

LA METAFÍSICA DE EMPÉDOCLES

La filosofía de Parménides, a cambio del rigor de su método y de la potencia de sus resultados, nos entrega una realidad totalmente inhospitalaria, en la que los hombres no pueden vivir y donde muy difícilmente podrían encontrar una razón de ser. Los mortales no son ciudadanos de ese mundo, sino de un mundo de sombras, irreal, producto del mero engaño de las palabras; único, sin embargo, en el que pueden desenvolver su existencia de cada día, en continuo trato con las cosas y sus semejantes, con sus alegrías, sus temores y sus esperanzas. Sólo la excesiva confianza depositada en el pensamiento racional y el consecuente uso único y exclusivo del νοεῖν podrían traer como consecuencia algo tan inhumano y despiadado. El hombre quedaba reducido así, por motivos meramente racionales y no ya religiosos, como en Píndaro, a la condición de "sueño de una sombra".¹ Parménides rechaza lo que de más concreto y humano hay en todo conocimiento: el testimonio de los sentidos, y con ello su campo de pensamiento se coloca por completo, como él mismo reconoce orgullosamente, "fuera del camino de los hombres".² Tan es así que, en ocasiones, al leer su Poema nos asalta la duda de si nos está hablando un hombre verdadero o el pensamiento puro que no puede cometer equivocación alguna o errar el paso en su ruta hacia la Verdad. Pareja soberbia tenía que aparecer ante los ojos de los ciudadanos griegos de aquellos tiempos, como una temeridad literalmente *des-piada*. La reacción contra esta *hybris* no tardaría en dejarse sentir. Con Empédocles, hombre piadoso si los hubo, podemos asistir a una vigorosa y patética repudiación de ese mundo tan frío e inhóspito que postulaba el eleatismo. Empédocles no tiene más pretensión que la de ser un mortal, un miembro de aquella raza contra la que se enderezaban todas las duras invectivas del eleata; pero animado con el propósito de hacer valer todas sus posibilidades y medios de conocimiento, dentro de sus propios y muy humanos límites,³ a fin de aclarar las tinieblas que cubren la realidad. Nadie debe pretender rebasar tales límites ni debe aspirar a saber más de lo que el intelecto mortal puede alcanzar y ver. Basta escuchar las palabras con que se inicia su poema *Sobre la Naturaleza*, para percibir este nuevo sentido que con Empédocles cobra la meditación filosófica.⁴ El pensador debe percatarse ante todo de que es un mortal agobiado de flaquezas y

¹ Píndaro, *Pyth.*, 8, 96. Acerca del sentido exacto de esta cuestión en Píndaro y de sus conexiones con el pensamiento de Parménides, véase H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, American Philological Association, New York, 1951; págs. 603 y 639, n. 16.

² Parm., B, 1, 27.

³ Acerca de las conexiones entre fe religiosa y limitación del saber humano en Empédocles, véase E. Bignone, *Empedocle*, Fratelli Bocca, Torino, 1916; pág. 134, n. 1.

⁴ Emp., B, 2, 1-2.

debilidades, y no creerse entronizado sin más en las cimas de la sabiduría.⁵ Que en estas frases haya, tal como se ha creído, una directa alusión a Parménides, es lo más probable;⁶ pero, en todo caso, no menos patente queda el hecho de que en ellas se establece una muy distinta visión del papel propio del filósofo, en comparación con el que le asignara el eleata. Sólo la humildad ha de permitir el acceso a la verdad. Una humildad que se revela tanto en la acatación de la condición humana, como en la aceptación de todos los medios de aprehensión (*παλάμαι*) de que dispone el hombre.⁷ Todos pueden aportar un conocimiento, todos son vías para acceder a él, sean los sentidos o el pensamiento.⁸ Pues, en Empédocles no encontramos algo parecido a la repudiación eleática de los sentidos.⁹ Sólo que menester es darle a cada uno de estos diferentes medios de aprehensión su valor correspondiente y tomarlo dentro de sus propios límites.¹⁰ Empédocles nos invita a prestar fe a los sentidos;¹¹ pero sin olvidar que el pensamiento es lo único que permite interpretar *exactamente* lo que ellos testifican.¹² Lo equivocado sería tomar la parte por el todo. Y justo quien aprende a usar todos sus medios de aprehensión no conoce ya únicamente una pequeña parte de su propia vida,¹³ sino todas

⁵ Emp., B, 2, 2 y B, 3, 8.

⁶ Véase Bignone, *op. cit.*, págs. 143-144 y 391. Cf. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952; pág. 135.

⁷ Emp., B, 3, 9 y B, 2, 1.

⁸ Emp., B, 3, 12: *ὅποσμι πόρος ἐστὶ νοῆσαι*. Cf. Bignone, *op. cit.*, págs. 389 y 144, n. 1. Es indudable que entre estos medios de aprehensión se cuenta también el pensamiento; pues el fenómeno de "ver" no sólo se logra por medio de los sentidos, como haría pensar el fragmento 3, 9-11, sino también con el pensamiento, según se advierte por el v. 21 del frag. 17: *τὴν οὐ νόοι δέομεν*. Este "ver" es, pues, propiamente un "conocer"; cf. Emp., B, 2, 3: *ἀθρήσαντες*; B, 3, 9: *ἄθρει*; B, 109, 1: *ὀπάταμεν*; B, 129, 5: *λεύσσεσμεν*. Cf. Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1921; I, pág. 526.

⁹ El valor que Empédocles concede a los sentidos explica el porqué de los testimonios de Aristóteles y Teofrasto relativos a la identificación que creen encontrar en él entre el pensar (*φρονεῖν*) y el percibir (*αἰσθάνεσθαι*). Véase Arist., *de anima*, Γ, 3, 427a 21 y Teofr., *de sensu*, 10 (D. 501). Obsérvese, sin embargo, que Teofrasto admite tal identificación con una cierta reserva, pues nos dice que, para Empédocles, el pensar y el percibir son lo mismo o casi (*παρὰ πλείστον*) lo mismo. Cf. H. Cherniss, *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1935; pág. 81 y J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigente*, Les Belles Lettres, Paris, 1953; págs. 159-164.

¹⁰ Emp., B, 3, 10-11. Cf. Emp., B, 17, 21: *τὴν οὐ νόοι δέομεν, μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηκώς*, donde se hace evidente el deslinde entre dos distintas formas de conocimiento. Que el conocimiento que puede dar a su poseedor la facultad de tener una vista de la totalidad del universo y del conjunto de las cosas, esté íntimamente ligado a la sangre, mezcla en proporción igual de las cuatro raíces (Emp., B, 98), parece indicarlo Emp., B, 105. Acerca de esta cuestión, véase Aram M. Frenkian, *Études de Philosophie présocratique*, II, J. Vrin, Paris, 1937; págs. 50-52.

¹¹ Emp., B, 3, 12-13.

¹² Véase Bignone, *op. cit.*, pág. 657, n. 2.

¹³ Emp., B, 2, 3: *παῦρον δὲ ζωῆς ἰδίου μέρος ἀθρήσαντες*. Adoptamos la lectura de Diels: *δὲ ζωῆς ἰδίου*. Párecenos que el v. 2 de Emp., B, 15: *τὸ δὴ βίοντον καλέουσι*, no es una razón decisiva para preferir la lección de Escaligero (*ζωῆς ἄβιον*) que han adoptado

las cosas que hay en diez o en veinte vidas.¹⁴ Claro está, por otra parte, que tal conocimiento no puede explicarlo todo;¹⁵ pero es lo único que permitirá al hombre rebasar sus debilidades, lo único que le facilitará los medios de desenvolver su existencia, ofreciéndole el dominio de la Naturaleza.¹⁶

Las consecuencias de tal modo de proceder llevan, como ya puede pensarse, a resultados bien distintos de los que nos entrega la teoría eleática del conocimiento. La realidad con Empédocles se humaniza. Su κόσμος es un mundo donde los hombres vuelven a sentirse como en un hogar; puesto que, por una parte, todas las diferencias cualitativas vuelven a ser admitidas en él y, por otra, al revés de lo que sucedía en Parménides, el mismo hecho del conocimiento no nos contrapone a ese mundo, sino antes bien nos hace colmular más estrechamente con él. El macro y el microcosmo¹⁷ encuentran su lazo de unión en esa ὁμοιοπάθεια que es central en la gnoseología de Empédocles.¹⁸ Si podemos conocer el mundo es porque somos parte de él, porque los mismos componentes entran en él y en nosotros. La oposición entre verdad e ignorancia se resuelve ahora de un modo más simple. La verdad consistirá en la semejanza que haya entre el componente conocido y el cognoscente, y la ignorancia en su diferencia.¹⁹

Con todo, a pesar de las divergencias que pueden encontrarse entre Parménides y Empédocles, este último queda unido al primero en ciertas de sus concepciones básicas. Empédocles, al igual que el eleata, rechazará toda posibilidad de una generación dada a partir del no ente, tanto como de una destrucción que conduzca a él. Pero ya de antemano podemos suponer que esta postura arrastra muchos elementos nuevos que hubiera sido imposible encontrar en la doctrina del eleata. El compromiso entre los sentidos y el eleatismo que, como nos decía Burnet,²⁰ representa la filosofía de Empédocles, ofrece una clara razón del porqué de ello. Las semejanzas entre estos pensadores se harán evidentes por poco que nos detengamos en el fragmento nú-

entre otros Burnet y Bignone, así como no lo es la expresión similar que Bignone, *op. cit.*, pág. 389, encuentra en Gorgias, B, 11 a 21: βίος δὲ οὐ βιωτός.

¹⁴ Emp., B, 129, 5-6. De aceptarse la lección de Diels de Emp., B, 2, 3 (véase n. 13), se establecería en estos fragmentos una contraposición entre los frutos que produce el conocimiento y la mísera situación en que se ve quien ni siquiera ha alcanzado lo que la meditación y el conocimiento humanos pueden brindar (cf. Emp., B, 2, 8-9).

¹⁵ Emp., B, 2, 8-9. Cf. Bignone, *op. cit.*, pág. 139 y Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, R. Oldenbourg, München und Berlin, 1931; pág. 70, 26-28.

¹⁶ Emp., B, 111. Sobre esto, véase Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1940; pág. 114.

¹⁷ Este concepto lo encontramos expresado por primera vez en Demócrito, B, 34; pero en forma implícita está ya en Empédocles. Karl Joël, *op. cit.*, pág. 553, refiriéndose a esto mismo, nos decía: "das Ineinanderleben der Natur mit dem Menschen, die Einheit des Makrokosmos und Mikrokosmos ist geradezu der Sinn seiner Lehre".

¹⁸ Emp., B, 107 y B, 109. Véase Bignone, *op. cit.*, pág. 146. Cf. Stenzel, *op. cit.*, pág. 71, 18-19.

¹⁹ Teofr., *de sensu*, 10 (D. 501); Arist., *Metaph.*, B, 4, 1000b 5.

²⁰ Burnet, *Early Greek Philosophy*, Adam and Charles Black, London, 1952; pág. 227.

mero doce de Empédocles. En efecto, ahí se nos afirma muy nítidamente que de lo que de ningún modo es ($\xi\kappa \dots \omicron\upsilon\delta\acute{\alpha}\mu' \acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$) es imposible que algo se genere, al igual que es imposible e impensable que lo que es pueda desaparecer.²¹ Pero, no obstante, Empédocles habrá de aceptar una “generación” y una “destrucción”, sólo que tomándolas en un sentido muy distinto del anterior. En un sentido en que no impliquen en lo más mínimo el no ente absoluto como condición de posibilidad.

Es tener pensamientos de muy corto alcance —nos dice Empédocles— el suponer que lo que no es antes se ha generado —pasando de lo que de ningún modo es a lo que es— o que las cosas mueren y se destruyen totalmente.²² En este punto, Empédocles sigue en lo fundamental el camino que estableciera la doctrina eleática, aunque también se apunta aquí un nuevo concepto que no hubiera tenido acogida en ella y que nos permitirá aclarar el nuevo aspecto que van a cobrar ahora la generación y la destrucción. Pues, en efecto, para Empédocles, las cosas pueden no haber sido, tal como lo revela este fragmento, pero ello no significa que para “generarse”, o llegar a ser lo que son, tengan que haber surgido de lo que no es. Igualmente pueden “destruirse”, pero ello tampoco quiere decir que tengan que destruirse *totalmente*, o lo que es igual, que tengan que desaparecer en la nada. Que algo no haya sido viene a significar aquí simplemente que ese algo fue o existió antes tanto como ahora, sólo que antes se presentaba de un modo muy distinto a como ahora se presenta. Esto quiere decir que de algo previamente existente surge o se “genera” algo nuevo, algo que antes no se veía. Y lo mismo podría decirse, sólo que a la inversa, de la “destrucción”.

El mecanismo real de tales procesos tiene, para Empédocles, una índole muy simple y se enlaza íntimamente con sus concepciones acerca de la constitución de la realidad. Los integrantes de ésta son, por un lado, las raíces —Agua, Tierra, Fuego y Aire— y, por otro, el Amor y el Odio.²³ Todos ellos son inengendrados e imperecederos²⁴ y cada uno conserva siempre ($\alpha\acute{\iota}\acute{\epsilon}\nu$) su carácter ($\eta\theta\omicron\varsigma$) y su función ($\tau\iota\mu\acute{\eta}$) propios.²⁵ Las cosas no son, en conse-

²¹ Emp., B, 12, 1-2. Véase más adelante n. 45.

²² Emp., B, 11: $\nu\eta\pi\omicron\iota \cdot \omicron\upsilon \gamma\acute{\alpha}\rho \sigma\phi\iota\nu \delta\omicron\lambda\iota\chi\omicron\phi\omicron\rho\nu\acute{\epsilon}\varsigma \acute{\epsilon}\iota\sigma\iota \mu\acute{\epsilon}\rho\iota\mu\nu\alpha\iota, \omicron\iota \delta\eta \gamma\acute{\iota}\gamma\omicron\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\rho\omicron\varsigma \omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\omicron\nu \acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\nu \eta \tau\iota \kappa\alpha\tau\alpha\theta\eta\nu\iota\sigma\kappa\epsilon\iota\nu \tau\epsilon \kappa\alpha\acute{\iota} \acute{\epsilon}\xi\omicron\lambda\lambda\upsilon\sigma\theta\alpha\iota \acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\nu\tau\eta\iota.$ Cf. Parm., B, 6, 4-7.

²³ Emp., B, 17, 18-20. Acerca de los distintos nombres que reciben las raíces en Empédocles, véase O. Gilbert, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, B. G. Teubner, Leipzig, 1907; págs. 107-108 y 110-111.

²⁴ Emp., B, 7: $\acute{\alpha}\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\alpha$ (*scil.* $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha$); B, 16, cf. Hipól., *Ref.*, 7, 29 (p. 211 W). El curioso texto de B, 17, 27, donde, en relación a todos estos componentes, se nos dice: $\kappa\alpha\acute{\iota} \eta\lambda\iota\kappa\alpha \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\nu\alpha\nu \acute{\epsilon}\alpha\sigma\iota$, no implica la admisión de un *origen* de ellos, sino que simplemente trata de poner de manifiesto el hecho de que cada uno de tales ingredientes es igualmente primario e inderivable de otro, a la inversa de lo que sucede con la filosofía jónica que hace derivar toda la multiforme realidad de un solo “elemento”. Véase Arist., *de caelo*, 305a 32-305b 6. Arist., *de gen. et corr.*, A, 1, 315a 4-5; B, 1, 329b 1; B, 6, 333a 16-20; B, 6, 333b 9-11; *Meteor.*, A, 3,340a 13-15. Cf. Bignone, *op. cit.*, pág. 407 y O. Gilbert, *op. cit.*, págs. 105-106.

²⁵ Emp., B, 17, 28 y B, 17, 35: $\kappa\alpha\acute{\iota} \eta\nu\epsilon\kappa\acute{\epsilon}\varsigma \alpha\acute{\iota}\acute{\epsilon}\nu \acute{\omicron}\mu\omicron\iota\alpha.$ Cf. Emp., B, 30. Véase n. 24.

cuencia, más que el resultado de la unión de tales raíces,²⁶ de acuerdo con una determinada *ratio* que fija la proporción en que las raíces entran en esa unión y que es peculiar para cada cosa distinta.²⁷ Con todo, semejante unión no es estable y, justamente, es esta inestabilidad lo que constituye la condición de posibilidad de que las cosas sean, en un cierto sentido, mortales (*θνητά*). Pues su destrucción no viene a ser sino la separación de los ingredientes que las componen. E inversamente su generación equivale a la mezcla proporcional de ellos.²⁸ Semejante explicación vale para todos los com-

²⁶ Emp., B, 21, 9-12. Cf. Emp., B, 22, 1: ἄρθμα μὲν γὰρ ταῦτα (*scil.* las cosas) ἐαυτῶν πάντα μέρεσσιν.

²⁷ Emp., B, 23. En este fragmento se expone la cuestión con una gran claridad a partir de la comparación entre la formación de las cosas mortales y la mezcla de colores que, en las proporciones debidas, realizan los pintores. Un ejemplo de tal *ratio* lo tenemos en Emp., B, 96, donde se nos muestra la proporción en que entran las raíces en la formación del hueso. Cf. Emp., B, 98, en relación a la sangre y otras formas de la carne. La noción *λόγος τῆς μίξεως* proviene de los testimonios aristotélicos al respecto. Véase Arist., *de part. anim.*, A, 1, 642a 17-24; *de anima*, A, 4, 408a 13-20 y A, 5, 410a 1-6; *Metaph.*, A, 10, 993a 15-22; *de gen. et corr.*, B, 6, 333b 9-11. Pseudo-Arist., *de spiritu*, 9, 485b 26-31 (leemos: 'Ε. λίαν (Ross) ἀπλῶς τὴν τοῦ ὀστοῦ φύσιν οὐ καλῶς, ἐπεὶ (Jaeger) κτλ.). Las dificultades surgen cuando se plantea la cuestión de si todas las cosas están compuestas de las cuatro raíces o si también pueden estarlo por un menor número. El fragmento 96 de Empédocles y el testimonio de Aecio, V, 22, 1, apoyarían la segunda alternativa; pues, en efecto, en ninguno de estos dos textos se nos dice que los huesos estén formados también por Aire, sino tan sólo por dos partes de Agua (Νῆστις = Agua, *apud* Simpl., *de anima*, 68, 10 y Estobeo, *ecl. phys.*, I, 10, 11b W.), dos de Tierra (χθόν) y cuatro de Fuego (Ἡφαιστος = Fuego, *apud* Simpl., *phys.*, 32, 3). Cosa semejante ocurre en la formación de los nervios (véase Aecio, V, 22, 1). Sin embargo, Teofrasto y Simplicio se deciden por la primera alternativa. Véase Teofr., *de sensu*, 23 y Simpl., *de anima* 68, 5-10. Según ellos, por lo tanto, en la formación del hueso entrarían todas las raíces: una parte de Agua, dos de Tierra, cuatro de Fuego y una de Aire, tal como nos lo dice Simplicio. Estas noticias son evidentemente erróneas. Prueba de ello es que en el fragmento que Simplicio comenta se nos dice muy claramente que los huesos tienen dos partes de Agua y no una. Aristóteles no aclara suficientemente la cuestión por lo que toca a la composición de los huesos; pero deja entrever que las cuatro raíces no entran *todas* necesariamente en la formación de las cosas. Véase Arist., *de part. anim.*, A, 1, 642a 22-23: οὔτε γὰρ ἐν τι τῶν στοιχείων λέγει αὐτὸ οὔτε δύο ἢ τρία οὔτε πάντα, ἀλλὰ λόγον τῆς μίξεως αὐτῶν.

²⁸ Emp., B, 8: ἄλλο δὲ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἀπάντων θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτου τελευτή, ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν. Acerca del significado más preciso de διάλλαξις como διάσταισις o διάκρισις, véase Aecio, I, 30, 1 y Pseudo-Arist., *de Mel. Xen. et Gorgia*, 975b 13-14. Plutarco, *adv. Colot.*, 10, 1112 A, parafrasea este texto usando la oposición σύνδοσις - διάλυσις. El que Aristóteles, en *Metaph.*, A, 4, 1014b 35-1015a 3, ponga el término φύσις que encontramos en este fragmento como ejemplo de φύσις en el sentido de "forma esencial", no constituye más que una libre interpretación del pensamiento auténtico de Empédocles, y sería erróneo atribuirle más valor que éste. El hecho se explica si recordamos que Aristóteles equipara su noción de *ratio* de los ὁμοιομερῆ, o cuerpos compuestos, con lo que Empédocles nos dice acerca de la proporción en que las raíces entran en las cosas. Ahora bien, semejante *ratio* o *λόγος* se presenta, para Aristóteles, como la causa formal, a la vez que final, de los ὁμοιομερῆ, como su φύσις en el sentido de "forma esencial" (Arist., *de gen. et corr.*, B, 6, 333b 16-17 y 19; *de anima*, A, 4, 408a 15-16; *de gen. anim.*, A, 1, 715a 2-6; *Metaph.*, A, 10, 993a 18; A, 4, 1015a 10-11. Véase Bonitz, *Index Aristotelicus*, ed. Acad. Regia Boruss, Reimer, Berolini, 1870; pág. 434b 13-44). Esto mismo es justamente lo que Aristóteles cree encontrar de modo implícito por primera

puestos; ya sea que pertenezcan éstos al orden cósmico o al biológico;²⁹ puesto que todo lo mezclado presupone necesariamente una "generación" y está irremisiblemente destinado a la "destrucción".³⁰

Según Empédocles, por lo tanto, lo que se oculta en el fondo de palabras tales como *nacimiento*, *generación*, *destrucción* o *muerte*, no es sino una mezcla o separación. Cabría esperar, en vista de ello, que dichas expresiones

vez en esa "proporcionalidad" de las raíces que postulaba Empédocles (cf. Arist., *phys.*, B, 2, 194a 20-21), y tal es la razón de que en ocasiones la exponga como si se tratara de su misma noción de *ratio* (Arist., *de part. anim.*, A, 1, 642a 17-24; *de anima*, A, 4, 408a 18-20.) Pero ya desde un punto de vista crítico, Aristóteles le reprochará a este filósofo el que no se haya percatado de la verdadera causa que con ello ponía en juego, puesto que las raíces no son sino causa material, así como el Amor y el Odio son a lo sumo causa de la mezcla y separación, esto es, causa eficiente y nada más (Arist., *de gen. et corr.*, B, 6, 333b 11-13; *Metaph.*, A, 10, 993a 20-24.) Conformarse pues, con hablar *única-mente*, en relación a la composición de las cosas, de mezcla y separación, equivale sin más a dejar todo en manos de la fortuna (*τύχη*) (Arist., *de gen. et corr.*, B, 6, 333b 14-16. En este sitio, como ya lo hacía notar Joachim, Ar. hace una parodia irónica del v. 4 del frag. 8 de Empédocles, cambiándole totalmente el sentido), y esto no sólo porque todo lo que acaece según la fortuna tiene una causa indeterminada (Arist., *Rhet.*, A, 10, 1069a 31) —ya que más correcto sería hablar aquí de *τὸ αὐτόματον* y no de *τύχη* (cf. Arist., *phys.*, B, 5, 197a 32-6, 197b 22)—, sino porque Aristóteles tropieza con el uso de *τύχη* en el mismo Empédocles (Arist., *phys.*, B, 4, 196a 16-24; *de gen. et corr.*, B, 6, 334a 2-3; Emp., B, 53, donde *συχχυρέω* = *τυγχάνω*.) Interpretar, por lo tanto, la φύσις que Empédocles niega en su frag. 8 como "forma esencial", no viene a ser sino una ironía de Aristóteles. Su manera arbitraria de citarlo basta para confirmar esto; pues, si Aristóteles no hubiera suprimido el v. 2 y substituído el *ἀπάντων* del v. 1 por un *ἑόντων* a fin de conservar el sentido, habría sido patente que φύσις no puede significar aquí sino "nacimiento", en virtud de su oposición a οὐλομένου θανάτου τέλευτή (= θάνατος. La lectura de Plutarco: οὐλομένη θανάτου γενέθλη, significa prácticamente lo mismo). Como se ve, semejante interpretación aristotélica no ayuda en modo alguno a probar el parecer de Lovejoy y Burnet acerca de que φύσις signifique en Empédocles "substancia" o naturaleza permanente. Según estos autores, Empédocles habría querido decir simplemente que las cosas no tienen una naturaleza permanente propia y que por ello su muerte no tiene fin: mueren y mueren interminablemente (véase J. Burnet, *Greek philosophy, Thales to Plato*, Macmillan, London, 1953; págs. 73-74). Sin embargo, el testimonio de Plutarco, *adv. Colot.*, 10, 1112 A: *ὅτι γὰρ ἀντὶ τῆς γενέσεως εἴρηκε τὴν φύσιν. ἀντιθεὶς τὸν θάνατον αὐτῆι, δεδήλωκεν ὁ Ἐμπεδοκλέης*, torna muy difícil de aceptar tal modo de entender φύσις. En cuanto al uso de θανάτου τέλευτή como θάνατος, encontramos su antecedente en Hesíodo, *Scut. Herc.*, 357. Pero, por otra parte, de aceptar el punto de vista de Burnet, se produciría un grave desacuerdo entre Emp., B, 11 y el último verso de este fragmento. No parece, pues, ofrecer mayores dudas el que φύσις deba tomarse aquí, al igual que en Emp., B, 63 (véase Kranz, *Wortindex*, pág. 464a 12-15), como el *substantivum actionis* de φύεσθαι, como "Entstehung" o nacimiento. Por su parte, F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Verlag Friedrich Reinhardt, Basel, 1945; págs. 90-91, ha demostrado muy convincentemente que φύσις tiene el mismo significado en el fragmento 10 de Parménides, y ha destacado la estrecha conexión no sólo ideológica, sino terminológica, que guarda el frag. 8 de Empédocles con Parm., B, 19, donde encontramos la oposición φῦναι - τελευτᾶν.

²⁹ Cf. Emp., B, 9, 1-4; B, 21, 9-14; B, 38. En el v. 1 de este último fragmento leemos con Diels: *ἤλικά τ' ἀρχήν*. (Cf. Emp., B, 17, 27: *ἤλικα γένναν*. Véase n. 24). El *ἄν* del v. 2, al igual que *ἤλικα*, se refiere evidentemente a los "elementos".

³⁰ Emp., B, 35, 14: *ἀψα δὲ θνήτ' ἐφύοντα, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι, ζωρὰ τε τὰ πρὶν ἀμρτα*. Como se ve por este texto, sólo en virtud de la mezcla puede darse la "mortalidad". Cf. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, ed. cit., pág. 212, n. 1.

que no dan cuenta fiel de los verdaderos procesos de la realidad fueran evitadas cuidadosamente en todos aquellos sitios donde no se las trata meramente *qua* expresiones, y substituídas por las adecuadas. Pero ello no es así, sino todo lo contrario. Empédocles muestra una marcada preferencia por su uso, no obstante que reconoce y subraya la incorrección que implican. La causa de este proceder quedará aclarada si reparamos suficientemente en el sentido último del siguiente verso:

οὐ θέμις ἦι καλέουσι, νόμοι δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός³¹

El modo incorrecto de expresión a que alude el primer hemistiquio es justamente, como se desprende de lo que lo antecede, el hecho de calificar como generación o destrucción lo que no es sino mezcla o separación. Hasta aquí no hay dificultad alguna. Sin embargo, el segundo plantea toda una serie de cuestiones que las más de las veces han sido pasadas por alto, sin atender a su singular importancia. En primer término conviene destacar que el verbo ἐπίφημι ligado a νόμος no puede significar aquí de ningún modo "apruebo", "estoy de acuerdo".³² El que en una glosa de Hesiquio encontremos la igualdad ἐπιφάμεναι = συγκαταθέσθαι, no autoriza a suponer que suceda lo mismo en Empédocles. Claro está que en esta frase se señala una relación entre la actitud de Empédocles y el νόμος; pero no una relación de aprobación o aquiescencia.³³ La cuestión se aclara si nos percatamos de lo que mienta aquí *nomos*. Es indudable, tal como lo ha demostrado Heinemann, que en este texto al igual que en otros semejantes de Herodoto, νόμος significa simplemente "uso del lenguaje" (*Sprachgebrauch*),³⁴ y si Empédocles para expresarse se atiene al *nomos*, ello no quiere decir sino que se atiene al uso del lenguaje corriente. La razón de ello es fácil de entrever: se utiliza tal lenguaje a causa de su universal comprensibilidad, de su mayor ámbito de comunicabilidad e inteligibilidad. Basta esto para caer en la cuenta de cuán errada es la suposi-

³¹ Emp., B, 9, 5. La lectura Wilamowitz de la primera frase de este verso tiene la ventaja sobre la de Diels (ἦ θέμις οὐ καλέουσι) de entregarnos de modo más directo el sentido esencial de la cuestión. La corrección de Wyttembach: ἦ θέμις οὐ καλέουσι presenta la dificultad del dudoso ἦ θέμις. Acerca de las diversas lecturas de esta frase, véase el aparato crítico del Diels-Kranz y Mullaeh, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, F. Didot, Paris, 1860; I, pág. 34, n. al v. 111.

³² Tal como lo toma, por ejemplo, en relación al mismo texto de Empédocles, el Liddell-Scott. Siguiendo el mismo parecer, Covotti, *I presocratici*, Rondinella Alfredo, Napoli, 1934; pág. 164, traduce el v. 5 del frag. 9 de Empédocles en la siguiente forma: "Senza diritto alcuno: sebbene ubbidisca io stesso a tale usanza."

³³ Así parece haberlo entendido en un sitio Plutarco. Véase Plut., *adv. Colot.*, 11, 1112 F: νενομισται δὲ πως ἡ τοιαύτη τῶν ὀνομάτων ὁμιλία νόμοι δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.

³⁴ Felix Heinemann, *op. cit.*, págs. 82-83 y 85. Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Friedrich Cohen, Bonn, 1916; pág. 87, nos hablaba de un "erkenntnistheoretischer Ursprung" del concepto νόμος en Herodoto; pero, como muy bien lo hace notar Heinemann, en Herodoto, IV, 39, "no se encuentra huella alguna de un origen gnoseológico" de tal concepto.

ción de que νόμος tenga que significar en el verso citado “opinión falsa”;³⁵ puesto que sería absurdo pensar que Empédocles se atuviera a ella.³⁶ Es obvio, por otra parte, que atenerse al uso del lenguaje corriente, no implica el aprobarlo, el admitir su corrección o adecuación con la realidad, sino que equivale simplemente a servirse de él como medio para lograr una mayor difusión y mejor comprensión de las ideas expuestas.³⁷ Se trata, en suma, de utilizar una serie de palabras para facilitar el apropiamiento de la doctrina; pero sin tomar para nada en cuenta —ni mucho menos aprobar— la “opinión falsa”, como sería el caso si así se hubiera que entender νόμος.

Esta interpretación concordante en todo con el espíritu de la teoría y los textos de Empédocles,³⁸ parece ser confirmada por un texto del tratado hipocrático περί διαίτης. El primer libro de este tratado contiene, como se sabe, hasta el capítulo 24, una mezcla de las doctrinas de Anaxágoras, Empédocles y Heráclito en intrincada confusión. Ahora bien, el autor de π. διαίτης alude en un sitio manifiestamente a los versos de Empédocles (B, 9, 1-4) que anteceden al que nos ocupa³⁹ y unas líneas más adelante escribe: ὅ τι δ' ἄν διαλέγωμαι γενέσθαι ἢ ἀπολέσθαι, τῶν πολλῶν εἵνεκεν ἐρμηνεύω · ταῦτα δὲ συμμίσεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ.⁴⁰ Si, como es lo más probable, esto constituye una libre paráfrasis de νόμοι δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός,⁴¹ el hipocrático habría entendido dicha frase de Empédocles como significando “me expreso atendiendo al uso del lenguaje habitual por mor de la universal comprensión de lo

³⁵ Véase, por ejemplo, Karl Joël, *op. cit.*, pág. 544, n. 3. Reinhardt, *op. cit.*, p. 86, ha sostenido que “Empedokles verwendet das Wort νόμος im demselben schulmässigen Sinne wie Leukipp”, refiriéndose al testimonio de Aecio, IV, 9, 8, acerca de Leucipo; interpretación ésta que a nuestro parecer no se sostiene si se examinan los textos más a fondo. Tampoco cabe hacer aquí la comparación entre el ἔθος πολύπειρον de Parm., B, 1, 34 y el νόμος que encontramos en Emp., B, 9, 5, como pretende Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, O. R. Reiland, Leipzig, 6. Aufl., 1920; I, 2, pág. 1027, n. 2.

³⁶ Cf. Heinemann, *op. cit.*, pág. 85.

³⁷ Heinemann, *op. cit.*, pág. 85, nos dice refiriéndose a νόμος: “Dessen Kennzeichen ist die allgemeine Gültigkeit, nicht die Unrichtigkeit, und sie ist es, die sogar Empedokles zwingt, sich seiner zu bedienen, wenn er für alle verständlich reden will.”

³⁸ Sobre νομίζεσθαι en Emp., B, 17, 22, véase Heinemann, *op. cit.*, pág. 85.

³⁹ Sobre la conexión, ya destacada por Bignone, entre περί διαίτης, I, 4 (6, 474 Littré) y Emp., B, 9, 1-4 volveremos más adelante.

⁴⁰ περί διαίτης, I, 4, (6, 476 Littré). La lectura de W. H. S. Jones: ὅ τι δ' ἄν διαλέγωμαι κτλ., parécenos más acertada que el habitual: ὅτι δ' ἄν διαλέγωμαι κτλ.

⁴¹ Bignone, *op. cit.*, págs. 651-658, ha establecido de modo indubitable la estrecha conexión que guardan los cuatro primeros capítulos de π. διαίτης tanto con el aspecto formal, como con el material de la doctrina de Empédocles. Por lo que toca a la influencia que el cap. 4 haya podido sufrir de Anaxágoras, puede decirse que éstas son indudables sólo en un caso. Cf. περί διαίτης, I, 4 (6, 474 Littré): οὕτω δὲ τούτων ἐχόντων, πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἰδέας ἀποκρίνονται ἀπ' ἀλλήλων καὶ σπερμάτων . . . y Anaxágoras, B, 4: τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλὰ τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα . . . Por otra parte, Bignone conecta erróneamente la última frase de este capítulo (ὁ νόμος γὰρ τῆι φύσει περί τούτων ἐναντίος) con Emp., B, 9, 5, sin caer en la cuenta de que esto no es más que una interpretación personal del hipocrático, a partir de la oposición νόμος — φύσις ajena al pensamiento de Empédocles.

que pienso, aunque sin concederle a éste más valor que el de un artificio de exposición”.

Lo equivocado sería tomar precisamente tal lenguaje al pie de la letra; porque ello sólo una falsa suposición lo haría posible.⁴² Oscuridad e imprecisión son, para Empédocles, las características del καλεῖν, de toda expresión que no se ajuste a la verdad de su doctrina y, por ende, que no sea adecuada a la realidad.⁴³ Pues, en efecto, de no ser metafóricamente, como él las emplea, todas esas expresiones dejan en tinieblas los verdaderos procesos cósmicos. Y, lo que es más grave y de mayor importancia para nosotros, posibilitan la intromisión de un no ente no dilucidado en el seno de la realidad. Parménides hubo de ver ya que todo cambio presuponia lo que no es y por eso hubo de desterrarlo. El precio era muy alto; pero era el único que garantizaba la completa exclusión de todo no ente. Una confirmación bien luminosa de esto la tenemos en Empédocles. Este filósofo, al aceptar la incesante transformación debida a las mezclas y separaciones de los elementos, se verá constreñido a aceptar paradójicamente un cierto tipo de “no ente” muy especial.

En términos generales Empédocles reconoce, al igual que el eleata, la total alteridad de lo que es (τὸ εἶν) frente a lo que no es. Hemos visto ya que es imposible e insostenible el que haya un paso de lo que no es en modo absoluto a lo que es y viceversa.⁴⁴ Tal imposibilidad, podemos sospecharlo, alude tanto a una imposibilidad de hecho, como a la imposibilidad de pensar y sostener que ello es así.⁴⁵ Pero, por otra parte, dentro del sistema empedocliano es lícito afirmar que hay entes que son y entes que no son, porque ya fueron o serán.⁴⁶ Es claro, con todo, que lo que antes no es,⁴⁷ tanto como lo que

⁴² Emp., B, 11, 2.

⁴³ Cf. Emp., B, 9, 5; B, 15, 2 y B, 17, 24. El verbo καλεῖν es usado exclusivamente por Empédocles, para designar en general el lenguaje basado en una mala estimación de la realidad. Cf. Heinimann, *op. cit.*, pág. 49, n. 15.

⁴⁴ Véase Emp., B, 12.

⁴⁵ La interpretación que hace Bignone, *op. cit.*, págs. 398 y 400, del v. 2 de Emp., B, 12, al aceptar la lectura ἄπαστων de Filón, en lugar del ἄπυστων propuesto por Manguey, es muy difícil de aceptar. Bignone piensa, en efecto, que ἄπαστων (“*senza termine alcuno*”) “è legittimo e giustamente rende l'argomentazione che il dissolversi dei corpi debba avere un termine, del resto si giungerebbe all' annullamento della sostanza, che in tal caso non esisterebbe oramai più”. El término de que aquí se nos habla lo constituirían las cuatro raíces; pero ¿no es de pensar acaso que también la nada constituya el “término” del proceso? De aceptarse el ἄπαστων nos veríamos forzados a admitir que Empédocles ha rechazado la total desaparición de lo que es en virtud de que ella presupone un proceso al infinito y no en virtud de que este proceso tenga, como Bignone dice, que conducir a la nada, en el caso de no terminar en la separación de las cuatro raíces. Pero la verdadera consecuencia que se desprende del ἄπαστων no está reñida en modo alguno con el resto de la doctrina de este filósofo, y sería absurdo verla como una prueba en contra de tal “desaparición total”. Es muy dudoso, por otra parte, que ἐξαπόλλυμι tenga aquí el sentido de “disolver” y no más bien el de “desaparecer”. Que aquí haya que leer ἄπυστων, dándole el sentido de una imposibilidad por motivos racionales, lo hace pensar el correspondiente verso 21 de Parm., B, 8: ... καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

⁴⁶ Véase Emp., B, 21, 9: ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται.

⁴⁷ Emp., B, 11, 2: ... πάρος οὐκ εἶν...

será después, *existe*, sólo que bajo un aspecto distinto. Ello significa que las transformaciones a que se ve sujeta la realidad son la condición de posibilidad de que se pueda hablar de algo que no es, puesto que decir que algo no es equivale a decir que es de otra manera que como fue o será. Ello significa también que sólo el Amor y el Odio caen fuera de semejante posibilidad, puesto que como no son elementos constitutivos en ninguna mezcla, no pueden haber sufrido ni estar por sufrir transformación alguna. Las raíces, en cambio, a pesar de ser siempre iguales,⁴⁸ llegan a ser, debido a su mezcla y separación, una vez esto y otra vez aquello,⁴⁹ es decir, se diferencian cambiando de aspecto una y otra vez, ya que en las mezclas no aparecen en cuanto tales.⁵⁰ De acuerdo con lo anterior, es obvio que no puede decirse que el Amor y el Odio *no son* como han sido o como serán, sino que, por el contrario, del modo (ἦι) como fueron antes, así serán siempre.⁵¹

Pero los diferentes tipos de entes “mortales”, que resultan en virtud de la mezcla de raíces,⁵² son de un modo y no son de otro. Antes de verificarse la proporcional mezcla que los constituye o después de disolverse no son nada de lo que ahora son.⁵³ Y, sin embargo, las raíces no dejan de existir nunca en el continuo ciclo de transformaciones.⁵⁴ Esto basta para indicarnos que el

⁴⁸ Véase n. 25.

⁴⁹ Emp., B, 17, 34-35: ἀλλ' αὐτ(ὰ) ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα καὶ ἠνεκὲς αἰὲν ὅμοια. El testimonio de Arist., *de gen. et corr.*, B, 7, 334a 26-31, confirma la interpretación que hace Zeller, *op. cit.*, I, 2, pág. 945, n. 2, de la primera frase de este texto: “*sie sind sie selbst, bleiben, was sie sind*”. Por otra parte, la referencia de Olimp., *Meteor.*, 25, 10: οὐ μόνον ἀμετάβλητα ἀλλὰ καὶ ἴσα Ἐμπεδοκλῆς ἔλεγεν εἶναι τὰ στοιχεῖα, explica el ὅμοιος final, que para Empédocles, debió tener al par el significado de “igual” y de “semejante”. Cf. Emp., B, 17, 27 y Mario Untersteiner, “Senofane e Melisso nel ‘De Melisso Xenophane Gorgia’”, *Antiquitas*, VIII, 1-2; pág. 15 del *Estratto*.

⁵⁰ Emp., B, 21, 13-14: αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα γίγνεται ἀλλοιωπά · τόσον διὰ κρήσις ἀμείβει. Cf. Emp., B, 17, 6: καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει. Burnet traduce ἀλλάσσοντα con “*changing place*”; pero si bien es cierto que la mezcla y la separación se cumplen gracias al trueque mutuo de lugares de las raíces (Cf. Aecio, II, 7, 6), no hay que olvidar que éstas no sólo mudan de posición, sino también de aspecto. Véase Bignone, *op. cit.*, pág. 404 y Covotti, *op. cit.*, págs. 168-169.

⁵¹ Emp., B, 16. Que este fragmento se refiera al Amor y el Odio lo confirma Hipol., *Ref.*, VII, 29 (p. 211 W.).

⁵² Emp., B, 26, 3-4. Leemos aquí θνητῶν siguiendo el parecer de Bergk (Cf. Emp., B, 37, 7 y 16) y no θηρῶν (Karsten). Véanse n. 49 y n. 50.

⁵³ Emp., B, 15, 4: πρὶν δὲ πάγειν τε βροτοὶ καὶ <ἐπει> λύθεν, οὐδὲν ἄρ' εἰσιν. Como muy acertadamente hace observar Zeller, *op. cit.*, I, 2, pág. 945, n. 2, βροτοὶ “*bezeichnet bei Emp. nicht bloss die Menschen, sondern alle vergänglichlichen Wesen, und ewig sind diese nur, wiefern es ihre Elemente sind*”.

⁵⁴ Emp., B, 17, 13: ταύτη δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον. Cf. Emp., B, 26, 12. Ya H. von Arnim, “Die Weltperioden bei Empedokles” en *Festschrift Theodor Gomperz*, A. Hölder, Wien, 1902; pág. 18, hacía notar que, mediante ἀκίνητοι, “*Empedokles nur den unerschütterten Fortbestand des Daseins betont*.” Recuérdese, en efecto, que ἀκίνητος, para Parménides, designa la irrebachable alteridad de lo que existe frente al no ente absoluto. (Cf. nuestro ensayo “La noción del no ente en la filosofía de Parménides”, *Diánoia*, I, 1955; pág. 125, n. 90.) Con esto mismo debe ponerse en conexión la frase de

verbo εἶναι no se predica del mismo modo cuando se dice que algo no fue como es ahora o como será⁵⁵ que cuando se dice que lo que es (τὸ ἔόν) ha sido, es y será siempre.⁵⁶ En el último caso εἶναι equivale a "existir" y en el otro, simplemente, a "ser de tal y cual otra manera". Ello se refleja en la tajante diferencia que hay entre lo que no es, tomado como lo que no existe, y lo que no es, tomado en el sentido de lo que no es como ya fue o será. Es esta diferencia, precisamente, la que hace destacar Empédocles al usar dos expresiones distintas para aludir a uno y otro tipo de no ente, recalcando más en un caso que en otro su negatividad.⁵⁷ El segundo no ente es, existe; pero no el primero. De modo implícito, esto prelude ya la famosa sentencia de Tomás de Aquino: "*enti et non enti aliquid secundum analogiam convenit, quia ipsum non-ens ens dicitur analogice*".⁵⁸ Pero, así como en el terreno lógico no puede afirmarse que Empédocles haya caído en la cuenta de la distinción entre el ser existencial y el ser como cópula, tampoco, en el terreno metafísico, podría decirse que haya cobrado conciencia de la "*analogia entis*", aunque en sus fragmentos se nos haga patente el primer intento tosco de utilizarla, debido justamente a las dificultades originadas por la conjunción de la teoría eleática del ente con su propia teoría acerca de la variable condición del universo. El ser no se predicará del mismo modo en relación a lo que cae bajo el dominio de la una que en relación a lo que cae bajo el dominio de la otra.

Claro está, por otra parte, que este modo de predicar el ser ajeno al pensamiento de Parménides, no es una forma más de lo que Empédocles denomina καλεῖν.⁵⁹ Basta atender al sentido de su fragmento 11 para percatarse de que la expresión οὐκ ἔόν no designa algo basado en una mala interpretación de los procesos cósmicos, sino algo que puede ser mal interpretado al tomársele como un absoluto no ente. Esto mismo viene a confirmárnoslo la explicación que del sentido de este modo de "ser de tal y cual otra manera" se nos hace en Emp., B, 9. La mezcla y la separación son evidentemente sus causas últimas; son lo que hace posible que algo surja a la luz, manifestándose como siendo de tal manera, o que algo desaparezca en la oscuridad al

Empédocles, B, 17, 35: καὶ ἡνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα. (Véase n. 49.) Iguales a sí mismas en cuanto tales sólo podrían dejar de serlo las raíces si se aniquilaran por completo. Cf. Parm., B, 8, 29: ταῦτόν ... τε μένον ... (Acerca de la equivalencia de ὅμοιος y ὁ αὐτός, véase Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge University Press, 1948; pág. 57.) Por lo que toca al plano de la existencia, Empédocles considera, al igual que Parménides, que la principal característica de lo que existe, de las raíces, es la imposibilidad de dejar de existir, de dejar de ser igual a sí mismas, esto es, la inmutabilidad, a pesar de que en virtud de su unión en *diversas proporciones* varíe su aspecto. Cf. Gilbert, *op. cit.*, págs. 106 y 109.

⁵⁵ Cf. Emp., B, 21, 9.

⁵⁶ Cf. Emp., B, 12.

⁵⁷ Cf. Emp., B, 12, 1: ... οὐδ' αὖμ' ἔόντος ... y Emp., B, 11, 2: ... οὐκ ἔόν ...

⁵⁸ Tomás de Aquino, *de Veritate*, q. 2, a. 11, ad. 5.

⁵⁹ Véase n. 43.

ser de otra manera.⁶⁰ Dichas “presentación” y “desaparición”, a pesar de darse efectivamente y justo por ello, son, para Empédocles, lo que puede dar lugar a malas interpretaciones.⁶¹ La imitación de los primeros cuatro versos de este fragmento que encontramos en el tratado hipocrático π. διαίτης, al que ya nos hemos referido, viene a atestiguarlos que tal es su sentido.⁶²

De esta manera se hace el deslinde de dos órdenes. Las raíces consideradas por lo que toca únicamente a su existencia son inmutables. Cada una de ellas para dejar de ser lo que es necesitaría dejar de existir. El Fuego, por ejemplo, no puede dejar de ser Fuego a menos de no existir. Y lo mismo ocurre en relación al Amor o el Odio. Pero, por otra parte, las diversas mezclas proporcionales de raíces, las cosas, están en continua mutación; son inestables. Al mezclarse las raíces, a pesar de seguir siendo lo que son, es decir, a pesar de seguir existiendo, se enmascaran tras ese “accidente” suyo que es la cosa formada. Ya no *son* entonces lo que eran antes de mezclarse. No otra cosa nos quiere decir Empédocles cuando afirma que en el estado de mezcla, a diferencia de lo que ocurre en el estado de separación, las raíces “mueren unas en otras”.⁶³ Estos dos planos —la eternidad de la existencia y la mudable condición de las mezclas— explican, pues, las dos clases de no ente que encontramos en Empédocles.

Ahora bien, la cuestión del vacío surgirá precisamente en íntima conexión con esta tesis acerca de la eternidad de los seis principios. Sabemos ya que de perecer éstos enteramente no existirían más.⁶⁴ En lugar de la realidad tendríamos así el no ente absoluto. Ahora bien, el sentido de este no ente es el de una carencia o falta. En efecto, si los seis principios desaparecieran no nos quedaría más que su ausencia, un desierto.⁶⁵ La palabra *ξηρῆμον* que aquí

⁶⁰ Emp., B, 9, 1 y 3-4. Tanto la mezcla como la separación pueden dar lugar a que algo surja a la luz, puesto que la separación da siempre lugar a algo nuevo que entonces se manifiesta como tal.

⁶¹ Emp., B, 9, 1 y 3: οἱ δ' ὄτ(ε) ἴκη κατὰ φῶτα μίγν' εἰς αἰθέριον φῶς ... τότε μὲν τὸ <λέγουσι> γενέσθαι. Cf. Emp., B, 11, 2. Parécenos que son bastante sólidas las razones que da Bignone, *op. cit.*, págs. 396 y 657, n. 1, en favor de su lectura, que hemos adoptado, del v. 1 de este fragmento. Compárese en efecto, este pasaje con la imitación que de él se hace en el tratado hipocrático, *περὶ διαίτης*, I, 4 (6,474 Littré), así como con Emp., B, 45.

⁶² *περὶ διαίτης*, I, 4 (6,474 Littré): νομίζεται δὲ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων τὸ μὲν ἐξ Ἄιδου ἐς φάος αὐξήθην γενέσθαι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ φάεος ἐς Ἄιδην μειωθὲν ἀπολέσθαι. Donde Ἄιδης = σκότος; cf. *περὶ διαίτης*, I, 5 (6, 476 Littré): σκότος Ἄιδι, y *Filodemo, de piet.* 13, 2 (D. 547, 2-3): (τ)δ <ν> δὲ σκο(τει)νὸν Ἄιδ(ην).

⁶³ Emp., B, 26, 2: καὶ φθίνει εἰς ἄλλα καὶ αὔξεται ἐν μέρει αἴσης. Cf. Emp., B, 22, 14. Este verso, como lo indican los siguientes, se refiere exclusivamente a las raíces. La traducción que da el Diels-Kranz, al poner como sujeto en el verso anterior a “*die Elemente und Kräfte*”, torna ambiguo el sentido, aunque probablemente el Amor y el Odio sean también sujetos de *κρατέουσι* (v. 1).

⁶⁴ Emp., B, 17, 31. Que *διαμπερές* signifique aquí de modo más preciso “enteramente”, parece sugerirlo el v. 3 de Emp., B, 11. La palabra *ταῦτα* que se sirve de punto de referencia a los argumentos desarrollados en Emp., B, 17, 27-33, se refiere tanto a las raíces como al Amor y el Odio. Véase Bignone, *op. cit.*, pág. 406.

⁶⁵ Emp., B, 17, 33: πῆι δὲ κε κήξαπόλοιτο, ἐπεὶ τῶνδ' (*scil.* de los seis principios)

hemos intentado parafrasear con “ausencia” y “desierto” presenta indudablemente más matices que éstos; pues aunque *cum gen.* denota una falta o carencia, en términos generales, mienta lo desierto y, más aún, aquello donde no se encuentra lo que ahí debía estar.⁶⁶ Esto nos revela lo imposible que resulta el que algo semejante pudiera ocurrir en realidad; ya que ello equivaldría a destruir el derecho de lo que existe a estar en todo sitio y en todo tiempo.⁶⁷ En consecuencia, si no hay nada donde no se encuentren las raíces y el Amor o el Odio, si no hay nada desierto, el Todo no podrá nunca incrementarse o disminuir. ¿De dónde podría venir algo más?⁶⁸ Para que eso pudiera suceder se requerirían dos condiciones absurdas. Para Empédocles, tal como para Parménides, la realidad no puede sufrir un aumento a causa de que eso supondría, primero, una generación a partir del no ente absoluto⁶⁹ y, segundo, algo exterior, vacío, donde pudiera efectuarse tal generación y darse lo generado.⁷⁰ La similitud de esta tesis en Empédocles y el eleata se patentiza incluso en la semejanza tan notable de las expresiones que para formularla usan el uno y el otro.⁷¹

La realidad, por ende, no tiene un “exterior” que pudiera venir a ocupar o dejar de ocupar algo más como resultado de una generación o cese.⁷² Y justamente a este “exterior”, a este desierto, es a lo que Empédocles denominará “vacío” (κενέον). La identidad de éste con la carencia de realidad, con el no ente absoluto, es evidente de suyo, aunque no se la formule expresamente. Así viene a confirmarlo la contraposición que se establece en el frag. 13 de Empédocles entre “vacío” y περισσόν. Pues, si por un lado, κενέον alude a una carencia, περισσόν se refiere, por el otro, a un exceso, a un haber más realidad de la que hay. Claro está que esto no debe entenderse como la mera negación de una condensación o rarificación; puesto que por vacío se entiende aquello donde no hay nada absolutamente. Y condensación podría haber sin que hubiera el menor aumento de realidad, entendido éste como un au-

οὐδὲν ἔρημον. Es evidente, como se ve por el segundo miembro de este verso, que ἐξαπόλλυμι debe tener aquí el significado de “desaparecer”, como, por ejemplo, en Hom., *Od.*, 20, 357: ἡέλιος δὲ οὐρανοῦ ἐξαπόλωλε.

⁶⁶ En Aristófanes, *Ach.*, 17-20 puede encontrarse un buen ejemplo de este último sentido.

⁶⁷ Emp., B, 12, 3: αἰεὶ γὰρ τῆι γ' ἔσται, ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ. Cf. Emp., B, 16.

⁶⁸ Emp., B, 17, 32. Cf. Emp., B, 14.

⁶⁹ Emp., B, 17, 30: καὶ πρὸς τοῖς (*scil.* a los seis principios integrantes de la realidad) οὐτ' ἄρ' ἐπιγίνεται ...

⁷⁰ La preposición πρὸς, así como el verbo ἐπι- γίνεται, que encontramos en Emp., B, 17, 30, bastarían para hacer pensar en esto último. Con todo, más reveladora resulta la comparación entre Emp., B, 17, 32 y B, 14.

⁷¹ Obsérvese la correspondencia entre los verbos ἐπαύξω y αὐξω en Emp., B, 17, 32 y Parm., B, 8, 7: πῆι πόθεν αὐξηθέν;. Repárese igualmente en la correspondencia entre Emp., B, 17, 30 y Parm., B, 8, 12-13: οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ... γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό. Véase nuestro artículo ya citado, págs. 125-126.

⁷² Emp., B, 17, 30: ... πρὸς τοῖς ... οὐδ' ἀπολήγει.

mento tanto en el "volumen", como en el número de sus ingredientes.⁷³ En relación a esto mismo, Bignone ha sostenido el parecer de que con περισσόν no se hace más que aludir "*alla perfetta sfericità dello sfero*".⁷⁴ Si tal opinión, que, a nosotros nos parece, ha tomado demasiado en serio el testimonio del tratado pseudo-aristotélico *De Melisso Xenophane Gorgia*,⁷⁵ es correcta, περισσόν no tendría nada que ver con un aumento de la realidad; pues lo que Empédocles denomina Σφαῖρος podría aumentar uniformemente, sin que por ello perdiera su "perfecta esfericidad". Pero es muy difícil aceptar que tal fragmento no se refiera, como el siguiente, al Todo (πάν), sino a Σφαῖρος. Por otra parte, la oposición entre vacío y περισσόν se tornaría muy difícil de entender tomada bajo esta perspectiva.

Con lo dicho, sin embargo, no hemos hecho sino explicitar las bases de la cuestión. Ahora bien, es obvio que el vacío presenta aspectos que remiten directamente al tema de la corporalidad de las raíces y del Amor y el Odio; pues si κενόν se identifica con la ausencia de seres corpóreos, podría de inmediato sospecharse que también se identifica con lo incorpóreo. Pero, esta interrogante nos conduce ya de modo directo a las implicaciones meramente "físicas" de la cuestión del vacío, que habrán de ayudarnos, sin duda alguna, a terminar de captar en su plenitud la esencia de los procesos del cosmos empedocliano. Por otra parte, la división que introducimos aquí, entre una "metafísica" y una "física" del vacío, no obedece a nuestro arbitrio únicamente. El experimento de la clepsidra, de que Empédocles ha dejado constancia directa en su frag. 100, permite no sólo comprender el sentido último de la teoría de los poros de Empédocles, sino también la concepción de lo corpóreo que yacía en el fondo de su pensamiento; pero, al mismo tiempo, dicha experiencia constituye, como nos decía Frenkian, "el primer ejemplo, tal vez, de un experimento científicamente desarrollado".⁷⁶ Toda esta temática, en consecuencia, merece ser examinada en un sitio aparte.

ADOLFO GARCÍA DÍAZ

⁷³ Tal vez a esto último se refiere Filoponio, *de gen. et corr.*, 11, 70 (citado por Chr. Aug. Brandis, *Handbuch der Griechisch-Römischen Philosophie*, G. Reimer, Berlin, 1835; I, pág. 196, n. i), cuando nos dice: *εἰ λέγοι τις καὶ αὐτὰ ταῦτα τὰ στοιχεῖα κατ' ἀριθμὸν τὰ αὐτὰ διαμένειν...*

⁷⁴ Bignone, *op. cit.*, pág. 401.

⁷⁵ Pseudo-Arist., *de Melisso Xen. et Gorgia*, 976b 25-26.

⁷⁶ Aram M. Frenkian, *op. cit.*, pág. 57.