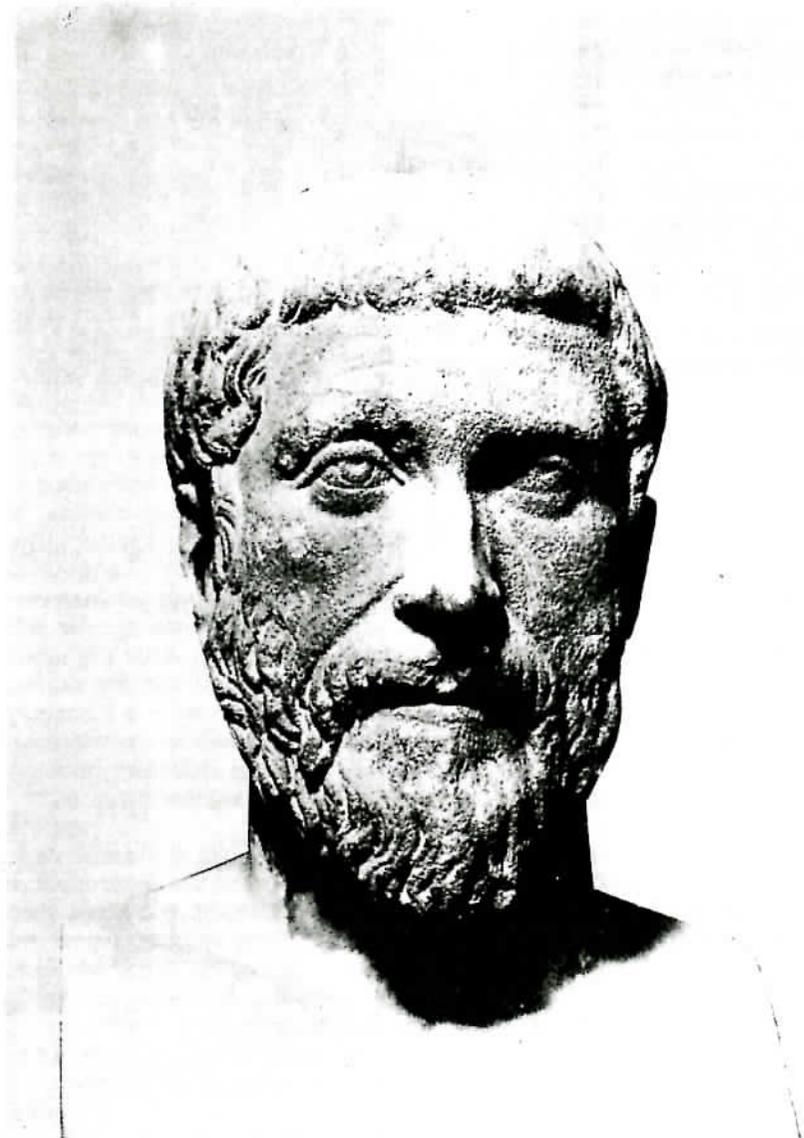


HISTORIA DEL PENSAMIENTO
FILOSÓFICO Y CIENTÍFICO

TOMO PRIMERO
ANTIGÜEDAD Y EDAD MEDIA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER



Busto presumible de Pitágoras (segunda mitad del s. VI y comienzos del s. V a.C.). Fundó la matemática griega y fue el creador de la vida contemplativa, que debido a él se denominó también «vida pitagórica»

CAPÍTULO II

LOS NATURALISTAS O FILÓSOFOS DE LA «PHYSIS»

I. LOS PRIMEROS JÓNICOS Y EL PROBLEMA DEL PRINCIPIO DE TODAS LAS COSAS

1.1. *Tales de Mileto*

El pensador que según la tradición da comienzo a la filosofía griega es Tales, que vivió en Mileto de Jonia, probablemente durante las últimas décadas del siglo VII y la primera mitad del VI a.C. Además de filósofo fue científico y prudente político. No se sabe que haya escrito ningún libro. Conocemos su pensamiento únicamente a través de la tradición oral indirecta.

Tales fue el iniciador de la filosofía de la *physis*, al afirmar por vez primera que existe un único principio originario, causa de todas las cosas que son, y sostuvo que dicho principio es el agua. Tal proposición es importantísima, como veremos de inmediato, y con todo derecho podría calificarse como «la primera proposición filosófica de la que acostumbra a llamarse civilización occidental» (A. Maddalena). La exacta comprensión de esta proposición permitirá entender la gran revolución efectuada por Tales, que llevó a la creación de la filosofía.

«Principio» (*arkhe*) no es un término utilizado por Tales (quizás lo introdujo su discípulo Anaximandro, pero algunos piensan que tiene su origen aún más tardío), si bien es el que sin duda expresa mejor que ningún otro el concepto de aquel *quid* del cual proceden todas las cosas. El principio, indica Aristóteles en su exposición acerca del pensamiento de Tales y de los primeros físicos, es «aquello de lo cual proceden originariamente y en lo cual acaban por resolverse todos los seres», es «una realidad que permanece idéntica durante la transmutación de sus afecciones», es decir una realidad «que continúa existiendo inmutada, a través del proceso generador de todas las cosas».

Por tanto el principio es: *a*) la fuente y el origen de todas las cosas, *b*) la desembocadura o el término último de todas las cosas y *c*) el respaldo permanente que rige todas las cosas (la substancia, diremos más adelante, apelando a una denominación posterior). En pocas palabras el principio puede definirse como aquello de lo cual provienen, aquello en lo que acaban y aquello por lo cual son y subsisten todas las cosas.

Estos primeros filósofos —si no el propio Tales— denominaron este principio con el término *physis*, que significa «naturaleza», no en el sentido moderno de término, sino en el sentido originario de realidad primera y fundamental, es decir «aquello que resulta primario, fundamental y persistente, en oposición a lo que es secundario, derivado y transitorio» (J. Burnet).

Por tanto, han sido llamados «físicos» o «naturalistas» aquellos filósofos que, a partir de Tales y hasta el siglo V a.C., indagaron acerca de la *physis*. En consecuencia sólo es posible comprender el horizonte mental de estos primeros filósofos si recobramos la acepción arcaica del término y captamos adecuadamente la peculiaridad que la distingue de la acepción moderna.

Hay que aclarar ahora el sentido de la identificación del principio con el agua y sus consiguientes implicaciones.

La tradición indirecta afirma que Tales dedujo tal convicción «de la constatación de que el sustento de todas las cosas es húmedo», las simientes y los gérmenes de todas las cosas «poseen una naturaleza húmeda» y por consiguiente la desecación total provoca la muerte. Puesto que la vida está ligada a la humedad y la humedad presupone el agua, ésta será el manantial último de la vida y de todas las cosas. Todo proviene del agua, todo sustenta la propia vida mediante el agua y todo finaliza, a su vez, en el agua.

Ya en la antigüedad hubo quienes trataron de reducir el alcance de estas afirmaciones de Tales, considerando como antecedentes suyos las afirmaciones de quienes —por ejemplo Homero y otros— consideraron al Océano y a Tetis como padre y madre respectivamente de las cosas. Asimismo algunos recordaron la creencia según la cual los dioses juraban sobre la Estigia (laguna de los infiernos y, por lo tanto, agua), señalando que aquello sobre lo cual se jura constituye precisamente lo primero y lo supremo (el principio). Sin embargo es muy clara la diferencia entre la postura de Tales y estas otras que acabamos de mencionar. Tales basa sus afirmaciones en el puro razonamiento, en el *logos*, y los otros en cambio se basaban en la imaginación y en el mito. Aquél presenta una forma de conocimiento que procede de argumentaciones racionales, mientras que éstos sólo aducen creencias fantástico-poéticas. Por lo demás, el nivel de racionalidad al que ya se había elevado Tales, tanto en general como en particular, lo demuestra el hecho de haber investigado los fenómenos celestes hasta el punto de predecir (ante el estupor de sus conciudadanos) un eclipse, quizás el del 585 a.C. También se halla ligado con su nombre un teorema célebre de la geometría.

No se debe creer, empero, que el agua de Tales consiste en el elemento físico-químico que bebemos. El agua de Tales hay que considerarla de una manera totalizante, como aquella *physis* líquida originaria, de la que todo se deriva y de la que el agua que bebemos no es más que una de sus múltiples manifestaciones. Tales es un naturalista en el sentido antiguo del término y no un materialista en el sentido moderno y contemporáneo. En la práctica su agua llegaba a coincidir con lo divino. «Dios», decía, «es la cosa más antigua, porque no es generado», es decir, porque es principio. Se introduce así una nueva concepción de Dios: se trata de una concepción en la que predomina la razón y que se halla destinada como tal a

eliminar muy pronto todos los dioses del politeísmo fantástico-poético de los griegos.

Y cuando Tales afirmaba además que «todo está lleno de dioses», quería decir que todo está penetrado por el principio originario. Puesto que el principio originario es vida, todo está vivo y todo tiene un alma (panpsiquismo). Adujo el ejemplo del imán que atrae el hierro como prueba de la universal animación de las cosas (la fuerza del imán es una manifestación de su alma, de su vida).

Con Tales el *logos* humano se introduce con seguridad en la senda de la conquista de la realidad en su integridad (el problema del principio de todas las cosas) y en algunas de sus partes (aquellas que constituyen el objeto de las ciencias particulares, que es la denominación que hoy les damos).

1.2. Anaximandro de Mileto

Anaximandro, nacido hacia el final del siglo VII a.C. y muerto a principios de la segunda mitad del siglo VI, fue probablemente discípulo de Tales. Compuso un tratado *Sobre la naturaleza*, del cual nos ha llegado un fragmento. Constituye el primer tratado filosófico de Occidente y el primer escrito en prosa de los griegos. Se había vuelto necesaria una nueva forma de composición literaria ya que el *logos* debía quedar libre de las cadenas de la métrica y del verso, para responder con plenitud a sus propias exigencias. Anaximandro intervino más activamente aún que Tales en la vida política. Se nos narra, además, que «comandó la colonia que emigró desde Mileto a Apolonia».

Con Anaximandro se profundiza en la problemática del principio. Considera que el agua ya es algo derivado y que el principio (*arkhe*) consiste en cambio en lo infinito, es decir en una naturaleza (*physis*) in-finita e in-definida, de la cual provienen absolutamente todas las cosas que son.

El término utilizado por Anaximandro es *a-peiron*, que significa aquello que carece de límites tanto externos (lo que es espacialmente y, por tanto, cuantitativamente infinito) como internos (lo que es cualitativamente indeterminado). Precisamente porque no está limitado cuantitativa y cualitativamente, el principio-*a-peiron* puede dar origen a todas las cosas, de-limitándose en diversas formas. Este principio abraza y circunda, gobierna y rige todo, porque en tanto que de-limitación y de-terminación suya, todas las cosas se generan de él, consisten y son en él.

Esto infinito «aparece como lo divino, porque es inmortal e indestructible». Anaximandro no sólo atribuye aquí a su principio las prerrogativas que Homero y la tradición antigua atribuían a los dioses, esto es, la inmortalidad y el regir y gobernarlo todo, sino que va más allá, especificando que la inmortalidad del principio debe ser tal que no admita un fin, pero tampoco un inicio. Las antiguas deidades no morían, pero nacían. En cambio lo divino de Anaximandro no nace, al igual que no muere. De este modo, como se ha señalado a propósito de Tales, queda socavada la base en que se apoyaban las teogonías, es decir, las genealogías de los dioses en el sentido utilizado por la mitología tradicional griega.

Así se comprende aún mejor lo que antes hemos afirmado. Estos primeros filósofos presocráticos son naturalistas en el sentido de que no contemplan lo divino (el principio) como algo distinto del mundo, sino como la esencia del mundo. Sin embargo no tienen ninguna relación con concepciones de tipo materialista ateo.

En Anaximandro, pues, Dios se convierte en el principio, mientras que los dioses se convierten en los mundos, los universos que —como veremos— son muy numerosos; éstos, en cambio, nacen y perecen de forma cíclica.

Tales no se había planteado la pregunta acerca de cómo y por qué todas las cosas proceden del principio. Anaximandro sí se la plantea y el fragmento de su tratado que ha llegado hasta nosotros contiene la respuesta a este problema: «Allí donde las cosas encuentran su nacimiento, también se lleva a cabo su disolución, de acuerdo con la necesidad; recíprocamente se sufre la pena y se paga la culpa de la injusticia, según el orden del tiempo.»

Anaximandro probablemente pensaba que el mundo está constituido por una serie de contrarios, y que éstos tienden a atropellarse el uno al otro (calor y frío, sequedad y humedad, etc.). La injusticia consistiría precisamente en este atropello. El tiempo es visto como un juez, en cuanto asigna un límite a cada uno de los contrarios, acabando con el predominio de uno sobre otro, y viceversa. Como es obvio, no sólo es injusticia la alternancia de los contrarios, sino también el ejercicio mismo de los contrarios, puesto que para cada uno de ellos nacer implica de inmediato contraponerse al otro contrario. Y dado que el mundo nace de la escisión de los contrarios, en esto reside la primera injusticia, que habrá que expiar mediante la muerte (el fin) del mundo mismo, que más tarde volverá a nacer de acuerdo con determinados ciclos temporales, indefinidamente.

Existe por lo tanto, tal como algún especialista ha señalado con precisión, una doble injusticia y por consiguiente una doble necesidad de expiación: *a*) por una parte, que el mundo haya nacido a través de la escisión en opuestos de la unidad del principio, y *b*) «por otra, el intento —que después de la escisión lleva a cabo cada uno de los opuestos— de usurpar, lleno de odio hacia el otro, la condición de único superviviente y dominador, que sería al mismo tiempo una usurpación del lugar y de los derechos de lo divino, inmortal e indestructible» (R. Mondolfo). Parece innegable que en esta concepción (como han señalado muchos autores) se han filtrado nociones religiosas de talante órfico. Ya hemos indicado que para el orfismo resulta central la idea de una culpa originaria y de la expiación de ésta y, por lo tanto, el concepto de una justicia equilibradora. Con relación a este punto el *logos* de Anaximandro toma en préstamo su idea central de las representaciones religiosas. Su discípulo Anaxímenes, como veremos, intentará ofrecer una respuesta puramente racional a este problema.

Al igual que el principio es infinito, también son infinitos los mundos, como ya se ha señalado, en el sentido de que este mundo nuestro es uno más en la serie de mundos que lo han precedido y que lo seguirán (dado que cada mundo nace, vive y muere), y en el sentido de que nuestro mundo coexiste al mismo tiempo con una serie infinita de otros mundos (y todos ellos nacen y mueren de forma análoga).

A continuación expondremos cómo explica Anaximandro la génesis del cosmos. Los dos primeros contrarios fundamentales —el calor y el frío— se generaron mediante un movimiento, que es eterno. El frío, elemento de origen líquido, habría sido en parte transformado en aire, por el fuego-calor que formaba la esfera circundante. La esfera del fuego se habría dividido en tres partes, dando origen a la esfera del sol, la de la luna y la de los astros. El elemento líquido se habría congregado en las cavidades de la tierra, constituyendo los mares.

La tierra, a la que se atribuye una forma cilíndrica, «permanece suspendida sin que nada la sostenga, pero se mantiene en su lugar debido a la igual distancia entre todas sus partes», es decir, por una especie de equilibrio de fuerzas. Del elemento líquido, y por la acción del sol, nacieron los primeros animales de estructura elemental, de los que fueron poco a poco desarrollándose los animales más complejos.

El lector superficial se equivocaría si juzgase estas opiniones como algo excesivamente pueril, ya que —como hace tiempo han puesto en claro los expertos— se trata de una visión notablemente anticipadora. Piénsese, por ejemplo, en la osadía de representar la tierra sin necesidad de un sostén material (en Tales la tierra flotaba, es decir, se apoyaba sobre el agua) y regida por un equilibrio de fuerzas. Téngase en cuenta, además, la modernidad de la idea de que la vida se haya originado mediante animales acuáticos y el consiguiente traslucirse (aunque de forma extremo primitiva) de la noción de evolución de las especies vivientes. Esto es suficiente para dar a entender cuánto había avanzado el *logos*, más allá del mito.

1.3. Anaxímenes de Mileto

También en Mileto vivió Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, en el siglo vi a.C., de cuyo escrito *Sobre la naturaleza* —en sobria prosa jónica— nos han llegado tres fragmentos, además de testimonios indirectos.

Anaxímenes piensa que, en efecto, el principio debe ser infinito, pero que hay que pensarlo como aire infinito, substancia aérea ilimitada. Escribe: «Al igual que nuestra alma (es decir, el principio que da la vida), que es aire, nos sostiene y nos gobierna, así el soplo y el aire abrazan todo el cosmos.» Más aún: «El aire está cerca de lo incorpóreo (en el sentido de que no tiene forma ni límites como los cuerpos y es invisible), y puesto que nosotros nacemos gracias a su flujo, es preciso que sea infinito y rico, para que jamás desaparezca.» El motivo por el cual Anaxímenes concebía el aire como lo divino es algo evidente, basándonos en lo que hemos dicho antes a propósito de los dos milesios anteriores.

En cambio queda por aclarar la razón por la que Anaxímenes eligió como principio el aire. Obviamente experimentaba la necesidad de introducir una *physis* que permitiese deducir de ella todas las cosas de un modo más lógico y más racional que el empleado por Anaximandro. En efecto, por su naturaleza extremadamente móvil, el aire se presta muy bien (bastante más que lo infinito de Anaximandro) a ser concebido como en movimiento perenne. Además el aire se presta mejor que cualquier otro ele-

mento a las variaciones y las transformaciones necesarias para dar origen a las diversas cosas. Al condensarse se enfría y se convierte en agua y luego en tierra, y al lentificarse, se calienta y se convierte en fuego. Un terminante testimonio antiguo nos relata: «Anaxímenes dice que el frío es la materia que se contrae y se condensa, mientras que el calor es la materia dilatada y lentificada (precisamente ésta es la expresión que utiliza). Por eso, no sin razón —según Anaxímenes— se dice que el hombre deja salir de su boca el calor y el frío: la respiración se enfría si los labios apretados la comprimen, pero en cambio si sale de la boca abierta se calienta por la dilatación.»

Por consiguiente la variación cuantitativa de tensión de la realidad originaria da origen a todas las cosas. En cierto sentido Anaxímenes representa la manifestación más rigurosa y más lógica del pensamiento de la Escuela de Mileto, porque con el proceso de condensación y enrarecimiento se introduce la causa dinámica de la que Tales aún no había hablado y que Anaximandro había determinado apelando exclusivamente a concepciones órficas. Anaxímenes suministra así una causa en perfecta armonía con el principio y, en consecuencia, en pleno acuerdo con el significado de la *physis*. Se entiende por lo tanto que los pensadores siguientes se refieran a Anaxímenes como a la expresión paradigmática y al modelo del pensamiento jónico. Cuando en el siglo V a.C. reviva este pensamiento —como veremos más adelante— será la *physis* del principio de Anaxímenes la que inspire tal recuperación.

1.4. Heraclito de Éfeso

Heraclito vivió entre los siglos VI y V a.C., en Éfeso. Tenía un carácter huraño y un temperamento esquivo y desdenoso. No quiso participar de ninguna forma en la vida pública: «Habiéndole rogado sus conciudadanos que promulgase leyes para la ciudad», escribe una fuente antigua, «se rehusó, porque aquélla ya había caído bajo el poder de la mala constitución.» Escribió un libro titulado *Sobre la naturaleza*, del cual nos han llegado numerosos fragmentos, constituido quizás por una serie de aforismos, y voluntariamente redactado de manera obscura, con un estilo que recuerda las sentencias de los oráculos, «para que se acercasen allí sólo aquellos que podían» y el vulgo permaneciese alejado. Hizo esto con el propósito de evitar el menosprecio y las burlas de aquellos que, al leer cosas aparentemente fáciles, creen entender lo que en realidad no entienden. Debido a esto fue llamado «Heraclito el oscuro».

Los milesios habían advertido el dinamismo universal de las cosas —que nacen, crecen y mueren— y del mundo, o más bien de los mundos que se hallan sometidos al mismo proceso. Además, habían considerado que el dinamismo era un rasgo esencial del principio que genera, rige y reabsorbe todas las cosas. Sin embargo, no habían elevado a nivel temático, de un modo adecuado, este aspecto de la realidad. Y esto fue lo que hizo Heraclito. «Todo se mueve», «todo fluye» (*panta rhei*), nada permanece inmóvil y fijo, todo cambia y se modifica sin excepción. Podemos leer en dos de sus fragmentos más famosos: «No podemos bañarnos dos veces en el mismo río y no se puede tocar dos veces una substancia mortal

en el mismo estado, sino que a causa de la impetuosidad y la velocidad de la mutación, se dispersa y se recoge, viene y va»; «Bajamos y no bajamos al mismo río, nosotros mismos somos y no somos».

El sentido de estos fragmentos es claro: el río es aparentemente siempre el mismo, mientras que en realidad está constituido por aguas siempre nuevas y distintas que llegan y se escabullen. Por eso, no se puede bajar dos veces a la misma agua del río, porque cuando se baja por segunda vez es otra agua la que está llegando; y también, porque nosotros mismos cambiamos y en el momento en que hemos acabado de sumergirnos en el río nos hemos convertido en alguien distinto al que éramos en el momento de comenzar a sumergirnos. De modo que Heraclito puede afirmar con razón que entramos y no entramos en el mismo río. Y también puede decir que somos y no somos, porque, para ser lo que somos en un momento determinado, debemos no-ser-ya aquello que éramos en el instante precedente. Igualmente, para continuar siendo, debemos de modo constante no-ser-ya aquello que somos en cada momento. Según Heraclito, esto se aplica a toda la realidad, sin excepción alguna.

Indudablemente, éste es el aspecto más conocido de la doctrina de Heraclito, que algunos de sus discípulos llevaron a límites extremos, como en el caso de Cratilo, que reprochó a Heraclito el no haber sido lo bastante riguroso. De hecho, no sólo no podemos bañarnos dos veces en el mismo río, sino que no podemos bañarnos ni siquiera una vez, debido a la velocidad de la corriente (en el momento en que comenzamos a sumergirnos en el río aparece ya otra agua y nosotros mismos —antes de que se haya acabado la inmersión, por rápida que ésta haya sido— ya somos otros, en el sentido antes explicado).

Para Heraclito, sin embargo, esto no es más que una constatación básica, que sirve como punto de partida para posteriores inferencias aún más profundas y audaces. El devenir, al que todo se ve obligado, se caracteriza por un continuo pasar desde un contrario al otro: las cosas frías se calientan, las calientes se enfrían, las húmedas se secan, las secas se humedecen, el joven envejece, lo vivo muere, pero de lo que ha muerto renace otra vida joven, y así sucesivamente. Existe pues una guerra perpetua entre los contrarios que se van alternando. No obstante, puesto que las cosas sólo adquieren su propia realidad en el devenir, la guerra (entre los opuestos) es algo esencial: «La guerra es madre de todas las cosas y de todas las cosas es reina.» Se trata, empero, de una guerra —advértase con cuidado—, que, al mismo tiempo, es paz, y de un contraste que es, simultáneamente, armonía. El perenne fluir de las cosas y el devenir universal se revelan como una armonía de contrarios, es decir, como una constante pacificación entre beligerantes, un conciliarse entre contendientes (y viceversa): «Aquello que es oposición se concilia y de las cosas diferentes nace la más bella armonía, y todo se engendra por medio de contrastes»; «Ellos (los ignorantes) no entienden que lo que es diferente concuerda consigo mismo; armonía de contrarios, como la armonía del arco y de la lira». Sólo si se enfrentan alternativamente los contrarios se otorgan de forma mutua un sentido específico: «La enfermedad convierte en dulce la salud, el hambre convierte en dulce la saciedad, y la fatiga convierte en dulce el descanso»; «ni siquiera se conocería el nombre de la justicia, si no existiese la ofensa».

Y en la armonía, coinciden los opuestos: «El camino que sube y el camino que baja son un único y mismo camino»; «en el círculo son comunes el fin y el principio»; «la misma cosa son el viviente y el muerto, el despierto y el durmiente, el joven y el viejo, porque estas cosas, al cambiarse, son aquéllas, y a su vez aquéllas, al cambiarse, son éstas». Así, «todo es uno» y «del uno procede todo».

Esta armonía y unidad de los opuestos es el principio y, por lo tanto, Dios y lo divino: «El Dios es día-noche, es invierno-verano, es guerra y paz, es saciedad y hambre.»

Hegel apreció a Heraclito hasta el punto de incluir todas sus proposiciones en la *Lógica*. Sin embargo, como es evidente, la armonía de los opuestos de Heraclito se halla aún muy lejos de la dialéctica hegeliana y radica en la filosofía de la *physis*. En consecuencia, la identidad y la diversidad —como han señalado con acierto los especialistas— «es la de la sustancia primordial, en todas sus manifestaciones» (J. Burnet). En efecto, tanto los fragmentos que se conservan en su obra como la tradición indirecta indican con claridad que Heraclito ha elegido el fuego como principio fundamental y ha considerado que todas las cosas son transformaciones del fuego: «Del fuego proceden todas las cosas, y el fuego, de todas, al igual que del oro las mercancías, y de las mercancías el oro»; «este orden, que es idéntico para todas las cosas, no lo creó ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido y es y será fuego eternamente vivo, que se enciende según medida y según medida se apaga». El motivo por el cual Heraclito adjudicó al fuego la naturaleza de todas las cosas es algo obvio: el fuego expresa de modo ejemplar las características de la mutación continua, del contraste y de la armonía. El fuego se halla en constante movimiento, es vida que vive de la muerte del combustible, es una continuada transformación de éste en cenizas, en humo y en vapores, es —como afirma Heraclito de su Dios— perenne «necesidad y saciedad».

Este fuego es como un «rayo que gobierna todas las cosas»; y lo que gobierna todas las cosas es inteligencia, es razón, es *logos*, ley racional. Así, al principio de Heraclito se vincula expresamente la idea de inteligencia, que en los milesios sólo quedaba implícita. Un fragmento particularmente significativo confirma la nueva posición de Heraclito: «El Uno, el único sabio, no quiere y quiere ser llamado Zeus.» No quiere ser llamado Zeus, si por Zeus se entiende al dios con forma humana característico de los griegos; quiere ser llamado Zeus, si por este nombre se entiende el Dios y el ser supremo.

En Heraclito emerge ya una serie de elementos concernientes a la verdad y al conocimiento. Es preciso estar en guardia con respecto a los sentidos, porque éstos se detienen en la simple apariencia de las cosas. Y también es necesario guardarse de las opiniones de los hombres, que están basadas sobre las apariencias. La Verdad consiste en captar más allá de los sentidos aquella inteligencia que gobierna todas las cosas. Heraclito se sintió una especie de profeta de dicha inteligencia, lo cual explica que sus sentencias se asemejen a oráculos y que sus palabras tengan un carácter hierático.

Hay que señalar una última idea. A pesar del planteamiento general de su pensamiento —que lo llevaba a interpretar el alma como un fuego y,

por lo tanto, a interpretar el alma sabia como la más seca y a identificar la necedad con humedad— Heraclito escribió una sentencia acerca del alma que se cuenta entre las más bellas que han llegado hasta nosotros: «Jamás podrás hallar las fronteras del alma, por más que recorras sus sendas; tan profundo es su *logos*.» Aunque se sitúe en el ámbito de un horizonte físico, Heraclito —mediante la idea de la dimensión infinita del alma— abre aquí un resquicio en dirección a algo que se encuentra más allá, algo no físico. Se trata sólo de un resquicio, sin embargo, aunque realmente genial.

Heraclito parece haber adoptado algunas ideas de los órficos, afirmando de los hombres lo que sigue: «Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de aquéllos.» Esto parece expresar con lenguaje heraclítico la idea órfica de que la vida del cuerpo es una mortificación del alma y la muerte del cuerpo es vida para el alma. Al igual que los órficos, Heraclito creía en castigos y premios después de la muerte: «Después de la muerte aguardan a los hombres cosas que no esperan y que ni siquiera se imaginan.» Sin embargo, no podemos determinar en qué forma Heraclito ponía en relación estas creencias órficas con su filosofía de la *physis*.

2. LOS PITAGÓRICOS Y EL NÚMERO COMO PRINCIPIO

2.1. Pitágoras y los «llamados pitagóricos»

Pitágoras nació en Samos. El punto culminante de su vida hay que situarlo alrededor del 530 a.C. y su muerte, a principios del siglo V a.C. Diógenes Laercio, el más famoso entre los antiguos autores de biografías de filósofos, resume así las etapas de su vida: «Joven y ávido en ciencia, abandonó su patria y fue iniciado en todos los ritos místéricos, tanto en los griegos como en los bárbaros. Luego fue a Egipto...; de allí pasó a conocer a los caldeos y a los magos. A continuación en Creta con Epiménides entró en la caverna de Ida, pero también en Egipto había entrado en los santuarios y había aprendido los arcanos de la teología egipcia. Desde allí regresó a Samos y, al hallar a su patria bajo la tiranía de Polícrates, se embarcó hacia Crotona de Italia. Allí otorgó leyes a los italiotas y logró una gran fama junto con sus seguidores, que en número de unos trescientos administraban de manera óptima la cosa pública, de modo que su gobierno fue casi una aristocracia.» Los viajes a Oriente quizás fueron invenciones posteriores. En cambio es cierto que Crotona fue la ciudad donde actuó primordialmente Pitágoras. Pero las doctrinas pitagóricas tuvieron gran difusión en muchas otras ciudades de la Italia meridional y de Sicilia: desde Sibaris hasta Reggio, desde Locri hasta Metaponto, desde Agrigento hasta Catania. Además de filosófico y religioso, como se ha visto, el influjo de los pitagóricos también fue notable en el ámbito político. El ideal político consistía en una forma de aristocracia basada en nuevos estatutos dedicados especialmente al comercio, que como hemos dicho antes, habían logrado en las colonias un nivel elevado, incluso antes que en la metrópoli. Se cuenta que los habitantes de Crotona, temiendo que Pitágoras quisiese convertirse en tirano de la ciudad, incen-

diaron el edificio en el cual estaba reunido junto con sus discípulos. Según algunas fuentes, Pitágoras habría muerto en tal circunstancia; según otras, en cambio, habría logrado huir y habría muerto en Metaponto. A Pitágoras se le atribuyen muchos escritos, pero los que han llegado hasta nosotros como supuesta obra suya son falsificaciones de una época posterior. Es muy posible que su enseñanza haya sido sólo o primordialmente oral.

Acerca del pensamiento originario de este filósofo, al igual que sobre los datos reales de su vida, poco podemos decir o casi nada en realidad. Las numerosas *Vidas de Pitágoras* escritas con posterioridad no son históricamente válidas, porque nuestro filósofo —al poco tiempo de su muerte y quizás ya durante los últimos años de su vida— a ojos de sus seguidores había perdido sus rasgos humanos; se le veneraba casi como un numen, y su palabra poseía el valor de un oráculo. Se hizo muy famosa la expresión con la que se aludía a su doctrina: «lo dijo él» (*autos epha, ipse dixit*). El propio Aristóteles carecía de elementos que le permitiesen distinguir a Pitágoras de sus discípulos y hablaba de los «llamados pitagóricos», es decir de aquellos filósofos «que eran llamados» o «que se llamaban» pitagóricos, filósofos que buscaban juntos la verdad y que, por lo tanto, no se diferenciaban con rasgos individuales.

Sin embargo, este hecho, por extraño que pueda parecer, no es algo anómalo, si se tienen en cuenta algunas características peculiares de esta escuela. 1) La escuela había nacido como una especie de confraternidad o de orden religiosa y estaba organizada mediante reglas específicas de convivencia y de conducta. Su finalidad consistía en la realización de determinado tipo de vida y, con respecto a dicha meta, la ciencia y la doctrina actuaban como medio: un medio que era un bien común, que todos compartían y al cual todos procuraban incrementar. 2) Se consideraba que las doctrinas eran un secreto del cual sólo los adeptos podían entrar en conocimiento y cuya difusión se hallaba severamente prohibida. 3) Filolao, contemporáneo de Sócrates, fue el primer pitagórico que publicó obras por escrito. Una fuente antigua nos narra lo siguiente: «Causa asombro el rigor del secreto de los pitagóricos; a lo largo de muchos años nadie parece haberse encontrado con escritos de pitagóricos antes de la época de Filolao; éste, hallándose en una pobreza grande y amarga, divulgó tres libros célebres, de los cuales se afirma que fueron comprados por Dión de Siracusa, por encargo de Platón.» 4) Por consiguiente, entre el final del siglo VI a.C. y el final del V y principios del siglo IV a.C., el pitagorismo pudo enriquecer notablemente su propio patrimonio doctrinal, sin que poseamos elementos que nos permitan distinguir con precisión entre las doctrinas originarias y las aparecidas con posterioridad. 5) Sin embargo, puesto que las bases sobre las que trabajó fueron substancialmente homogéneas, es lícito considerar esta escuela en bloque, al igual que hicieron los antiguos, comenzando por Aristóteles.

2.2. Los números como principio

La búsqueda filosófica —al pasar desde las colonias jónicas de Oriente a las de Occidente, adonde habían emigrado las antiguas tribus jónicas y donde se había creado un clima cultural distinto— se perfecciona de modo

apreciable. Con una perspectiva claramente modificada, los pitagóricos consideraron que el principio es el número (y sus elementos constituyentes), más bien que el agua, el aire o el fuego.

El testimonio más claro y más conocido que resume el pensamiento pitagórico es el siguiente texto de Aristóteles, que se ocupó mucho y con profundidad de estos filósofos: «Los pitagóricos fueron los primeros que se dedicaron a las matemáticas y que las hicieron avanzar, y nutridos por ellas, creyeron que los principios de éstas serían los principios de todas las cosas que son. Y puesto que en las matemáticas los números son por propia naturaleza los principios primeros, precisamente en los números ellos pensaban ver —más que en el fuego, en la tierra y en el agua— muchas semejanzas con las cosas que son y que se generan...; y además, porque veían que las notas y los acordes musicales consistían en números; y finalmente porque todas las demás cosas, en toda la realidad, les parecían estar hechas a imagen de los números y que los números fuesen lo primero en toda la realidad, pensaron que los elementos del número fuesen los elementos de todas las cosas y que todo el universo fuese armonía y número.»

A primera vista esta teoría puede sorprender. En realidad el descubrimiento de que en todas las cosas existe una regularidad matemática, es decir numérica, debió producir una impresión tan extraordinaria como para conducir a aquel cambio de perspectiva que antes mencionábamos y que ha marcado una etapa fundamental en el desarrollo espiritual de Occidente. Al mismo tiempo, fue decisivo el descubrimiento de que los sonidos y la música —a la que los pitagóricos dedicaban una gran atención como medio de purificación y catarsis— puede traducirse en magnitudes numéricas, esto es, en números: la diversidad de sonidos que producen los martillos que golpean sobre el yunque depende de la diversidad de peso (que se determina mediante un número), la diversidad de los sonidos de las cuerdas de un instrumento musical depende de la diversidad de la longitud de las cuerdas (que asimismo se puede determinar mediante números). Además, los pitagóricos descubrieron las relaciones armónicas del diapasón, la quinta y la cuarta, así como las leyes numéricas que las gobiernan (1:2, 2:3, 3:4).

No menos importante debió ser el descubrimiento de la incidencia determinante del número en los fenómenos del universo: el año, las estaciones, los meses, los días, etc. están regulados por leyes numéricas. Asimismo son también leyes numéricas las que regulan el tiempo de la gestación en los animales, los ciclos del desarrollo biológico y los distintos fenómenos de la vida.

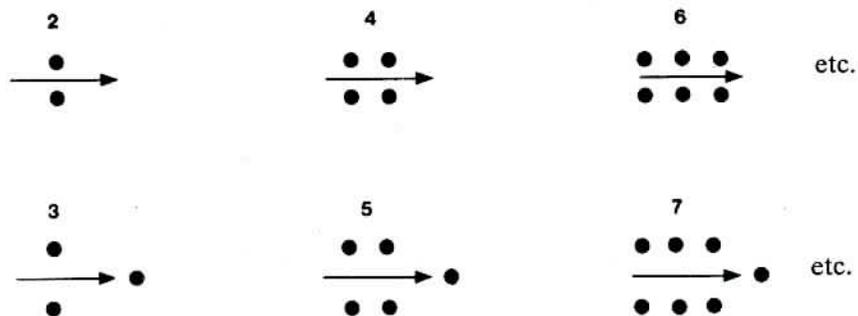
Es comprensible que, estimulados por la euforia de estos descubrimientos, los pitagóricos hayan llegado a descubrir también correspondencias inexistentes entre fenómenos de diversos géneros y el número. Por ejemplo, para algunos pitagóricos, la justicia —en la medida en que es una especie de reciprocidad o de igualdad— había de coincidir con el número 4 ó con el 9 (esto es, 2×2 ó 3×3 , el cuadrado del primer número par o del primer número impar); a la inteligencia y a la ciencia, en la medida en que poseen el carácter de persistencia e inmovilidad, se las hacía coincidir con el 1, mientras que la opinión mudable, que oscila en direcciones opuestas, había de coincidir con el 2, y así sucesivamente.

Está muy claro, sin embargo, el proceso a través del cual los pitagóricos llegaron a plantear el número como principio de todas las cosas. No obstante, al hombre de hoy quizás le resulte bastante difícil comprender el sentido profundo de esta doctrina, si no recupera el sentido arcaico del número. Para nosotros el número es una abstracción mental y por lo tanto un ente de razón; en cambio, para la forma antigua de pensar (hasta Aristóteles), el número es una cosa real. No sólo eso: es la más real de las cosas, y precisamente en cuanto tal se la considera el principio constitutivo de las cosas. Por lo tanto el número no es un aspecto que nosotros abstraemos mentalmente de las cosas, sino la realidad, la *physis* de las cosas mismas.

2.3. Los elementos de los cuales derivan los números

Todas las cosas proceden de los números; sin embargo, los números no son el *primum* absoluto, sino que ellos mismos se derivan de elementos precedentes. En efecto, los números consisten en una cantidad (indeterminada) que poco a poco se determina o delimita: 2, 3, 4, 5, 6... hasta el infinito. Por lo tanto, el número se halla constituido por dos elementos: uno indeterminado o ilimitado, y uno determinante o limitador. El número nace así «por el acuerdo de elementos limitadores y elementos ilimitados» y a su vez genera todas las demás cosas.

Sin embargo, precisamente en cuanto son engendrados por un elemento indeterminado y por otro determinante, los números manifiestan una cierta predominancia de uno o de otro de estos dos elementos: en los números pares predomina lo indeterminado (y así, para los pitagóricos los pares resultan números menos perfectos), mientras que en los impares predomina el elemento limitador (y por esto son más perfectos). Si representamos un número mediante puntos geoméricamente dispuestos (piénsese en el hábito arcaico de utilizar piedrecillas para indicar cifras y para efectuar operaciones, hábito del cual se deriva la expresión «realizar cálculos», así como el término «calcular», procedente del latín *calculus*, que significa «piedrecilla»), advertiremos que el número par deja un espacio vacío a la flecha que lo divide en dos partes y que no halla ningún límite, con lo que se manifiesta su carácter defectuoso (carencia de limitación), mientras que al representar un número impar siempre queda una unidad adicional, que delimita y determina:



Además, los pitagóricos consideraban que los números impares eran masculinos y los pares femeninos.

Por último, los pitagóricos consideraban que los números pares eran rectangulares, mientras que los números impares eran cuadrados. En efecto, si se colocan alrededor del número uno las unidades que constituyen los números impares, se obtendrán cuadrados, mientras que si se colocan de modo análogo las unidades que forman los números pares, se obtendrán rectángulos, como se pone de manifiesto en las figuras siguientes, que ejemplifican en el primer caso los números 3, 5 y 7 y en el segundo, los números 2, 4, 6 y 8.



El Uno de los pitagóricos no es par ni impar: es un «parimpar», puesto que de él proceden todos los números, tanto los pares como los impares; sumado a un par, engendra un impar, y sumado a un impar, engendra un par. En cambio, los pitagóricos y la matemática antigua no conocieron el cero.

El 10 (la *tetraktys*) fue considerado como número perfecto y visualmente se simbolizaba mediante un triángulo equilátero, formado por los cuatro primeros números y cuyos lados consistían en el número 4:



La representación nos muestra que el 10 es igual a $1 + 2 + 3 + 4$. Pero hay más aún: en la década «se hallan igualmente contenidos lo par (cuatro números pares: 2, 4, 6, 8) y lo impar (cuatro impares: 3, 5, 7, 9), sin que predomine ninguna de las dos partes». Además existe en la década igual cantidad de números primos y no divisibles (2, 3, 5, 7) que de números planos y divisibles (4, 6, 8, 9). Asimismo «posee igual cantidad de múltiplos y submúltiplos: tiene tres submúltiplos hasta el cinco (2, 3, 5) y tres múltiplos de éstos, entre seis y diez (6, 8, 9)». Además «existen en el diez todas las relaciones numéricas: la igualdad, el más-menos, así como todos los tipos de números, los números lineales, los cuadrados, los cúbicos. El uno equivale al punto, el dos a la línea, el tres al triángulo, el cuatro a la pirámide: y todos estos números son principios y elementos primeros de las realidades que son semejantes a ellos». Tenga en cuenta el lector que estos cálculos son conjeturales y que los intérpretes se hallan muy divididos, puesto que no es cierto que haya que exceptuar el número

uno de las distintas series. En realidad el uno es atípico, por la razón antes señalada.

Nació así la teoría del sistema decimal (recuérdese la tabla pitagórica) y la codificación de la noción de perfección del diez, que seguirá vigente durante siglos enteros: «El número diez es perfecto, y es adecuado a la naturaleza el que todos, tanto nosotros los griegos como los demás hombres nos topemos con él en nuestras enumeraciones, aunque no lo queramos.»

Algunos pitagóricos buscaron además la combinación entre la idea de la década y la noción de los contrarios, cuya gran importancia para la cosmología jónica ya hemos mencionado. A tal efecto hicieron una lista de los diez contrarios supremos, en la que se resumían todas las posteriores relaciones de contrariedad y, por lo tanto, las cosas que éstas determinaban. He aquí la famosa tabla, tal como nos ha sido transmitida por Aristóteles:

- | | |
|------------------------|---------------------------|
| 1. Límite - sin límite | 6. Quieto - móvil |
| 2. Impar - par | 7. Recto - curvo |
| 3. Uno - múltiple | 8. Luz - tiniebla |
| 4. Diestro - siniestro | 9. Bueno - malo |
| 5. Macho - hembra | 10. Cuadrado - rectángulo |

2.4. *El paso desde el número hasta las cosas y la fundación del concepto de cosmos*

Si se tiene presente la concepción arcaica aritmético-geométrica del número, que ya antes hemos mencionado, no será difícil de comprender cómo deducían los pitagóricos —desde el número— las cosas y el mundo físico.

En efecto, los números eran concebidos como puntos, es decir como masas, y por consiguiente concebidos como sólidos, con lo cual era evidente el paso desde el número a las cosas físicas.

Todo esto, empero, se vuelve aún más claro si se piensa que el pitagorismo primitivo se planteó la antítesis originaria entre ilimitado y limitador en un sentido cosmológico. Lo ilimitado es el vacío que rodea al todo y el mundo nace mediante una especie de «inspiración» de dicho vacío por parte de un Uno (cuya génesis no se especifica con exactitud). El vacío que entra con la inspiración, y la determinación que provoca el Uno al inspirarlo, dan origen a las diversas cosas y a los distintos números. Esta concepción recuerda notablemente a algunos pensamientos de Anaximandro y Anaxímenes, lo cual pone de manifiesto la continuidad —aun con sus diferencias— de esta primera filosofía de los griegos.

Al parecer, Filolao hizo coincidir los cuatro elementos con los primeros cuatro sólidos geométricos (tierra = cubo, fuego = pirámide, aire = octaedro, agua = icosaedro). Esto resulta perfectamente coherente con las premisas del sistema. En tal identificación, además, desempeñó una función notable el hecho de determinadas analogías sensibles: el cubo evoca la solidez de la tierra, la pirámide recuerda las lenguas de fuego, etcétera.

Todo ello conduce a una posterior conquista fundamental. Si el número es orden («concordancia de elementos ilimitados y limitadores») y si todo está determinado por el número, todo es orden. Y puesto que en griego «orden» se dice *kosmos*, los pitagóricos llamaron «cosmos» al universo, es decir, «orden». Los testimonios antiguos que poseemos afirman lo siguiente: «Pitágoras fue el primero en denominar “cosmos” al conjunto de todas las cosas, debido al orden que hay en ellas»; «los sapientes (pitagóricos) dicen que cielo, tierra, dioses y hombres son conservados juntos por el orden (...), y precisamente por tal motivo llaman “cosmos” a este todo, es decir, orden».

Proviene de los pitagóricos la idea de que los cielos, al girar de acuerdo con el número y la armonía, producen «una celestial música de esferas, conciertos bellísimos, que nuestros oídos no perciben —o ya no saben distinguir— porque se han habituado a oírla desde siempre».

Con los pitagóricos el pensamiento humano lleva a cabo un avance decisivo: el mundo ha dejado de estar dominado por potencias oscuras e indescifrables y se ha convertido en número; el número expresa orden, racionalidad y verdad. Afirma Filolao: «Todas las cosas que se conocen poseen número; sin éste no sería posible pensar ni conocer nada»; «la mentira jamás inspira un número».

Gracias a los pitagóricos el hombre ha aprendido a ver el mundo con otros ojos, es decir como un orden perfectamente penetrable por la razón.

2.5. *Pitágoras, el orfismo y la vida pitagórica*

Hemos dicho que se cultivaba la ciencia pitagórica como medio para alcanzar un fin posterior. Y este fin consistía en la práctica de un tipo de vida que permitía purificar el alma y liberarla del cuerpo.

Pitágoras parece haber sido el primer filósofo que defendió la doctrina de la metempsicosis, es decir, aquella doctrina según la cual el alma, debido a una culpa originaria, se ve obligada a reencarnarse en sucesivas existencias corpóreas (no sólo en forma humana, sino también en formas animales) para expiar aquella culpa. Los testimonios antiguos nos refieren entre otras cosas que Pitágoras afirmaba recordar sus vidas precedentes. Como sabemos, la doctrina proviene de los órficos; los pitagóricos, empero, modifican el orfismo, por lo menos en el aspecto esencial que veremos a continuación. La finalidad de la vida consiste en liberar el alma de la esclavitud del cuerpo, y para conseguirlo es necesario purificarse. Los pitagóricos se distinguen claramente de los órficos en lo que respecta a la elección de los instrumentos y de los medios de purificación. Los órficos sólo apelaban a celebraciones místicas y prácticas religiosas, y por lo tanto continuaban vinculados a una mentalidad mágica, confiando casi por completo en la potencia taumática de los ritos. En cambio los pitagóricos consideraron sobre todo a la ciencia como senda de purificación, además de severa práctica moral. Las propias normas prácticas que añadieron a la ciencia matemática y las reglas de conducta —a pesar de que en algunos casos resulten extrañas a la ciencia y fruto quizás de supersticiones primitivas— pronto fueron perfeccionadas e interpretadas en clave alegórica y, por lo tanto, purificadas mediante la razón. Por ejem-

plo, el precepto de «no atizar el fuego con el cuchillo» hay que entenderlo como símbolo de «no excitar con palabras duras a quien se halla encolerizado»; «no recibir golondrinas en casa» fue entendido como «no hospedar en casa a personas curiosas»; «no comerse el corazón» es sinónimo de «no afligirse con amarguras». Incluso el célebre precepto de «no comer habas» fue interpretado de acuerdo con distintos significados alegóricos. La vida pitagórica fue algo muy distinto de la vida órfica, precisamente por el cultivo de la ciencia como medio de purificación: así la ciencia se convirtió en el más alto de los misterios.

Puesto que el fin último consistía en volver a vivir entre los dioses, los pitagóricos introdujeron el concepto del recto actuar humano como un hacerse «seguidor de Dios», como un vivir en comunión con la divinidad. Nos refiere un testimonio antiguo: «Todo lo que los pitagóricos definen acerca del hacer o el no hacer tiene como meta la comunión con la divinidad: éste es el principio y toda su vida se halla coordinada hacia este fin de dejarse guiar por la divinidad.»

De este modo los pitagóricos fueron los iniciadores del tipo de vida que fue llamado (o que ellos denominaron) *bios theoretikos*, «vida contemplativa», es decir una vida dedicada a la búsqueda de la verdad y del bien a través del conocimiento, que constituye la más elevada «purificación» (comunión con lo divino). Platón otorgará a este tipo de vida su más perfecta expresión en el *Gorgias*, el *Fedón* y el *Teeteto*.

2.6. Lo divino y el alma

Hemos visto que los jónicos identificaron lo divino con el principio. También los pitagóricos vincularon lo divino con el número. No con el uno, como harán más tarde los neopitagóricos, sino con el número siete, que «es regente y señor de todas las cosas, dios eternamente uno, sólido, inmóvil, igual a sí mismo, distinto de todos los demás números». El siete no es engendrado (mediante el producto de dos factores) porque es un número primo, y tampoco engendra (dentro de la decena); lo que ni es engendrado ni engendra es inmóvil. Para los pitagóricos, empero, el siete era también el *kairos*, es decir, aquello que indica el «momento apropiado», lo oportuno, como en su opinión quedaba claramente confirmado mediante la frecuencia de los ritmos septenales en los ciclos biológicos.

Como sin duda puede apreciarse, esta identificación resulta artificiosa. Del mismo modo, no cabe determinar con claridad en qué consistía para los pitagóricos la relación exacta entre el alma-demonio y los números. Evidentemente, las almas —al ser individuales— no podían poseer un número idéntico. Si más tarde —como sabemos— algunos pitagóricos identificaron el alma con «la armonía de los elementos corpóreos», hicieron esto por dos caminos posibles: agregando una doctrina del alma sensible a la de un alma-demonio o enfrentándose a esta última, con lo que se evitaban una serie de complicaciones.

Para tratar de ordenar este ámbito, Platón tendrá que replantear la problemática del alma sobre bases completamente nuevas, como veremos más adelante.

3. JENÓFANES Y LOS ELEÁTICOS: EL DESCUBRIMIENTO DEL SER

3.1. Jenófanes y sus relaciones con los eleáticos

Jenófanes nació en la ciudad jónica de Colofón, alrededor del 570 a.C. A la edad de unos veinticinco años emigró a las colonias itálicas, a Sicilia y a la Italia meridional, y continuó viajando sin morada estable hasta muy avanzada edad, como aedo que cantaba sus propias obras poéticas, de las que nos han llegado algunos fragmentos.

Tradicionalmente se ha considerado a Jenófanes como fundador de la escuela de Elea, pero basándose en interpretaciones erróneas de ciertos testimonios de la antigüedad. Por lo contrario, él mismo nos dice que continuaba errando por el mundo sin vivienda fija, y más allá de los 92 años. Además, su problemática es de carácter teológico y cosmológico, mientras que los eleáticos —como veremos— fundaron la problemática ontológica. Por tanto, hoy en día se considera con acierto que Jenófanes era un pensador independiente, que sólo poseía algunas afinidades genéricas con los eleáticos, pero que no se encontraba vinculado a la fundación de la escuela de Elea.

El tema central que se desarrolla en los versos de Jenófanes está constituido sobre todo por la crítica de aquella concepción de los dioses que Homero y Hesiodo habían configurado de un modo ejemplar y que era la típica de la religión pública y del hombre griego en general. Nuestro filósofo descubre a la perfección cuál es el error de fondo del cual surgen todos los absurdos ligados con dicha concepción. Este error consiste en el antropomorfismo, es decir, en atribuir a los dioses formas exteriores, características psicológicas y pasiones semejantes o idénticas a las de los hombres, más notables desde un punto de vista cuantitativo, pero cualitativamente análogas. Jenófanes, con sagacidad, objeta lo siguiente: si los animales tuviesen manos y pudiesen crear efigies de dioses, les darían forma de animales; al igual que los etíopes, que son negros y con la nariz achatada, representan a sus dioses con la piel negra y la nariz chata, o los tracios —que tienen ojos azules y son pelirrojos— representan a sus dioses con tales rasgos. Lo que es todavía más grave, los hombres acostumbran a atribuir a los dioses todo aquello que hacen los humanos, no sólo bien, sino también el mal:

Pero los mortales piensan que los dioses nacen.
Que tienen vestidos, voces y figuras como las suyas.
A los dioses Homero y Hesiodo atribuyen
todo lo que para los hombres es ultraje y vergüenza:
robar, cometer adulterio, engañarse uno a otro.

De esta forma, repentinamente se pone en tela de juicio y de la manera más radical no sólo la credibilidad de los dioses tradicionales, sino también la de sus aclamados cantores. Los grandes poetas sobre los cuales el griego se había formado espiritualmente, de acuerdo con la tradición, son calificados de pregoneros de falsedades.

De igual modo Jenófanes procede a desmitificar las diversas explicaciones míticas de los fenómenos naturales que, como sabemos, eran atri-

buidos a los dioses. He aquí, por ejemplo, cómo se desmitifica a la diosa Iris (el arco iris):

Aquella a la que llaman Iris no es otra cosa que una nube
purpúrea, morada, verde, cuando se la contempla.

Al poco tiempo de su nacimiento la filosofía manifiesta ya su potente carga innovadora, haciendo trizas creencias seculares consideradas como extremadamente sólidas, sólo porque eran consubstanciales con el modo de pensar y de sentir típicamente helénico. Niega que tengan la más mínima validez y revoluciona por completo la manera de interpretar a la divinidad, que había sido peculiar del hombre antiguo. Después de las críticas de Jenófanes, el hombre occidental ya no podrá seguir concibiendo lo divino de acuerdo con formas y medidas humanas.

Sin embargo, las categorías de que disponía Jenófanes para criticar el antropomorfismo y denunciar la falacia de la religión tradicional eran las que provenían de la filosofía de la *physis* y de la cosmología jónica. Por consiguiente se comprende que después de haber negado con argumentos perfectamente correctos que pueda concebirse a Dios con formas humanas, Jenófanes afirme que Dios es el cosmos. Y al mismo tiempo se comprenden otras afirmaciones suyas, que a muchos han resultado enigmáticas y que en cambio son algo evidente desde la perspectiva del primer pensamiento griego. «Extendiendo su consideración a la totalidad del universo» nos dice Aristóteles, Jenófanes «afirmó que el uno es Dios». El uno de Jenófanes es pues el universo que, como dice él mismo, «es uno, Dios, el supremo entre los dioses y los hombres, y que ni por figura ni por pensamiento se asemeja a los hombres».

Y si el Dios de Jenófanes es el Dios-cosmos, se vuelven comprensibles las demás afirmaciones del filósofo:

Todo entero él ve, todo entero él piensa, todo entero él oye.

Pero sin esfuerzo, con la fuerza de su mente hace que todo vibre.

Permanece siempre en el mismo lugar, sin moverse para nada,
no es digno de él trasladarse de un sitio a otro.

En resumen: a Dios se le atribuye el ver, el oír, el pensar, así como la fuerza omnipotente que hace vibrar todas las cosas, pero no en dimensión humana, sino en dimensión cosmológica.

No se contradicen con esta visión las informaciones que nos llegan de los antiguos, que nos narran que Jenófanes consideró como principio la tierra, y tampoco sus precisas afirmaciones:

Todo nace de la tierra y todo acaba en la tierra.

Tierra y agua son todas las cosas que nacen y crecen.

En efecto, estas afirmaciones no se refieren al cosmos en su conjunto, que no nace ni muere, sino sólo a la tierra, a la esfera terrena. También adujo pruebas bastante inteligentes de estas afirmaciones, mencionando la presencia de fósiles marinos en las montañas, señal de que en una época anterior allí hubo agua y no tierra.

Jenófanes fue conocido asimismo por sus opiniones morales de gran altura, mediante las cuales afirmaba —en oposición a las ideas más generalizadas— la superioridad de los valores de la inteligencia y de la sabiduría sobre los valores vitales de la robustez y de la fuerza física de los atletas, que en Grecia eran veneradísimos. No es el vigor o la fuerza física lo que vuelven mejores a los hombres y a las ciudades, sino la fuerza de la mente. A ésta le corresponde el máximo honor.

3.2. Parménides y su poema sobre el ser

Parménides nació en Elea (ciudad de la península italiana, cuyo nombre actual es Velia, entre la punta Licosa y el cabo Palinuro) en la segunda mitad del siglo VI a. C., y murió a mediados del siglo V a. C. Fundó en Elea la escuela filosófica llamada precisamente eleática, que tendría un influjo muy notable sobre el pensamiento griego. Fue iniciado en la filosofía por el pitagórico Aminia. Se nos cuenta que fue un político activo y que otorgó sabias leyes a su ciudad. De su poema *Sobre la naturaleza* nos ha llegado el prólogo íntegro, casi toda la primera parte y algunos fragmentos de la segunda. Hace escasos años ha aparecido un busto que lo representa.

En el ámbito de la filosofía de la *physis*, Parménides se presenta como un innovador radical y, en cierto sentido, como un pensador revolucionario. En efecto, gracias a él la cosmología recibe una profunda y benéfica sacudida desde el punto de vista conceptual, transformándose —por lo menos en parte— en una ontología (teoría del ser).

Parménides pone la doctrina de su poema en los labios de una diosa que lo acoge con benignidad. (Él se imagina conducido a la presencia de la diosa en un carro tirado por veloces corceles y en compañía de las hijas del sol, quienes, al llegar a la puerta que da paso a los senderos de la Noche y del Día, convencen a su severa guardiana, la Justicia, para que la abra, y luego de atravesar el umbral decisivo, lo guían hasta la meta final.)

La diosa (que simboliza sin duda la verdad que se desvela), al final del prólogo, dice de modo solemne y programático:

Es preciso que aprendas todo

- 1) de la verdad bien redonda el corazón incommovible
- 2) y las opiniones de los mortales, en las que no existe certidumbre veraz;
- 3) también aprenderás esto: cómo es necesario que admita la existencia de las apariencias quien en todos los sentidos indaga todo.

Por lo tanto, la diosa parece indicar tres caminos: 1) el de la verdad absoluta, 2) el de las opiniones falaces (la *doxa* falaz), es decir, el de la falsedad y el error, y 3) finalmente, un camino que podría llamarse de la opinión plausible (la *doxa* plausible).

Recorramos estos caminos junto con Parménides.

1) El gran principio parmenidiano, que es el principio mismo de la verdad (el «corazón incommovible de la verdad bien redonda»), es éste: es y es imposible que no sea; no es y es necesario que no sea:

¡Ea pues! yo hablaré, y tú escucha mis palabras.
Sólo dos vías de investigación se pueden concebir:

La una afirma: es y es imposible que no sea
—Es el sendero de la certidumbre, la verdad lo acompaña.

Es necesario que aquello que se presta a ser dicho y pensado sea; porque puede ser.
Pero lo que no es no puede.

Sólo un camino nos queda para recorrer: se presta a ser.

«Ser» y «no ser», en el contexto del razonamiento de Parménides, son tomados en su significado más íntegro y unívoco: el ser es la pura positividad y el no ser, la pura negatividad, siendo cada elemento absolutamente contradictorio con el otro.

¿Cómo justifica Parménides su gran principio básico? La argumentación es muy sencilla: todo lo que uno piensa y dice, es. No se puede pensar (y por lo tanto, decir), si no es pensando (y diciendo) aquello que es. Pensar la nada significa no pensar, y decir la nada significa no decir nada. Por ello la nada es impensable e indecible. El pensar y el ser coinciden:

...lo mismo es pensar y ser.

Lo mismo es el pensar, y aquello por lo cual se cumple el pensamiento, porque sin el ser, en el cual se expresa, no hallarías el pensar: no hay ni habrá nada fuera del ser...

Hace ya tiempo que los intérpretes han indicado que este principio parmenidiano es la primera y notable formulación del principio de no contradicción, esto es, del principio que afirma la imposibilidad de que los contradictorios coexistan al mismo tiempo. Los contradictorios supremos son precisamente «ser» y «no ser»; si hay el ser, es necesario que no haya el no-ser. Parménides descubre el principio sobre todo en su vertiente ontológica; a continuación, se le estudiará también en sus vertientes lógicas, gnoseológicas y lingüísticas, y constituirá el punto de partida fundamental de toda la lógica occidental.

Teniendo presente el significado integral y unívoco que Parménides otorga al ser y al no-ser y, por lo tanto, al principio de no contradicción, resultan comprensibles los «signos» o «rasgos» esenciales —es decir, los atributos estructurales del ser— que en el poema se deducen de modo gradual, con una lógica férrea y con una lucidez absolutamente sorprendente, hasta el punto de que el propio Platón experimentaba aún su fascinación, como para calificar a nuestro filósofo de «venerable y terrible».

El ser es, en primer lugar, «no engendrado» e «incorruptible». No es engendrado porque, si lo fuese, o procedería de un no-ser —lo cual es absurdo, ya que el no-ser no es— o bien procedería del ser, cosa igualmente absurda, porque entonces ya sería. Por estas mismas razones es imposible que se corrompa (el ser no puede llegar al no-ser, porque el no-ser no es; ni puede avanzar hacia el ser, porque avanzar hacia el ser no es más que ser, y por lo tanto, permanecer).

El ser, pues, no tiene un «pasado», porque el pasado es aquello que ya no es, y tampoco un «futuro», que todavía no es. El ser es un «presente» eterno, sin comienzo ni final:



Retrato presunto de Parménides (segunda mitad del s. vi - primera mitad del s. v a.C.).
Fundó la escuela eleática y es el padre de la ontología occidental

Sólo le queda un camino a nuestra palabra: se presta a ser.
 En este camino hay señales indicadoras:
 Que el ser no es engendrado, y también, que es imperecedero:
 En efecto, es un todo, inmóvil y sin final ni comienzo.
 Ni otrora fue, ni será, porque es ahora todo a la vez,
 uno, continuo. ¿Qué origen le buscarás?
 ¿Cómo y dónde habría crecido? Del no-ser, no te permito
 ni decirlo ni pensarlo: en efecto, no es posible ni decir ni pensar
 que no es. ¿Qué necesidad le habría jamás empujado
 a nacer después o antes, en el supuesto de que proceda de la nada?
 Así, es necesario que sea del todo o que no sea para nada.
 Y ni siquiera del ser, concederá la fuerza de creencia veraz,
 que nazca algo que sea distinto de él mismo: por esta razón ni el nacer
 ni el morir le concedió Dike, haciendo más leve su servidumbre,
 sino que lo mantiene sólidamente. El juicio sobre estas cosas así se resume:
 es o no es. Se ha establecido, pues, por la fuerza de la necesidad,
 que hay que abandonar uno de los caminos, porque es impensable e inexpresable,
 porque no es la vía de lo verdadero, y que la otra es y es verdadera.
 ¿Y cómo podría existir el ser en el futuro? ¿Y cómo podría nacer?
 En efecto, si nace, no es; y tampoco es, si es para ser en el futuro.
 Y así, se apaga el nacer y desaparece el perecer.

Como consecuencia, el ser también es inmutable e inmóvil, porque tanto la movilidad como la mutación supone un no-ser hacia el cual tendría que moverse el ser o en el cual debería transmutarse. Por lo tanto este ser parmenidiano es «todo igual», el «ser se abraza con el ser», y no es pensable un «más que ser» y un «menos que ser», que supondrían una intervención del no-ser:

Ni hay tampoco no-ser que le impida alcanzar la plenitud ni es posible que el ser sea ora más lleno, ora más vacío de lo que es, porque es todo entero inviolable: igual a sí mismo por todas partes, semejanteramente en la extensión de sus confines, ahí está.

Parménides proclama varias veces que su ser es algo limitado y finito, en el sentido de que es «acabado» y «perfecto». La igualdad absoluta, la finitud y la completitud le sugirieron la idea de esfera, figura que ya para los pitagóricos indicaba la perfección:

Puesto que hay un límite extremo, el ser es completo, similar a la masa de una esfera armoniosamente redonda que por todas sus partes se distancia con igual fuerza del centro.

Tal concepción del ser postulaba asimismo el atributo de la unidad que Parménides menciona al pasar, pero que sus discípulos pondrán en un primer plano.

La única verdad, pues, consiste en el ser no engendrado, incorruptible, inmutable, inmóvil, igual, esférico y uno. Todas las demás cosas no son más que nombres vacíos:

Así pues todas las cosas no son sino nombres
 dados por los mortales en su credulidad:
 nacer y perecer, ser y no ser,
 cambiar de lugar y mudar de luminoso color.

2) El camino de la verdad es el camino de la razón (el sendero del día), el camino del error es substancialmente el de los sentidos (el sendero de la noche). Los sentidos parecerían dar testimonio del no ser, en la medida en

que parecen atestiguar la existencia del nacer y del morir, del movimiento y del devenir. Por eso la diosa exhorta a Parménides a no dejarse engañar por los sentidos y por las costumbres que éstos crean, y a contraponer a los sentidos la razón y su gran principio:

Pero tú aleja el pensamiento de este camino de búsqueda,
 que el hábito nacido de muchas experiencias humanas en este camino te obligue
 a usar el ojo que no ve, el oído que retumba
 y tu lengua sonora: en cambio, con el pensamiento juzga la prueba junto con las múltiples
 refutaciones
 que te ha sido ofrecida. Sólo le queda un camino a nuestra palabra: se presta a ser.

Es evidente que por el camino del error no sólo camina aquel que afirma expresamente que «el no-ser es», sino también aquel que cree que puede admitir al mismo tiempo el ser y el no-ser, y quien cree que las cosas pasan desde el ser al no-ser, y viceversa. Esta última postura —que es obviamente la más generalizada— incluye de manera estructural a la anterior. En resumen: el camino del error abarca las posturas de todos aquellos que, en la forma que sea, admiten explícitamente el no-ser, o que formulan razonamientos en que éste interviene, ya que el no-ser no es, porque es impensable e indecible.

3) No obstante, la diosa habla también de una tercera vía, la de las apariencias plausibles. Parménides en definitiva tuvo que reconocer la licitud de un tipo de razonamiento que sirviese para dar cuenta de los fenómenos y de las apariencias de las cosas, con tal de que no se opusiese a su principio básico y no admitiese al mismo tiempo el ser y el no-ser. Se comprende pues que en la segunda parte del poema (perdida en su mayor parte) la diosa exponga detalladamente «el ordenamiento del mundo tal como se aparece».

¿Cómo se podrán explicar de un modo plausible los fenómenos, sin contravenir el principio fundamental?

Las cosmogonías tradicionales habían sido construidas apelando a la dinámica de los opuestos, uno de los cuales había sido concebido como positivo y como ser, mientras que el otro era negativo y no-ser. Ahora bien, según Parménides el error reside en no haber comprendido que los opuestos hay que pensarlos como incluidos en la unidad superior del ser: los opuestos, en ambos casos, son «ser». Y así Parménides se propone una deducción de los fenómenos, partiendo de la pareja de opuestos «luz» y «noche», pero proclamando que «con ninguna de las dos existe la nada», es decir, que ambas son ser. Los fragmentos que han llegado hasta nosotros son demasiado escasos como para reconstruir las líneas maestras de esta deducción del mundo a partir de los fenómenos. Sin embargo, es evidente que en tal deducción, al haberse eliminado el no-ser, también ha sido eliminada la muerte, que es una forma de no-ser. Sabemos, en efecto, que Parménides atribuía sensibilidad a los cadáveres y, más exactamente, «sensibilidad al frío, al silencio y a los elementos contrarios». Lo cual significa que, en realidad, el cadáver no es tal. La oscura «noche» (el frío) en la que se disuelve el cadáver no es el no-ser, esto es, la nada. Por ello, el cadáver permanece en el ser y, de algún modo, continúa sintiendo y —por tanto— viviendo.

Se hace manifiesto, empero, que este intento estaba destinado a cho-

car con aporías insuperables. Una vez aceptadas como «ser», luz y noche (y en general los opuestos) tenían que perder sus rasgos diferenciales y convertirse en idénticas, puesto que ambas son ser, y el ser es «del todo idéntico». El ser parmenidiano no admite diferenciaciones cuantitativas o cualitativas. Y así, en la medida en que están englobados en el ser, los fenómenos quedan no sólo igualados, sino también inmovilizados, petrificados en la invariabilidad del ser.

Por tanto, el gran principio de Parménides —tal como él lo había formulado— salvaba el ser, pero no los fenómenos. Y esto cada vez se hará más evidente en las posteriores deducciones de sus discípulos.

3.3. Zenón y el nacimiento de la dialéctica

Las teorías de Parménides, sin lugar a dudas, asombraron mucho y suscitaron vivas polémicas. Sin embargo, dado que partiendo del principio antes expuesto, las consecuencias se imponen necesariamente y aquellas teorías se convierten en irrefutables, sus adversarios prefirieron seguir otro camino, mostrando de modo concreto y con ejemplos obvios que el movimiento y la multiplicidad son algo innegable.

Zenón, nacido en Elea entre el final del siglo VI y el principio del V a.C., se propuso responder a dichos intentos de refutación. Fue un hombre de naturaleza singular, tanto en su doctrina como en su vida. Luchando en defensa de la libertad contra un tirano, fue encarcelado. Sometido a tortura para obligarle a confesar el nombre de los compañeros con los que había urdido el complot, se cortó la lengua con los dientes y se la escupió en la cara al tirano. Otra versión de la tradición, en cambio, afirma que denunció a los más fieles colaboradores del tirano, con lo que éste se encargó personalmente de eliminarlos, aislándole y derrotándose a sí mismo. Esta narración refleja admirablemente el procedimiento dialéctico adoptado por Zenón en filosofía. De su libro sólo nos han llegado algunos fragmentos y testimonios.

Zenón afrontó decididamente las refutaciones elaboradas por los adversarios y los intentos de ridiculizar a Parménides. El procedimiento que utilizó consistía en demostrar que las consecuencias derivadas de los argumentos aducidos para refutar a Parménides eran aún más contradictorios y ridículos que las tesis que pretendían rechazar. Zenón, pues, descubrió la refutación de la refutación, es decir, la demostración mediante lo absurdo. Mostrando lo absurdo de las tesis que se le oponían, defendía el eleatismo. Zenón fundó así el método dialéctico y lo utilizó con tal habilidad que los antiguos quedaban maravillados.

Sus argumentos más conocidos son aquellos que se oponen al movimiento y a la multiplicidad. Comencemos por los primeros.

Se pretende en contra de Parménides que un cuerpo, moviéndose a partir de un punto, puede llegar a una meta determinada. Sin embargo, esto no es posible. En efecto, dicho cuerpo, antes de alcanzar la meta, debería recorrer la mitad del camino que tiene que recorrer, y antes, la mitad de la mitad, y por tanto la mitad de la mitad de la mitad, y así sucesivamente, hasta lo infinito (la mitad de la mitad de la mitad... jamás llega al cero).

En esto consiste el primer argumento, llamado de la «dicotomía». No menos célebre es el de «Aquiles», que demuestra cómo Aquiles —«el de los pies ligeros»— jamás podrá alcanzar la tortuga, cuya lentitud es proverbial. En efecto, se volverían a presentar idénticas dificultades que en el argumento precedente, pero de una manera dinámica, más bien que estática.

Un tercer argumento, llamado «de la flecha», demostraba que una flecha disparada por un arco —que de acuerdo con la opinión se halla en movimiento— en realidad está quieta. En cada uno de los instantes en los que es divisible el tiempo del vuelo, la flecha ocupa un espacio idéntico; pero aquello que ocupa un espacio idéntico se halla en reposo; entonces, si la flecha está en reposo en cada uno de los instantes, también debe estarlo en la totalidad (en la suma) de todos los instantes.

Un cuarto argumento se proponía demostrar que la velocidad, considerada como una de las propiedades esenciales del movimiento, no es algo objetivo sino relativo, y que asimismo el movimiento del cual constituye propiedad esencial es también relativo y no objetivo.

No menos famosos fueron sus argumentos en contra de la multiplicidad, que colocaron en un primer plano la pareja de conceptos uno-muchos, que en Parménides era más implícita que explícita. En la mayor parte de los casos estos argumentos pretendían demostrar que, para que exista la multiplicidad, es preciso que existan muchas unidades (dado que la multiplicidad es, por definición, multiplicidad de unidades). Sin embargo, el razonamiento demuestra (contra la experiencia y los datos fenoménicos) que tales unidades son impensables, puesto que comportan contradicciones insuperables y, por tanto, son absurdas y no pueden existir. Véase, por ejemplo, uno de los argumentos que demuestra en qué sentido son absurdas estas unidades, que habrían de constituir lo múltiple: «Si los seres son múltiples, es necesario que éstos sean tantos como son, y no más, y tampoco menos; ahora bien, si son tantos como son, deben ser finitos; pero si son múltiples, los seres son asimismo infinitos; en efecto, entre uno y otro de estos seres habrá siempre otros seres, y entre uno y otro de éstos habrá todavía otros (porque siempre es divisible hasta lo infinito cualquier cosa que se halle entre dos cosas determinadas); así, pues, los seres son infinitos.»

Otro argumento interesante negaba la multiplicidad basándose sobre la contradictoria conducta que manifiestan muchas cosas en conjunto, con respecto a cada una de ellas (o de sus partes). Por ejemplo, al caer muchos granos hacen ruido, pero uno solo —o un trozo de grano— no lo hace. Sin embargo, si el testimonio de la experiencia fuese verídico, no podrían darse tales contradicciones: un grano debería hacer ruido —en la debida proporción— al igual que lo hacen muchos granos.

Muy lejos de ser sofismas vacuos, estos argumentos constituyen una poderosa rebelión del *logos*, que pone en tela de juicio la experiencia misma, proclamando la omnipotencia de sus propias leyes. En seguida tendremos ocasión de comprobar cuáles han sido los beneficiosos efectos de esta rebelión del *logos*.

3.4. Meliso de Samos y la sistematización del eleatismo

Meliso nació en Samos entre finales del siglo VI y primeros años del V a.C. Fue un experto marino y político. En el 442 a.C., nombrado estratega por sus conciudadanos, derrotó a la flota de Pericles. Escribió un libro *Sobre la naturaleza o sobre el ser*, del cual se conservan algunos fragmentos.

Meliso sistematizó la doctrina eleática con una prosa clara y procediendo con rigor deductivo, corrigiéndola también en algunos puntos. En primer lugar afirmó que el ser debía ser infinito (y no finito, como decía Parménides), porque no tiene límites temporales ni espaciales y porque si fuese finito, debería limitar con su vacío, es decir, con un no-ser, lo cual es imposible. En la medida en que es infinito, el ser es también necesariamente uno; «en efecto, si hubiese dos, no podrían ser infinitos, sino que uno sería límite del otro». Este uno-infinito, además, fue calificado de «incorpóreo» por Meliso, no en el sentido de que fuese inmaterial, sino en el de carecer de cualquier figura determinante de los cuerpos. Por lo tanto no podría tener ni siquiera la figura perfecta de la esfera, como afirmaba Parménides. (El concepto de incorpóreo en el sentido de inmaterial nacerá con Platón.)

Un segundo punto en el que Meliso rectificó a Parménides consiste en la eliminación total de la esfera de la opinión, mediante un razonamiento de notable audacia especulativa. a) Las múltiples cosas, de las que los sentidos parecen darnos testimonio, existirían en la realidad y nuestro conocimiento sensible sería veraz, con una condición: cada una de estas cosas habría de permanecer siempre tal como se nos apareció la primera vez, esto es, con la condición de que cada cosa permaneciese siempre idéntica e inmutable como el Ser-Uno. b) Por lo contrario, sobre la base misma de nuestro conocimiento empírico, constatamos que las múltiples cosas que son objeto de percepción sensible nunca permanecen idénticas: se modifican, se alternan, se corrompen continuamente, de manera muy diferente a lo que exigiría el estatuto del ser y de la verdad. c) En consecuencia, hay una contradicción entre lo que por un lado reconoce la razón como condición absoluta del ser y de la verdad, y por el otro, lo que atestiguan los sentidos y la experiencia. d) Meliso elimina la contradicción mediante una decidida negación de la validez de los sentidos y de lo que los sentidos proclaman (en esencia, porque los sentidos proclaman el no-ser), en exclusivo beneficio de lo que proclama la razón. e) La única realidad, pues, consiste en el Ser-Uno: lo hipotéticamente múltiple sólo podría existir si fuese como el Ser-Uno. «Si los muchos existiesen —dice Meliso textualmente— debería ser cada uno como es el Uno.»

El eleatismo acaba así afirmando la existencia de un Ser eterno, infinito, uno, igual, inmutable, inmóvil, incorpóreo (en el sentido señalado antes), y negando de manera explícita y categórica lo múltiple, con lo cual se rechaza el derecho de los fenómenos a pretender un reconocimiento veritativo. Como es evidente, sólo un ser privilegiado —Dios— podría ser tal como lo exige el eleatismo, pero no todo ser.

Aristóteles reprochó a los eleáticos el llegar a las fronteras de la locura, exaltando la razón y llevándola a un estado de embriaguez tal, que no estaba dispuesta a entender y a aceptar nada más que a sí misma y a su propia ley. Si bien esto es cierto, también es verdad que el esfuerzo más

notable de la especulación posterior —desde los pluralistas hasta Platón y el propio Aristóteles— consistirá precisamente en tratar de remediar esta «embriaguez» o «locura» de la razón, admitiendo las razones de la razón, pero buscando al mismo tiempo admitir las razones que posee también la experiencia. Se trataba, en conclusión, de salvar el principio de Parménides, pero de salvar asimismo los fenómenos.

4. LOS FÍSICOS PLURALISTAS Y LOS FÍSICOS ECLÉCTICOS

4.1. Empédocles y las cuatro raíces

El primer pensador que intentó resolver la aporía eleática fue Empédocles, nacido en Agrigento alrededor del 484/481 a.C., y fallecido en torno al 424/421 a.C. Poseyó una personalidad muy fuerte y además de filósofo fue místico, taumaturgo y médico, y también actuó como hombre público. Compuso un poema *Sobre la naturaleza* y un *Poema lítrico*, de los cuales nos han llegado algunos fragmentos. Las narraciones acerca de su muerte son de carácter legendario: según algunos, habría desaparecido durante un sacrificio; otros afirman en cambio que se lanzó por el cráter del Etna.

Según Empédocles, al igual que según Parménides, son imposibles el nacer y el perecer, entendidos como un provenir de la nada y un ir hacia la nada, porque el ser es, y el no-ser no es. No existen pues nacimiento y muerte, y lo que los hombres han calificado con esos nombres no son más que mezclas y disoluciones de determinadas sustancias, que permanecen eternamente iguales e indestructibles. Tales sustancias son el agua, el aire, la tierra y el fuego, que Empédocles llamó «raíces de todas las cosas».

Los jónicos habían elegido una u otra de estas realidades, en calidad de principio, del cual se derivaban las demás sustancias mediante un proceso de transformación. La novedad de Empédocles consiste en haber proclamado la inalterabilidad cualitativa y la intransformabilidad de esas cuatro realidades. Nace así la noción de «elemento», como algo originario y «cualitativamente inmutable», que sólo es capaz de unirse y de separarse espacial y mecánicamente con respecto a los demás elementos. Como resulta evidente, se trata de una noción que únicamente podía nacer de la experiencia eleática, como intento de superar las dificultades que a ésta se le planteaban. Así surge también la llamada «concepción pluralista», que supera el monismo de los jónicos, además del monismo de los eleáticos. En efecto, incluso el pluralismo como tal —para la conciencia crítica— así como el concepto de elemento, sólo podían aparecer en cuanto respuesta a las drásticas negaciones de los eleáticos.

Hay pues cuatro elementos, que al unirse dan origen a las cosas y al separarse dan origen a su corrupción. ¿Cuáles son, empero, las fuerzas que los unen y los separan? Empédocles introdujo las fuerzas cósmicas del amor o de la amistad (*philia*) y del odio o de la discordia (*neikos*), que son causa —respectivamente— de la unión y de la separación de los elementos. Tales fuerzas, de un modo alterno, predominan una sobre otra, y viceversa, durante períodos de tiempo constantes, que han sido fijados

por el destino. Cuando predomina el amor o la amistad, los elementos se juntan en una unidad; en cambio, cuando predomina la discordia, se separan.

Al revés de lo que a primera vista podría pensarse, el cosmos no nace cuando prevalece el amor o la amistad, porque el predominio total de esta fuerza hace que los elementos se junten para formar una unidad compacta, que Empédocles denomina Uno o Esfera (lo cual recuerda mucho la esfera parmenidiana):

Pero en todas partes igual, y por todas infinita,
redonda esfera, que goza de su envolvente soledad.

En cambio, cuando prevalecen de modo absoluto el odio o la discordia, los elementos se separan completamente, y tampoco en este caso existen las cosas y el mundo.

El cosmos y las cosas del mundo surgen por lo contrario durante los dos períodos de paso que van desde el principio de la amistad hasta el de la discordia, y luego desde el predominio de la discordia hasta el de la amistad. En cada uno de estos lapsos se da un progresivo nacer y un progresivo destruirse de un cosmos, lo cual supone necesariamente la acción conjunta de ambas fuerzas.

El momento de la perfección no reside en la constitución del cosmos, sino en la de la esfera.

Las reflexiones de Empédocles acerca de la constitución de los organismos, sus procesos vitales y sobre todo sus intentos de explicar los procesos cognoscitivos resultan de gran interés. Desde las cosas y desde sus poros se liberan efluvios que inciden sobre los órganos de los sentidos, de forma que éstos conozcan las partes que les son semejantes, de aquellos efluvios que provienen de las cosas: el fuego conoce al fuego, el agua conoce al agua, y así sucesivamente (en cambio, en la percepción visual se da el proceso inverso y los efluvios parten de los ojos; sin embargo, sigue vigente el principio de que lo semejante conoce lo semejante):

Con la tierra percibimos la tierra, con el agua el agua
con el éter el divino éter, con el fuego el fuego que derrite,
con el amor el amor, con la contienda la dolorosa contienda.

El pensamiento, según esta arcaica visión del conocimiento, tiene su vehículo en la sangre y reside en el corazón. Por lo tanto, el pensar no es prerrogativa exclusiva del hombre.

En el *Poema lítrico* Empédocles se apropiaba y desarrollaba las concepciones órficas, presentándose como profeta y mensajero de ellas. En versos sugerentes, expresaba la noción de que el alma humana es un demonio que ha sido expulsado del Olimpo debido a una culpa original, y que para expiarla ha sido arrojado al ciclo de los nacimientos bajo todas las formas de los vivientes. Entre otras cosas escribió:

También yo soy uno de ellos, fugitivo de los dioses y errante,
porque concedí fe a la furibunda contienda...
Porque fui en un tiempo niño y niña,
arbusto y pájaro y mudo pez en el mar....

En el poema Empédocles mencionaba las reglas de vida que permitían purificarse y liberarse del ciclo de reencarnaciones, y volver a estar entre los dioses, «liberados, indemnes, inviolados por las aflicciones humanas».

Física, mística y teología forman en el pensamiento de Empédocles una compacta unidad. Para él las cuatro raíces —agua, aire, tierra y fuego— son divinas; también son divinas las fuerzas de amistad y discordia; Dios es la esfera; las almas son demonios que, como el resto de las cosas, están constituidas por los elementos y las fuerzas cósmicas. A diferencia de lo que muchos han afirmado, entre los dos poemas de Empédocles existe unidad de inspiración y no hay ninguna antítesis entre la dimensión física y la dimensión mística. En todo caso la dificultad consiste en lo contrario: en este universo en el cual todo es divino, incluso la misma discordia, no se ve qué es lo que no lo sería y cómo habría una diferencia entre alma y cuerpo, dado que ambos provienen de las mismas raíces. Habrá que esperar a Platón para tratar de responder a este problema.

4.2. Anaxágoras de Clazomene: el descubrimiento de las homeomerías y de la inteligencia ordenadora

Anaxágoras continúa el intento de solucionar la gran dificultad provocada por la filosofía de los eleáticos. Nacido en Clazomene alrededor del 500 a.C. y fallecido hacia el 428 a.C., Anaxágoras trabajó en Atenas durante treinta años. Probablemente fue mérito suyo el haber introducido el pensamiento filosófico en esta ciudad, destinada a convertirse en la capital de la filosofía antigua. Escribió un tratado *Sobre la naturaleza*, del cual poseemos fragmentos significativos.

También Anaxágoras se declara totalmente de acuerdo con la imposibilidad de que exista el no ser y que, por lo tanto, nacer y morir constituyen acontecimientos reales: «Los griegos, empero», escribe, «consideraban correctamente el nacer y el morir: en efecto, ninguna cosa nace ni muere, sino que a partir de cosas que son se produce un proceso de composición y de división; así, para hablar correctamente habría que llamar “componerse” al nacer, y “dividirse” al morir.»

Estas «cosas que son» y que al componerse y descomponerse dan origen al nacer y al morir de todas las cosas, no pueden ser únicamente las cuatro raíces de Empédocles. Agua, aire, tierra y fuego no están en condiciones de explicar las innumerables cualidades que se manifiestan en los fenómenos. Las semillas (*spermata*) o elementos de los que proceden las cosas, deben ser tantas como las innumerables cantidades de las cosas: «semillas que posean formas, colores y gustos de todas clases», es decir, infinitamente diversas. Estas semillas son pues lo originario cualitativo desde el punto de vista eleático, pero no sólo como engendrado (eterno), sino también como inmutable (ninguna cualidad se transforma en otra, precisamente por ser originaria). Estos «muchos» originarios son en definitiva, cada uno de ellos, lo mismo que Meliso consideraba que era el Uno.

No obstante, estas semillas no sólo son infinitas en número tomadas en conjunto (infinitas cualidades), sino también infinitas tomadas individualmente, es decir, también infinitas en cantidad: carecen de límite en su

tamaño (son inagotables) y en su pequeñez, porque se pueden dividir hasta lo infinito, sin que la división llegue jamás a un límite, es decir, sin llegar a la nada (puesto que la nada no existe). Puede dividirse por tanto cualquier semilla (cualquier substancia-cualidad) en partes cada vez más pequeñas, y las partes que se obtengan poseerán siempre la misma cualidad, hasta lo infinito. Debido precisamente a esta característica de ser divisibles en partes que siempre son iguales, a tales semillas se las denomina «homeomerías» (el término aparece en Aristóteles, pero no es imposible que proceda de Anaxágoras), que significa «partes semejantes», «partes cualitativamente iguales» (que se obtienen cuando se divide cada una de las semillas).

Al principio estas homeomerías constituían una masa en la que todo «se mezclaba a la vez», de modo que «no se distinguía ninguna». Más tarde una Inteligencia (de la que hablaremos en seguida) produjo un movimiento, que convirtió la mezcla caótica en mezcla ordenada, de la que surgieron todas las cosas. Todas y cada una de las cosas, por consiguiente, son mezclas bien ordenadas, en las que existen todas las semillas de todas las cosas, si bien en una medida pequeñísima, diversamente proporcionada en cada caso. La predominancia de esta o de aquella semilla es lo que determina la diferencia entre las cosas. Por esto, dice acertadamente Anaxágoras: «Todo está en todo»; o también: «En cada cosa hay parte de todas las cosas.» En el grano de trigo prevalece una semilla determinada, pero en él se incluye todo, y en particular, el cabello, la carne, los huesos, etc.: «¿Cómo, si no —escribe—, podría producirse cabello de aquello que no es cabello, y la carne de lo que no es carne?» Por este motivo el pan (el trigo), al ser comido y asimilado, se transforma en cabellos, carne y todo lo demás: porque en el pan están las «semillas de todo». Ésta es una paradoja que se explica perfectamente, si se tiene en cuenta la problemática eleática, que Anaxágoras quería resolver: «La carne no puede nacer de la no-carne, ni el cabello del no-cabello, puesto que lo impide el vacío parmenidiano del no-es» (G. Calogero). Así el filósofo de Clazomene trataba de salvar la inmovilidad, tanto cuantitativa como cualitativa: nada viene de la nada ni va a la nada, sino que todo está en el ser desde siempre y para siempre, incluso la cualidad aparentemente más insignificante (el pelo, el cabello).

Hemos dicho que una inteligencia divina fue la que originó el movimiento de la mezcla caótica, permitiendo que nacieran las cosas. He aquí cómo la describe Anaxágoras en un fragmento que se ha conservado hasta nuestros días y que señala una de las cumbres del pensamiento presocrático:

Todas las cosas tienen parte de las demás cosas, pero la inteligencia es ilimitada, independiente y no mezclada con otra cosa, sino que está sola en sí-misma. En efecto, si no estuviese en sí misma, sino que estuviese mezclada con alguna otra cosa, participaría de todas las cosas, si estuviese mezclada con alguna. En todo hay parte de cada cosa, como he dicho antes, y las cosas mezcladas serían un obstáculo para ella, de modo que no tendría poder sobre algo, como lo tiene estando sola en sí misma. En efecto, es la más sutil y la más pura de todas las cosas, y posee pleno conocimiento de todo y tiene una grandísima fuerza. Y todas las cosas vivas, tanto las mayores como las menores, todas son dominadas por la inteligencia. Y ésta fue la que dio el impulso a la rotación universal, de forma que desde un principio se llevase a cabo el movimiento rotatorio. Primero el movimiento de rotación empezó siendo pequeño y se desarrolla y crece, y cada vez crecerá más. Y todas las cosas que se forman por

composición y las que se forman por separación y las que se dividen, todas fueron reconocidas por la inteligencia, y las que estaban a punto de ser y las que eran y ahora no son, y las que ahora son y las que serán, todas las dispuso la inteligencia, así como la rotación que siguen los astros, el sol, la luna y aquella parte de aire y de éter que se va formando. Precisamente fue la rotación la que emprendió el proceso de formación. Por separación de lo tenue se forma lo denso, de lo frío el calor, de lo oscuro lo luminoso, y de lo húmedo lo seco. Hay muchas partes de muchos. Por completo, sin embargo, nada se forma, ni se dividen las cosas entre sí, si no es por la inteligencia. La inteligencia es toda ella semejante, la mayor y la menor. Pero, de lo demás, nada es semejante a nada, sino que cada cosa está y estaba constituida por las cosas más llamativas de las cuales participa.

El fragmento —bastante conocido y con justicia celebrado— contiene una intuición realmente genial, esto es, la intuición de un principio que es una realidad infinita, separada de todo lo demás, la más sutil y más pura de las cosas, igual a sí misma, inteligente y sabia. Llegamos en este punto a un refinamiento muy notable del pensamiento presocrático; no nos hallamos todavía ante el descubrimiento de lo inmaterial, pero sin duda estamos en la fase que lo precede inmediatamente.

Platón y Aristóteles, aunque aprecian su descubrimiento, lamentan que Anaxágoras no haya utilizado la inteligencia de un modo sistemático y no sólo para salir de un apuro, prefiriendo a menudo explicar los fenómenos mediante los modelos usados por los filósofos anteriores. Sin embargo el choque con Anaxágoras señalará un giro decisivo en el pensamiento de Platón, quien nos dice —por boca de Sócrates— que se internó por la nueva senda de la metafísica debido al estímulo y a la desilusión que, al mismo tiempo, le produjo la lectura del libro de Anaxágoras.

4.3. Leucipo, Demócrito y el atomismo

El último intento de solucionar los problemas planteados por el eleatismo, permaneciendo en el ámbito de la filosofía de la *physis*, fue llevado a cabo por Leucipo y Demócrito, al descubrir el concepto de átomo.

Leucipo, nacido en Mileto, llegó a Italia, a Elea (donde conoció la doctrina eleática), a mediados del siglo v a.C., y de Elea pasó a Abdera, donde fundó la escuela que llegó a su culminación con Demócrito, que había nacido en esta última ciudad. Demócrito era algo más joven que su maestro. Nació quizás hacia el 460 a.C. y murió muy anciano, algunos años después que Sócrates. Le fueron atribuidas numerosísimas obras; es probable, sin embargo, que el conjunto de estos escritos constituya el corpus de la escuela, en el que confluían las obras del maestro y de algunos discípulos. Realizó viajes prolongados y adquirió una enorme cultura en ámbitos muy variados, la mayor que quizá haya reunido un filósofo hasta aquel momento.

También los atomistas reiteran la imposibilidad del no-ser y reafirman que el nacer no es más que un «agregarse de cosas que son», y el morir, un «disgregarse» o, mejor dicho un «separarse» de las cosas. La concepción de estas realidades originarias, empero, es muy nueva. Se trata de un «infinito número de cuerpos, invisibles por su pequeñez y su volumen». Estos cuerpos son indivisibles y, por tanto, son á-tomos (en griego, *atomos* significa «no-divisible») y, como es natural, no engendrables, indestructibles, inmutables. En cierto sentido, estos átomos se hallan más pró-



Demócrito (que vivió en la segunda mitad del s. v a.C.) fue el sistematizador del atomismo y la mente más universal de los presocráticos.

ximos al ser eleático que a las cuatro raíces —los elementos de Empédocles— o a las semillas u homeomerías de Anaxágoras, porque se hallan cualitativamente indiferenciados. Todos son un ser-pleno del mismo modo y sólo difieren entre sí en la forma o figura geométrica, y como tales siguen conservando la igualdad del ser eleático de sí mismo consigo mismo (la absoluta indiferenciación cualitativa). Los átomos de la escuela de Abdera son pues la fragmentación del Ser-Uno eleático en infinitos seres-unos, que aspiran a mantener el mayor número posible de rasgos del Ser-Uno eleático.

Sin embargo al hombre moderno la palabra «átomo» le recuerda de forma inevitable aquellos significados que el término ha adquirido en la física posterior a Galileo. En cambio para los filósofos de Abdera lleva el cuño de una forma de pensar típicamente griega. Indica una forma originaria y es por tanto átomo-forma, es decir, forma indivisible. El átomo se distingue de los demás átomos no sólo por la figura, sino también por el orden y por la posición. Y las formas, así como la posición y el orden, pueden variar hasta lo infinito. Naturalmente el átomo no se puede percibir con los sentidos, sino únicamente con la inteligencia. El átomo es pues la forma visible al intelecto.

Como es evidente, para ser pensado como lleno (de ser) el átomo supone necesariamente el vacío (de ser y, por lo tanto, el no-ser). El vacío, en efecto, es tan necesario como el lleno; sin vacío los átomos-formas no podrían diferenciarse y ni siquiera moverse. Átomos, vacío y movimiento constituyen la explicación de todo.

Al mismo tiempo se hace manifiesto que los atomistas han tratado de superar la gran aporía eleática, salvando al mismo tiempo la verdad y la opinión, es decir los fenómenos. La verdad es brindada por los átomos, que sólo se distinguen entre sí mediante las diferentes determinaciones geométrico-mecánicas (figura, orden y posición) y por el vacío; los diversos fenómenos posteriores y sus diferencias proceden de una diferente reunión de átomos, y del encuentro ulterior de las cosas que ellos producen, con nuestros propios sentidos. Escribe Demócrito: «Opinión el frío, opinión el calor; verdad los átomos y el vacío.» Es éste, sin duda, el intento más ingenioso de justificar la opinión (la *doxa*, como la llamaban los griegos), que haya tenido lugar en el ámbito de los presocráticos.

Con todo, es necesario efectuar una aclaración adicional acerca del movimiento. Los modernos estudios han demostrado que en el atomismo originario es preciso distinguir tres clases de movimiento: a) El movimiento primigenio de los átomos era un movimiento tan caótico como el flotar en todas direcciones del polvillo atmosférico que se vislumbra a través de los rayos solares que entran por una ventana. b) De este movimiento proviene un movimiento vertiginoso que hace que los átomos semejantes se agreguen entre sí, los átomos distintos se dispongan de modo diferente y se genere el mundo. c) Finalmente existe un movimiento de los átomos que se liberan de todas las cosas (que son compuestos atómicos) y que forman los efluvios (un típico ejemplo es el de los perfumes).

Es evidente que, puesto que los átomos son infinitos, también son infinitos los mundos que se derivan de ellos, distintos unos de otros (aunque en algún caso también podrían ser idénticos, ya que dentro de la infinita cantidad de combinaciones posibles, cabe que exista una combina-

ción idéntica). Todos los mundos nacen, se desarrollan y después se corrompen, para dar origen a otros mundos, cíclicamente y sin final.

Los atomistas han pasado a la historia como aquellos que afirman un mundo al azar. Esto no quiere decir que no asignen causas al surgimiento del mundo (tales causas son las que se acaban de explicar), sino que no le asignan una causa inteligente, una causa final. El orden (el cosmos) es el resultado de un encuentro mecánico entre los átomos y no algo proyectado o producido por una inteligencia. La inteligencia misma sigue, y no precede, al compuesto atómico. Lo cual no impide, empero, que los atomistas hayan considerado que determinados átomos, en cierto sentido privilegiados, puros, esferiformes, de naturaleza ígnea, son los elementos constitutivos del alma y de la inteligencia. Según testimonios específicos, Demócrito habría considerado que tales átomos, además, eran lo divino.

El conocimiento proviene de los efluvios de los átomos que emanan de todas las cosas (como antes hemos dicho) y que entran en contacto con los sentidos. A través de dicho contacto, los átomos semejantes que se hallan fuera de nosotros inciden sobre aquellos semejantes que están en nosotros, del mismo modo que lo semejante conoce a lo semejante, como ya había afinado Empédocles. Sin embargo Demócrito insistió asimismo sobre la diferencia entre conocimiento sensorial y conocimiento inteligible: el primero sólo nos brinda opiniones, mientras que el segundo nos da la verdad en el sentido antes señalado.

Demócrito fue famoso, asimismo, por sus magníficas sentencias morales, que parecen provenir sin embargo de la tradición de la sabiduría griega, y no de sus principios ontológicos. La noción central de esta ética consiste en que el «alma es la morada de nuestro destino», y que en el alma —y no en las cosas externas o en los bienes del cuerpo— es donde está la raíz de la felicidad o de la infelicidad. Una de sus máximas, finalmente, nos muestra cuánto había madurado en él una visión cosmopolita: «todos los países de la tierra están abiertos al hombre sabio: porque la patria del ánimo virtuoso es todo el universo.»

4.4. *La involución en sentido ecléctico de los últimos físicos y el retorno al monismo: Diógenes de Apolonia y Arquélao de Atenas*

Las últimas manifestaciones de la filosofía de la *physis* nos indican, por lo menos en parte, una involución en sentido ecléctico. En efecto, se tiende a combinar a un mismo tiempo las ideas de los filósofos precedentes. Algunos llevaron a cabo esto de un modo evidentemente desafortunado. Hubo quien intentó combinar a Tales con Heraclito, proponiendo como principio el agua, que habría engendrado el fuego, que venció al agua y engendró al cosmos. Otros pensaron que el principio era «un elemento más denso que el fuego y más sensible que el aire», o bien «un elemento más sutil que el agua, pero más espeso que el aire», concibiéndolo además como infinito. Se pone de manifiesto un intento de establecer una mediación entre Heraclito y Anaxímenes, en unos casos, y entre Tales y Anaxímenes, en otros.

En cambio, fue bastante más serio el intento de Diógenes de Apolonia, que ejerció su actividad en Atenas, entre el 440 y el 423 a.C. aproxi-

madamente. Diógenes defiende la necesidad de volver al monismo del principio, porque en su opinión si hubiese muchos principios, de naturalezas diferentes entre sí, no podrían mezclarse ni actuar el uno sobre el otro. Por ello es necesario que todas las cosas nazcan por transformación de un mismo principio. Este principio es «aire infinito», pero está «dotado de mucha inteligencia».

Aquí se combinan al mismo tiempo Anaximandro y Anaxágoras. Éste es el fragmento más conocido, en el que se desarrolla este concepto:

Y a mí me parece que aquello que los hombres llaman aire está dotado de inteligencia, y que rige y gobierna todo. Porque me parece que es Dios y que llega a todas partes, todo lo dispone y está dentro de todas las cosas. Nada hay que no participe de él: empero, ninguna cosa participa de él en la misma medida que otra y, por ello, son numerosas las formas del aire mismo y de la inteligencia. Es de muchos modos, en efecto, más cálido y más frío, más seco y más húmedo, más quieto y más rápido. Hay muchas otras modificaciones infinitas, de placer y de color. Las almas de todos los animales son también la misma cosa, aire más cálido que el de fuera —en el cual vivimos— pero mucho más frío que el que está cerca del sol. Ahora bien, este calor no es igual en todos los animales y tampoco en todos los hombres, pero no difiere mucho: difiere en la medida que es posible dentro de los límites de la semejanza de las cosas. Sin embargo, no pueden ser verdaderamente del mismo modo las cosas que cambian, éstas y aquéllas, antes de transformarse en lo mismo. Puesto que la transformación es de muchos modos, muchos y de muchos modos tienen que ser los animales, y debido al gran número de modificaciones, distintos entre sí en forma, en modo de vida y en inteligencia. No obstante, todos viven y ven y oyen por obra del mismo elemento, y de este mismo procede también su inteligencia.

Naturalmente nuestra alma es aire-pensamiento que respiramos al vivir y que exhalamos con nuestro último suspiro cuando morimos.

Diógenes, que identificó la inteligencia con el principio-aire, hizo de ella un uso sistemático y exaltó aquella visión finalista del universo, que en Anaxágoras resultaba limitada. Por lo demás, la concepción teleológica de Diógenes ejerció un influjo notable sobre el ambiente ateniense y constituyó uno de los puntos de partida del pensamiento socrático. Se atribuye a Arquélao de Atenas una concepción análoga. En efecto, parece que también él habló entre otras cosas de «aire infinito» y de «inteligencia». Numerosas fuentes lo llaman «maestro de Sócrates».

Aristófanes caricaturizó a Sócrates en *Las nubes*. Y las nubes, precisamente, son aire. Sócrates baja de las nubes y ora a las nubes, es decir, al aire. Sus contemporáneos, pues, vinculaban a Sócrates con estos pensadores, además de emparentarlo con los sofistas. No se puede prescindir de estos autores, en realidad, si se quiere entender a Sócrates en todos sus aspectos y lo que de él nos refieren las fuentes disponibles, como veremos más adelante.