

Lectura ontológica de *La metafísica presocrática*

Escuela de Filosofía de Oviedo

20 de octubre de 2025

Lo que llamamos Ontología especial se refiere a M_1 y lo que llamamos Ontología general se resuelve en M ; tanto la Ontología especial como la Ontología general se vinculan directamente por la mediación de E . Vamos a proceder, en nuestro intento, ateniéndonos solamente a las tres Ideas (M , M_1 , E) y ni siquiera considerando las Ideas M_1 , M_2 , M_3 que serán utilizadas en desarrollos más particulares. Las ventajas iniciales que Ideas de este calibre encierran son obvias: ellas nos remiten internamente, y necesariamente, a situaciones histórico-materiales —no son Ideas «metafísicas», si tenemos en cuenta que la propia Idea de M está configurada en función de las otras dos, como Idea crítica.

TEORIA DE LOS SEIS SISTEMAS GENERICOS

ORDO ESSENDI ORDO COGNOS- CENDI		
I	METAFISICA PRESOCRATICA  $[E \subset M_1 \subset M]$	FILOSOFIA CLASICA  $[E \subset M_1 \subset M]$
II	TEOLOGIA ESCOLASTICA  $[M_1 \subset M \subset E]$	FILOSOFIA ESCOLASTICA  $[M_1 \subset M \subset E]$
III	FILOSOFIA IDEALISTA  $[M_1 \subset E \subset M]$	FILOSOFIA MATERIALISTA  $[M_1 \subset E \subset M]$

TEORIA DE LOS SEIS SISTEMAS GENERICOS

ORDO ESSENDI ORDO COGNOS- CENDI		
I	METAFISICA PRESOCRATICA  $[E \subset M_1 \subset M]$	FILOSOFIA CLASICA  $[E \subset M_1 \subset M]$
II	TEOLOGIA ESCOLASTICA  $[M_1 \subset M \subset E]$	FILOSOFIA ESCOLASTICA  $[M_1 \subset M \subset E]$
III	FILOSOFIA IDEALISTA  $[M_1 \subset E \subset M]$	FILOSOFIA MATERIALISTA  $[M_1 \subset E \subset M]$

$$(M_i \subset M) \quad [P. II]$$

$$(M_1 \subset M) \vee (M_2 \subset M) \vee (M_3 \subset M) \quad [P. II']$$

...

$$E = (M_1 \cup M_2 \cup M_3) \quad [P. I]$$

$$[E \subset (M_1 \cup M_2 \cup M_3)] \wedge [(M_1 \cup M_2 \cup M_3) \subset E] \quad [P. I']$$

$$(E = M) \quad [P. I'']$$

$$(M_i \subset M)$$

[P. II]

$$(M_1 \subset M) \vee (M_2 \subset M) \vee (M_3 \subset M)$$

[P. II']

...

$$E = (M_1 \cup M_2 \cup M_3)$$

[P. I]

$$[E \subset (M_1 \cup M_2 \cup M_3)] \wedge [(M_1 \cup M_2 \cup M_3) \subset E] \quad [P. I']$$

$$(E = M)$$

[P. I'']

podemos concluir que $(M_1 \cup M_2 \cup M_3)$ define a “ M ” como Mundo (o Materia ontológico-especial), por lo cual la expresión [P. I] se transformaría en esta otra:

$$(E=M) \qquad \qquad \qquad [P. I'']$$

fórmula en la que se establece la identidad entre el Ego trascendental y el Mundo, tal como aparece en el concepto de apercepción trascendental de la *Crítica de la razón pura*.

En resolución, el Postulado primero es, en su núcleo, un postulado crítico, por cuanto establece siempre que la Idea de Materia ontológico-general (M) sólo puede comprenderse regresivamente a partir de sus contenidos (M_1, M_2, M_3), pero en tanto que este *regressus* pasa precisamente por la mediación de un Ego (E), definido precisamente como el proceso o ejercicio mismo de la regresión (ejercicio que comporta la práctica social misma de la abstracción de las “cosas del mundo”, las guerras y la muerte) de este conjunto de Géneros de Materialidad hacia la Idea de Materia ontológico-general.

7. Hemos determinado de este modo dos contextos de la Idea de Materia ontológica-general (M), que se nos aparecen indisociablemente vinculados a M_i , sea progresivamente (puesto que “ M ” se refiere a “ M_i ” necesariamente —la versión metafísica de esta necesidad sería la tendencia secular a construir cosmogonías, en las cuales, a partir de un “ápeiron” primordial — M —, se intenta obtener un mundo efectivo M_i), sea regresivamente (puesto que “ E ” es la propia constitución de la Idea general de Materia, a partir de M_i). Llamemos $\mathfrak{M}$ al primer contexto, y $\mathfrak{N}$ al segundo. Representaremos abreviadamente cuanto hemos dicho, de este modo:

$$\begin{aligned}\mathfrak{M} &= [M, E] \\ \mathfrak{N} &= [M, M_i]\end{aligned}$$

Estos contextos son, como hemos visto, interdependientes, pero no son conceptualmente idénticos. En el contexto $\mathfrak{N}$ la Idea de Materia M se nos presenta con un sentido más bien objetivo, óntico, podría quizá decirse, en el cual E no está tanto representado como ejercido (como cuando “óxido de hidrógeno” significaba progresivamente una de las disposiciones de los elementos). En el contexto $\mathfrak{M}$ la idea de materia

no sería la Idea de Dios. Según lo que precede, por tanto, la verdadera cuestión filosófica que nos plantea la tesis de Tales de Mileto sobre el agua es la cuestión de la conexión entre la Ontología general y la especial bajo la forma de la posibilidad de comprender al ἀρχή (M) como determinándose en un fenómeno, sea un pensamiento (M_2 , la Idea de Dios) sea un cuerpo (M_1 , el agua). En la tesis de Tales de Mileto habría que analizar el 'agua en tanto que en alguna de sus específicas, determinaciones (muchas de las cuales pudieron haber sido representadas psicológicamente por el propio Tales) realiza las funciones de un ἀρχή que se presenta como fenómeno y de un fenómeno que realiza características de un ἀρχή. Ambos procesos se realimentan continuamente, a pesar de que a su vez se refutan continuamente. Cierren un círculo dialéctico típico, si se quiere, un cortocircuito, que consideramos propio del racionalismo metafísico. Por eso, la situación

9.—¿Puede según esto concebirse al ἄπειρον precisamente como aquello en que todas las formas del mundo, y en particular los opuestos, se reabsorben (algo así como el Dios de Nicolás de Cusa, la *coincidentia oppositorum*) o más bien como aquello en que los términos se borran y desaparecen (lo que nos evoca el Ser de Parménides)? Desde la perspectiva del materialismo filosófico, esta cuestión se plantea de este modo: ¿se mantiene el ἄπειρον en el contexto del mundo, de la ontología especial, o bien nos indica el camino hacia la Idea de Materia ontológica general? Si el ἄπειρον fuese un algo intermedio (μέσον) entre los elementos (agua, fuego, etc.), o, algo así como un plasma hidrogénico que diríamos hoy, pertenecería a la Ontología especial y esta interpretación podría apoyarse en el texto de Aristóteles (*De gent. et cor.*, B 5, 332 a 19) al menos en tanto se mantenía circunscrito al ámbito mundano. Pero por otra parte el ἄπειρον se define como envolvente del mundo (περιεχόν) y en este contexto, aunque fuera mantenido como μέσον, lindaría ya en sus funciones con el concepto de Materia ontológico-general. Por este motivo no parece justificado hacer de Anaximandro un pluralista, incluso un precursor del atomismo, apoyándose en algunas expresiones en donde, al parecer, defiende la multiplicidad de los mundos. El ἄπειρον, como envolvente del *cosmos* (uno o múltiples) y definido por respecto a él, sigue garantizando la unidad metafísica del universo. Sólo que esta unidad ya no es la unidad de la *sustancia*, sino precisamente otro tipo de unidad: la unidad del *cosmos*.

Podíamos pensar que Anaxímenes recogió el *regressus* hacia el *ápeiron* de su maestro, pero conoció también las dificultades del *progressus*. En esta perspectiva, buscar el *ápeiron* no como un principio indeterminado y heteronímico que envuelve al Cosmos, sino como un principio que se encuentra ya determinado en el interior mismo de nuestro mundo (sin perjuicio de que envuelva a la tierra) evitaría las dificultades del *progressus*, porque este era innecesario: el *ἀρχή* está ya eternamente constituido como mundo y por tanto éste es eterno, juntamente con su movimiento. Por otra parte, la infinitud del mundo salvaba las dificultades que un mundo finito opone, como hemos visto al hablar de Tales, a la rarefacción y condensación.

Desde estos puntos de vista, el aire reunía muy buenas condiciones para desempeñar funciones de *ápeiron* y *arjé*. Porque la determinación del aire es mucho más abstracta a los sentidos que la del agua: es invisible como el *ápeiron*. Y, en cuanto a sus cualidades perceptibles, se confunde prácticamente con el vacío, con lo indeterminado o infinito, hasta el punto de que su existencia como cuerpo tendrá incluso que ser demostrada (experiencia de la clepsidra de Empédocles).

sus apariencias azarosas o fortuitas. Los pitagóricos, precisamente porque están implantados en una perspectiva ontológica, se ven obligados a regresar sobre los fundamentos de esa objetividad de las relaciones numéricas particulares y concluyen en la tesis ontológico-general de que los principios mismos son de naturaleza numérica. El *Cosmos* no es un azar acontecido en el *ápeiron*, sino que es *Cosmos* en virtud de la propia realidad última, que aniquila, por tanto, al *ápeiron* de Anaximandro, convirtiéndolo en vacío.

El *regressus* a una ontología general es, pues, el camino obligado para realimentar la propia Idea de *Cosmos* procedente de la ontología especial, en cuanto idea abierta, programática. De regiones efectivamente matematizadas, se ha pasado al proyecto de matematizar todas las demás. No en virtud de una «extrapolación o de una generalización», sino por la mediación de la ontología general. El *Cosmos* pitagórico, en cuanto abierto y no clausurado (cerrado), se nos presenta como una naturaleza haciéndose y haciéndose en parte a través de la propia actividad humana. A través también de la propia Escuela

Alternativas ontológico generales (<i>M</i>) Alternativas ontológico especiales (<i>M₁</i>)	(I) Univocismo	(II) Analogismo
(A) Principialismo acosmista	Parménides ↔ Empédocles ↙ ↘ ↗ ↖ Heráclito ↔ Anaxágoras	
(B) Cosmismo aprincipialista		

4.—El Cosmos de Heráclito realiza a la vez las funciones ontológico generales (abarca la *omnitudo realitatis*) y las funciones ontológico especiales: en él se contiene el mundo físico inagotable (M_1) y el mundo espiritual (M_2), también inagotable: «Jamás encontrarás los límites del alma, cualquiera que sea la dirección en la que viajes; tan profunda es su medida» (frag. 45). Y todas las partes de uno y otro género de realidad, y entre sí, están vinculadas por relaciones tercio-genéricas: la armonía, las leyes, en el mundo de los hombres, tan importantes en la ciudad como en las murallas (frag. 99). El Cosmos de Heráclito es un cosmos metafísico.

Ahora bien: el Cosmos de Heráclito, como hemos dicho, es el paradigma mismo de lo que en adelante será un universo dialéctico. Su carácter metafísico puede hacerse consistir en que dejan de aplicársele a su conjunto —en virtud del postulado de su unidad recurrente— los mismos esquemas dialécticos utilizados para pensar sus partes: la contradicción y la autodestrucción. Diríamos que la *metafísica* de Heráclito está «envolviendo» el primer modelo sistemático de *ontología dialéctica*. En este sentido, reviste el mayor interés el análisis de los

En resolución: el monismo teológico de Jenófanes, precisamente en tanto pone a Zeus por encima de los dioses y se enfrenta al esquema del politeísmo de los dioses soberanos —esquema cuyo correlato político (la atomización en ciudades independientes y en individuos autónomos) es inmediato— ofrecía un correctivo energético al esquema pitagórico discontinuista. Incluso recordaba a los propios pitagóricos (también monistas, ἐνιζοντες, dice Aristóteles) que la doctrina de las unidades-múltiples absolutas debía ser inmediatamente rectificada. Es relativamente secundario que el propio Jenófanes se haya opuesto explícitamente a Pitágoras (como dice Laercio, aunque no nos indica en qué punto) o no. Lo principal es la presentación de una vigorosa direc-

do. En este sentido, el materialismo filosófico proporciona coordenadas que pueden ser de gran utilidad. En efecto: la segunda parte del Poema, que describe el mundo de las apariencias —que es el mundo de las formas— corresponde, en el materialismo filosófico, a la Ontología especial, a la Ontología de la materia ontológico-especial. La primera parte corresponde a la Ontología general. De suerte que el *Ser-Uno* de Parménides, pueda ser interpretado como una peculiar ejecución (metafísica) del concepto de materia ontológico general (*M*). Las coordenadas del materialismo filosófico nos sirven para «identificar», en cuanto a su funcionalismo analógico en el sistema, el Ser de Parménides y el *ápeiron* de Anaximandro, sin perjuicio de todas sus diferencias de contenido, pero sin que tampoco olvidemos las semejanzas. El Ser de Parménides, como veremos, en cuanto ser cósmico, funciona también como un *ápeiron*, aunque el peculiar marco eleático le confiera el nombre de *τό πέρας* lo limitado, como si fuera un Cosmos. De estas circunstancias pueden extraerse importantes precisiones históricas.

Ahora bien: es imposible el *progressus* racional dialéctico desde la materia ontológico general. (*M*) hasta la materia ontológico especial (*M_i*) —sólo es posible el *regressus* correspondiente. Según esto, si hay una conexión racional entre las dos partes del Poema, así coordinadas, la conexión habrá de comenzar partiendo de las apariencias (de la segunda parte) en el sentido del *regressus*.

Diríamos, en esta perspectiva, que la Metafísica eleática ha ejecutado de un modo peculiar (metafísico) el *regressus* desde la Ontología especial a la general. Esta peculiaridad, medida desde el materialismo filosófico, será un modo de expresar la naturaleza propia de la Metafísica eleática.

El *regressus* eleático se basaría en una trituración (una negación) tan absoluta del mundo de las formas, que sería la existencia de este mismo mundo, en cuanto consistente en esas formas separadas unas de otras, aquella que acabará por ser negada. Jaeger subraya que el Ser in-

El analogismo, un analogismo ejercido como desbloqueo del univocismo de sus precursores, describe acaso, del modo más fiel, la más profunda innovación de Empédocles. Nos introduce en la concepción, revolucionaria en la Metafísica griega, de que el Ser «se dice de muchas maneras», irreductibles entre sí. Es una tesis de alcance ontológico-general. Sin perjuicio de que estas maneras irreductibles del ser fueran identificadas por Empédocles con el *agua*, el *aire*, el *fuego* y la *tierra*, es decir, con los *principios* constitutivos del mundo, con los principios homonímicos de la ontología especial (que incluye la Física). Por tanto, la diferenciación originaria no está pensada en el contexto de un *ápeiron* ontológico-general sino en el contexto ontológico especial. Por ello, los principios son homonímicos al «mundo de las formas». Es el principialismo de Empédocles que, al extenderse a la

Ahora bien: la crítica al concepto de *elemento* de Empédocles que Anaxágoras ha de instituir, desde esta perspectiva ontológica, se comprende que deba ser frontal. Pero es aquí donde la distinción fundamental del materialismo filosófico nos impone una precisión de la mayor importancia a propósito de la crítica de Anaxágoras a la teoría de los elementos de Empédocles. Brevemente: la crítica de Anaxágoras a los elementos de Empédocles está llevada a cabo desde una perspectiva ontológico-general, más que desde una perspectiva ontológico-especial. Si esto es así, sería erróneo afirmar indiscriminadamente que Anaxágoras ha criticado la teoría de los elementos de Empédocles. La ha considerado absurda desde el punto de vista del monismo cósmico ontológico general, pero, en cierto modo, la ha salvado e incorporado a su sistema en el plano ontológico especial. En este contexto puede decirse que Anaxágoras ha recogido la teoría de los elementos de Empédocles mediante una redefinición ontológica de *elemento* —y este episodio es de la mayor importancia en la Historia del Racionalismo, en la teoría de los *principia media*. Es en este contexto donde nos parece que hay que situar el concepto mismo de *homeomería*. Los

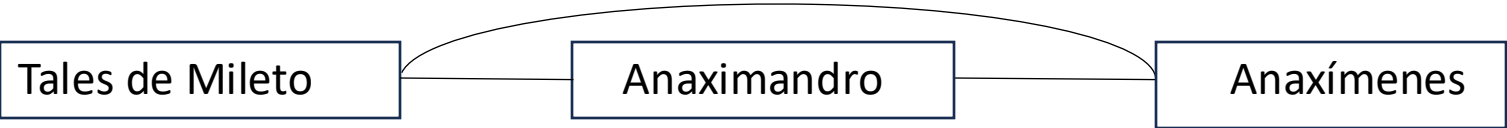
En los fragmentos de Anaxágoras que se nos conservan es en donde por primera vez podemos encontrar algo similar a un Ego trascendental. Concretamente en el fragmento 12 de Diels, tomado de un texto de Simplicio (*Física*, 164, 24, y 156, 13) en el que se habla del Nous «infinito y autócrata» (*νοῦς δε ἔστιν ἄπειρον και αὐτοκρατές*), atribuyéndole analogías y funciones que el Ego trascendental asume en el sistema del materialismo filosófico. En especial las de eslabón entre la materia ontológica general M (que ponemos en correspondencia con el migma, es decir, con el «todas las cosas que están en él» dentro del todo: *ὁμοῦ πάντα χρεματα ἔν*, del fragmento) y el *Universo* que ponemos en correspondencia con M_i , con el Cosmos (del que parte Anaxágoras). El Cosmos resultará de la ordenación por el Nous de ese *ὁμοῦ πάντα χρεματα ἔν*.

3.—El atomismo clásico no está inspirado tanto (suponemos) por el espíritu científico cuanto por el espíritu metafísico. Si bien, ciertamente, el de una metafísica que se enfrenta a la metafísica monista y la destruye en su propio terreno. El atomismo clásico se opone al monismo cósmico en el terreno mismo de la metafísica general, pero sobre la base de «superponer» una forma especial de materialidad (M_1) a la materia ontológico general (M), con lo cual se mantiene en el univocismo más riguroso. Lo que es, el Ser, es el ser corpuscular. El atomismo clásico ha formulado estas negaciones bajo la forma de tesis positivas: particularmente bajo la forma de la afirmación del *ápeiron* como no ser, identificado con el vacío, y declarado como una forma especial de ser. «Leucipo y su compañero Demócrito —nos dice Aristóteles (*Met. A* 4 985 b 4)— sostuvieron que los elementos (*στοιχεῖα*) son lo lleno y lo vacío (*τὸ πλήρες καὶ τὸ κενόν*) a los cuales llamaron Ser y no-Ser (*λέγοντες τὸ μὲν ὄν τὸ δὲ μὴ ὄν*)... como el vacío existe no menos que el cuerpo se sigue que el no ser existe no menos que el ser. Ambos constituyen las causas materiales (*αἰτία δὲ τῶν ὄντων*

rencia —su sentido dextrógiro o sinistrógiro. Por último, también es interesante constatar la imposibilidad de deducir de un átomo aislado, si no ya el movimiento (en lo que llamamos su energía cinética), sí la *dirección* del movimiento: ésta debe suponerse que está ya dada, porque a partir de un átomo en el vacío, es enteramente indeterminada la dirección que él pueda tomar (nos recuerda la situación del asno de Buridan —concepto de περιπαληζις). Luego la dirección que adoptase, sería también debida al azar. Este es un punto absolutamente esencial en el que basaremos la diferencia principal entre el atomismo

15. AET. I 18, 3 [D 316] Δ. Δημόκριτος . . . Ἐπίκουρος τὰ μὲν ἄτομα ἄπειρα τῷ πλήθει, τὸ δὲ κενὸν ἄπειρον τῷ μεγέθει. ARIST. de caelo Γ 4 303^a 4 οὐδ' ὥς ἕτεροί τινες λέγουσιν, οἷον Δ. τε καὶ Δημ. ὁ Ἀβδηρίτης, εὖλογα τὰ συμβαίνοντα· φασὶ γὰρ εἶναι τὰ πρῶτα μεγέθη πλήθει μὲν ἄπειρα, μεγέ-
 45 θει δὲ ἀδιαίρετα, καὶ οὐτ' ἐξ ἑνὸς πολλὰ γίνεσθαι οὔτε ἐκ πολλῶν ἓν, ἀλλὰ τῇ τούτων συμπλοκῇ καὶ περιπαλάξει [so Simpl. d. caelo 609, 25 DE (vgl. Demokrit c. 55 B fr. 168): ἐπαλλάξει oder περιπλέξει die Hdss. d. Arist.]. τρόπον

Tradición jónica



Escuela pitagórica

Jenófanes

Parménides

Empédocles

Heráclito

Anaxágoras

Zenón de Elea

Meliso de Samos

Atomismo clásico
Demócrito

Tradición itálica

ἄριστον μὲν ὕδωρ, ὃ δὲ χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ
ἄτε διαπρέπει νυκτὶ μεγάνορος ἔξοχα πλούτου:
εἰ δ' ἄεθλα γαρύεν
ἔλδαι, φίλον ἦτορ,
μηκέθ' ἀλίου σκόπει
ἄλλο θαλπνότερον ἐν ἀμέρᾳ φαεννὸν ἄστρον ἐρήμας δι' αἰθέρος,
μηδ' Ὀλυμπίας ἀγῶνα φέρτερον αὐδάσομεν:
ὅθεν ὁ πολύφατος ὕμνος ἀμφιβάλλεται
σοφῶν μητίεσσι, κελαδεῖν
Κρόνου παῖδ' ἐς ἀφνεᾶν ἱκομένους
μάκαιραν ἱέρωνος ἐστίαν

[Lo mejor es el agua, pero el oro cual fuego ardiente se destaca en la noche por encima de la riqueza que al hombre enorgullece: si los Juegos Deportivos proclamar deseas, corazón mío, ni trates tú ya de contemplar en pleno día el astro luminoso a través del éter yermo, más cálido que el sol, ni nosotros un certamen superior al de Olimpia cantaremos, lugar de donde procede el himno, por muchos entonado, que envuelve el ingenio de los poetas para que canten al hijo de Crono cuando lleguen al próspero hogar bienaventurado de Hierón] (Pind. Ol. 1)

οἱ μὲν ἱππῆων στρότον οἱ δὲ πέσδων
οἱ δὲ νάων φαῖς' ἐπ[ὶ] γᾶν μέλαι[ν]αν
ἔ]μμεναι κάλλιστον, ἔγω δὲ κῆν' ὅτ-
τω τις ἔραται·

[Unos dicen que un ejército de caballería, otros uno de infantería,
y otros que una armada en esta negra tierra
es lo más bello, pero yo digo
que es aquello que uno ama] (Safo, fr. 16)

χρήματα δ' ἰμείρω μὲν ἔχειν, **ἀδίκως** δὲ πεπᾶσθαι
 οὐκ ἐθέλω πάντως ὕστερον ἦλθε **δίκη**.

[Riquezas quiero tener, pero poseerlas injustamente *adikôs*
 no lo deseo: de cualquier modo, posteriormente acontece *díkē*] (Sol. El. II, 7-8)

ταῦτα μὲν κράτει
 ὁμοῦ βίην τε καὶ **δίκην** ξυναρμόσας
 ἔρεξα, καὶ διῆλθον ὥς ὑπεσχόμην·
 θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε καὶ ἀγαθῷ
 εὐθεΐαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας **δίκην**
 ἔγραψα.

[Estas cosas, habiendo combinado fuerza y justicia al mismo tiempo,
 las ejecuté, y las llevé a cabo como había prometido;
 y los decretos, de igual modo, para el mal y para el bien,
 los redacté asignando a cada uno su justa medida] (Sol. fr. 36, 15-20)

εἰ δ' ἢ Διὸς παῖς παρθένος **Δίκη** παρῆν
ἔργοις ἐκείνου καὶ φρεσίν, τάχ' ἂν τόδ' ᾗν
[Si la hija de Zeus, la doncella Justicia, lo hubiera
acompañado en sus acciones y proyectos...] (A. Sept. 662-663)

οὐ γὰρ ἔστιν ἔπαλξις
πλούτου πρὸς κόρον ἀνδρὶ
λακτίσαντι μέγαν **Δίκας**
βωμὸν εἰς ἀφάνειαν.
[Que no hay baluarte contra la saciedad
de la opulencia para el hombre
que ha hollado el poderoso altar de la Justicia
hasta arruinarlo] (A. Ag. 381-384)

Ἔρος δαῦτέ μ' ὁ λυσιμέλης δόνει
γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον

[De nuevo me agita Eros, el que afloja los miembros,
bestia dulce y amarga e irresistible] (Safo, fr. 130)

ἤδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

[y Eros, que es entre los inmortales dioses bellísimo,
que desata los miembros, y de todos los dioses y hombres
domeña la mente y la voluntad prudente, en el pecho] (Hes. Th. 120-122)

Ἐμπεδοκλῆς δὲ τέτταρα, καὶ νεῖκος καὶ **φιλίαν** ἐν αὐτοῖς, Ἴων δ' οὐ πλείω τριῶν, Ἀλκμαίων δὲ δύο μόνα, Παρμενίδης δὲ καὶ Μέλισσος ἓν, Γοργίας δὲ παντελῶς οὐδέν [Empédocles, en cambio, (admitió) cuatro (principios), y además el odio y la amistad entre ellos; Ion, no más de tres; Alcmeón, sólo dos; Parménides y Meliso, uno; y Gorgias, absolutamente ninguno] (Isoc. 15, 268)

Τοὶ κακοὶ οὐ πάντες κακοὶ ἐκ γαστρὸς γεγόνασιν,
ἀλλ' ἄνδρεςσι κακοῖς συνθέμενοι **φιλίην**
ἔργα τε δεῖλ' ἔμαθον καὶ ἔπη δύσφημα καὶ ὕβριν
ἐλπόμενοι κείνους πάντα λέγειν ἔτυμα.

[Los malos no todos nacieron malos desde el vientre,
sino que, trabando amistad con hombres malvados,
aprendieron obras viles, palabras infames y soberbia,
creyendo que aquellos decían todo lo verdadero.] (Theog. 306)

πάντα τε κατ' **ἀνάγκην** γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν **ἀνάγκην** λέγει [Todo ocurre por necesidad: el torbellino es la causa del nacimiento de todas las cosas, y a ese torbellino lo llaman “Necesidad”] (Dem. en Diógenes Laercio, 9.45)

ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται [Ni siquiera los dioses luchan contra la necesidad] (Simónides, 8.20)

κακοὺς δ' ἐς μέσσον ἔλασσαν, ὄφρα καὶ οὐκ ἐθέλων τις **ἀναγκαίη** πολεμίζοι [Y a los cobardes los empujó hacia el centro, para que aun quien no quisiera combatiera por necesidad] (Il. IV, 299-300)