento de los apetitos, declara que saca de la escuela itálica (¿Arquitas?) la aplicación de semejante partición del alma al mito de las Danaidas: lo cual hace pensar por ende en una teoría pitagórica de las partes del alma, anterior a Platón. Sin embargo, el lugar del **Gorgias** no puede comprobar para los pitagóricos una tripartición del alma, tal como se la encuentra en Platón, sino más bien una distinción y oposición entre la parte irracional y la racional: pero con esa ya tendríamos una partición del alma anterior a Platón.

En cambio falta por completo la documentación que Burnet creía encontrar en Heráclito para confirmar la narración de Heraclides Póntico. Éste atribuía a Pitágoras una distinción de los hombres en tres categorías, comparadas con las de los participantes a las fiestas de Olimpia: los mercaderes, los que tomaban parte en los certámenes y los espectadores puros o θεωροί desinteresados. Burnet interpretaba como una alusión a la distinción de las tres vidas el fragmento 111 de la edición Bywater de

(11) *Early Greek Philosophy (L'aurore de la philosophie grecque)*, § 45.

(12) Comentario al *Timeo*, p. 497.

Heráclito, en el que le parecía encontrar delineadas tres finalidades y formas de vida, dominadas una por el intelecto (νόος), otra por la conquista de la gloria (κλέος) y la tercera por los placeres del vientre (κόρος). Pero su interpretación está muy lejos de ser aceptable. El fragmento 111 Bywater, en efecto, está constituido por la soldadura de dos fragmentos distintos que más justamente quedan separados en la edición de Diels, que coloca al número 194 la primera parte de Bywater, y al número 29 la segunda. Fragn 104: "¿Cuál es, pues, la mente o el sentimiento de ellos? Creen a los cantores populares y usan por maestra a la muchedumbre, no sabiendo que los muchos son malos y pocos son buenos".

Frag. 29: "Los mejores pues prefieren una cosa única, en vez de todas las otras, es decir la gloria eterna en lugar de las cosas mortales (13); la mayoría en cambio se contenta con atiborrarse como bestias".

Es evidente que el primer fragmento pregunta qué especie de inteligencia o sabiduría (νόος ἢ φρήν) es la de aquellos que tienen confianza en los poetas y toman por maestra a la muchedumbre, sin darse cuenta de que la muchedumbre (οἱ πολλοί) es mala y pocos son los buenos; el segundo establece una oposición entre los mejores (οἱ ἄριστοι) quienes prefieren la gloria, única cosa inmortal, a todas las otras cosas mortales, y la muchedumbre (οἱ πολλοί) que piensa tan sólo en su vientre, como las bestias. El primer fragmento pues expresa un doble desprecio: 1.) contra los poetas, acusados también en otros fragmentos dirigidos contra Homero, Hesiodo, Arquíloco, Jenofanes (14),

(13) Sigo la interpretación de Diels, que considera esta segunda frase paralela a la antecedente (ἐν ἀντι ἀπάντων) y agregada como explicación de aquella κλέος ἀέναν θνητῶν - sobreentendido: ἀντι). Burnet en cambio interpreta la segunda frase: "gloria inmortal entre los mortales". Pero esta diferencia de interpretación no tiene importancia decisiva por lo que se refiere a nuestra cuestión.

(14) Cfr. los fragmentos A22, B40, B42, B56, B57 y B106 de la edición Diels.

de carecer de inteligencia (νόος) y de ser indignos de la tarea de maestros que les atribuye la muchedumbre; 2.) contra esta muchedumbre (οἱ πολλοί) : desprecio característico de la orientación aristocrática de Heráclito, para quien uno solo vale diez mil si es **óptimo** (ἄριστος - cfr. frag. 49). El segundo fragmento vuelve a tratar el tema del desprecio para la muchedumbre (οἱ πολλοί) opuesta a los óptimos (ἄριστοι) : por lo cual aun cuando quisiéramos soldarlo con el primero, tendríamos que buscar aquí, en el desprecio para la muchedumbre, el punto de atadura. Es un error buscarlo en otra parte, como hace Burnet, que identifica a "los mejores" de la segunda parte, que buscan la gloria inmortal, con los que en la primera parte son reprochados por tener confianza en los poetas y en la muchedumbre. Los poetas aquí son colocados en un mismo rebaño con la muchedumbre, que allí en cambio se ve opuesta a "los mejores", mencionados con respeto evidente, no menos que en el fragm. 49, así como su ideal de la gloria eterna.

En conclusión no se puede buscar en estos fragmentos de Heráclito un testimonio relativo a la distinción de los tres tipos de vida.

Pero hay que poner de relieve también que no se precisa una tripartición de las formas de existencia, para que pueda encontrarse una afirmación del ideal filosófico de la vida, opuesto a la orientación dominada por los intereses utilitarios. Basta una oposición de dos tendencias contrarias, para determinar la formación de dos ideales o tipos de existencia opuestos. Y el ejemplo de los mismos Aristóteles y Platón puede documentarlo.

Aristóteles, sin embargo, nos presenta (como se ha recordado) en la "Ética Eudemia" y en la "Nicomaquea" repetidas veces la distinción de los tres tipos de vida; pero anteriormente, en el "Protréptico", delineaba como esencial el contraste bipolar entre los aseveradores de la exigencia práctica y los de la teórica. Y al expresar las razones de la exigencia teórica, el "Protréptico" no se contenta con seguir las huellas del esbozo de exhortación a la filosofía contenido ya en el "Eutidemo" (278

sigs.), donde Platón pone de relieve, contra los hombres prácticos, enemigos de la filosofía, la necesidad imprescindible del saber para el mismo obrar, es decir de una colaboración de la actividad teórica con la práctica utilitaria. El "Protréptico" procede más allá, y acepta la discusión también sobre un terreno de separación y no de colaboración entre el fin cognoscitivo desinteresado y el práctico utilitario, para afirmar la superioridad del primero, el único que pueda representar la exigencia de una vida humana, digna en verdad de los hombres (15).

El valer de la vida humana —dice Aristóteles en el "Protréptico" y vuelve a afirmarlo en la "Metafísica" y en la "Ética Nicomaquea"— está en la razón y el conocimiento, está en el ejercicio de la inteligencia, que es el elemento divino presente en el hombre. Y éste por lo tanto debe, en la medida de lo posible, hacerse inmortal y recordarse que en su pequeñez física supera a todos los otros seres naturales por su poder y dignidad espirituales (16). Se afirma de esta manera el ideal filosófico de la vida como exigencia de llevar al acto la potencia intrínseca a la naturaleza humana (17), pero se lo afirma fundándose sobre el dualismo entre la naturaleza espiritual y la corpórea: dualismo cuya fuente mística aparece evidente en el "Protréptico", por el repudio de los valores terrenales considerados, todos en su conjunto, vanidad y negatividad (18).

(15) La discusión del *Protréptico* queda esencialmente sobre el terreno de la utilidad de la ciencia para los fines de la actividad práctica en los fragmentos 3, 4, 5, y 13 de la edición Walzer (*Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze, 1943). Pero otros fragmentos la levantan hacia la consideración del alma y la razón (fr. 6), del fin por sí, opuesto al medio útil (fr. 7, 11, 12), del conocimiento como verdadero fin y valor de la vida, realización de lo divino presente en el hombre, que no puede someterse a las necesidades y los intereses terrenales, sino que desprecia los placeres mortales y encuentra únicamente en los bienes eternos la felicidad digna del hombre (fr. 8, 9, 10, 14, y sigs.).

(16) Cfr. en Walzer, *ed. cit.*, los fragmentos 8a.

(17) Cfr. el fragm. 14.

(18) Ver los fragmentos 10a y 10b de la edición Walzer, con el

Ni menos evidente aparecía ese origen místico del mencionado dualismo en Platón, cuando en el "Teeteto" (173d y sigs.) introducía una digresión en el diálogo, para presentar el tipo del filósofo, personificado en Tales contemplador de las estrellas, opuesto al tipo de la persona práctica, representada por su sirviente tracia que se mofaba de su patrón caído en el pozo para mirar arriba en el cielo.

De las dos vidas, concluye Platón, la primera, del filósofo, es libre verdaderamente, y servil, en cambio, es la otra, quedando sierva del mal inherente a la naturaleza humana. De este mal el filósofo se hace libre por su anhelo hacia la patria celeste y por su esfuerzo constante de asemejarse a Dios en lo que le es posible al hombre, es decir mediante su elevación espiritual, que es fuga de los intereses terrenales (176a).

Pero esa fuente mística, de la que fluye la oposición entre la vida contemplativa y la práctica, tenía una existencia mucho más antigua que Platón; de manera que se nos plantea un problema: de ese manantial preexistente ¿no ha brotado sino tan sólo con Platón la intuición de un ideal filosófico de la vida, en antítesis con la visión común utilitaria?

Un bosquejo anterior del contraste entre la vida contemplativa y la activa lo han buscado algunos investigadores (19) en el debate —célebre en la antigüedad— presentado por Eurípides en su drama "Antíopes" entre los dos hermanos Zeto y Anfión: la idea de buscar este antecedente les había sido sugerida justamente por Platón, en cuyo diálogo "Gorgias" (485e) Cálicles evoca contra Sócrates el reproche dirigido por Zeto contra An-

ejemplo del cuerpo hermosísimo de Alcibiades que aparece torpe y feísimo a los ojos de Linceo, que penetran en las entrañas, y con el parangón entre el alma atada al cuerpo y las víctimas de los ladrones etruscos, atadas cara a cara a un cadáver en putrefacción.

(19) Cfr. F. BOLL, *Vita contemplativa*, p. 12; FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, 1936, p. 35 sig.

fión en la tragedia euripídea. Pero muy justamente Jaeger (20) ha puesto de relieve el hecho de que la oposición entre los dos hermanos del drama no corresponde a la antítesis entre vida práctica y contemplativa: Anfión no está caracterizado como hombre consagrado al cultivo de las ciencias, sino al de las Musas; más aún (podríamos agregar) como amigo de los placeres delicados en lugar de la severa investigación científica.

No hay por ende en el drama "Antíopes" un antecedente del ideal filosófico. Sin embargo, la idea de buscarlo en Eurípides no puede considerarse equivocada. En el mismo diálogo "Gorgias" (492e) Platón hace evocar por Sócrates los versos euripídeos: "¿quién sabe si la vida no sea muerte y la muerte vida?", relacionándolos con la oposición órfico-pitagórica entre alma y cuerpo, y con la otra (expresada por un **itálico**, que puede ser Empédocles o Filolao) entre la parte racional y la irracional del alma. Todo esto puede dirigirnos a la búsqueda de otro antecedente más apto entre los versos del mismo Eurípides: en aquéllos, justamente, que exaltan la espiritualidad íntegramente racional del filósofo, que contempla el orden eterno de las cosas y se olvida por ende de los bajos intereses terrenales, causa y estímulo de acciones injustas.

"Bienaventurado ($\delta\lambda\beta\iota\omicron\varsigma$) quien posee la ciencia de la investigación ($\tau\eta\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\omicron\rho\rho\iota\alpha\varsigma\ \mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\upsilon$) y queda insensible a los deseos de perjudicar a los otros o cometer acciones injustas por estar atento solamente a contemplar ($\chi\alpha\theta\omicron\rho\rho\acute{\omega}\nu$) el orden de la naturaleza inmortal que nunca envejece, investigando como está constituido y por qué camino y de cuál origen: en semejantes almas jamás se acoge un pensamiento de acciones vergonzosas" (21).

Estos versos transfieren y aplican al cultivador de la ciencia, que contempla el orden de la naturaleza, esa misma bienaventuranza que Píndaro (fragmento 114) había prometido pa-

(20) *Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita* (ed. ital. del *Aristóteles*), p. 564.

(21) Fragmento 910, ed. Nauck.

ra la vida futura al hombre iniciado en los misterios, que hubiese contemplado (ἰδῶν) los ritos sagrados. Constituyen por ende un documento incontestable de una afirmación del ideal filosófico de la vida, anterior a Platón y al propio Sócrates, que en el diálogo platónico evocaba los versos euripídeos vinculados con ideas místicas. Los versos del fragmento citado adquieren un significado particular, si la figura del filósofo bosquejada en ellos por Eurípides quiere efectivamente, así como suelen admitir los críticos modernos (22), delinear la imagen de Anaxágoras. De esta manera el fragmento euripídeo otorga un fundamento de documentación y un carácter de historicidad a la representación del filósofo de Clazomenes ofrecida por el testimonio mencionado de Aristóteles, "Protréptico", frag. 11 y "Ética Eudemia" 1215b, donde se refiere que Anaxágoras a la pregunta: porqué prefiriese haber nacido más bien que no haber tenido nacimiento, hubiera contestado: "para contemplar el cielo y el orden que está en todo el universo".

Semejante respuesta significa un trastrocamiento decidido y radical del pesimismo que había caracterizado a los poetas gnómicos, todos acordes en repetir la sentencia del Sileno legendario: "mejor no haber nacido que haber tenido nacimiento". La inversión del juicio se cumple en consecuencia del valor atribuído a la orientación contemplativa de la vida, es decir, que eleva la contemplación científica al papel de fin verdadero y supremo de la vida, capaz de darle su justificación y de otorgarle su valer.

Al encontrar, pues, la exaltación de esa orientación de la vida expresada en los versos de Eurípides, y vinculada muy posiblemente con la figura de Anaxágoras, ya no podemos estar conformes con la opinión de Jaeger, que considera la afirmación de ese ideal, atribuída al propio Anaxágoras por testigos posteriores, pura invención de la época platónica, que podía proceder única-

(22) Cfr. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, cap. 46 de la ed. 4ª = 59 de la 5ª al número A30; FR. BOLL, *Vita contemplat.* p. 16; FESTUGIERE, *Contempl. et vie cont.*, p. 34.

mente y justamente del ideal platónico de la vida. Aun cuando no aceptáramos por histórica la anécdota relativa a Anaxágoras, asociada por Aristóteles en su "Protréptico" (23) con la otra más o menos idéntica relacionada con Pitágoras, de todas maneras queda abstraído a toda discusión el hecho de que en Eurípides se encuentra la representación y celebración de una figura de hombre y de un tipo de vida, que debían por ende ser una realidad histórica presente a él y conocida por él. Figura y tipo que son la afirmación consciente y la consciente realización de un ideal de vida contemplativa, que levanta al espíritu humano más arriba de todas las vilezas y fealdades de los intereses prácticos, y efectúa de esta manera una verdadera purificación ética del alma.

Pero en el mismo Eurípides encontramos otro fragmento interesante desde el mismo punto de vista, y vinculado con el ya citado por inspirarse en la misma intención, de determinar el tipo de vida y de hombre al que pertenece el título de **bienaventurado** (ὄλβιος). Este fragmento, que tiene el número 198 en la edición Nauck, dice justamente: "Si alguien, aun siendo afortunado en la vida que le ha caído en suerte, no intentara lograr en su casa ninguna de las cosas bellas, nunca lo saludaré con el nombre de bienaventurado (ὄλβιος) sino que lo llamaré más bien custodio de bienes ajenos".

El fragmento reproduce (en parte literalmente) el siguiente de Epicarmo (24): "quien habiendo tenido una vida exenta de desgracias no tenga ningún cuidado de otorgar algo bello y bueno a su alma (μηδὲν καλὸν τε καὶ αἰθὺν ψυχῆι διδῶι) no lo saludaré jamás con el nombre de bienaventurado (μακάριος), sino que diré más bien que termina su vida (τελεῖν) custodio de bienes para otros". El interés de ambos fragmentos se concentra en la antítesis entre los bienes materiales y los espirituales en la que están empernados: no es el goce de las fortunas materiales (dicen

(23) Fragmento 11 de la edición Walzer.

(24) Verlo en DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, cap. 13 en la 4ª ed., 23 en la 5ª, nº B45 (número 297 en la ed. Kaibel de los fragmentos de Epicarmo).

ambos) sino tan sólo el cultivo de los valores espirituales (otorgar a su alma —o introducir en su casa— lo bello y lo bueno) el que puede llevar al hombre a merecer el título de **bienaventurado** (ὄλβιος para Eurípides, μακάριος para su predecesor). Esto es, justamente, el título que Eurípides en el citado fragmento 910 otorga al cultivador de la ciencia, sacándolo de la aplicación que había hecho de él Píndaro en su fragmento 114, donde lo otorgaba a los iniciados en los misterios, quienes por la contemplación de los ritos sagrados adquirirían la bienaventuranza eterna, en la vida venidera de su alma inmortal.

Ahora bien, no carece de significado esta coincidencia; ni tampoco la otra, igualmente característica, con las laminillas de oro descubiertas en el cementerio órfico de Thurios (25), donde el alma, que llega "pura de entre los puros" (ἐκ καθαρῶν καθάρᾳ) y logra por ende su liberación del ciclo tremendo de las generaciones y la acogida entre los dioses (θεὸς δ' ἔστι ἀπὲ βροτοῦ), recibe también su saludo con los títulos de "bienaventurada, beata en sumo grado" (ὄλβιε καὶ μακαριστέ). Lo cual nos muestra que con Eurípides y Epicarmo también nos movemos en el ámbito de la oposición mística entre cuerpo y alma, por la que el hombre quien se dedica únicamente a los intereses materiales, llega a la muerte (τελευτῆ) sin que su existencia haya tenido otro papel que la custodia de bienes para otros; mientras quien se ha consagrado a los valores espirituales merece y adquiere la situación del bienaventurado.

Con esta misma oposición mística está vinculado probablemente el frag. 4 (ed. Diels) de Heráclito, que nos ha sido conservado por una cita de Alberto Magno (**De vegetazione** VI, 14, 401): "Si felicitas esset in dilectationibus corporis, boves felices diceremus cum inveniant orobum ad comendendum" (si la felicidad estuviese en los deleites del cuerpo, llamaríamos felices a los bueyes, cuando encuentran arvejas para devorar).

(25) Verlas en KERN, *Orphicorum fragmenta* (entre los fragmentos de más antigua documentación) y en DIELS, *Fragmente der Vorsokr.*, cap. I en la 5ª ed. (66 en la 4ª), B18 y B19.

Este fragmento eraclíteo, junto a los de Epicarmo, Píndaro, Eurípides, etc., nos da indicios de toda una literatura relativa al problema de la felicidad, que habíase planteado por el influjo del misticismo y que llevaba a una oposición de dos tipos de vida, dirigidos uno hacia el goce de los bienes materiales, otro hacia el de los espirituales. En esta oposición bipolar, de origen místico, más que en la tripartición platónica del alma, está la raíz de la formación del ideal filosófico de la vida.

La presencia en el pensamiento de Epicarmo de ese dualismo místico entre alma y cuerpo, está comprobada por otros fragmentos también, que hablan de una oposición mutua entre los dos por su procedencia, naturaleza y destinación. El fragmento B9, Diels (245 Kaibel) nos presenta el ciclo de su unión inicial y de su separación final, en que cada uno vuelve al lugar de donde ha venido: el cuerpo a la tierra, el espíritu al cielo.

συνεκρίθη, καὶ διεκρίθη κατῆλθεν ὄθεν ἦλθεν πάλιν,
γα̅ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω

(Se juntaron y luego se separaron y se fueron cada uno de nuevo allá de donde había venido: la tierra (el cuerpo) a la tierra, el espíritu hacia arriba).

Pero la nueva subida del espíritu al cielo (ἄνω τὸ πνεῦμα κατ' οὐρανόν) está subordinada en el fragmento B22 Diels (265 Kaibel) a la condición de que el hombre en su vida se haya mostrado de mente pía (εὐσεβῆς νόωι πεφυκώς); y otro fragmento (B18 Diels, 261 Kaibel) confirma que la piedad y santidad de la vida (εὐσεβῆς βίος) es el viático más grande (ἐφόδον μέγιστον) que los mortales puedan tener para su viaje supremo; y otro fragmento todavía (B26 Diels, 269 Kaibel) expresa una honda preocupación para la pureza espiritual (καθαρόν τὸν νοῦν), considerándola condición necesaria para la misma pureza física. Todos estos elementos pertenecen a una esfera de ideas místicas, en la que se encuadra perfectamente la afirmación citada arriba, de que uno no puede tornarse **bienaventurado** si no cultiva en su espíritu lo bello y lo bueno.

Hay pues la idea de una diferencia de destino que espera

a las almas de acuerdo a su forma de vida, en la que se hayan purificado mediante su dedicación a los valores espirituales o se hayan enlodado por el afán de los intereses terrenales. Sin embargo, la oposición entre almas elegidas y rechazadas, planteada en estos términos, se aleja de la forma en la que se planteaba en la religión de los misterios, al oponerse los iniciados a los no iniciados. El punto de vista de los cultos y misterios se refleja todavía íntegramente en el fragmento 114 de Píndaro, donde la suerte privilegiada, prometida a los adeptos en el más allá, tiene como condición de su otorgamiento únicamente la iniciación y participación en los ritos sagrados. En cambio el fragmento 910 de Eurípides, al atribuir el nombre de **bienaventurado** a quien ha contemplado el orden eterno de la naturaleza, nos presenta el problema de la elección de los espíritus trasladado sobre un terreno muy distinto.

Pero ya antes de Eurípides semejante transferencia se nos muestra documentada por el frag. 132 de Empédocles, que se refiere de igual manera al camino por el cual puede lograrse la bienaventuranza:

ὄλβιος, ὃς θεῶν πραπίδων ἐκτῆσατο πλοῦτον,
δειλὸς δ' ὃ σκωτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν.

(Bienaventurado quien adquirió riqueza de divinos pensamientos, miserable en cambio quien está preocupado por una oscura opinión acerca de los dioses).

El logro de la bienaventuranza, pues, para Empédocles es posible únicamente por medio de la investigación filosófica, que libere al hombre de las oscuras y burdas creencias de la religión vulgar, cuyo antropomorfismo y materialismo había criticado ya Jenófanes al polemizar contra Homero y Hesiodo no menos que contra las representaciones populares. Una crítica análoga hacía Empédocles de las representaciones de las teogonías órficas en su fragmento 134: "No existen en él (dios) miembros con cabeza humana, ni le despuntan dos brazos en el torso, ni pies, ni ágiles rodillas, ni vellosas partes pudendas; sino que es úni-

camente, sagrada e inefable inteligencia, que recorre con veloces pensamientos todo el mundo”.

Claro que para hacerse digno de esta divinidad que es inteligencia, y para adquirir la riqueza de divinos pensamientos de la que habla el otro fragmento, se precisa la consagración de la vida a la filosofía, que de esta manera queda reconocida como verdadero camino de la bienaventuranza. La iniciación y purificación filosófica ha sustituido la iniciación mística y la purificación ritual, repudiadas por Empédocles a raíz de su vinculación con oscuras opiniones y falsas representaciones relativas a los dioses. Con ésto, el problema de la conquista de la bienaventuranza se ha transferido sobre el terreno de la purificación espiritual producida por la filosofía.

Pero sobre semejante terreno, muy distinto de aquél donde quedan los cultos místicos, está planteado el problema de la bienaventuranza aun en el fragmento 198 de Eurípides, así como antes en el fragmento B45 de Epicarmo y en todos los otros que hemos recordado de él más arriba. Todos hablan no solamente de piedad y pureza, sino también de valores espirituales (lo bello y lo bueno otorgados al alma) opuestos a los intereses materiales y considerados ellos únicamente capaces de imprimir en la vida el sello y el fin de la introducción a la bienaventuranza.

Ahora bien: ¿cuál es la forma de vida que puede satisfacer a las exigencias expresadas aquí? y ¿cuáles son las concepciones cuyos reflejos podemos reconocer en estos fragmentos de Epicarmo?

A raíz de las relaciones con los círculos pitagóricos de Magna Grecia y de Sicilia, que una investigación cuidadosa e imparcial hace constar para Epicarmo (26), no parece injustificado

(26) No puedo difundirme en este lugar en la demostración de esas relaciones y en la aclaración de otros influjos de origen distinto que aparecen en Epicarmo. He discutido estos puntos de manera especial en mi nota *Intorno ad Epicarmo*, publicada en "Civiltá moderna" de marzo - junio 1938, y en el II tomo de Zeller - Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, Firenze, 1938, que contiene también otras aclaraciones acerca del asunto.

pensar en influjos de corrientes pitagóricas, aun sin querer cerrar de ninguna manera el pensamiento de este poeta cómico (abierto a los influjos más diferentes) dentro de los límites de ningún sistema filosófico particular. Además, las exigencias de una elevación espiritual expresadas por Epicarmo, pueden recordarnos las formas de vida que Empédocles —manteniéndose en el ámbito de la orientación pitagórica— señala en su fragmento 146 como las más altas, que preparan el retorno a la patria celeste para el alma, desvinculada ya del ciclo tremendo de las generaciones.

La encarnación final de las almas purificadas se efectúa según Empédocles en las personas de “profetas, poetas, médicos y príncipes de hombres sobre esta tierra: de donde pues resurgen convertidos en dioses sumos en honores”. No parece improbable que estas indicaciones de Empédocles tengan que considerarse pertenecientes a una esfera de creencias pitagóricas, y coincidentes o muy afines a las formas de vida señaladas por Epicarmo, puesto que las concepciones reflejadas en los versos citados de Empédocles no constituyen una novedad introducida por él, sino que nos consta su difusión en Sicilia entre los círculos místicos ya en la propia época de Epicarmo, de manera que podía su eco repercutir ya en Píndaro, de un modo muy semejante al que se nos presenta luego en Empédocles. Un testimonio explícito relativo a la procedencia de estas preocupaciones escatológicas de la fuente pitagórica, se encuentra en un fragmento de Ión de Kios (cfr. **Fragmente der Vorsokratiker**, cap. 36 en la ed. V = 25 en la IV, B4):

ὥς ὁ μὲν ἠγορήη τε κεκασμένος ἠδὲ καὶ αἰδοῖ
καὶ φθίμενος ψυχῇ τερπνὸν ἔχει βιοτόν,
εἴπερ Πυθαγόρης ἐτύμως ὁ σοφὸς περὶ πάντων
ἀνθρώπων γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν.

(Así el hombre adornado de valor varonil y pudor - también muerto tiene por su alma vida beata - si de manera veraz Pitágoras, el sabio sobre todos - los hombres, supo y aprendió los conocimientos).

Pero Ión de Kíos nos habla en general de valor y virtud; como hábitos de vida terrenal que son condiciones para la conquista de la bienaventuranza inmortal en el más allá. En cambio la coincidencia mencionada entre Píndaro y Empédocles, reflejos y ecos entrambos de ideas pitagóricas, nos permite inferir que Pitágoras hubiere detallado ya, de manera explícita, las formas de virtud que pueden merecer al hombre la liberación final y la bienaventuranza eterna. En efecto el fragmento 133 de Píndaro indica tres encarnaciones preparatorias para la divinización de las almas (o elevación a la situación de "héroes sagrados") (27), las que se realizan en las personas de reyes venerandos, hombres fuertes y sumos en sabiduría (σοφία τε μέγιστοι). Las dos primeras formas corresponden a los "príncipes de hombres" de Empédocles, y la última a sus profetas, poetas y médicos. En Píndaro y Empédocles por lo tanto, así como en Epicarmo, el ideal de la vida humana, capaz de llevar al alma hacia la reconquista de su situación divina, guarda todavía asociadas las virtudes ético-políticas con las dianoéticas: lo fundamental para ellos está en el cultivo de los valores espirituales opuesto a la dedicación a los intereses materiales; pero no han sido todavía separadas y opuestas recíprocamente las finalidades cognoscitivas (teoría pura) de las morales (práctica, en su forma más desinteresada y alta).

Sin embargo, tiene ya importancia esencial el hecho de que la vida de los cultivadores de la sabiduría esté situada en el elenco de las formas más altas de la existencia humana: falta todavía, sin duda, la elevación del ideal filosófico de la vida al ápice de la escala jerárquica, pero hay ya un encaminamiento hacia

(27) La situación de "héroes sagrados" (ἥρωες ἄγιοι) de la que habla Píndaro, equivale a la de "dioses sumos en honores" (θεοὶ τιμῆσι σέριστοι) de la que habla Empédocles, como demuestra no solamente la existencia del culto de los héroes entre los griegos, sino de manera aun más específica, el hecho de que las laminillas áureas de los Órficos usan como iguales las expresiones: "reinarás con los héroes" (Petelia) "serás dios" (Thurios), "Anda convertida en diosa" (Roma).

esta meta. Por eso es evidente, y ha sido reconocida ya por otros críticos, la inspiración que Platón saca de Píndaro (a quien cita en su "Menón", 81 ab) y de Empédocles, cuando en el "Fedón" (69d y 114 c) y en el "Fedro" (247d y 249a) vuelve a subordinar con ellos a una triple prueba de vidas la ascensión final a la bienaventuranza, y reconstruye por gran parte sobre el modelo de ellos el elenco de las almas destinadas a esa suerte suprema, y por fin coloca en el ápice de toda la jerarquía a las almas "purificadas por la filosofía". Esta preferencia otorgada a la salvación del alma por virtud de la filosofía y la contemplación de la verdad, puede considerarse un paso ulterior, dado por Platón en el camino trazado ya por Píndaro y Empédocles; pero su afirmación tenía otro antecedente, además de los recordados de Eurípides y Anaxágoras, y anterior a ellos; un antecedente que así como los de Píndaro, Epicarmo y Empédocles, nos lleva de nuevo tras las huellas del pitagorismo. Este antecedente se encuentra en el proemio del poema de Parménides.

Para comprenderlo en su significado, tenemos que dirigir nuestra atención al carácter propio de este proemio, puesto en evidencia por las investigaciones de los decenios últimos. No se trata, observaba Burnet (28) de un mero adorno exterior de carácter literario, sino de una parte esencial de la obra: una parte (agregamos) que se precisa tener en cuenta para entender el sentido de "discurso sagrado" atribuido por Parménides a la enunciación de la **Verdad** (Ἀλήθεια), hecha por la propia voz de la Diosa, que la opone a todas las opiniones engañosas de los mortales.

El proemio nos introduce en plena literatura apocalíptica (29): esa literatura floreciente entre órficos y pitagóricos con

(28) *Greek Philosophy*, London, 1914, § 46.

(29) Sin embargo, críticos autorizados, así como REINHARDT (*Parménides und die Gesch. der Griech. Phil.*, 1921, p. 67 sigs.); KRANZ (*Sitz. Ber. der Berlin. Akad.*, 1916, p. 1169); CAPELLE (*Die Vorsokratiker*, p. 162), y WILAMOWITZ (*Die Glaube der Hellenen*, II, 215) han vuelto a la interpretación del elemento mitológico del proemio como puro

los **Descensos al Hades y Ascensos al cielo** (30), de donde saca las figuraciones de las puertas de la Noche y del carro alado, y también la imagen, repetida dos veces, de la bifurcación crítica de los caminos, que órficos y pitagóricos llamaban *σχίσσις* y representaban mediante la letra mística Y (31). El tránsito del error a la verdad está presentado, aquí, bajo forma de un tránsito de las tinieblas (asiento de la Noche) a la luz, es decir mediante una imagen muy común en la literatura apocalíptica, que ha quedado tradicional en ella hasta volver a expresarse también en Dante. Semejante procedencia de la literatura apocalíptica basta ya para sugerirnos la idea de que la bifurcación de los caminos (*σχίσσις*) entre la verdad y el error está vinculada en el

adorno literario y ficción poética, negándole un carácter hierático. Pero, observa justamente Albertelli, en su edición de los testimonios y fragmentos de los eleatas (*Gli Eleati*, Bari, 1939, p. 121 sig.), no hay duda de que toda la *Verdad* está presentada orgullosamente por Parménides como una revelación religiosa, y que una inspiración religiosa circula por todo el poema. Que, por otro lado, el contenido de la *Verdad* parmenídea sea puramente racional —como lo han puesto de relieve FRAENKEL (*Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissensch.*, Göttingen, 1930), y BOWRA (*The Proem. of Parmenides*, *Classic. Philol.*, 1937)— no crea ninguna dificultad contra la idea de una vinculación con la mística en el sentido de una reafirmación de la exigencia de purificación espiritual, pero trasladada del terreno de la iniciación ritual al de la iniciación científica y de la consagración a la actividad contemplativa (racional).

(30) Hasta se discute entre los críticos (GILBERT, EISLER, PFEIFFER) si en Parménides nos encontramos con el primer tipo o el segundo; pero para nosotros basta reconocer la procedencia general de las revelaciones místicas, de acuerdo a lo que observa SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, 1934, p. 285. (donde pueden verse las citas de los escritos relativos a esa cuestión). Hay que recordar también, con DELATTE (*Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 74 sig.) y SCHUHL (*op. cit.*, 249) las figuraciones del viaje del alma bienaventurada hacia los Elisios, que se encuentran en Creta minoica, en la Jonia del Siglo VI y en anillos etruscos.

(31) Cfr. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 249 sig. y PICARD, *Déméter*, p. 368, citado por él. Ver también CARLO PASCAL, *Il bivio della vita e la "littera Pythagoræ"*, 1910.

pensamiento parmenídeo con la exigencia de la salvación del alma. Y esta suposición puede encontrar una confirmación singular al aceptarse una enmendación que me parece muy feliz —a pesar de la oposición de otros críticos (32)— propuesta primeramente por Meineke y luego, de manera independiente, por Jaeger (33), a un pasaje donde el texto corrompido no puede ofrecer de otro modo un significado satisfactorio.

De acuerdo a esta enmendación, el camino por el cual el carro alado lleva al filósofo a la presencia resplandeciente de la Diosa que le revela el misterio sagrado de la Verdad, sería declarado "el camino que a través de todas las cosas lleva a la salvación espiritual al hombre que se vuelve sabio". ἐς ὄδον...

...ἡ γὰρὰ πάντ' ἄσινῃ φέρει εἰδῶτα φῶτα (34)

El sabio se convierte en **salvo** (ἀσινῃ); el camino de la verdad es el camino de la salvación. Salvación del camino y de la suerte habitual de los demás hombres (explica más adelante la diosa: versos 26-28), lograda por una ayuda divina que es decreto de justicia (θέμις τε δίκη τε), así como (podemos recordar) la liberación del alma que los dioses realizaban por ley de justicia (νόμοι) en la laminilla órfica de Roma. Y por eso la diosa saluda al filósofo, que llega acompañado por sus conductoras inmortales, con la misma fórmula augural γὰρ, dirigida en la laminilla órfica de Thurios por tres veces al alma que se con-

(32) Cfr. BOWRA, *The Proem. of Parmen.*, citado, y ALBERTELLI, *Gli Eleati*, citado, pp. 122 sig.

(33) *Paideia I*^o, ver a p. 281 sig. en la ed. italiana y p. 199 en la ed. castellana (México, 1942).

(34) El texto aceptado por Diels lleva la frase: γὰρὰ πάντ' ἄσινῃ, es decir: "el camino que lleva al hombre sabio a través de todas las ciudades", o, de acuerdo a la interpretación más racional de FRAENKEL (*Nachr. d. Gesell. d. Wiss.*, Göttingen, 1930, p. 156, n^o 2), aceptada también por ALBERTELLI (*op. cit.*, p. 119, 122 sig.), "a través de todas las regiones". Pero la idea de una salvación espiritual, contenida en la enmendación de Meineke-Jaeger, puede encontrar una válida confirmación en el paralelo con las laminillas órficas, que ponemos de relieve en el texto arriba.

vierte en bienaventurada, salva del ciclo de las generaciones, transformada de mortal en divina, acogida entre los dioses (35).

El paralelo con las laminillas órficas confirma plenamente la observación de Jaeger, que la imagen del camino de la salvación ha sido sacada por Parménides de la esfera religiosa. Sin embargo, hay que agregar que la salvación órfica que se realizaba por medio de la iniciación mística y de la contemplación (ἐπόπταια) de los ritos sagrados, ha sido substituída en Parménides por otra especie de salvación, que se efectúa por medio de una iniciación teórica y de la conquista del conocimiento: "Se necesita (dice la diosa) que tú aprendas a conocerlo todo: el inmovible corazón de la Verdad en su ciclo perfecto, así como las opiniones de los mortales en su falta completa de credibilidad" (36).

La inspiración mística de este lugar tiene que ser buscada pues en un manantial cercano, sin embargo, al orfismo, pero distinto de él; y ese manantial puede ser tan sólo el pitagorismo, con el que Parménides se encuentra relacionado ya sea por las tradiciones que hablan de su transitoria pertenencia a tal escuela y de su creación de una "forma de vida" (τρόπος τοῦ βίου) afín a la pitagórica (37) sea por la adherencia que su poema mantiene con las doctrinas pitagóricas, en las alusiones polémicas contra ellas asociadas a la **Verdad**, no menos que en la **Opinión**, que expresa las teorías de las que Parménides se aleja al crear su doctrina propia (38).

Sin duda, aún sin tomar en cuenta la posibilidad de influjos pitagóricos, tiene ya importancia capital el hecho de encontrarse

(35) Ver las laminillas de Thurios y de Roma en DIELS, *Frag. d. Vorsokr.*, cap. I de la ed. 5ª (= 66 de la 4ª), números 18, 19, 19a, 20.

(36) Versos 28-30 del proemio.

(37) Véanse los testimonios A4 y A12 en DIELS, *Fragm. d. Vors.*, cap. 18 de la 4. ed. = 28 de la 5ª, y cfr. MACROBIO, *Saturn.*, I, 5, y *Cebetis tabula*, 2.

(38) Aclaraciones y pruebas acerca de estos puntos pueden encontrarse en los cap. 2 y 3 de mi *Nota sulle dottrine del pitagorismo*, en ZELLER - MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, tomo II.

en Parménides una representación religiosa del valor atribuido a la conquista de la Verdad. El propio Jaeger, quien rehusaba —en su escrito sobre **El ideal filosófico de la vida**— el carácter histórico de las tradiciones que querían presentarlo afirmado por los presocráticos, parece haber modificado su opinión en **Paideia**, cuando por el significado profundo de la mencionada enmendación propuesta por él se encuentra llevado a decir, acerca de Parménides: "Este sentido de su alta misión es lo que le condujo en el proemio de su poema a darnos **la primera encarnación humana de la figura del filósofo**, la figura del "hombre sabio", conducido por las hermanas de la luz, desde los senderos de los hombres, por el difícil camino que desemboca en la casa de la Verdad" (39).

He ahí pues una afirmación consabida de un ideal filosófico. Y no se puede reducirla a una inspiración sacada de Jenófanes y de su reivindicación de la sabiduría (σοφία), declarada por él fundamento único de la equidad (εὐνομία) y opuesta por ende, como nueva concepción de la **virtud** (ἀρετή) a la que veía exaltada por las muchedumbres en la fuerza de los atletas. La sabiduría (σοφία) de Jenófanes tiene su valer en su utilidad ético-política, es decir, está vinculada a la vida práctica y a sus exigencias, de manera que no puede representar una forma de vida dirigida hacia la **theoria** pura, considerada fin por sí misma. Semejante idea podía despertar únicamente en relación con las preocupaciones relativas al alma, en oposición a los intereses de la vida terrenal; esto es, procediendo de la antítesis mística entre el cuerpo y el alma, y de la exigencia de la salvación de ésta.

El camino (ὁδός) de la luz, es decir de la contemplación de la Verdad, por el que el carro alado, conducido por las hijas del Sol, lleva al sabio a escuchar y comprender el **Discurso sagrado** de la diosa, es un verdadero "camino de vida" (ὁδός τοῦ βίου), vale decir la exigencia de una vida consagrada íntegra-

(39) Cfr. *Paideia*, I, a p. 200 de la ed. castellana.

mente a la actividad teórica. La salvación del alma aparece en este proemio el resultado de su purificación radical del error: se afirma en todo su vigor la exigencia de la purificación espiritual (*καθαρσις*), y a raíz de ella se inicia, con la polémica parmenídea contra los errores de la **opinión**, la tradición de la acción catártica de la refutación de los errores (*ἐλεγχος*), que los eleatas transmiten luego a Sócrates y a Platón. Los sofistas transforman la refutación en una forma degenerativa (ejercicio de habilidad, dirigido a fines utilitarios de fama y ganancias); Sócrates en cambio conserva en toda su pureza ese fin de liberación y purificación espiritual que tenía la refutación en Parménides, y luego en Zenón, según el testimonio de Proclo (40); por eso Sócrates considera su ejercicio como una misión que debe cumplirse aun a costa de la vida, y en la conciencia de volverse mejor al contribuir al mejoramiento de los demás (es decir a su purificación de la ignorancia y del error, fuentes de todo pecado) encuentra la certeza de acercarse a lo divino y de participar en él (41).

Retrocediendo hacia los manantiales de esta corriente, pues, nos dirigimos hacia la fuente primera de la exigencia catártica, convertida en inspiradora de toda la orientación de la vida (*τρόπος τοῦ βίου*), es decir, llegamos a las oposiciones de espíritu y cuerpo, divino y terrenal, eterno y mortal. Oposiciones místicas, comunes por cierto a orfismo y pitagorismo; pero cuando la tarea de la purificación está atribuida al cultivo de los valores espirituales y especialmente cognoscitivos, tenemos que pensar en Pitágoras, a quien los testimonios acordes de Heráclito, Jón de Kios, Heródoto, Isócrates, etc. caracterizan como un hombre consagrado a la investigación (*ἱστορίη*) para adquirir conocimientos (*πολυμάθειη*) en medida superior a todos los otros

(40) PROCLO, In *Parmenidem*, I, 7. Para Sócrates, cfr. PLATÓN, *Sofista*, 230.

(41) Cfr. mi *Sócrates*, en *Moralistas griegos*, ed. Iman, Buenos Aires.

cultivadores de la sabiduría a quienes lo comparan los testigos mencionados (42).

Para la exigencia de la catarsis espiritual (de la cual depende, según Epicarmo, la misma purificación del cuerpo (43), los Pitagóricos, dice Aristóxenos (44), utilizaban la música. Pero la música o armonía para ellos era número, y el conocimiento del número era conocimiento de la naturaleza de las cosas y del orden divino de las esferas celestes. Por eso Sócrates en el **Fedón** (tan fuertemente dominado por inspiraciones pitagóricas, como lo ha puesto de relieve Burnet) (45), decía haber obedecido a la admonición del sueño, que le ordenaba dedicarse a la música, consagrándose a la filosofía, que "es la música más alta" (46).

La filosofía realiza la catarsis y la salvación del alma al efectuar su asimilación a lo divino: tiene pues por objeto las cosas divinas, y por eso realiza los preceptos de la mística pitagórica que mandan: "seguir a dios, acompañarse a dios, ir hacia los dioses" (ἔπεσθαι τῷ θεῷ, ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, βαδίζειν πρὸς τοὺς θεούς.)

Claro que en estos preceptos se inspira la figuración del proemio parmenídeo, que presenta al filósofo levantado por el carro alado, conducido por las hijas de la luz, a la presencia de la diosa para recibir de ella la revelación de la verdad.

Las hijas de la luz que guían al sabio hacia la divina Verdad podrían interpretarse como las fuerzas de la inteligencia, de acuerdo a una observación de Delatte (47) relativa a un pasa-

(42) Para una discusión relativa a la interpretación correcta y al valor histórico de estos testimonios, véase mi *Nota sulle fonti della nostra conoscenza del pitagorismo*, en Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, t. II.

(43) Cfr. el fragm. B26 de Epicarmo en Diels, *Fragm. d. Vorsokr.*

(44) Aristoxenos apud Jamblichum, *Vita Pythagoræ*, 110 - 114.

(45) *Greek Philosophy*, I, *Thales to Plato*, § 24.

(46) *Fedón*, 61 a.

(47) *Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 76.

je de los llamados **Versos áureos** pitagóricos. Comentando un verso situado al final de esos $\chiρυσὰ \acute{\epsilon}\pi\eta$, que parangona la inteligencia ($\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$) a un auriga ($\eta\nu\iota\sigma\chi\omicron\nu$) que debe estar en el lugar dominante, Delatte notaba que la explicación de esa imagen tiene que ser buscada en una alegoría común a la literatura apocalíptica órfico-pitagórica, de donde la ha sacado también Platón en su "**Fedro**". Esa literatura (como se ha recordado más arriba) representaba el viaje del alma bienaventurada hacia los Elisios de una manera que encontramos todavía en sortijas etruscas, que imitan modelos jónicos del siglo 6º. Platón la reproduce en la alegoría del **Fedro**, explicando además que el alma llega a seguir a los dioses cuando la parte racional toma y guarda en ella el papel de auriga. Ahora bien, observa Delatte, esa misma idea está expresada también en la conclusión del **Carmen áureum**, donde los versos que siguen al mencionado agregan justamente para el alma la promesa de su liberación final del cuerpo y de su trasmutación de mortal en dios inmortal, exactamente así como lo hacen las laminillas áureas de Petelia, de Thurios y de Roma.

Sin embargo a Delatte se le puede fácilmente objetar que la coincidencia de la alegoría platónica con la de un documento como el **Carmen aureum**, cuya autenticidad y cronología son tan disputables, no basta para comprobar que el parangón tenga una existencia anterior a Platón, porque el recopilador del poema podría haberlo sacado del mismo pasaje del "**Fedro**", antes bien que de alguna fuente más antigua y original. En cambio la objeción pierde la punta si indicamos como antecedente de la alegoría del **Fedro** el proemio de Parménides, donde la figuración apocalíptica del carro alado con las diosas-aurigas se aplica ya a la ascensión de la inteligencia hacia la revelación de la verdad. Aun cuando no sea aceptada la enmendación de Meinecke-Jaeger, que identifica explícitamente el camino hacia la luz con el camino de salvación del sabio, queda no obstante establecida por todo lo demás la idea esencial de un camino que lleva al sabio a ser acogido en la mansión de los dioses y a participar en lo divino.

En resumidas cuentas, todo este conjunto de ideas y representaciones, cuyo examen hemos venido realizando, pone en evidencia un elemento, que ha constituido la condición fundamental indispensable para la primera formación de un ideal filosófico de la vida, es decir la aspiración mística de acercarse a la divinidad y hacerse semejante a ella. No podía llegarse a la afirmación del ideal de una vida contemplativa sin la intervención previa de esa aspiración mística. Se precisaba un trastrocamiento radical de la idea tradicional de sabiduría —de carácter esencialmente práctico— expresada por la poesía gnómica y las sentencias de los llamados "siete sabios". Dominaban en ellas las exigencias de la medida, del "nada en demasía", de un conocimiento de sí mismo que significaba reconocerse mortal y no tener la osadía de hacerse semejante a los inmortales, porque esa insolencia (ὑβρις) encontraría el castigo infalible de los dioses, custodios celosos de su privilegio. "Hombre, piensa únicamente en cosas humanas"; "mortal, piensa tan sólo en cosas mortales": tales eran los preceptos de una sabiduría práctica que no podían ser invalidados o anulados sino por una conciencia de inmortalidad y de comunión con los dioses que se afirmara en el hombre y lo levantara hacia la contemplación de lo divino y eterno. Lo cual no podía realizarse sino en consecuencia del trastrocamiento espiritual efectuado por la mística, mediante la introducción del dualismo entre alma y cuerpo, por el que a la naturaleza mortal de éste se opone la inmortalidad y naturaleza divina de aquélla.

De esta manera despertaba en el hombre la aspiración de esa naturaleza divina a volver a su situación originaria, y nacía la exigencia de una norma de vida que pudiera liberarla de la funesta asociación con el cuerpo: es decir, nacían las prescripciones catárticas. La realización de la catarsis empieza bajo forma ritual en los misterios y el orfismo, pero luego se vuelve espiritual y se levanta hacia una esfera más alta con el pitagorismo, que hace culminar la elevación del alma hacia la divinidad en el conocimiento y la contemplación del orden divino y de la divina armonía del universo. He aquí "los sumos en sabiduría"

de Píndaro que se convierten en "héroes santos"; he aquí "el hombre sabio" de Parménides que se vuelve "salvo", siendo llevado por las hijas del sol a la presencia de la diosa de la Verdad; he aquí los "profetas, vates y médicos" de Empédocles que resurgen "dioses sumos en honores"; he aquí las almas "purificadas por la filosofía" que son las primeras en subir de nuevo a la bienaventuranza inmortal en el "**Fedro**" platónico.

Aristóteles (según se ha ya recordado) nos declara de manera explícita en su "**Protréptico**", en la "**Metafísica**" y en la "**Ética Nicomaquea**", el trastrocamiento efectuado del precepto gnómico: son mentirosas —dice— las afirmaciones de los poetas relativas a la pretendida envidia de los dioses, es falsa la admonestación dirigida al mortal para que piense únicamente en cosas mortales. En cambio el hombre debe, en la medida de lo posible, convertirse en inmortal (ἀθανατίζειν), por la conciencia de su poder espiritual que lo coloca al ápice de la escala de los seres, en tanto posee en sí mismo el intelecto, que tiene origen y naturaleza divina.

Pero con estas afirmaciones Aristóteles no introduce una intuición nueva (sino en ciertos puntos particulares), ni tampoco reproduce una novedad introducida por Platón, sino que sigue simplemente ejemplo de él en continuar y desarrollar una tradición que retrocede al pitagorismo. Éste ha vuelto a afirmar con el orfismo la oposición entre el alma y el cuerpo y la exigencia catártica para la liberación del ciclo tremendo de las generaciones, pero ha trasladado esta cátersis del terreno de los ritos religiosos al de una elevación espiritual que se realiza sobre todo por medio del conocimiento y la contemplación. Un misterio nuevo se substituye de esta manera al de los ritos: el misterio de la ciencia, no menos sagrado que el anterior, ni menos apto para convertir en santo a su cultivador.

He aquí por lo tanto, según la observación de Heide! (48),

(48) W. A. HEIDEL, *περί ἁθροσεως*, Proc. Amer. Acad. of Arts a. Scienc., 1910, p. 133. H. LEISEGANG, *Griech. Philos. als Mysterion*

la transmisión de la enseñanza que se efectúa en el pitagorismo por medio de un **Discurso sagrado**, de acuerdo a la costumbre de los misterios; y este carácter de misterio sagrado se refleja no solamente en la mística de los números, sino en toda rama de la ciencia. Y así la inspiración religiosa se comunica del pitagorismo a las escuelas médicas, con la idea de una misión sagrada y de una sagrada iniciación, que excluye al profano de sus misterios. "Estas cosas sagradas (dice **La ley** hipocrática, recordada por el mencionado Heidegger) son reveladas al hombre sagrado; al profano quedan vedadas, pues aquéllos son iniciados en los misterios de la ciencia" (49).

De esta manera el espíritu de la mística, colocado por Joël con cierta unilateralidad, sin duda, pero no sin fundamento, a las raíces de todo el naturalismo presocrático (50), tiene que ser reconocido sin controversia en calidad de progenitor del ideal de la vida teórica. El pitagorismo ha sido con toda probabilidad el primero en elevar semejante vida a la dignidad de forma ejemplar y sagrada, por ser más que cualquier otra apta para efectuar la purificación y por ende la salvación del alma. La creación de un ideal filosófico aparece ya realizada en Parménides, cuya afirmación y representación puede considerarse más explícita y decidida que las de Epicarmo, Píndaro y Empédocles; con Eurípides encontramos otra afirmación clara y precisa anterior a Platón; y todas estas afirmaciones están siempre vinculadas con el anhelo de lograr la salvación del alma y la situación de **bienaventurado** (ὀλβιος), que nos revela su raíz mística.

De esta manera debía tocarle al misticismo —y justamente en consecuencia de su misma aspiración a la vida eterna del más allá, que le hace despreciar y aborrecer la vida presente— el

(Philol. Wochenschr., 1932) generaliza a todas las obras de los naturalistas presocráticos ese carácter de "discurso sagrado" (ἱερός λόγος parecido al de los misterios.

(49) περὶ νόμου en *Corpus hippocraticum* (ed. Littré), IV, 642.

(50) *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, 1903 (III ed., 1926).

destino irónico de preparar contra el pesimismo anterior una reivindicación del valor de esta última, con atribuirle la tarea de reconquistar el destino celeste. El pesimismo anterior, que se expresaba en la poesía gnómica, proclamaba: "mejor no haber nacido, o, después de nacer, morir lo más pronto posible" (51). El misticismo, sin embargo, vuelve a expresar esta desolada sentencia del Sileno de la leyenda, pero en un sentido muy distinto del que tenía en el pesimismo gnómico, es decir, como expresión del anhelo hacia la patria celeste (52). Y además —lo que más importa— libera al hombre de la condena a pensar únicamente en cosas mortales, lo que le hacía sentir en toda su gravedad el peso de los males, que excede en mucho la pobre cantidad de los bienes concedidos en la vida terrenal.

Así por mérito del misticismo el hombre, orientado y estimulado hacia el pensamiento de lo eterno y hecho consciente de su participación en el bien divino del conocimiento, reconoce que también la vida presente puede tener un valor, que supera aun todo el conjunto de los dolores y de las miserias que la afligen: el valor del conocimiento, que lleva a Anaxágoras (o a quien otro lo haya afirmado) a proclamar que prefiere haber nacido más bien que no haber tenido nacimiento, a raíz de la alegría sublime que le otorga la contemplación de la naturaleza y la conquista de la verdad.

Por lo cual será tributario de un desarrollo preparado e iniciado por el misticismo aún el propio Epicuro, al escribir (o inspirar a su discípulo Metrodoro) (53) la sentencia: "Recuerda que aunque eres de naturaleza mortal y con un límite finito de vida, te has asomado a lo infinito y lo eterno mediante la investigación de la naturaleza, y contemplaste

(51) Teognis, verso 425 sig.

(52) Cfr. el fragm. 6 del *Eudemo* de Aristóteles en la ed. Walzer (*Aristotelis dialogorum fragmenta*).

(53) La sentencia se encuentra atribuida a ambos por los testimonios antiguos (Cfr. BIGNONE, *Epicuro*, Bari, 1920, p. 150).

lo que es ahora, será y fué siempre en el tiempo transcurrido

(ILÍADA, I, 70)

Y por eso podrá también, en la conclusión de su "**Carta a Menéceo**", que constituye —como lo ha demostrado Bignone (54)— su "**Protréptico**", transferir sobre la tierra la promesa que la mística ofrecía para la vida futura, y escribir: "vivirás como un dios entre los hombres, pues no se asemeja por nada a un ser que viva una vida mortal el hombre que vive entre bienes inmortales" (55).

Rodolfo Mondolfo

(Universidad Nacional de Córdoba)

(54) *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia.

(55) Ver mi ensayo *L'infinitá soggettiva* en *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1936, insertado ahora en la parte IV de mi libro *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, ed. Imán, Buenos Aires (en imprenta).