

PRIMER PARCIAL

1	TEMA I.	3
1.1	La sociedad griega arcaica.	3
1.2	Tradiciones prefilosóficas en Grecia.	3
1.3	Las condiciones de posibilidad del nacimiento de la filosofía en Grecia.	6
1.4	Las fuentes del pensamiento griego, las diversas interpretaciones del mito.	8
1.5	La epopeya heroica en Homero.	8
1.6	Hesiodo: mitos teogónicos y cosmogónicos.	10
1.7	Mito y logos: continuidades y discontinuidades.	12
2	TEMA II.	14
2.1	Los milesios: el problema del arché.	14
2.2	Tales de Mileto: el problema de la physis y la racionalidad del universo.	17
2.2.1	La fuente o principio de todas las cosas es el agua.	18
2.2.2	La tesis del hilozoísmo. Es decir, que todas las cosas, incluso las aparentemente inanimadas, tienen vida: «todo está lleno de démones».	19
2.2.3	Que el cambio y la generación se explican por medio de la condensación y de la rarefacción.	19
2.3	Anaximandro: arché, ápeiron y kósmos.	20
2.4	El fragmento de Anaximandro: sus interpretaciones.	29
2.5	Anaxímenes: arché, aer y pneuma (la cuestión del alma).	29
3	TEMA III.	32
3.1	Pitágoras y los llamados pitagóricos.	32
3.2	Armonía y kósmos.	39
3.3	Arché y Número.	40
3.4	Pitagorismo y política.	42
3.5	Pitagorismo, escatología y mística.	43
3.6	El problema del dualismo.	43
4	TEMA IV.	45
4.1	La escuela de Elea.	45
4.2	Jenófanes: escepticismo y monoteísmo.	45
4.3	Parménides: pensar y ser; verdad y opinión.	50
4.4	Zenón: las paradojas del continuo.	55
4.5	Meliso: ser, no-ser, infinito.	59
5	TEMA V.	62
5.1	Heráclito.	62
5.2	La escritura aforística de Heráclito.	71
5.3	La estructura dialéctica del movimiento: logos como fuego, sol y rayo.	71
5.4	Pesimismo antropológico y optimismo cosmológico-teológico.	71
5.5	Opinión y verdad. Necesidad y azar.	71
5.6	Hacia una lectura unitaria de los fragmentos de Heráclito.	71
6	TEMA VI.	72
6.1	Los pluralistas.	72
6.2	Empédocles:	72
6.2.1	los cuatro elementos.	78
6.2.2	El amor y el odio. Unidad y pluralidad.	79
6.2.3	La enseñanza de las Purificaciones.	80

6.3 Anaxágoras:	83
6.3.1 los homeomerías y el Nous.	93
6.4 Leucipo y Demócrito: el atomismo y la composición de la materia.	93
6.4.1 Átomos y vacío.	99
6.4.2 Mecanicismo y materialismo.	99
6.4.3 Las sentencias morales de Demócrito y el ideal de autarquía y progreso.	99
6.5 Un cambio de paradigma: la pérdida de la physis viva.	99
7 TEMA VII.	100
7.1 La Polis griega, democracia y panhelenismo.	100
7.2 Nomos y Physis.	100
7.3 Los sofistas como educadores. La Paidéia griega.	100
7.4 La investigación del lenguaje y la retórica.	100
7.5 Protágoras y el criterio de verdad.	100
7.6 Objetivismo y relativismo. El hombre "medida de todas las cosas".	102
7.7 Gorgias, ética y lenguaje.	102
8 TEMA VIII.	105
8.1 La cuestión socrática.	105
8.2 El método socrático.	105
8.3 Definir y conocer.	106
8.4 La areté.	107
8.5 La analogía entre el hombre y el mundo.	107
8.6 La muerte de Sócrates y la democracia ateniense.	107
8.7 La crítica socrática a la sofística.	107
8.8 La herencia socrática: cínicos, megáricos, hedonistas y platónicos.	108
8.8.1 CÍNICOS.	108
8.9 MEGÁRICOS.	115
8.10 HEDONISTAS.	128
8.11 PLATÓNICOS.	141
9 Bibliografía.	143

1 TEMA I.

1.1 La sociedad griega arcaica.

1.2 Tradiciones prefilosóficas en Grecia.

FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

INTRODUCCIÓN

El problema de la naturaleza

La palabra naturaleza (physis) tiene para los griegos dos grandes usos o acepciones:

1. Conjunto de seres que pueblan el universo, exceptuando de este conjunto a las cosas fabricadas por el hombre. En este sentido, el concepto de naturaleza tendría un gran parecido con el que utilizamos actualmente cuando hablamos de degradación de la naturaleza a causa del uso indiscriminado de la actividad industrial. Según esta concepción, por tanto, la naturaleza sería sinónimo de la totalidad de los seres vivos del mundo.

2. El otro significado del término de naturaleza la utilizaban los filósofos griegos para referirse a clases o conjuntos de cosas. Así, por ejemplo, cuando nos preguntamos por la naturaleza humana. En este contexto, naturaleza viene a significar lo que las cosas son realmente, es decir, lo que una cosa esencialmente es. Esta 2ª concepción de naturaleza es la que se acerca más al significado auténtico que, tanto los filósofos presocráticos, como los griegos en general, daban a este término.

El concepto de naturaleza se encuentra, también, íntimamente relacionado con el concepto de necesidad, en el sentido de que el universo, en su esencia, se comporta como un todo ordenado que funciona según leyes, constituyendo, por todo ello, un cosmos y no un caos. Pues bien, este funcionamiento ordenado del cosmos se debe, no al capricho de los dioses, sino a que, los seres que lo pueblan, se comportan según principios o leyes necesarias y es precisamente la naturaleza de esos seres lo que determina su lugar en el mundo y su modo de comportarse.

Además, la naturaleza no es algo estático sino dinámico. El cosmos, en su conjunto, se nos muestra como una totalidad que funciona armónicamente, pero, también, dinámicamente. Y es que, para la mayoría de los griegos, negar el cambio y el movimiento es negar la naturaleza. Por eso, Aristóteles tilda a Parménides (que en este caso es una excepción) de aphisikós.

La naturaleza implica movimiento y actividad. Ahora bien, el movimiento de la naturaleza es algo intrínseco y propio del ser natural. Es este un rasgo que, según los griegos, marcaría una clara diferencia entre los seres naturales y los seres artificiales. Esa concepción intrínseca de la actividad natural es lo que explicaría el por qué los griegos nunca podrían concebir la naturaleza como un máquina (esto será una propiedad de la modernidad) sino como una especie de organismo viviente (hilozoísmo).

La Physis o naturaleza, a pesar de ser algo cambiante, es sinónimo de esencia, y, en este sentido, es algo permanente. ¿Cómo hacer compatible esta aparente contradicción? La respuesta a esta cuestión se encuentra íntimamente relacionada con la diferenciación que los filósofos griegos establecían entre la razón y los sentidos. Estos nos ponen en contacto con el carácter aparental de las cosas, mientras que la razón nos permite descubrir lo esencial, es decir, la auténtica naturaleza de las cosas. En este sentido, por tanto, hablar

de naturaleza es hacer referencia a la esencia de algo que, por otro lado, contiene aspectos que pueden ser cambiantes o accidentales. Lo que sucede es que, al analizar estas cuestiones, no todos los filósofos griegos estarán de acuerdo. Así, por ejemplo habrá filósofos -por ejemplo, como Heráclito- para quienes lo esencial coincidirá con lo cambiante ya que, según este filósofo, la naturaleza de las cosas (esencia) consiste precisamente en que éstas mantienen una lucha constante entre sus elementos contrarios, con lo que esencia (naturaleza) y los cambios naturales son coincidentes. Otros filósofos, sin embargo, piensan que los cambios son lo aparente (engaño de los sentidos) mientras que es la razón la que, sobreponiéndose sobre los sentidos, nos permite descubrir su naturaleza (esencia), la cual se nos manifiesta como algo permanente. Ahora bien, tanto en unos filósofos como en otros, lo que si es necesario es la utilización del logos como instrumento que nos ayuda a descubrir y analizar la naturaleza de las cosas.

En los filósofos presocráticos la pregunta por la naturaleza es, también, una pregunta sobre el principio o principios últimos de las cosas. En este sentido, tal principio o principios últimos, serían la naturaleza de las cosas en el sentido siguiente:

1. Son aquello a partir de lo cual se generan los seres del mundo. En este sentido el principio último o naturaleza (esencia) sería sinónimo del origen.
2. Son aquello en lo que realmente consisten los seres del universo, es decir, son sinónimo de lo que permanece a través del cambio.

Son aquello que explican los distintos procesos y cambios que sufre la naturaleza en su aspecto dinámico y cambiante. En este sentido, el principio último (naturaleza - esencia) es sinónimo de causa.

FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

Introducción

DEL MITO AL LOGOS

El nacimiento de la filosofía en Grecia plantea una serie de interrogantes que es necesario ir desentrañando. Anteriormente hemos descrito las razones que nos permiten entender porque la filosofía nació en Grecia y no en otro lugar. Pues bien ahora nos tocaría analizar el aspecto siguiente: ¿dónde estarían las diferencias existentes entre el pensamiento, que nace ahora (filosofía), y las formas de pensar anteriores? Porque si afirmamos que ahora es cuando nace la filosofía, estamos dando por sentado que antes no existía.

El problema es que nos encontramos con que las preguntas que se hacían personajes como Homero o Hesíodo, representantes típicos del pensar pre-filosófico griego, no son diferentes a las que se harán personajes, a los que tildamos de filósofos, como, por ejemplo, Tales de Mileto o Anaxímenes. Y es que todos se preguntarán acerca el principio (arjé) u origen de la realidad. En este contexto, Homero dirá que Océano; Hesíodo que es el caos. Por su parte, Tales de Mileto cree que es el agua y Anaximandro el apeiron. Pues bien, a la luz de estos hechos: ¿Por qué situar a unos como filósofos y a otros como representantes de un pensar no- filosófico?

Para responder a estas cuestiones habría que tener en cuenta lo siguiente:

1. La separación entre un momento (no-filosofico) y otro (filosófico) no es radical.
2. La filosofía presocrática mantiene una diferente posición intelectual no tanto ante las preguntas (que suelen ser las mismas) sino ante las respuestas (que suelen parecerse, pero en donde existe un nueva actitud intelectual)

La separación entre los dos momentos (filosófico y no-filosófico) no es algo radical. Y es que, como dice Kirk-Raven, en muchos aspectos, las opiniones que mantienen unos y otros

podrían calificarse, sin violentar a la imaginación, de filosóficas. Lo que les diferencia, sin embargo, es que los denominados primeros filósofos abandonan las formas mitopoyéticas de pensamiento así como explicaciones basadas en las formas antropomórficas de los dioses, e intentan explicar el mundo visible en términos de constitutivos visibles

Lo que realmente cambia con la filosofía presocrática no son las preguntas que realizan. Muchas veces tampoco cambian las respuestas ya que tienen un gran parecido con las realizadas por generaciones anteriores. Lo que realmente es novedoso es la nueva actitud intelectual que se manifiesta ante los mismos problemas. En el mundo del mito las fuerzas naturales (agua, viento...) son personificadas y divinizadas. Se trata de dioses personales cuya presencia influye en el curso de los acontecimientos. Todo ello implica que a los fenómenos y sucesos del universo se les hacen depender de la voluntad arbitraria de los dioses. Y lo que es evidente es que, dentro de estos parámetros, sería imposible que pudiera surgir la ciencia: ¿cómo intentar descubrir leyes naturales si partimos de la base de que todo lo que sucede en la naturaleza es fruto del capricho y la arbitrariedad de los dioses?

Pues bien, con los filósofos presocráticos asistimos a un cambio de actitud ante las grandes preguntas que los hombres de los siglos VII -VI antes de Cristo se hacían sobre el origen del cosmos. Por un lado, se prescindirá del carácter divino de las fuerzas naturales (en este contexto, no debemos dejarnos engañar por los nombres que utilizan) y esas fuerzas se analizarán tal como aparecen aunque con la intención de descubrir lo que realmente son. Los filósofos presocráticos utilizarán el concepto de necesidad, aunque despojándolo del carácter ilógico y arbitrario, para presentarlo como una exigencia de la racionalidad de lo real. En definitiva, la idea de arbitrariedad es suplantada por la idea de necesidad, es decir, por una nueva actitud intelectual que les dice que la naturaleza se rige por sus propias leyes. Estas nos aparecen pero no como realmente son. Debemos estudiarlas, describirlas y analizarlas con el objeto de descubrir su auténtica naturaleza (esencia). Pues bien, esta nueva forma de racionalidad suele describirse como el paso del mito al logos.

Además, en la filosofía presocrática, a la idea de necesidad lógica, y no arbitraria, se le unen una serie de elementos nuevos que es necesario tener en cuenta:

1. La idea de que las cosas suceden debido a la existencia de leyes naturales, está íntimamente unida a la idea de esencia o permanencia. Este concepto llevará a la formulación de ideas que serán centrales, no únicamente en la filosofía de los presocráticos, sino en toda la filosofía griega (y más allá de la griega). Tales ideas giran alrededor del problema de las relaciones entre lo permanente (esencial) y lo cambiante (accidental), que, como veremos más adelante, son esenciales en los filósofos presocráticos.
2. La diferenciación entre lo esencial y lo accidental está también íntimamente unido al papel, que dentro de la filosofía, jugaran las facultades de la razón y de los sentidos. Con los filósofos presocráticos (aún siendo partidarios de un conocimiento basado en la observación) es la razón la que nos puede mostrar lo esencial de las cosas y son los sentidos los que se quedan con lo aparental. Debemos utilizar la razón para superar las apariencias y llegar al descubrimiento, en un progresivo análisis clasificatorio, del principio o principios últimos que sustentan la realidad.

Es cierto que tanto Homero como Hesíodo (representantes máximos del pensamiento mítico o prefilosófico en Grecia) también hablan del principio originario de las cosas. Sin embargo, la actitud es muy distinta. Para el pensamiento mítico lo importante es descubrir el principio original de donde proceden los dioses y defender el carácter divinizado de los fenómenos naturales. Por su parte, los filósofos presocráticos mantienen una actitud diferente: la naturaleza se encuentra exenta de toda dimensión divina. Cuando Tales dice,

por ejemplo, que todas las cosas están llenas de dioses, con ello no quería decir, como más adelante veremos, que los dioses estuviesen en todas partes o que todo lo que sucedía en la naturaleza se debía a su voluntad y capricho, sin que la naturaleza se comportaba como un ser vivo, que se regía por sus propias leyes y que era labor de la razón y del intelecto humano intentar analizarlas y descifrarlas. En este sentido, su mentalidad ya no es mitológica sino racional.

Pues bien, es en este contexto en donde deberíamos situar el nacimiento de la filosofía lo que implica que, en sus inicios, ésta surge como algo opuesta al mito, a la religión, a los dioses. Lo que resulta chocante es que, todavía hoy, se tiende muchas veces a identificar filosofía y religión. Incluso existen centros de enseñanza de educación secundaria, en España, en donde los departamentos de religión y filosofía se encuentran unificados como si entre ellos existiera algún tipo de relación ancestral. Es evidente que tal relación existe, pero no en el sentido en que algunos miembros de la Administración educativa piensan.

1.3 Las condiciones de posibilidad del nacimiento de la filosofía en Grecia.

FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

Introducción

SOBRE EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA EN GRECIA

La filosofía presocrática se desarrolla a lo largo de dos siglos (VI-V a de Cristo). En esta introducción vamos a intentar aclarar las razones que nos explican el porque la filosofía nace en Grecia (y no en otro lugar) y, porque, dentro de Grecia, en las colonias. En relación con la primera cuestión, es decir, porque nace la filosofía en Grecia, es importante señalar lo siguiente: durante los siglos VI-V antes de cristo se producen, a nivel general, en el planeta una serie de acontecimientos que parecen afectar simultaneamente a diferentes culturas: Lao-Tse y Confucio en China; Buda en la India; Zoroastro en Persia; Jeremías, Daniel y Ezequiel en Israel. La aparición simultanea de esta serie de acontecimientos llevó al filósofo alemán, Jaspers (1833-1969), a hablar de tiempo-eje. Según este filósofo, se habría producido en estas fechas una especie de crisis de la humanidad mediante la cual ésta despegaría de una vida eminentemente natural y cuasimágica, para poner el pie en una vida universal y más humana. Según este autor, se habría producido en la humanidad una especie de sacudida mística y espiritual. Aunque estas conclusiones de Jaspers sean criticables, lo curioso es el hecho de la simultaneidad de acontecimientos que, sin duda, tuvieron una gran significación histórica. Ahora bien, ¿qué papel juega en todo esto la Filosofía? Pues nada menos que la filosofía presocrática sería la manifestación griega del tipo de acontecimientos que Jaspers sitúa dentro del tiempo-eje. Los filósofos presocráticos son los contemporaneos de Buda, Zoroastro y los Profetas. Los presocráticos son los profetas del círculo cultural helénico. Lo que sucede es que la crisis que su filosofía motiva, tanto en Grecia como en el conjunto la humanidad, es de un signo enteramente peculiar y muy distinto al presente en otras areas culturales en donde la crisis tiene más una dimensión mística que racional. ¿Por qué la filosofía occidental, que nace en Grecia, no lo hace, en lo que más adelante será su centro neurálgico (Atenas), sino en la periferia, es decir, en las colonias? Para entender esta cuestión es necesario hechar mano de la historia y de los acontecimientos sociales y

políticos acontecidos en la Grecia antigua. Sabemos que en el siglo XII, antes de Cristo, se producen en Grecia las migraciones doriae las cuales determinarán profundas modificaciones en la organización de los pueblos que habitan el continente griego (eolios, jonios, aqueos). Estos pueblos, asentados sobre la antigua civilización cretense y organizados en reinos minúsculos, había sido los que, confederados, acabarían por destruir Troya. Los relatos de Homero tienen como escenario este paraíso perdido que los nobles y, de alguna forma todos los griegos, añorarán siempre como una edad dorada. Pues bien, la migración doria es como un mazazo a este estado de cosas. Los dorios someterán a la población aquea, intentarán mezclarse con ella y, sobre todo, motivarán grandes desplazamientos de población hacia otros lugares. En este contexto, no podemos dejar de citar la que llevará a cabo un tal Neleo (siglo X), el cual dirigirá un grupo de jonios que se establecerá en Mileto. No debe olvidarse este nombre (una isla) pues más adelante volveremos, sin duda, a citarlo. En definitiva, el orden social anterior a la invasión doria se resquebraja y la cultura anterior decae. Con la invasión comienza lo que muchos denominan como Edad media (oscura) de Grecia. Pero esta decadencia significa también la semilla de un nuevo tipo de sociedad, de cultura, y de pensamiento. Las nuevas colonias, que a partir de ahora surgen por toda Grecia, representan el amanecer de una nueva mentalidad. Dado que tienen que empezar de nuevo se preguntan por qué no romper con muchos aspectos de la tradición (sobre todo con aquellos que consideran como un freno) y por qué no llevar a cabo nuevas invenciones en los diferentes ámbitos del espíritu. Sea lo que fuere, en los siglos VIII-VII se producirá en Grecia el fenómeno de las grandes colonizaciones. Los griegos pegan el gran salto a diversos puntos del Mediterráneo, del sur de Italia y de las costas del Asia Menor, como las ranas en torno a la charca, tal como nos cuenta Platón. Pues bien, entre los muchos efectos producidos por esas colonizaciones, uno de ellos se refiere precisamente a la aparición de la filosofía. Y es que aunque los colonizadores iban lejos (apoikía es el nombre griego de colonia con el significado de vivir lejos) , y conservaban, de algún modo, los patrones culturales de la metrópoli, lo cierto es que el mal ya estaba hecho. De una forma necesaria esos patrones iban a modificarse y disolverse, creándose otros distintos. Los que organizan las nuevas colonias tienen la oportunidad de asistir a la formación de nuevos estados, y, sobre todo, de ejercitar un nuevo tipo de racionalismo político para acabar por convertirse en abanderados en el enfrentamiento con aquellas culturas relacionadas con los pueblos místicos del tiempo-eje de Jaspers. En este contexto, no está de más reseñar el enfrentamiento crónico que se producirá entre las colonias griegas del Asia menor (por ejemplo, Mileto, lugar del nacimiento de la filosofía) con los persas (lugar de concepciones místicas y religiosas como la de Zoroastro). Tampoco está de más señalar que el nuevo pensamiento que ahora se irá creando en las colonias acabará por colonizar a su vez a la Grecia central (Atenas) prisionera, en esta época, de concepciones místicas y mitológicas. Por lo tanto, se podría afirmar que la filosofía presocrática es el resultado de un nuevo racionalismo que surge con el fenómeno de las colonizaciones. Los temas, que la nueva realidad plantea, necesitan de nuevas respuestas que los grandes mitos ya no son capaces de dar. Es curioso notar que al mismo tiempo que se va produciendo este hecho en las colonias, en el continente (Atenas, Esparta) subsisten las tradiciones más arcaicas. Esto explica el por qué la filosofía presocrática (es decir, la filosofía occidental) se desarrolle en la periferia de Grecia, es decir, en las franjas que sucesivamente flanquearon a la Grecia continental, es decir, Asia Menor (Mileto, Samos, Efeso, Clazómene) y la Magna Grecia (Crotona, Elea, Siracusa, Agrigento).

Para que la filosofía entre en Atenas tenemos que esperar a la victoria de Salamina (480 a de Cristo) de los griegos sobre los persas. A partir de entonces, Atenas, se convertirá en el centro del helenismo y los sabios-filósofos, que viven en las colonias, acudirán a Atenas a mostrar sus nuevos conocimientos. Eso sucederá, por ejemplo, con Anaxágoras o Protágoras. Esos nuevos conocimientos serán claramente asumidos por una nueva generación (Sócrates, Platón, Aristóteles) que convertirá la filosofía en una disciplina definitivamente racional.

1.4 Las fuentes del pensamiento griego, las diversas interpretaciones del mito.

PRECURSORES DE LA COSMOGONÍA FILOSÓFICA

Introducción

Antes de introducirnos en el estudio propiamente dicho de la filosofía presocrática es importante entender el significado de algunas ideas que no son estrictamente racionales, sino que pertenecen al ámbito mitológico, y que, sin embargo, ello no quiere decir que a tales ideas no haya que situarlas dentro del contexto de lo que Aristóteles denominaba como elementos esenciales del filosofar, es decir, la admiración y el asombro. Además estas ideas constituyen el germen de lo que serán posteriormente conceptos estrictamente filosóficos y ello no sólo en el ámbito del pensamiento teórico sobre la naturaleza, sino también en el social y en el político. Por todo ello, las ideas que ahora vamos a desarrollar no son meramente mitológicas sino conceptos que, aunque expresados en el lenguaje y con personajes mitológicos, son el resultado de un pensar empírico y no simbólico. Estas visiones cuasi - racionalistas se interesan en general por la 1ª historia del mundo natural, partiendo de su real nacimiento o creación. Y nótese que hablamos de un real nacimiento. Y es que, exceptuando la Teogonía de Hesíodo, la cual se dedica a mostrar una génesis o desarrollo del universo a partir de estudio de los antepasados de los dioses, lo que realmente les interesa mostrar a la mayoría de los pensadores prefilosóficos es la estructura general del mundo presente y, para llevar a cabo sus análisis, se basaban en la experiencia común, consistente, sobre todo, en describir el crecimiento del universo a partir de un comienzo simple y comprensible. En este contexto, como veremos, las diferencias con los primeros filósofos presocráticos son mínimas.

1.5 La epopeya heroica en Homero.

EL UNIVERSO DEL MUNDO HOMÉRICO

El cielo, la tierra y el Tártaro

En Homero puede rastrearse una concepción popular e ingenua del Universo. A través de referencias homéricas dispersas se puede afirmar que la concepción del mundo, en los tiempos de Homero, era la siguiente:

1. El cielo es una semiesfera sólida, similar a un cuenco. Se le denomina como jalkeon ouranon, epíteto metálico, que hace referencia a la solidez y el brillo del cielo. Al mismo tiempo, el cielo cubriría a la tierra plana.

2. El espacio existente entre el cielo y la tierra, hasta las nubes, contiene neblina.
3. La parte superior es eter, aire superior que se suele concebir como igneo.
4. Bajo su superficie, la tierra se extiende ampliamente hacia abajo y ahinca sus raíces dentro del Tártaro o sobre él. De los textos hay que deducir que la zona del Tártaro era broncinea, es decir, firme e inflexible como el cielo. Hay que notar también que existe una cierta vaguedad en la relación que existe entre Hades, Erebo y Tártaro, si bien éste último era la parte más baja del inframundo.
5. Existen versiones que afirman que la tierra se extendía hacia abajo de forma indefinida.

EL UNIVERSO DEL MUNDO HOMÉRICO

OCEANO

Según la concepción popular, transmitida por Homero, Océano, era un inmenso río que fluía en torno al borde del disco terrestre. Como río que circunda la tierra era la fuente de todas las cosas (ver textos). Al mismo tiempo, Océano, era un río refluyente, es decir, rodeaba la superficie de la tierra y volvía sobre sus pasos iniciales. El mito del sol, que tras cruzar el cielo con sus caballos, navega en un cuenco de oro a través de la corriente del océano en dirección norte regresando al este antes del alba, presupone esta imagen de río circundante, ya que el sol pasaría por detrás de la tierra dando una vuelta, como hacía el río, a la misma.

Océano era también la fuente de todas las aguas, tanto las saladas como las dulces. La idea del agua salada concebida como derivada de la dulce, a la cual la tierra le confirió la cualidad de salada, tuvo una amplia difusión en Grecia.

Es muy posible que esta concepción homérica sobre el Océano se derivara de las civilizaciones orientales (Babilonia, Egipto, Fenicia). Al mismo tiempo, es muy posible que Tales de Mileto basara, en esta concepción homérica de Océano, su idea de que la tierra flota sobre el agua.

En Homero, Océano es también la fuente y el origen de todas las cosas. De todos modos no puede exagerarse esta afirmación. Es muy posible que esta concepción homérica de Océano, como fuente y origen de las cosas, no tenga una implicación mayor que la del río océano como la fuente de todas las aguas dulces, y, puesto que el agua es necesaria para la vida, ésta debería haber surgido, directa o indirectamente, de océano. Pero nada más. De todos modos, hay que señalar que tanto Platón como Aristóteles pensaban que la concepción del Océano de Homero tenía una dimensión cosmológica. Incluso Platón llega a considerar a Homero como precursor de Heráclito lo que no tiene ningún tipo de seriedad. En definitiva, lo cierto es que no hay pruebas de que en fecha tan temprana existiera una doctrina sistemática referente a la prioridad cosmogónica de océano. Tampoco Hesíodo aporta indicación alguna.

EL UNIVERSO DEL MUNDO HOMÉRICO

LA NOCHE

En muchos relatos mitológicos, la Noche tiene un insólito poder especial y prioritario entre los dioses (ver cita). Existen textos en donde se nos muestra el gran respeto que Zeus tenía ante ella, algo que, por otra parte, no tiene ningún paralelo en Hesíodo u Homero. Ello permite suponer que el autor de esos textos debió conocer alguna historia sobre la noche como figura cosmológica. De todas formas la referencia de este texto es única y, por ello, es muy posible que no sea más que una figura poética (la noche como dominadora de los dioses) ya que el sueño dobla incluso a los dioses, por lo que, incluso Zeus, duda en

ofenderla. El mismo Aristóteles, afirma que hubo poetas y escritores, sobre los dioses, que colocaron en primer término a la Noche o los hicieron derivar de ella. De todos modos, es muy posible que Aristóteles esté haciendo referencia, más que a Homero o Hesíodo, a las cosmogonías posthesiódicas compiladas en los siglos VI-V (Orfeo, Museo, Epiménides). En estas cosmogonías, la noche (que en Hesíodo habría sido engredada en una edad temprana, pero que no habría sido la primera) es elevada a una prioridad absoluta. Las citas de estas cosmogonías demuestran que había narraciones poéticas de los siglos VII-VI que hacían de la noche (asociada a Aer o al Tártaro) el origen del mundo. ¿Hubo una teoría antigua a ellos que dijera lo mismo? Es muy difícil saberlo. Lo que si hay que tener en cuenta es que, en Hesíodo, Tártaro y la Noche, pertenecen al 2º y 3º estadio de su cosmogonía y parecen participar de las cualidades que se le atribuyen al Caos lo que posiblemente influyó en la preponderancia dada a la noche por los poetas citados. En este contexto, la referencia al respeto que Zeus sentía ante la Noche, o bien, sería una simple exposición del poder del sueño; o bien la derivación de un mito perdido en el que la noche tenía alguna relación especial con Zeus.

1.6 Hesíodo: mitos teogónicos y cosmogónicos.

EL UNIVERSO EN EL MUNDO DE HESÍODO

Los Trabajos y los Días y la Teogonía

Hesíodo (siglos VII-VI a de Cristo) es otro de los grandes poetas griegos pero que marca ya grandes diferencias con Homero en su concepción del mundo. Y es que, en Hesíodo, no hallamos simplemente una visión ingenua del mundo sino una auténtica cosmogonía, es decir, la descripción del devenir de la vida divina y humana a partir de un principio originario. Es cierto que su pensamiento se encuentra aún prisionero dentro del mundo del mito; pero de lo que no hay duda es que en este autor existen una serie de elementos que tendrán una gran influencia en el pensamiento filosófico posterior. Las obras principales de Hesíodo son la Teogonía y Los trabajos y los días. En los Trabajos y los días, Hesíodo, nos habla de Zeus como guardián de la justicia. Por su parte, la Teogonía es un himno a Zeus en donde se nos cuenta como este dios, después de haber dominado los desordenados poderes de tiempos remotos, asienta el reino de la justicia.

EL UNIVERSO EN EL MUNDO DE HESÍODO TEOGONIA

En la Teogonía, Hesíodo, nos describe el devenir de los dioses a partir de un principio originario: vosotros musas... dadme noticia de la generación de los dioses eternos y decidme: ¿qué fue lo primero de ellos que existió? A lo que las musas contestan: al principio fué....Vemos claramente que Hesíodo quiere hablar acerca del principio originario, de lo primero que existió en el tiempo y en el espacio. Notamos, también, que la diferencia con Homero es clara. Homero se mueve en un pasado absolutamente indeterminado e indefinido, en el ancho campo del erase una vez. Por su parte, a Hesíodo le preocupa averiguar el origen los dioses y, por eso, se pregunta acerca del arjé o principio originario; algo que, por otro lado, estará presente como cuestión esencial en toda la filosofía presocrática. El principio originario lo sitúa Hesíodo en la existencia del Caos, al que concibe como algo informe. De este principio informe irá surgiendo progresivamente el reino de la justicia que logrará triunfar después de grandes conflictos y luchas. El Caos, por tanto, no es solo el principio sino también el origen de todas las cosas. Ahora bien, no se puede olvidar que en la

Teogonía, el concepto central no es el del origen de las cosas sino de los dioses. La totalidad de esta obra está ocupada por una serie ininterrumpida de dioses. De ahí su carácter mitológico y no filosófico y racional. Por otro lado, es también importante notar que el Caos es un principio originario que no deriva de ningún principio anterior. Eso hace que en Hesíodo (lo mismo sucede con todos los griegos) no se encuentre presente la idea de creatio ex nihilo, como sucede en el pensamiento judeo-cristiano. Más adelante veremos como en Anaximandro la idea de necesidad es un concepto central dentro de su filosofía. Pues bien, esta idea ya la podemos rastrear en la Teogonía de Hesíodo. En ella nos encontramos con que Zeus no es el señor desde el principio, sino el tercero. El dios más antiguo es Urano, esposo de la tierra. Tiene muchos hijos, pero teme por su señorío por lo que no los deja salir a la luz sino que los tiene encerrados en la tierra. Pero los hijos se rebelan contra este crimen y Crono, el más joven, arrebató el poder a su padre con lo que se convierte en el segundo rey-dios. Sin embargo como se ha hecho reo de injusticia y teme a sus hijos los va devorando a medida que nacen; únicamente Zeus, el más joven, se salva por una artimaña y precipita a su padre al inframundo. Con ello, Zeus, se convierte en el tercer soberano. Un apéndice de la Teogonía nos cuenta que, al encerrar a su padre en el Tártaro, Zeus, se ha hecho también culpable y tiene motivos para temer a sus hijos por lo que devora a su esposa Metis que se encontraba embarazada. Por eso será del mismo Zeus de quien nazca un hijo (Palas Atenea). Lo que interesa destacar de toda esta descripción es la idea de necesidad. Como con la culpa se gana la vida y por esto mismo se pierde. Se viene a la vida por una culpa necesaria y se perezca por esa misma culpa. Cuando, más adelante, Anaximandro afirma que los elementos pagan mutua pena por su retribución está exponiendo la misma idea que Hesíodo aunque, en este caso, los conceptos empleados no se refieren a los dioses sino a los elementos de la naturaleza.

EL UNIVERSO EN EL MUNDO DE HESÍODO ACERCA DEL CAOS

En la Teogonía, Hesíodo, partiendo del Caos, nos describe la generación de los dioses. Después sigue una larga serie de luchas (teomaquias) entre las divinidades hostiles que son el reflejo de los grandes conflictos entre las grandes fuerzas cósmicas. Todo concluye cuando Zeus logra poner paz y armonía entre todas las fuerzas del cosmos.

¿Cómo entender el concepto de Caos como origen de todo este proceso?

Existen diferentes intrepretaciones sobre su significado:

En su Física, Aristóteles, identifica al Caos con el espacio. Hoy sabemos que es un error ya que el concepto de espacio es posterior a la Teogonía pues aparece en Parménides por primera vez, para continuar, como idea, en Zenón o en el Timeo de Platón. También tiene importancia en la cosmogonía de los atomistas.

Los estoicos derivan Xaos de xeeszai, interpretándolo como algo que es vertido, es decir, como el agua.

Otra interpretación, derivada de Ovidio, concibe el Caos como rudis indegestaque moles, con lo que adquiere carta de ciudadanía el falso significado de Caos como sinónimo de revuelta confusión o materia desordenada.

Otras veces el Caos es interpretado como aire, es decir, como la región existente entre el cielo y la tierra (Eurípides, Aristófanes)

La palabra Caos quiere decir hendidura, abertura, bostezo y suele usarse para significar hechos cotidianos como el de abrir desmesuradamente la boca, abrirse una profunda herida o abrir una caverna en el monte. Para comprender mejor el verdadero sentido de Caos es importante analizar un texto en donde se habla de la tierra y el cielo chocando entre sí y

en donde **Caos** parece significar una región intermedia entre el cielo y la tierra. Esta es la interpretación de Cornford el cual concibe a Caos como algo que abrió un resquicio entre el cielo y la tierra. En este contexto, por tanto, el origen y principio del cosmos sería el caos, es decir, la apertura de un resquicio que separó al cielo y la tierra. Por lo tanto, según esta concepción, en un principio la tierra y el cielo eran una sola masa informe. En esa etapa sólo existían, sin diferenciar, el cielo oscuro y la tierra. El origen y desarrollo de todo lo posterior surge desde el momento en que el caos original -oscuro y ventoso como el Tártaro- produce una hendidura y separación entre ambos. Este resquicio o hendidura se lo imagina Hesíodo como algo negro (ya que el sol y el eter no han nacido todavía) y ventoso (algo natural tal como nos sucede cuando estamos fuera del abrigo de una ladera elevada). ¿Qué acto originó tal separación? Hesíodo no lo señala, bien porque no se lo planteó o porque no le preocupaba ese problema. En apoyo de esta concepción acerca de la naturaleza del Caos nos encontramos con citas que provienen de **Eurípides** y de **Diodoro**. Allí se nos dice que la descripción de la separación del cielo y la tierra, como el origen del cosmos, era algo que se transmitía de padres e hijos, es decir, era algo aceptado casi como dogma por la mentalidad **popular**. También es importantes señalar que la idea de Caos, como sinónimo de resquicio o hendidura, era una idea que estaba muy presente en otras culturas como aquellas que provenían del Oriente Próximo. La podemos observar en los mitos maories cuando se nos habla de la separación del Rangi (cielo) y de Papa (tierra) por obra de su hijo oprimido. También se nos aparece una descripción parecida en el libro de los muertos (Egipto), en el canto Ulikummi (Hititas), en la épica babilónica y en la misma Biblia en donde Dios divide las aguas que estaban bajo el firmamento de las aguas que estaban encima del firmamento, llamando a este cielo. En este contexto, Dios, es el caos.

1.7 Mito y logos: continuidades y discontinuidades.

Antes del s. VII a. C. nos encontramos el mito como forma de pensamiento en la antigua Grecia. El mito puede ser definido como un conjunto de leyendas imaginativas y fantásticas que narran el origen del universo, la situación del hombre y el final de los tiempos en los que volverá a existir la felicidad perdida al comienzo de éstos; pero del mismo modo, el mito es una actitud intelectual en la que se produce una personificación de las fuerzas de la naturaleza, es decir, se dota de voluntad y personalidad a los elementos naturales. Así por ejemplo, en la mitología griega hay un Dios del mar, otro del Viento, ... Estos dioses actúan según su voluntad y capricho.

Hacia el s. VII a. C. se produce el nacimiento del pensamiento racional. Hay quién lo atribuye a la genialidad griega. Sin embargo, tuvieron lugar una serie de cambios sociales, económicos e ideológicos que motivaron este nacimiento.

- **CAMBIOS SOCIOECONÓMICOS.**- La sociedad griega era en principio una sociedad aristocrática y guerrera, sociedad donde la nobleza poseía la tierra, dirigía los ejércitos, ... La economía estaba basada en la agricultura, existiendo el trueque como única forma económica de intercambio. Esta sociedad está regida por unos valores propios de una sociedad aristocrática como el linaje, el éxito y la fama. Alrededor del siglo VII a. C. se produce una revolución sin precedentes en el desarrollo de las técnicas de navegación, lo cual propicia que se desarrolle explosivamente el comercio. El poder económico es arrebatado a la nobleza por los

comerciantes (sustituyéndose la aristocracia por la democracia), se reemplaza el trueque por el dinero y aparecen las primeras ciudades o polis.

- **CAMBIOS IDEOLÓGICOS.**- La sociedad griega carecía de libros sagrados y de un sistema de enseñanza organizada, por lo cual es fácil de transformar ideológicamente. Hasta esa época cada tribu poseía su propia mitología diferente (e incluso se descubrieron nuevas mitologías a medida que se colonizaban nuevas ideas), que se intentaron unificar en una mitología general en libros como la *Ilíada* o la *Odisea* de Homero. Así se llegó a un escepticismo en la mentalidad popular, ya que si existían tantas mitologías diferentes es muy probable que todas fuesen falsas, creándose un vacío ideológico. Además, existe otro elemento que sólo aparece en la mitología griega: la idea de destino (fuerza superior a la voluntad de los hombres y de los dioses y que determina aquello que necesariamente tiene que ocurrir). El paso del mito al logos se produce, junto a todos los elementos que hemos visto anteriormente, cuando se convierte o transforma la idea de mito en la idea de necesidad lógica o ley natural.

Tanto la idea de destino como la idea de necesidad lógica constituyen la fuerza mayor de la naturaleza, ya que no pueden ser cambiadas por nada. Sin embargo, mientras que la idea de destino es algo incognoscible, la idea de ley natural es cognoscible. El pensamiento mítico está basado en lo aparente, cambiante y múltiple, mientras que el pensamiento racional está basado en lo que realmente son las cosas, la permanencia y la unidad.

DESTINO	LEY NATURAL
(Incognoscible)	(Cognoscible)
- Aparente	- Profundamente (ser)
- Cambiate	- Permanente
- Múltiple	- Unidad

Estas tres características -permanencia, esencia y unidad-, llamadas coordenadas lógicas, se obtienen mediante el empleo de la razón, despreciando el conocimiento sensorial que nos muestra la realidad como algo aparente, cambiante y múltiple

2 TEMA II.

2.1 Los milesios: el problema del arché.

La actividad de la denominada escuela de Mileto dura aproximadamente cien años (600-494 a.n.e.). Tales, Anaximandro, y Anaxímenes son los pensadores tradicionalmente ligados a Mileto. Además de los anteriores, la tradición menciona también a un tal Hecateo de Mileto, conocido como historiador y geógrafo. No obstante, la escuela hubo de tener más miembros que se dispersarían a comienzos del siglo V, tras la destrucción de Mileto por los persas.

Aunque cada uno de estos filósofos desarrolló un pensamiento propio, sin embargo compartían algunas características comunes que nos permiten agruparlos en una escuela filosófica.

1) **Monismo axiomático.** La forma de pensamiento iniciada por Tales de Mileto y que se hará extensiva a todo el pensamiento presocrático es la metafísica axiomática, consistente en que los axiomas o principios dados para entender el todo en su generalidad, se aplican sistemáticamente a las partes de ese todo (naturaleza, hombre, sociedad, moral, &c.). Ahora bien, los milesios dirigieron su investigación al estudio de la physis (fúsiV) y a la búsqueda del arjé (arché, a1rch') o primer principio único del cual proceden todas las cosas. Cada uno de estos pensadores concibió este principio de una manera distinta. Para Tales el a1rch' será el agua, para Anaximandro el ápeiron (indefinido o infinito), y para Anaxímenes el aire. Este principio es en todos ellos un principio material y, por ende, su monismo se puede caracterizar como un monismo naturalista. Pero ello no debe inducirnos a error. El naturalismo no da pie a una interpretación categorial de los milesios como científicos centrados en investigaciones de tipo naturalista (físicos o cosmólogos).

Es cierto que physis es el término griego que con más frecuencia será traducido al latín por natura (y de ahí "naturaleza"). Pero el término griego deriva del verbo phyo (fúw) que significa "hacer salir", "nacer", "crecer", "engendrar", "producir". La raíz phy, más el sufijo sis, genera el sustantivo physis, que significa "nacimiento", "crecimiento", o más bien "aquella fuerza por cuya acción las cosas nacen y crecen". La naturaleza o physis no es algo definitivo y acabado (perfecto), sino un proceso en formación (infecto). De ahí proviene la asociación constante de la vida con la naturaleza (la siempre viva), asociación clave para entender el hilozoísmo milesio, y la asociación de lo perfecto y acabado con la muerte. Caracterizar como cosmológico al pensamiento milesio es incorrecto, dado que en tal pensamiento están implícitas ideas morales y antropológicas, dadas siempre, es cierto, desde supuestos naturalistas (moral cósmica, antropología cósmica, &c.).

2) **Racionalismo estricto.** La reducción de todas las cosas a una unidad, el monismo, no es una característica exclusiva y específica del pensamiento milesio y presocrático, sino que los milesios la toman de las concepciones míticas totalizantes de Hesíodo y del orfismo (el "huevo primordial"). Lo específico de los milesios no fue concebir la realidad como un todo, sino concebir la unidad de esa realidad según la racionalidad sensu stricto. Racionalidad estricta para diferenciarla de la racionalidad en sentido amplio, propia de los mitos. La lucha del logos contra el mito no puede ser pensada como la lucha de la razón contra algo

distinto de sí misma, sino la lucha de la razón contra su propio pasado mítico. En este orden de cosas consideramos el pensamiento presocrático como un transformado de la conciencia mítica. Los milesios recorren los mismos horizontes que el pensamiento mítico, pero lo hacen de tal forma que se produce el conflicto y la ruptura con el mito. La racionalidad de la filosofía frente a la sabiduría mítica habrá que establecerla no tanto a nivel material, cuanto a la forma de organizar ese material. A nivel material se puede hablar de continuidad mito-logos, pues el racionalismo filosófico toma como material de reflexión las ideas presentes en el relato mítico. Pero la forma de organizar estas ideas es ya completamente diferente. El mito (y nos estamos refiriendo a los mitos antropomórficos) constituye un modo de construcción racional en el que no ha tenido aún lugar la eliminación del sujeto operatorio. Las operaciones en el mito van ligadas a sujetos insustituibles: los dioses. Por contra, el logos científico y filosófico se caracteriza por la dialéctica de la eliminación del sujeto, consistente en la sustituibilidad de unos sujetos (humanos) por otros, en su neutralización mutua (en el Menón platónico, Sócrates hace que un esclavo reconstruya un teorema geométrico). A su vez la forma de establecer los nexos entre los fenómenos en el mito son las relaciones de parentesco, las relaciones entre personas, pero personas divinas (cosmogonía sive teogonía). En cambio, la filosofía griega con su racionalismo abstracto se enfrenta al mito, eliminando las relaciones de parentesco como forma habitual de nexo utilizado por el mito para organizar los fenómenos de la experiencia terrestre y celeste (para más detalles sobre esta cuestión, ver el artículo sobre Tales)

Esto nos conduce a otra característica de la filosofía griega: el necesitarismo. La dialéctica de la eliminación del sujeto y la consecuente eliminación de las relaciones de parentesco como forma de organizar los fenómenos en el mito, conduce a considerar las relaciones entre las cosas como relaciones necesarias, como leyes que pueden ser descubiertas por el logos. De aquí proviene la oposición entre la necesidad (αἰνάγκη) propia del logos y la arbitrariedad que hace depender todo de la libre voluntad de los dioses o de la fuerza del destino o moira.

3) **Racionalismo del grupo de transformaciones.** El monismo es una característica que los milesios comparten con el relato mítico, la racionalidad sensu stricto es una característica que nos permite discriminar la ciencia y la filosofía del pensamiento mítico, el racionalismo del grupo de transformaciones será la nota distintiva de la escuela de Mileto frente a otras escuelas filosóficas. Anteriormente hemos afirmado que la investigación de los milesios va dirigida al estudio de la physis entendida como un proceso de nacimiento y crecimiento, y a la búsqueda del primer principio del cual proceden todas las cosas, de tal manera que la formas del mundo no son sino manifestaciones o transformaciones de este principio. El mundo de los pensadores milesios es un mundo dotado de una profunda unidad, la unidad propia de las transformaciones mutuas. Ahora bien, según el testimonio de Simplicio, tanto Tales como Anaxímenes al explicar el cambio y la generación en el mundo acuden a dos operaciones o transformaciones contrarias: la condensación (πύκνωσις) y la rarefacción (μάνωσις) [Simplicio, Física, 24, 28-31 y 180, 14-16]. Las propiedades de la condensación y de la rarefacción, en cuanto operaciones recíprocas y cerradas, son las que nos permiten atribuir el racionalismo propio de un grupo de transformaciones a la escuela milesia (ver el desarrollo de esta cuestión en Tales de Mileto). Ahora bien este racionalismo se realiza de diferente manera en cada uno de sus miembros. En Tales la transformación de unas cosas en otras es una transformación directa (por continuidad) que va unida a la reductibilidad de unas formas a otras. El grupo de transformaciones de Tales es conservado por

Anaximandro, pero no de un modo directo, pues la transformación de unas cosas en otras está mediada por el ápeiron, fuente inagotable de energía que garantiza la transformación y la unidad del cosmos. Anaxímenes vuelve al racionalismo cerrado de Tales pero introduciendo el principio gradualista (paso de la cantidad a la cualidad) en el proceso de transformación.

En el concepto del racionalismo del grupo de transformaciones (propio de la escuela milesia), están contenidas múltiples ideas, algunas explícitas en los propios fragmentos de Tales, y otras cuya atribución parece obligada.

1) El hilozoísmo. La cota máxima de condensación funcionaría en Tales como una idea límite en el sentido de que si bien no es posible su realización absoluta, puesto que en tal caso desaparecería el mundo de las formas, sin embargo a mayor condensación relativa correspondería mayor sustancia relativa. De este modo, la abundancia del agua, más que extensiva, sería intensiva y aparecerá sobre todo en las determinaciones más ricas, como en la vida y en los organismos (hilozoísmo). El proceso de la vida no consistirá, pues, sino en el mismo proceso de conservación del grado de condensación, que cuando no ocurre conlleva a la muerte.

2) La Idea de continuo. La Idea de transformación de unas cosas en otras contiene la idea de continuidad (de un monismo continuista). En última instancia todas las partes del mundo no son sino metamorfosis de lo mismo. En el agua empírica las partes del agua se absorben en el todo perdiendo sus perfiles (la gota de agua desaparece en el conjunto de las gotas, y el movimiento se propaga por continuidad en el agua a partir de un centro). La transformación de unas cosas en otras se produce en Tales de un modo directo e inmediato.

3) La Idea de eterno retorno. El mundo de Tales sería un mundo atemporal. La fúsiV es aquello de lo que todo procede ahora y siempre. El universo de Tales no da lugar a una disolución temporal de las formas, dado que el proceso es siempre reversible: a toda condensación corresponde siempre una rarefacción y viceversa.

4) Una antropología relativista. La reversibilidad de las transformaciones concluye necesariamente en una moral de corte relativista: todos los valores son, al fin y al cabo, simples transformaciones de la misma sustancia. Este proceso reversible sirve a la vez de argumento a la organización democrática de la política, e, incluso, la división entre los pueblos (griegos / bárbaros) es relativa.

5) Modelo reflexivo del conocimiento. El agua como esquema de identidad podría haber servido a Tales para establecer una teoría del conocimiento y de la visión como reflexión. El ojo es agua o humor acuoso que refleja los objetos externos, al igual que el agua de las charcas refleja los arbustos de sus orillas

La primera escuela presocrática que nos encontramos es la de los milesios, sobre el s. VII a. C.; a ellos se debe las primeras identificaciones del arche.

- Tales de Mileto. Sostiene que el arche es el agua, que a través de distintos procesos de condensación y rarificación produce una multiplicidad
- Anaxímenes de Mileto. Identifica el arche con el aire.

- Anaximandro de Mileto. Probablemente el menos convencido del carácter racional del conocimiento, identifica el arche con algo indeterminado, al que denomina apeiron, algo que no podemos entender o conocer.

Con los griegos aparece la idea de naturaleza (physis) a la que se puede atribuir 2 significados:

- El conjunto de todas las cosas
- La esencia de las cosas

Prácticamente todos los filósofos presocráticos coinciden en distinguir en la naturaleza las siguientes ideas:

- Es un kosmos, un orden en oposición al caos
- Es dinámica, cambiante, está en continuo movimiento
- Presenta unos movimientos intrínsecos, una animación y leyes propias.

Como hemos dicho se intenta definir la naturaleza como algo permanente y único; se persiguen unas leyes o principios explicativos -a ser posible uno sólo pues la naturaleza es algo único- que explique dicha realidad. Ese será el gran problema al que se enfrentarán los filósofos griegos, ya que es preciso explicar una naturaleza dinámica, cambiante, a través de una ley que no puede estar sometida a dicho cambio, ha de ser inmutable, pues de lo contrario no la podríamos conocer. Este principio explicativo del universo, de toda la realidad, será el arché. Cuando se identifica el arche con un solo objeto estamos ante una filosofía monista; si además se explica todo se denomina panteísta.

La idea del arche comprende 3 aspectos:

- Origen explicativo de la naturaleza, de donde se conforman todos los seres. Los griegos conciben el universo como algo eterno, y para explicar su origen se ha de recurrir a algo que prevalezca a través del movimiento: para unos será el aire, para otros el agua, ...
- Sustrato, de lo que están compuestos todos los seres.
- Causa, que explique el movimiento o cambio.

2.2 Tales de Mileto: el problema de la physis y la racionalidad del universo.

Desde la perspectiva crítica, lo específico de su pensamiento no es haber concebido la realidad como un todo sino concebir la unidad de esa realidad según la racionalidad en sentido estricto (propia de la ciencia y de la filosofía). Según la racionalidad en sentido estricto, las ideas presentes en el relato mítico comienzan a organizarse de tal modo que las operaciones, —que en el mito van ligadas a sujetos insustituibles (los dioses)— en el logos, están asociadas a sujetos (humanos) en tanto son sustituibles unos por otros; y las relaciones —organizadas en el mito como relaciones personales, como relaciones de parentesco— aparecen ahora como relaciones necesarias que se establecen entre los fenómenos, como leyes que pueden ser descubiertas por el logos.

El racionalismo estricto incluye el ejercicio de actividades y operaciones individuales, pero de tal suerte que la propia actividad, aún la más individual, se realiza mediante su absorción en un orden transindividual y objetivo que, en la época de Tales se estaría realizando en la actividad geométrica y en la razón jurídica-política solidaria del nomos democrático. En la demostración de sus teoremas geométricos, Tales estaría ejercitando o

realizando la idea de razón en sentido estricto. El modelo geométrico de racionalidad podría haber servido a Tales para extenderlo a todo el universo. Lo que Tales habría encontrado en este modelo geométrico, no es la concepción circular del universo, dado que tal modelo circular estaba ya presente con carácter totalizante en el mito (el "huevo órfico"), sino más bien la autonomización de esta totalidad, dado que en el mito ésta no es autónoma. No cabe, pues, hablar de un primer principio extraño a esa totalización. El arjé como primer principio es inmanente a este todo que no tiene un comienzo temporal pues la physis es el ahora y siempre que sostiene el universo visible. El modelo geométrico extendido al universo, tritura las concepciones míticas. La circunferencia al girar no tiene arriba y abajo, y esta concepción extendida al universo elimina los soportes del cielo y de la tierra. El universo ya no necesita columnas.

Fue el primer hombre en preguntarse: ¿De qué está hecho el universo?, y responderse sin recurrir ni a dioses ni a demonios. Su propia respuesta consistía en que la materia fundamental (el «elemento», diríamos ahora) del universo era agua, mientras que la tierra era solamente un disco plano que flotaba en el océano infinito. El universo entero tenía como materia fundamental el agua. Para él, el universo era como una burbuja semiesférica con la superficie cóncava, que es el cielo y la superficie plana que es la Tierra que flota en un océano infinito. La tierra es como un tronco que flota en el océano. Los astros flotan en las aguas superiores y la tierra en las aguas inferiores. Esta respuesta era la conjetura más razonable que hubiera podido surgir en aquella época, pero la pregunta misma era, sin punto de comparación, mucho más importante

2.2.1 La fuente o principio de todas las cosas es el agua.

Consideramos que la tesis de Tales («todo es agua»), en cuanto solidaria de la idea de physis es una proposición filosófica y no una afirmación de tipo científico. Si interpretamos a Tales como un científico o como un físico no se podría justificar desde ningún punto de vista la afirmación «todo es agua»:

a) Ad primum. No es justificable desde el punto de vista de la observación empírica puesto que ningún dato observable nos permitiría afirmar la omnipresencia del agua en el mundo de la naturaleza. Podría concederse incluso que desde un punto de vista físico la afirmación no es ajustada, pero que Tales puede ser interpretado desde supuestos químicos, puesto que a partir del hidrógeno, sustancia que genera el agua, se pueden sintetizar todos los demás elementos (Russell, *Sabiduría de Occidente*, y también Gomperz, *Pensadores griegos*, ed. Guaranía, Asunción 1951, p. 77, nota 1, vol. I), o también interpretado como un biólogo, al modo como se plantea en la pregunta anterior. Pero en ambos casos no es aplicable la afirmación de Tales. Interpretar a Tales como un químico es completamente anacrónico, supondría que los griegos tendrían un concepto del agua semejante al nuestro, como H₂O. En el segundo caso (Tales como biólogo) se limita la afirmación de Tales a los organismos, y dentro de estos a un setenta por ciento, lo que supondría admitir que, en todo caso, Tales se habría equivocado en un treinta por ciento.

b) Ad secundum. Aún en el supuesto de la omnipresencia del agua empírica en el mundo de la naturaleza (M1), la tesis de Tales tiene un sentido más radical; pues no solamente son agua las determinaciones físicas, sino que la «totalización» abarca a las determinaciones morales, psicológicas, políticas, etc; es decir, a todos los contenidos del mundo (Mi). Este

sentido radical, esta extensión del todo al *Mundus adspectabilis*, nunca sería legítimo desde un punto de vista científico.

El agua de Tales, en cuanto solidaria de la idea de *physis* se caracteriza por ser:

a) Un monismo naturalista, consistente en la reducción de todas las formas del universo (*Mi*) a determinaciones naturalistas o físicas, propias del primer género de materialidad (*M1*), pero que al ejercer este carácter totalizante dejan de ser meramente físicas en el sentido estrictamente científico; y

b) Un monismo de la sustancia, consistente en la elección de una forma o sustancia física (el agua), que, siendo parte, se eleva a la categoría del todo (*M*), como sustancia primordial o *arjé* (*αἰρχή*), negándose como parte, pero sin aniquilar, al mismo tiempo, el mundo de las formas (*Mi*). Al menos es en este sentido como cabe interpretar la afirmación de Aristóteles de que «si las sustancias físicas fueran las primeras entre todas las esencias, entonces la física sería la Filosofía primera» (*Metafísica*, XI, 7, 1064 b, 9-11). Ahora bien, por vía *modus ponens* estableceremos: «las sustancias físicas —para Tales y los milesios— son las primeras entre todas las sustancias» (*salva veritate*), luego, concluimos nosotros, «la afirmación de Tales respecto al agua no es de índole física, sino más bien metafísica».

En este orden de cosas es necesario afirmar que la tradición iniciada por Tales de Mileto no se reduce a una especie de curiosidad científica, que se incluye, no se sabe por medio de qué mecanismos, en la Historia de la filosofía. Denominamos al período del pensamiento presocrático como una «protofilosofía», como un tipo de reflexión objetiva sobre temas que, probablemente, son ya patrimonio del pensamiento mítico, como mítica es ya la idea de la reducción de todas las cosas a un todo. Pero esta reducción, presente ya en el mito, se presenta ahora bajo la forma «filosófica» de un monismo axiomático.

2.2.2 La tesis del hilozoísmo. Es decir, que todas las cosas, incluso las aparentemente inanimadas, tienen vida: «todo está lleno de démones».

HILOZOÍSMO: Opinión según la cual la materia contiene en sí un germen de vida. Concepción de la Naturaleza como un inmenso ser animado o animal.

La naturaleza no es algo estático sino dinámico. El cosmos, en su conjunto, se nos muestra como una totalidad que funciona armónicamente, pero, también, dinámicamente es que, para la mayoría de los griegos, negar el cambio y el movimiento es negar la naturaleza. La naturaleza implica movimiento y actividad. Ahora bien, el movimiento de la naturaleza es algo intrínseco y propio del ser natural. Es este un rasgo que, según los griegos, marcaría una clara diferencia entre los seres naturales y los seres artificiales. Esa concepción intrínseca de la actividad natural es lo que explicaría el por qué los griegos nunca podrían concebir la naturaleza como un máquina (esto será una propiedad de la modernidad) sino como una especie de organismo viviente (hilozoísmo).

2.2.3 Que el cambio y la generación se explican por medio de la condensación y de la rarefacción.

Los procesos de condensación y rarefacción son transformaciones recíprocas que nos permiten atribuir a la escuela de Mileto la racionalidad propia de un grupo de transformaciones. Este grupo tendría los postulados siguientes:

1) Postulado de cierre. El producto de dos rarefacciones es siempre una rarefacción y el de dos condensaciones una condensación. Es decir si por condensación paso de A a B, y de B a C, entonces el paso directo de A a C es también una condensación. Lo mismo se puede aplicar a la rarefacción. Si p = condensación, y m = rarefacción, resultará

$$p_i / p_j = p_k$$
$$m_i / m_j = m_k$$

2) Transformación inversa. A cada condensación corresponde una rarefacción y viceversa.

$$A p_i \text{ corresponde } p_{i-1} = m_i$$
$$A m_i \text{ corresponde } m_{i-1} = p_i$$

3) Transformación neutra. Existe una transformación que aplicada a cualquier fenómeno lo deja invariante. Por ejemplo, la traslación de un cuerpo sin variación de volumen.

4) Cotas. Este proceso tendría dos cotas: la rarefacción máxima correspondiente al espacio infinito y la condensación máxima correspondiente al punto. En ambos casos el mundo de las formas desaparecería, pero parece ser que esta perspectiva está cerrada para el pensamiento de Tales, aunque no para Anaximandro

2.3 Anaximandro: arché, ápeiron y kósmos.

Pero la tradición considera a Anaximandro, ante todo, como un filósofo, sucesor y discípulo (διάδοκός καὶ μαθητής) de Tales, cuya filosofía debemos interpretar como un desarrollo interno del racionalismo de su maestro. De acuerdo con la información de que disponemos, Anaximandro habría desarrollado, como crítica a la filosofía de Tales, las ideas filosóficas siguientes:

a) El ápeiron. Según las fuentes procedentes de Teofrasto, Anaximandro habría afirmado que el principio de todas las cosas existentes no es ninguno de los denominados elementos (agua, aire, tierra, fuego), sino alguna otra naturaleza ápeiron [indefinido o infinito] (Simplicio, Fís. 24, 13-25).

b) El cosmos. Del seno del ápeiron eterno se segrega un gónimos, germen de los elementos opuestos (Ps. Plutarco, Strom. 2). El ápeiron se determina en un orden de elementos

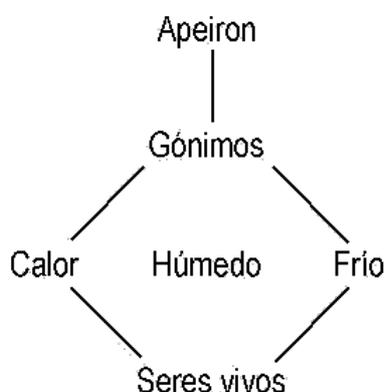
contrarios (cosmos enantiológico). Este cosmos es un cosmos dinámico y temporal que tiene su origen y su fin en el ápeiron.

c) La pluralidad de mundos. Todas las fuentes procedentes de Teofrasto (Simplicio, Hipólito y Ps. Plutarco) atribuyen a Anaximandro la idea de mundos infinitos (simultáneos o sucesivos).

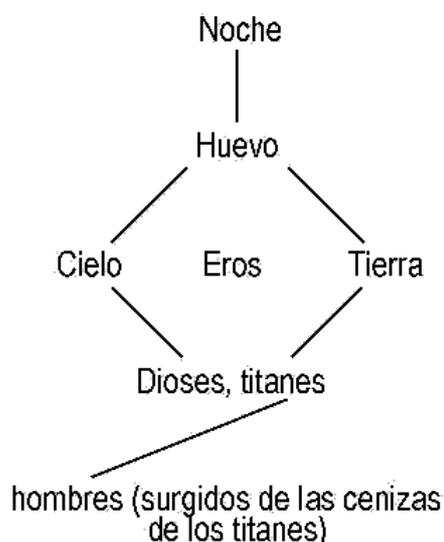
En Anaximandro nos encontramos con un problema semejante al que se nos planteaba en Tales de Mileto, pues en ambos pensadores las actividades científicas y filosóficas recaen en la misma persona subjetiva. Anaximandro podría ser interpretado desde un punto de vista categorial (científico) como una especie de cosmólogo, del mismo modo que Tales podría ser interpretado como un fisiólogo o un biólogo. Pero la cosmología de Anaximandro, al igual que la *physis* de Tales está recorrida toda ella por ideas filosóficas. Las ideas de Anaximandro (el ápeiron, el cosmos, la dinámica y la temporalidad del mundo) sólo adquieren una escala adecuada al contemplarlas como un desarrollo interno de los problemas planteados en el racionalismo de Tales, de tal modo que se podría afirmar incluso que muchos de sus aportes científicos están cumpliendo funciones ontológicas, sólo pueden ser entendidos por medio de sus ideas filosóficas (el mapa-mundi de Anaximandro, en cuanto representación de la omnitud *universi*, sólo adquiere sentido desde la idea de cosmos, en cuanto *facies totius universi*).

2. La consideración de las ideas de Anaximandro como un desarrollo interno (por lo tanto crítico) del racionalismo de Tales es el mejor freno a las interpretaciones que pretenden reducir su filosofía a ideas míticas y religiosas. Al igual que las ideas filosóficas de Tales podían ser pensadas como un transformado de las ideas míticas de Homero o de Hesíodo (un transformado que, sin embargo, mediante la aplicación de la racionalidad *sensu stricto*, terminaba por enfrentarse al mito), del mismo modo podríamos interpretar las ideas de Anaximandro como transformaciones de ideas míticas (por ejemplo, la reducción del ápeiron al caos de Hesíodo, o a la Noche del orfismo). Es decir podríamos interpretar el sistema de Anaximandro como una racionalización del esquema cosmogónico de los órficos tal como nos lo ofrece Guthrie (*Orfeo y la religión griega*, trad. de Eudeba, 1970, p. 226). El hecho de que Anaximandro hable de un gónimos (germen de lo caliente y de lo frío), segregado del seno del ápeiron, da pie a este autor para establecer su semejanza con el huevo órfico, y el ápeiron con la Noche de la mitología órfica. La correspondencia entre el sistema de Anaximandro y la doctrina órfica podría representarse así:

Sistema de Anaximandro



Doctrina Orfica



Ahora bien, la comparación de Guthrie no puede justificarse por las siguientes razones:

a) La doctrina órfica puesta en relación con Anaximandro por Guthrie es tan sólo un fragmento de una cadena más amplia: antes de la Noche está Fanes, que procede de un huevo, que procede a su vez de una serpiente monstruosa... La primacía de la Noche sobre el huevo procede de fuentes no específicamente órficas; aparece en Aristófanes (*Aves*, 693) y se remonta probablemente a Homero (*Il.*, 14, 258) donde aparece «la Noche domadora de los dioses», pero sin referencia alguna al huevo. Contra las tesis de Guthrie, quien defendió que la doctrina órfica estaba ya escrita en libros sagrados en el siglo VI a.n.e., es opinión generalizada (C. Wilamowitz, I.M. Linforth, Kirk-Raven, ...) que no puede hablarse de un corpus escrito de la doctrina órfica antes del período helenístico. La fuente principal de las versiones órficas acerca de la formación del mundo procede de los neoplatónicos tardíos (Damasco, Atenágoras). Según estas fuentes la formación del mundo se produce en dos fases distintas, la primera por obra de Fanes, y la segunda por obra de Zeus. En la "teología órfica usual" de las Rapsodias, aparece ya clara la derivación de Fanes del huevo, y la Noche como hija de Fanes (Simplicio, *De principiis*, 316, 18). En la versión de Jerónimo y Helánico (Simplicio, *De principiis*, 317-319) se hace surgir todo del agua o barro donde se origina una serpiente gigantesca denominada Cronos o Heracles. La serpiente crea a Éter, Caos y Erebo. Éter fecundado por la serpiente da lugar a un huevo de plata del que procede Fanes (dios incorpóreo con alas y cabeza de animal). Fanes crea, por una parte, una raza de hombres anteriores y distintos a nosotros, y, por la otra, crea la Noche, de la que proceden Gea y Uranos, que unidos por Eros dan lugar a los Titanes y a los hombres procedentes de las cenizas de los Titanes). En este punto el mito de Orfeo incorpora la tradición de la cosmogonía de Hesíodo. La versión de Atenágoras (*Legatio*, 18, 4-6) coincide con la de Jerónimo y Helánico, pero en ella derivan directamente del huevo tanto Fanes, como Gea y Uranos, pero sin referencia ninguna a la Noche.

b) Estructuralmente la comparación tampoco está justificada. Es artificial ver en el gónimos el huevo, en el ápeiron la Noche oscura, y en lo húmedo a Eros. Lo único que subsiste es el dualismo de lo frío y lo caliente en relación con Gea y Uranos.

c) En un sentido genético es posible que Anaximandro haya recibido influjos órficos. Pero de todas maneras el esquema órfico estaría ya racionalizado. La doctrina órfica podría haber servido, en todo caso, como nuevo material de experiencia al que son aplicables los problemas planteados en la crítica al sistema de Tales.

En consecuencia, el sistema de Anaximandro se concibe como un desarrollo del racionalismo implícito en el pensamiento de Tales: 1) Tales significa la racionalización de un serie de ideas implícitas en el relato mítico, o, en otras palabras, el relato mítico es el material mundano de experiencia sobre el que reflexionaría el pensamiento de Tales. 2) El racionalismo de Tales plantea una serie de problemas sobre los cuales reflexionaría Anaximandro. 3) El orfismo podría haber servido a Anaximandro como nuevo material de experiencia para el ajuste de las ideas resultantes del desarrollo del racionalismo de Tales.

3. La actividad filosófica de los milesios va ligada a la idea de reflexión y de escuela filosófica. Pero reflexión no en el sentido subjetivo sino en sentido objetivo y cultural, como reflexión de segundo grado. Reflexión en primer lugar sobre la actividad científica presenta tanto en Tales como en Anaximandro. Reflexión sobre el material mítico mundano (Hesíodo, orfismo). Y reflexión, por último, en el caso de Anaximandro sobre las ideas acuñadas por Tales, lo que nos pone en presencia del concepto de escuela filosófica.

La distribución de los primeros filósofos en escuelas y la fijación de la relación maestro-discípulo dentro de ellas proviene de Teofrasto. El concepto de escuela filosófica (escuela de Mileto, escuela pitagórica, escuela de Elea, &c.) supone una sabiduría sobre la que reflexionar. La idea de reflexión tiene aquí un sentido objetivo, histórico-cultural: reflexión sobre el material acuñado por la escuela. Y este punto es necesario para comprender la diferencia entre las escuela filosóficas griegas de las escuelas de pensamiento orientales. El modelo oriental (las escuelas de Babilonia y de Egipto) tienen un carácter aristocrático, donde la sabiduría está encomendada a una casta sacerdotal. El modelo griego tiene un carácter urbano, laico y secular. Pero la principal diferencia que cabe establecer entre ambas es que, mientras las escuelas orientales tienen un carácter tradicionalista, pues en ellas se trata de mantenerse fiel a las palabras del maestro (magister dixit), y, por ende, solidarias de los métodos filológicos, en cambio las escuelas griegas tienen un carácter progresista, en las que la relación entre los miembros de la escuela, es la crítica del discípulo al maestro.

El modelo helénico de escuela filosófica es además plural. En principio se puede hablar, al menos, de dos modelos: el modelo milesio y el modelo pitagórico. El modelo de Mileto prefigura una «institución científica» que sería el antecedente del Liceo de Aristóteles. El modelo pitagórico prefigura, más bien, un «partido político», como «escuela de vida», que anticipa la Academia platónica. Ambas instituciones son el antecedente de nuestras universidades. Ahora bien las universidades son fundaciones públicas a diferencia de las escuelas griegas que son fundaciones privadas hasta la época romana (con la excepción del período alejandrino bajo el mecenazgo de los Ptolomeos). Por otra parte (en conexión con el carácter político del modelo pitagórico), originariamente las universidades no son el núcleo

de actividades políticas y religiosas, pero ellas mismas están envueltas en organizaciones políticas y religiosas de las que son instrumentos (Universidad de la Iglesia medieval, Universidad prusiana, Universidad soviética). A su vez el modelo de Mileto puede adquirir una dimensión política de oposición «liberal» a la Iglesia y al Estado, y esta dimensión política busca la «privatización» (por ejemplo: la Institución Libre de la Enseñanza en España).

Como conclusión diremos que los primeros pensadores griegos se distribuyen en escuelas que exigen una tradición cultural, un vocabulario específico (las ideas filosóficas), y una relación crítica entre discípulo y maestro. Si caracterizamos el pensamiento de Tales como un racionalismo monista, el de Anaximandro sería un racionalismo crítico (del monismo de Tales). No obstante, si los dos pertenecen a la misma escuela es necesario un rasgo común, presente tanto en Tales como en Anaximandro: esta característica común sería el grupo de transformaciones.

Los principales términos acuñados por Anaximandro son el Ápeiron (M) y el Cosmos (Mi), que pueden ser pensados en relación alternativa: $Mi(M) \bar{E} M(Mi)$. En la fórmula $Mi(M)$ el ápeiron se subordina o reduce al cosmos. En la fórmula $M(Mi)$ el cosmos se absorbe en el ápeiron como un episodio suyo. Ambos casos son significativos para la Historia de la filosofía pues en los dos casos el ápeiron es un desarrollo crítico de la doctrina del $\alpha\lambda\alpha\chi'$ de Tales (monismo de la sustancia).

§2. El ápeiron

1. Según las fuentes de Teofrasto (Simplicio, Fís. 24, 13-25; Hipólito, Ref. I, 6, 2; y Ps. Plutarco, Strom. 2) y los testimonios de Aecio (I, 3, 3) y D. Laercio (II, 1) el ápeiron es el contenido del $\alpha\lambda\alpha\chi'$. Ahora bien, concebido como contenido del $\alpha\rho\acute{\eta}$, se está definiendo positivamente al ápeiron. Y, sin embargo, la idea de ápeiron es una idea crítica-negativa, que no puede ser definida positivamente. Esta negación está contenida ya en su significado etimológico. El término ápeiron está compuesto de la partícula privativa $\alpha\lambda$ y del término $\rho\acute{\epsilon}\alpha\upsilon$ (límite, borde). Etimológicamente ápeiron significa lo sin límites.

La idea de ápeiron puede adquirir diferentes sentidos negativos según los diferentes parámetros que fijemos para lo limitado. Así, si tomamos como parámetros de lo limitado los objetos concretos del mundo de las formas (p. ej., un lámina metálica, una cinta), ápeiron será lo que no tiene bordes o extremos, porque se han unido en un anillo, o en una llanta. Aristóteles y Aristófanes testimonian la asociación del ápeiron con algo circular o esférico, según subrayaron Cornford y Diels. Ahora bien lo esférico puede ser tomado, a su vez, como referencia de lo limitado (p. ej., el cosmos esférico limitado por una superficie inmersa en un espacio vacío), y, entonces el ápeiron sería una esfera de radio infinito, sin límites, es decir una extensión (llena) infinita por todas sus partes. El ápeiron sería, pues, lo esférico, lo infinito en extensión espacial.

Estos sentidos de ápeiron aunque negativos son, en cambio, categoriales; es decir, no conciben la negación en sentido filosófico cultural en relación con el mundo de Tales. Ahora bien, si tomamos como modelo de lo limitado el agua de Tales en cuanto determinación del

arjé, entonces el ápeiron de Anaximandro será la negación que, en su uso filosófico, se ejerce sobre la metafísica de Tales. El agua de Tales si es algo determinado no puede ser arjé. El ápeiron aparece así como una alternativa al monismo de la sustancia y, por ende, no puede ser ni el agua ni ninguno de los denominados elementos (aire, tierra, fuego).

En el racionalismo de Tales el arjé aparece siempre determinado en las formas del mundo [A, B, C, D, ..., N]. La unidad de estas formas es la unidad de las transformaciones mutuas (unidad por identidad). El racionalismo de Tales va unido a la reductibilidad de unas formas a otras (lo mismo es el bien que el mal, los griegos que los bárbaros, los amos que los esclavos, &c.). Ahora bien el proyecto de Tales comenzaría a desvanecerse cuando las formas del mundo empiezan a pensarse como irreducibles: los opuestos están separados por fronteras intraspasables, al menos de un modo directo. Sin embargo Anaximandro conservaría el grupo de transformaciones de Tales, pero no de un modo directo sino mediato. La transformación de unas cosas en otras está mediada por el ápeiron. El ápeiron se nos presenta así como la fuente inagotable de energía que garantiza la transformación y la unidad del cosmos.

Dos son las características del ápeiron de Anaximandro: Infinito e Indeterminado. En cuanto infinito el ápeiron es fuente de energía y movimiento para que en el mundo no cese la generación y corrupción (Simplicio, Fís. 24, 18-19; Ps. Plutarco, Strom. 2, Aecio, I, 3, 3). Pero además el ápeiron no es ninguno de los denominados elementos (stoiceía) sino algo indeterminado (alóristoV). Esta indeterminación es relativa al mundo (kósmoV) generado en su seno como el embrión (gónimoV) en la placenta. Anaxímenes, el discípulo de Anaximandro, conservará de su maestro la infinitud del arjé, pero ya no será indeterminado como en Anaximandro sino algo determinado: el aire (alh'r).

2. Es de suma importancia determinar las razones que llevaron a Anaximandro a oponerse al proyecto racionalista de Tales, en términos de discusión interna, propia de la Escuela. ¿Cuáles son las razones que llevan a Anaximandro a establecer la tesis de que el arjé infinito no puede ser algo determinado, no puede ser ninguno de los denominados elementos?

Según Gomperz (Pensadores griegos), el grupo de transformaciones no puede servir para explicar la transformación de unas cosas en otras. Así, por ejemplo, el aire para convertirse en fuego por rarefacción (aumento de volumen), necesita calentarse; las nubes al condensarse se convierten en agua, pero para ello necesitan enfriarse, etc.

Pero el argumento decisivo es que la condensación y rarefacción implican la finitud del mundo. Y si el mundo es finito entonces ninguna de sus partes, ninguna determinación, puede ser elevada a la categoría del arjé infinito. ¿Pero, por qué la condensación y rarefacción implican la finitud del mundo? Si partimos de la hipótesis de que el mundo es infinito, es decir, un mundo compuesto de infinitas partes [A, B, C,], entonces caben dos posibilidades: a) Cada parte es algo determinado y finito; pero en este caso la parte se desintegraría en la infinitud de transformaciones. b) La parte o determinación es algo infinito, pero entonces nunca se transformaría en otra parte, pues por más que condensemos el fuego, siempre obtendremos fuego, etc. Por reductio ad impossibile se establece la tesis de que el mundo de las formas es un mundo finito. Luego si es posible la transformación en el mundo de las formas, lo es en tanto que ellas se absorben en un

ápeiron indeterminado. La crítica directa a Tales lleva a establecer como primer principio o arjé algo indeterminado.

La interpretación del arjé como infinito e indeterminado, del ápeiron como aquello en que todas las formas del mundo, y en particular los opuestos, se reabsorben, como fuente inagotable de energía que garantiza la transformación y unidad del cosmos, indica el camino hacia la ontología general (M).

Y, sin embargo, también es posible la interpretación del ápeiron en los límites de la ontología especial (Mi). Las fuentes de Simplicio, Ps. Plutarco, Hipólito, Aecio, etc. nos informan que el ápeiron no es ninguno de los denominados elementos (tw<n kalouménwn stoiceíwn), pero al mismo tiempo nos dicen que el ápeiron es «principio y elemento (a1rch' kaì stoiceîon) de todas las cosas existentes». En este caso el ápeiron no es ningún elemento determinado sino un elemento indeterminado, en el cual las determinaciones se borran y desaparecen. Algunos testimonios de Aristóteles (Física, 187a; De ge. et corr. 328b, y 332a) nos presentan al ápeiron como una substancia intermedia (méson, ti metaxù) entre todos los elementos, o bien una mezcla (mígma) indiferenciada de todas las materias empíricas.

§3. El cosmos

1. La segunda idea de Anaximandro, que llega hasta nuestros días y bajo la cual estamos envueltos, es la idea de cosmos. El término kósmos se traduce generalmente por «mundo» y por «naturaleza» (en el contexto de «mundo natural»). En la evolución semántica del término kósmos pueden distinguirse los siguientes estadios:

a) Su significado etimológico es el «orden o disposición» (táxiV) de cierta cosa (por ejemplo, una tropa de hoplitas) y el de «ornato» (por ejemplo, el ornamento femenino, de donde proviene cosmética). Según Heidegger, este segundo significado debe interpretarse como belleza, noción ligada transcendentamente a la idea de ser.

b) El orden del mundo.

c) El mundo como un orden.

d) El mundo en general sin especial referencia a la estructura ordenada (Guthrie).

Anaximandro habría efectuado el paso de (a) a (b) o (c). Ahora bien, este paso sólo es posible bajo la experiencia o representación de una ordenación concreta en el primer sentido (táxiV) de (a). ¿Pero qué ordenación concreta? Esto plantea el problema de los modelos (sociales, políticos, militares, o tecnológicos) de la idea de cosmos.

Para Paul Vernant, el cosmos de Anaximandro sería el emblema de la nueva polis democrática en la que el príncipe o monarca ha sido sustituido por el equilibrio de fuerzas democráticas que se contrapesan en torno a un centro: el ágora.

Pero, además de los modelos socio-políticos de este tipo, existen también los modelos tecnológicos que parecen gozar de una mayor potencia explicativa. Esta interpretación fue

ya sugerida por Gomperz. La experiencia tecnológica de la rueda sería la correa de transmisión para la construcción de la idea de cosmos. Así, por ejemplo, Anaximandro asigna trayectorias circulares a los astros, no en cuanto cuerpos aislados, sino en cuanto fragmentos de ruedas de fuego envueltas en una especie de llanta de aire: «El sol es ... semejante a la "rueda" de un carro, tiene el borde "hueco" ... y se hace manifiesto ... como a través de un "torbellino ígneo entubado"» (Aecio, II, 20, 1). La rueda se nos presenta así como esquema inteligible de contigüidad o conservación de los astros. En todo caso el ágora puede ser considerada como un refuerzo del concepto de rueda.

2. «En la generación de este cosmos, el germen (tò gónimon) de lo caliente y lo frío fue segregado de lo eterno» (Ps. Plutarco, Strom., 2). La generación del cosmos a partir del ápeiron se produce no por alteración del elemento sino al separarse los contrarios: caliente/frío, seco/húmedo (Simplicio, Fís. 24, 23-25, y 150, 20-25). Lo esencial del ápeiron de Anaximandro no es que se determine en los elementos sino en un orden de elementos, formando un cosmos, pero un cosmos que es un cosmos enantiológico, un sistema de oposiciones.

El cosmos de Anaximandro es la unidad metafísica del mundo de las formas, pero esta unidad se realiza de un modo diferente a como ocurría en el mundo de Tales. En el monismo de la sustancia de Tales la unidad del mundo es la unidad propia de las formas que desaparecen unas en otras. En cambio, en el monismo del orden de Anaximandro, la unidad del cosmos es la unidad de las formas que aparecen: no de las otras, sino del ápeiron. El cosmos es, pues, la unidad que las formas deben mantener para subsistir como tales formas. Esta unidad es ya un concepto M3, que no se absorbe en ningún cuerpo (M1), ni en ninguna mente (M2).

El cosmos enantiológico forma un sistema de relaciones, una estructura, que se realiza en todos los campos, sobre todo en el astronómico. En este sentido Anaximandro, anticipándose a los pitagóricos, es el primero en iniciar el análisis matemático de la naturaleza, estableciendo relaciones numéricas entre los cuerpos celestes y el radio de la Tierra tomado como unidad: a) relaciones del radio de la Tierra con su altura (la altura es igual a un tercio del diámetro); b) relaciones de la distancia entre anillos con el radio terrestre (el anillo de las estrellas y de los planetas dista 9 radios, el de la luna 18 radios, y el anillo del sol 27 radios).

El cosmos de Anaximandro es un sistema de relaciones temporal pues «a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad ... de acuerdo con la disposición (táxiV) del tiempo» (Simplicio, Fís. 24, 18-20). La dinámica del cosmos se desarrolla conforme a dos fases: la primera es la de la formación del cosmos a partir del ápeiron, la segunda fase es la del retorno de todas las cosas al ápeiron.

3. El cosmos es un sistema de relaciones temporal pues sus términos no proceden de sí mismos (de la transformación de unos en otros), sino del ápeiron. Anaximandro explica la formación del cosmos a partir del ápeiron en dos etapas. En la primera etapa se explica la formación de la Tierra. La segunda será la de la formación de las Esferas o anillos.

Del seno del ápeiron eterno se segrega un gónimos, generador de lo caliente y lo frío. Frío y caliente son el primer par de opuestos. Lo caliente da lugar al fuego o masa ígnea que rodea totalmente a lo frío «como la corteza al árbol». Esta esfera ígnea tiene un movimiento circular. Lo frío a su vez se determina en otro par de opuestos: lo sólido y lo húmedo. Lo sólido da lugar a la Tierra. Lo húmedo se determina en líquido (agua) y gaseoso (aire). Los cuatro elementos (fuego, tierra, agua y aire) que forman nuestro cosmos han sido generados —«según la disposición del tiempo»— a partir de las cualidades opuestas.

a) Formación de la Tierra. El movimiento circular de la esfera ígnea da lugar a un torbellino que origina la Tierra a partir de lo frío. La tierra tiene forma cilíndrica, como «una columna de piedra» (Hipólito, Ref. I, 6, 3; Aecio, III, 10, 2), y el hombre habita una de sus superficies planas. La altura de la Tierra es un tercio de su diámetro (Ps. Plutarco, Strom., 2). En un principio, la Tierra está rodeada de agua (de lo húmedo) por todas las partes, pero el calor del fuego transforma parte del agua en aire, y el resto se convierte en mar salada, quedando libre parte de la tierra que, sin embargo, propende a secarse completamente: «el mar es un residuo de la humedad primitiva.... Después una parte de la humedad se evaporó a causa del sol y se convirtió en vientos...; en cuanto a la parte que queda en los lugares huecos de la tierra, es mar. Por lo cual, al ser secado por el sol, disminuye y alguna vez terminará por estar todo seco» (Alejandro, Meteor., 67, 3). La Tierra está en el centro del universo, suspendida libremente, sin estar sostenida por nada, y aunque se mueve en un espacio infinito, este movimiento queda neutralizado, pues, al estar en el centro, las fuerzas de atracción que actúan desde los distintos lugares de la bóveda se compensan entre sí. Así pues, la Tierra tiene que permanecer en su lugar. Anaximandro parte de la idea de movimiento y deduce de ella el reposo de la Tierra.

b) Formación de las esferas (sfaîrai). La cobertura ígnea que rodea a todo lo demás se desgarrar para formar anillos separados. Este rompimiento se produce a causa del movimiento de la propia esfera ígnea o, también, porque la masa gaseosa al ser calentada penetra en la esfera ígnea. Estos anillos están envueltos por una masa atmosférica opaca y oscura; pero presentan orificios o aberturas a través de los cuales brilla el fuego que aprisionan. Lo que nosotros denominamos cuerpos celestes no son otra cosa que el fuego que nosotros percibimos a través de estos orificios. La obstrucción de estos orificios produciría, según Anaximandro, los eclipses y las fases de la luna (Hipólito, I, 6, 4-5). Existen tres clases de anillos: el del sol, el de la luna, y el de los planetas y estrellas fijas. El sol es el más alejado (dista de la Tierra 27 radios), tras él la luna (18 radios) y bajo ellos las estrella fijas y los planetas (9 radios) [Aecio, II, 15, 6, Hipólito, I, 6, 4-5].

c) Origen de los animales y del hombre. Anaximandro enuncia una tesis evolucionista, mediante generatio aequivoca, sobre el origen de los animales. Los primeros animales surgen del fango que se iba secando merced al calor del sol y estaban recubiertos de una piel erizada y espinosa para protegerse del mundo circundante (Aecio, V, 19, 4). Con ello enuncia una tesis lamarquista-darwinista de la defensa de las especies frente a su medio ambiente y del cambio de la forma de las especies en virtud de los cambios producidos en ese medio. El cambio de las condiciones de vida (el cambio hacia el elemento seco) ocasiona la desaparición de la corteza que rodeaba a estos seres.

Por otra parte, los hombres y mujeres primitivos nacieron ya adultos. En el fango calentado por el sol se originaron unos peces o animales semejantes a los peces en cuyo interior se

habían desarrollado los hombres que permanecieron allí hasta la madurez (Censorino, 4, 7). Anaximandro fundamenta esta tesis en lo siguiente: el hombre si hubiese llegado al mundo en la forma que llega actualmente, no habría sobrevivido (Ps. Plutarco, Strom., 2). La argumentación de Anaximandro vendría a ser la siguiente: 1) Todos los seres pueden valerse por sí mismos tan pronto como nacen, excepto el hombre que necesita, en cambio, un largo período de cuidados maternos. 2) Los primeros hombres necesitarían una protección especial (biológica) que sustituyera los cuidados maternos actuales. 3) Si no hubieran tenido esta protección, la especie humana habría perecido. 4) Pero la especie humana no ha perecido. 5) Luego los hombres primitivos no llegaron al mundo en la forma que lo hacen actualmente.

4. La dinámica del cosmos en su segunda fase consiste en el retorno de todas las cosas al ápeiron. El propio sistema conduce a su destrucción y absorción en el ápeiron.

Los anillos de fuego, el del sol particularmente, mientras giran van determinando una evaporación del agua terrestre, que terminará por desecar la tierra (sofocando la vida que hay en ella) y recalentándola acabará con el propio aire que envuelve a los anillos. Se producirá así una especie de «muerte térmica del universo». En términos más modernos, se podría decir que el cosmos de Anaximandro lleva en su seno la muerte entrópica, su desaparición por la conversión de todo en calor, en fuego.

El cosmos de Anaximandro es un equilibrio —un orden, una entropía mínima—, pero un equilibrio inestable, porque no hay perfecta y constante retribución (según el criterio del racionalismo de grupo) de unos términos a otros. Por ello dice Anaximandro que el mundo es injusto (αδίκον) y por ello (según el texto de Simplicio) las cosas vuelven de nuevo al ápeiron según el orden del tiempo (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν).

§4. La pluralidad de mundos

La dinámica del cosmos de Anaximandro nos muestra que éste tiene un comienzo y un término. El ápeiron se nos presenta dialécticamente en el principio y en el fin del cosmos. Pero el principio es diferente de la idea de Nada y de creación, y el fin no significa aniquilación. Por ello el ápeiron se nos presenta como la conjunción de dos imposibilidades: a) la imposibilidad de un cosmos eterno, y b) la imposibilidad de la creación y aniquilación.

Ahora bien, si el cosmos no es eterno y la aniquilación del cosmos no es posible, entonces el fin del cosmos tiene que dar origen a nuevos mundos. Anaximandro concibe al ápeiron fuera del tiempo, pero íntegramente orientado hacia el cosmos. El cosmos en que estamos comienza y acaba, y el ápeiron da lugar a nuevos mundos que empiezan y acaban.

Pero la multiplicidad de los mundos puede ser entendida como simultánea o como sucesiva. Defienden la pluralidad simultánea San Agustín, Burnet, W. Capelle, y otros, sobre todo Kirk y Raven al manifestar que, en el caso de atribuir la multiplicidad de mundos a Anaximandro, la observación de nuestro mundo sugiere más la pluralidad simultánea (la multiplicidad de astros) que la sucesiva. Defienden la multiplicidad sucesiva de mundos Zeller y Cornford (Principium Sapientiae) quien demostró la falacia de muchos de los argumentos de Burnet y logró que la interpretación de Zeller gozara del favor general.

El principal problema que plantea la pluralidad de los mundos es su compatibilidad con el monismo, y San Agustín no dudó en contraponer el pluralismo de Anaximandro al monismo de Tales pues «creía (Anaximandro) que los principios de las cosas singulares eran infinitos y daban origen a mundos innumerables» (Civ. Dei, VIII, 2). Efectivamente, si el ápeiron da origen a infinitos mundos coexistentes en el tiempo (simultáneos), entonces no es posible incluir a Anaximandro en el monismo milesio. La unidad del ápeiron implica la unidad del cosmos, pero esta unidad quedaría rota con la multiplicidad simultánea de mundos singulares. Por lo tanto la pluralidad de mundos coexistentes rompería la unidad del ápeiron en cuanto ésta se funda por referencia al cosmos.

Sin embargo la multiplicidad sucesiva de mundos sí parece compatible con el monismo, pues la unidad del ápeiron se mantiene por referencia a la singularidad de cada mundo. La sucesión infinita de mundos puede ser entendida de dos maneras:

a) Como continuidad cósmica. La sucesión entre dos mundos es ella misma una continuidad cósmica. Pero si la sucesividad entre dos mundos sucesivos se mantiene en el plano cósmico entonces existe una continuidad ininterrumpida de cosmos. Ello conduce a la tesis de que, en realidad, no existe propiamente una pluralidad ni sucesiva ni simultánea de mundos (idea de continuo que habíamos atribuido a Tales de Mileto).

b) Como hiatos acósmicos (metakósmia). Entre mundo y mundo existirían hiatos extracósmicos (ápeiron). La idea de inter-mundia (metakósmia) es una idea límite de cosmos, que no podemos conocer en sí y por eso se nos presenta como indeterminado.

Pero la idea de metacosmia tampoco es incompatible con la de simultaneidad, en el caso de que la multiplicidad de mundos aislados constituye un cosmos que tiene como límite la idea de metacosmos.

2.4 El fragmento de Anaximandro: sus interpretaciones.

2.5 Anaxímenes: arché, aer y pneuma (la cuestión del alma).

Anaxímenes, hijo de de Eurístrato, según Diógenes Laercio (II 3) vivió en la época de la toma de Sardes por Ciro, en el tercer año de la Olimpiada 58 (546/45) y muere en la Olimpiada 63 (528-525). La fuente de Laercio coincide aproximadamente con la noticia de Hipólito (Ref. I 7) que pone su madurez en el primer año de la Olimpiada 58 (548/47). Si tomamos el año 545 (a.n.e.) como fecha de la acmé y supuesto que tenía entonces cuarenta años, Anaxímenes nacería aproximadamente el año 585 y habría muerto el año 525 a la edad de sesenta años.

Nada más sabemos sobre su vida y actividades prácticas. Se supone que escribió un libro pues según la noticia de Diógenes Laercio (II 3) "escribió en dialecto jónico en un estilo simple y conciso".

La tradición considera a Anaxímenes, ante todo, como un filósofo, compañero y sucesor de Anaximandro. Según las fuentes procedentes de Teofrasto, Anaxímenes habría afirmado que el principio de todas las cosas existentes es el aire: «El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, compañero de Anaximandro, dijo, como éste, que la naturaleza subyacente es una e infinita, pero no indeterminada, como él [Anaximandro], sino determinada, y la llamó aire; se diferencia en las sustancias particulares por rarefacción y condensación. Al hacerse más sutil se convierte en fuego, al condensarse en viento, luego en nube, más condensado aún en agua, tierra y piedra; las demás cosas se producen a partir de éstas. Hace también eterno al movimiento gracias al cual nace también el cambio» (Simplicio, Fís. 24, 25-26).

2. Anaxímenes pone como arjé el aire que es un principio infinito, como el ápeiron de Anaximandro; pero determinado, como el agua de Tales. Por ello podemos interpretar la filosofía de Anaxímenes como un intento de síntesis entre Tales y Anaximandro. El racionalismo de Anaximandro es un racionalismo abierto pues la transformación de unas cosas en otras sólo es posible por medio del ápeiron. En anaxímenes asistimos nuevamente al racionalismo cerrado del grupo de transformaciones. El aire como arjé sustituye al agua de Tales, pero a la vez incorpora alguna de las propiedades del ápeiron de Anaximandro. En Anaximandro el arjé es infinito e indeterminado. Para Anaxímenes el aire, como arjé, es un ápeiron (infinito) pero determinado.

¿Pero por qué elegir al aire como arjé y no al fuego, a la tierra, o al agua? Probablemente Anaxímenes encontró en el aire empírico una serie de propiedades que desempeñarían mejor que otros elementos las funciones de arjé.

En primer lugar la invisibilidad y la infinitud del aire. Según noticia de Hipólito (Ref. I 7, 3) el aire "cuando es perfecto es imperceptible a la vista". El aire es infinito pero determinado. Pero la determinación del aire es más abstracta a los sentidos que la del agua: es invisible como el ápeiron. Tanto es así que se confunde con el vacío y su existencia como cuerpo no será demostrada hasta tiempos de Empédocles y Anaxágoras (experimento de la clepsidra). El aire es infinito y "abarca todo el cosmos" (Aecio, I 3, 4) pues el aire empírico parece no tener límites, ocupa una vasta región del mundo ya desarrollado y penetra todas las cosas (los huecos de la Tierra están ocupados por el aire): la omnipresencia extensiva del aire empírico es mayor que la del agua. El aire es además un principio activo y en movimiento (empuja los barcos, encrespa las olas, arrasa los poblados, etc.).

En segundo lugar el aire tiene carácter divino («Anaxímenes dice que el aire es dios», Aecio, I 7, 13) y se compara con el alma. El aire se emparenta desde antaño con las potencias anímicas (Aecio, I 3, 4):«Así como nuestra alma (yuch') al ser aire nos mantiene unidos, así también el aliento (pneûma) o aire abarca a todo el cosmos». En el texto anterior se mantiene una comparación entre el aire cósmico con el pneuma y con el alma aliento, en cuanto principio de vida.

3. El aire constituye mejor que el agua la materia adecuada para el racionalismo del grupo de transformaciones. La condensación (mánwsiV) y la rarefacción (púknwsiV) son atribuidas por Simplicio (Fís. 180 14-16) tanto a Tales como a Anaxímenes. Además, según noticia de Hipólito (Ref. I 7, 3) el aire «se manifiesta distintamente al condensarse y al hacerse más sutil». El aire al enrarecerse aumenta de volumen y se convierte en fuego. Al condensarse disminuye de volumen y se transforma en agua y en tierra. Son por lo tanto los cambios cuantitativos (aumento o disminución de volumen) los que producen las diferencias cualitativas. Anaxímenes introduce pues un principio gradualista en el paso de la cantidad a la cualidad: *natura non facit saltus*.

Además los dos opuestos (caliente y frío) que Anaximandro extraía del ápeiron ex abrupto, Anaxímenes los construye por medio de la condensación y de la rarefacción: «lo comprimido y condensado es frío y lo raro y «laxo» (lo llama así con esta palabra) es caliente» (Plutarco, De primo frigido, 7, 947 F).

4. A partir de las noticias de Simplicio («las demás cosas se producen a partir de estas sustancias», Fís. 22, 26) y de Cicerón («Anaxímenes dijo que el aire es infinito, pero las cosas que de él nacen, finitas: la tierra, el agua, el fuego y, a partir de éstas, todas las demás», Acad. II, 37, 118), parece que Anaxímenes para explicar la formación de los cuerpos compuestos no necesita remontarse al aire como primer principio, sino que lo hace a partir de unas sustancias básicas o elementos simples (fuego, aire, viento, nubes, agua, tierra) de las que se componían los demás cuerpos. Si esto es cierto, Anaximandro sería el pionero de la idea de elemento (stoicēōn), aunque esta idea no fue enunciada formalmente hasta Empédocles: conocer racionalmente los fenómenos no significa explicar las cosas por sus últimos principios (por ejemplo, a partir del aire) sino a partir de unos principios media o elementos.

5. Las noticias que tenemos de la cosmología de Anaxímenes son escasas y, por lo general, manifiestan opiniones bastante ingenuas. Así, la tierra, el sol, la luna y los demás astros ígneos cabalgan sobre el aire y son planos. Los astros no se mueven debajo de la tierra sino alrededor de ella "como gira un sombrero alrededor de nuestra cabeza". El sol gira alrededor de la tierra en un plano horizontal y se oculta porque lo cubren las partes más elevadas de la tierra y porque aumenta la distancia en relación a nosotros (Hipólito, Ref. I 7, 6).

En otras ocasiones sus opiniones se acercan más a la verdad que las de su predecesor Anaximandro. Así mantiene la tesis de que la luna refleja la luz del sol, y que los eclipses de sol y de luna son consecuencia de haber sido tapados estos cuerpos por otros cuerpos celestes

3 TEMA III.

3.1 Pitágoras y los llamados pitagóricos.

Cronológicamente posterior, s. VI a. C., es la escuela de Pitágoras. Pitágoras, tras estudiar matemáticas en Egipto regresa a Grecia donde funda una escuela que, por su carácter esotérico y cerrado más bien puede considerarse como una secta.

Introducen las matemáticas como la estructura del universo. En un principio observaron que la realidad tiene un comportamiento matemático: se pueden medir fenómenos, se observan proporciones. Llegan a la conclusión de que el orden del Universo es matemático; y como todo lo matemático puede reducirse a números, llegaron a la conclusión de que el arche de las cosas son los números.

Según los pitagóricos los números aparecen en parejas, por lo que afirman que la naturaleza es algo dualista: noche-día, macho-hembra... Todo se organiza por parejas de la que destacan par-impar.

Finalmente asignan a cada cosa un número. Por ejemplo, al Universo, por considerarse perfecto, se le asigna el número 10, que para los griegos era el número más perfecto. Por eso el Universo habría de estar formado por una gran masa de fuego, que es el sol, rodeado por 9 planetas que giran en órbitas circulares.

Pitagoras y el pitagorismo

Indice

1. Biografía de pitagoras
2. Armonía de los contrarios
3. La comunidad pitagorica

1. Biografía de pitagoras

Nota: si bien no son muchos los datos históricos que se conocen de la vida personal de pitágoras, se puede establecer la siguiente biografía:

Nació hacia el año 578 ac. En samos (rival comercial de mileto).

Fué expulsado hacia occidente por cuestiones políticas abandonando su patria para escapar de la tiranía de polícrates (538 ac), refugiándose en la magna grecia (sur de italia), específicamente en crotona.

Hijo de mnesaco

Fue en crotona donde fundó en 532-520 más o menos una especie de asociación de carácter filosófico - religiosos, la cual se difundió en numerosas filiales esparcidas por tarento, metaponto, sibares, regnum, siracusa, etc.

Estableció su hogar en crotona donde sus opiniones políticas dominaron en la ciudad.

Fue desterrado por el partido adversario, exactamente por cylon, muriendo en metaponto en 495 teniendo cerca de 83 años.

Crotona y metaponto serían las dos ciudades que servirían de escenario de acción de pitágoras.

Realizó viajes a egipto, donde se familiarizó con los conocimientos esotéricos y donde estudió geometría y astronomía.

Fue una figura envuelto de elementos legendarios, lo que hace difícil distinguir en pitágoras y en sus discípulos lo histórico de lo fantástico.

Lo importante de pitágoras es que ha sido el creador de un nuevo estilo de vida y que ha reunido entorno suyo a un grupo de hombres.

Fue un pensador místico, reformador y religioso.

Si bien se dice que pitágoras no dejó escritos, algunos historiadores le atribuyen tres obras: 1º de la educación. 2º del hombre de estado. 3º de la naturaleza. Sin embargo hay que mencionar que otros autores atribuyen estas obras a Iysis de Tarento, un pitagórico que huyó a Tebas y enseñó a Epaminondas.

Los pitagóricos tomaron parte activa en la política favoreciendo al partido dórico, luego los crotoneses liderados por Cylon reaccionaron contra la dictadura pitagórica. Cylon mandó incendiar la casa del atleta Milon, muriendo unos 40 pitagóricos, los que pudieron huir, se dispersaron por Tebas, Sicilia, Regnum, etc.

Algunas obras de pitágoras fueron la creación de la tabla de multiplicar, el teorema que lleva su nombre, etc. (aunque se cree que estos conceptos los aprendió de los sumerios)

Consideración de pitágoras

Fue un reformador moral y religioso en el ámbito místico y espiritualista del siglo VI.

Mantuvo en su doctrina un principio de ética de purificación para la salvación del alma inspirada en doctrinas como la órfica, la cual establecía los principios de transmigración del alma, purificación del alma e inmortalidad del alma.

Orfismo: pertenece a la religión de los misterios (siglo VII). Es una doctrina de salvación con un concepto pesimista de la filosofía humana.

Creencia en la transmigración de las almas: los órficos creían en una vida futura y en la necesidad de la purificación. El alma que no ha logrado la purificación en la presente vida tendrá que reencarnarse varias veces en cuerpos de hombres o de animales hasta que consiga unificarse por completo. Las transmigraciones estaban regidas por una ley fatal, su término era la liberación del alma, que quedaba desprendida de la cárcel del cuerpo y emancipada del ciclo de la necesidad. Influencias del orfismo en la doctrina pitagórica: podemos establecer las siguientes influencias:

Concepto de naturaleza común a todas las cosas.

El concepto de lo divino como una realidad immanente a todas las cosas.

La idea del retorno cíclico, mediante la repetición de los sucesos y de las cosas particulares, en que se pasa alternativamente de la unidad a la pluralidad y de la pluralidad a la unidad. Esta repetición cíclica es concebida por Anaximandro como pena y expiación de un pecado de injusticia.

La creencia en una ley cósmica fija y letal, que a la manera de una justicia preside y regula todos los acontecimientos (Anaximandro, Heráclito, Parménides).

Semejanzas y diferencias con el orfismo: el pitagorismo coincide con el orfismo en cuanto al concepto del principio de un movimiento dualista del alma y del cuerpo, en la creencia de la inmortalidad y transmigración de las almas, en el anhelo de salvación y en las prácticas de purificación, si bien los pitagóricos la buscaban no tanto por medios rituales como por medios intelectuales (matemáticas y música), considerando a estos instrumentos de purificación. Coinciden también en la agrupación de asociaciones y en el secreto de escuela.

Caracteres de la doctrina pitagórica semejantes al orfismo

Preexistencia del alma.

Inmortalidad del alma.

Transmigración del alma.

Prácticas purificadoras: abstención de carne, legumbre (habas), hojas de laurel, no vestir lana por ser de origen animal, no matar animales.

Adquisiciones propias del pitagorismo respecto de las purificaciones:

Aparición a la salvación añadiendo como elementos purificadores el cultivo de la ciencia y la música. (nota: los requisitos del punto anterior también cuentan, pero las ciencias y la música son propios del pitagorismo)

Consagración de la vida a los valores espirituales y a las investigaciones científicas de los matemáticos y de la música.

Las aspiraciones morales son un medio para llegar a la purificación del espíritu y para lograr la liberación de las

reencarnaciones, y para la asimilación con la divinidad. De aquí se desprende que el carácter científico del pitagorismo, tiene como de trasfondo un carácter predominantemente ético y religioso.

Doctrina pitagórica

Concepción del cosmos:

Pitágoras combina los principios de anaximandro y anaxímenes para los cuales la realidad primordial es el pneuma ilimitado, el cual constituye el ser y fuera del cual existe el no ser, el vacío o el espacio.

El cosmos está formado por el pneuma ilimitado, es uno, sin partes, compacto pero limitado. Las cosas se formaron por el movimiento eterno que hay en el ser. Este cosmos limitado comenzó a respirar y en el aire que respira recibió el ser y el no ser, de este modo se rompió su unidad y comenzó a disgregarse dando origen a la multiplicidad a la pluralidad numérica, el mundo está lleno de contrarios, por lo que se necesita un elemento que coordine esas oposiciones. Ese elemento es la armonía.

Dentro del pneuma ilimitado, agitado por el movimiento eterno, se formó un cosmos esférico, limitado lleno, compacto sin distinción de partes. Este cosmos es el uno, la mónada, lo impar y constituye el principio de la unidad. El cosmos es una esfera viviente dotada de respiración y al respirar inhaló el pneuma ilimitado y el vacío, los cuales penetraron en su interior disgregando su unidad. Con ello se origina la pluralidad numérica de las cosas, cada una de las cuales es igual a una unidad o a un número. El vacío o el espacio sirve para disgregar la unidad primitiva del cosmos esférico y compacto y para determinar la naturaleza de las cosas, limitándolas y situándolas en distintos lugares y haciendo posible el movimiento.

2. Armonía de los contrarios

El concepto del contrario surge como consecuencia de la respiración del pneuma ilimitado, como explicamos en el punto anterior. Habiendo el cosmos respirado el pneuma ilimitado, provocó una dualidad en los conceptos de todas las cosas, provocando así la antítesis de todos los elementos creados. Siendo distintos y opuestos los elementos que componen las cosas. Debido a esta dualidad de lo creado, es necesario un vínculo que los coordine. Este vínculo es la armonía, así, los números y la armonía son los principios de las cosas. Todo es número y armonía, entonces la armonía es la causa y fundamento del cosmos. Nota: los contrarios son el principio de las cosas, pues el ser es compuesto y formado de ellos, y que

son inherentes a él. El infinito y la verdad son la esencia de las cosas. De esta manera pitágoras hace al número y la armonía la esencia de las cosas.

Los números: Con los números, pitágoras explica las realidades físicas y las cualidades morales. Esto se debe a que según sus investigaciones los números no son abstracciones si no cosas concretas. Aristóteles explica esto diciendo: "los pitagóricos conciben las cosas como números porque conciben los números como cosas".

Concebían las cosas particulares (unidades) como constituidas por fragmentos extensos, originados por la disgregación del

ser por el no ser, del lleno por el vacío en virtud de la respiración cósmica. Así, los seres se componen de ser y de no- ser, como elementos reducidos a la unidad por medio de la armonía entre los contrarios. Las cosas son iguales a números extensos y materiales que a la vez dan origen a las distintas figuras geométricas con su distinta posición en el espacio (es decir, que construyen todo el universo con números pero suponen que la unidad tiene extensión).

Bases de su doctrina

La transmigración de las almas:

El alma es lo más alto, y es prisionera del cuerpo, el alma va tomando distintos cuerpos de todas las cosas que hay en el cosmos. La forma más alta y propia de alma son los astros, (de aquí relacionamos la doctrina de pitágoras con el parentesco del alma con la sustancia de los astros).

El alma es eterna por ser semejante a los astros y tienen en ellos su verdadera morada

Parentesco de todos los seres vivos:

Si bien el alma rota en todos los cuerpos que existen en el cosmos, esta puede elegir en que cuerpo va a introducirse, puede ser el cuerpo de una bestia, de un dios, etc. Por lo que las almas pueden reencarnarse en formas de seres vivos distintos del hombre. Esto sugiere el parentesco de todos los seres vivos. Por ello se pedía la abstención de las hojas de laurel y de las habas. (es posible que creyera la reencarnación en plantas

Reglas de abstinencia y otras prohibiciones:

Al puro se le da una encarnación en lo puro y al impuro en lo impuro. Depende del hombre encarnarse en una vida más o menos elevada a la anterior. Aquí, el concepto de pureza es una pieza clave del pitagorismo.

Idea de dios: pitágoras protesta contra la idea de los dioses trazada por la mitología, es el comienzo de una época nueva en la religión griega, por cuanto enseña la existencia de un dios superior que mantiene el mundo unido en la justicia a través de la armonía. Este dios no piensa de manera humana ni tampoco tiene forma humana. Su cuerpo es una esfera, y la divinidad se manifiesta en el movimiento circular del fuego de los astros. Si bien pitágoras concibe la idea de un dios único esférico, no concibe la idea de un dios creador como la concebimos nosotros. De hecho en sus preceptos aunque reconoce el culto a los dioses de las ciudades, sin embargo está en contra al culto de los dioses de los antiguos debido al carácter puramente mitológico que estos le atribuyen, aquí se plantea un acercamiento a nuestro concepto de dios que será desarrollado posteriormente por platón, aristóteles, y sus sucesores.

Antropología. La preexistencia del alma: el hombre consta de dos partes: el cuerpo (elemento material) y el alma (elemento celeste). Las almas son partículas desprendidas del

pneuma infinito que andan vagando por la atmósfera hasta que se encarnan en los cuerpos, en los cuales entran por la respiración. El alma era también un número (pitágoras le atribuía forma de cuadrado y arquitas de esfera). Tenían un concepto de alma como un número que se mueve así mismo. El alma es un principio motor con función refrigeradora relacionada con la respiración cósmica.

Etica: la creencia en la preexistencia de las almas y en la transmigración imprime en los pitagóricos un marcado carácter ético esperando la purificación para librarse de las reencarnaciones. Su diferencia con el orfismo reside en que esa purificación se logra no solo mediante practicas rituales y ascéticas sino mediante la ciencia y la música (medios intelectuales). Purificación: se logra con los siguientes elementos:

A): el cuerpo: dieta vegetariana

B). El alma: por la ciencia que es un medio de conocer la armonía universal y para el propio conocimiento (examen de conciencia).

C). La música: aquietas pasiones y eleva el espíritu a percibir la armonía en todas las cosas.

La escuela pitagórica

Tras la muerte de pitágoras su escuela se dividió en dos sectas: acusmáticos o pitagóricos que mantuvieron el aspecto

místico de sus doctrinas, y la de los matemáticos, la cual se ciñó al campo científico.

Doctrina pitagórica: su evolución es un proceso de desarrollo elaborado en distinta y variadas etapas. Es difícil distinguir sus doctrinas auténticas debido a la falta de escritos atribuye tres obras: 1..

Teoría de la doctrina pitagórica:

Secta mística religiosa donde pitágoras sería una especie de profeta místico o tramaturgo pero sin carácter científico. El carácter científico se lo habría dado filao de arquitas.

Los discípulos debían guardar silencio de todo por 5 años, escuchando solo sus discursos sin verlo porque enseñaba por la noche. Debían pasar un examen, luego los admitía en su casa y les permitía que lo vieran

Los pitagóricos tomaron parte activa en la política, favoreciendo al partido dórico, luego los crotoneses (cylon), reaccionaron contra la dictadura pitagórica. Sus discípulos se mantuvieron en el poder hasta 459-450 ac. Donde fueron incendiados en casa del atleta milón (40 incendiados). Los que lograron huir fueron los tarentinos, arquippos y lysis que se refugiaron en tebas

Dos fases de desarrollo del pitagorismo: A). Religioso y místico debido al impulso personal de pitágoras pero carente de todo elemento científico.

B). Religioso y místico con elementos científicos matemáticos

Pitagorismo primitivo: creencia con el orfismo de la transmigración del alma, las almas de procedencia celeste si viven bien alcanzan su purificación, se reintegra, después de la muerte a su estado primitivo, pero si han vivido mal volverán a reencarnarse indefinidamente en cuerpos de animales o en plantas o en hombres hasta conseguir la purificación total. Pitágoras recordaba haber vivido en ahitálides, hijo de hermes y de una madre mortal

Relación entre ciencia y religión: para pitágoras la religión y la ciencia no eran dos comportamientos separados sin contacto alguno, sino que más bien constituían los dos factores indisolubles de un único estilo de vida. Para ello se mantuvieron nociones de contemplación, el descubrimiento de un orden en la disposición del universo, la purificación.

El hombre se fue purificando progresivamente mediante la contemplación del principio del orden en el universo, especialmente en los movimientos regulares de los cuerpos celestes, y se fue asemejando a ese orden, adquiriendo así la inmortalidad.

Analogía entre la música, el cosmos y la relación de estos con los números: los pitagóricos descubrieron que la altura de un sonido depende del número, en cuanto depende de las longitudes de las cuerdas, y es posible representar los intervalos de la escala con razones numéricas, entonces así como la armonía musical depende de un número, se puede pensar que la armonía del universo depende también del número. Según aristóteles: como vieron que los atributos y las relaciones de las escalas musicales se podían expresar en números, desde entonces todas las demás cosas les parecieron modeladas en toda su naturaleza según los números, y juzgaron que los números eran lo primero en el conjunto de la naturaleza y que el cielo entero era una escala musical y un número.

Concepción del cosmos y su relación con los números: anaximandro había hecho derivar lo limitado de lo ilimitado. Pitágoras combinó esta noción con la del límite, que da forma a lo ilimitado. La proporción y la armonía de los sonos musicales son expresables aritméticamente. Transfiriendo estas observaciones al mundo general, los pitagóricos hablaron de la armonía cósmica, terminando declarando que todas las cosas son números porque creían que los números son cosas.

Aristóteles informa que los pitagóricos sostenían que los elementos del número son lo par y lo impar, y que de estos dos elementos, el primero es ilimitado y el segundo limitado, el uno, la unidad (pues el uno es a la vez par e impar, y todo número procede del uno, y el cielo todo es un número. La es el punto, el dos es la línea, el tres la superficie, el cuatro el volumen. Esto significa que todos los cuerpos constan de puntos o unidades es el espacio, los cuales cuando se los toma en conjunto, constituyen un número. El 10 que resulta de la suma de $1+2+3+4$ (suma de los cuatro primeros, es el número perfecto o tetraktys. Esta es el número perfecto y la clave de la doctrina. Es posible que jugase un papel importante en la metamorfosis del alma.

Esto explica porque consideraban las cosas como números y no solo como numerables, ya que transferían sus concepciones matemáticas al orden de la realidad material. Por la yuxtaposición de puntos se engendra la línea, la superficie se engendra por la yuxtaposición de varias líneas y el cuerpo por la conivación de superficies. Puntos, líneas y superficies son las unidades reales que componen todos los cuerpos de la naturaleza, y en este sentido todos los cuerpos deben ser considerados como números. Cada cuerpo material es una expresión del número cuatro, puesto que resulta como un cuarto término de tres clases de elementos constitutivos (puntos, líneas y superficies).

Para los pitagóricos el cosmos limitado o mundo está rodeado por el inmenso o ilimitado (el aire), y el mundo lo inhala. Los objetos del cosmos limitado no son pura limitación sino que tienen mezcla de lo ilimitado

3. La comunidad pitagórica

Caracteres de la comunidad:

Veneración sin límites a la figura del fundador y maestro.

Acciones y participación política.

Elementos éticos - religiosos, conjuntamente con desarrollo intelectual.

Admisión de mujeres como miembros de la comunidad.

Pitágoras es llamado por la divinidad y está dotado de dones sobrehumanos. Los crotoneses decían que él era apolo hiperbólico.

Absoluta autoridad de pitágoras en su doctrina.

Elevación de su persona a lo sobrehumano, pero su doctrina no es dogma escrito y obligatorio.

Carácter comunitario de la fundación.

Secreto de la comunidad.

Se castigaba severamente la culpa de divulgar la doctrina pitagórica.

Respeto por su fundador.

Elementos primitivos del pitagorismo:

1º. Oposición entre lo limitado e ilimitado, lo lleno y lo vacío, el ser y el no ser.

2º. Concepto de respiración cósmica (anaxímenes).

3º concepto de números como esencia de las cosas.

4º creencia común con órficos en la preexistencia y transmigración de las almas

5º purificación lograda por medios de prácticas ascéticas y por la ciencia y la música.

6º planteo del problema de la conciliación entre unidad y pluralidad de las cosas,

7º concepto de cosmos de orden universal y de la armonía entre contrarios (quizas es la doctrina más características de los pitagóricos)

8º ofrece dos notas originales:

a). Utilización del concepto de respiración cósmica a fin de explicar la pluralidad real de las cosas que se originan por la disgregación de la unidad compacta del cosmos esférico mediante la penetración del vacío o del no ser.

B). La derivación hacia una concepción aritmético - geométrica de la realidad, considerando los números como la esencia de las cosas, dando origen al primer intento de física, matemáticas, mediante la reducción de la unidad a la cantidad.

Asociación pitagórica

Ética con fin de purificación y salvación. Organización similar con thýasas órficas.

Se plantea una distinción entre los discípulos en tres clases:

Oyentes o acústicos: o podían ver al maestro, solo escucharle a través de una cortina.

Matemáticos: si podían ver al maestro y cuestionarle.

Físicos: era la categoría superior, cultivaban la física, astronomía, matemáticas, medicina y música. No solo por su valor científico sino por que es un medio de purificación moral. (gimnasia y adivinación).

El nombre del maestro era sagrado y su autoridad bastaba para dirimir cualquier disputa.

Problemas que presentó la doctrina pitagórica en cuanto a los números enteros:

El problema se planteó con los números irracionales (raíz cuadrada), pues si las cosas estuviesen compuestas por números, de la división debería resultar números exactos.

Acudieron al infinitismo sustituyendo los números enteros por cantidades divisibles hasta el infinito. (ataques de zenón de eleo).

Primeros 10 principios del pitagorismo

1º finito - infinito

2º par - impar.

3º uno - muchos.

4º derecho-izquierdo.

5º macho -hembra.

- 6° reposo - movimiento.
- 7° derecho - torcido.
- 8° luz - oscuridad.
- 9° bueno - malo
- 10° cuadrado - oblongo.

Trabajo enviado por:
María blaksley
Maryblaksley@globaltec.com.ar

3.2 Armonía y kósmos.

Parece que fueron los pitagóricos los primeros en el uso metafórico del término cosmos para designar el mundo. El significado original de cosmos es "orden", "correcta disposición", que es lo que percibieron los pitagóricos en el universo. Para ellos todo se reducía a número. Averiguaron que el equilibrio celeste era resultado de relaciones numéricas. Y comprobaron lo mismo en la música, que estudiaron en profundidad. Constataron la relación entre la longitud de las cuerdas de la lira y las armonías resultantes. A partir de ahí establecieron un amplio sistema de analogías que abarcaba la totalidad de la naturaleza e incluso de la conducta humana. Para los pitagóricos el alma era la armonía producida por el cuerpo, y por tanto tenía un complejo valor numérico, como lo tenían la justicia, la bondad, el matrimonio, etc. De hecho los pitagóricos eran filósofos religiosos. Siguió sus pasos los filósofos poetas: Empédocles, Parménides, Zenón...y Platón. Aristóteles, el gran filósofo racionalista, aceptó esta denominación del mundo, que completó con el adjetivo cósmico referido exclusivamente al universo.

Pitágoras, en el siglo VI a.C., fue el primero en utilizar la palabra Cosmos, es decir, el concepto de Universo ordenado y armonioso. Sus discípulos relacionaban la certeza de la demostración matemática con la perfección del Universo. Muchos de ellos eran místicos convencidos. La realidad de su imperfecto y desordenado mundo cotidiano, chocaba frontalmente con aquel Cosmos en el cual los lados de triángulos rectángulos obedecían a la perfección simples relaciones matemáticas; habían penetrado en la realidad perfecta del reino de los dioses.

Los pitagóricos identificaban la constitución del mundo en cuatro elementos: tierra, fuego, aire y agua. Por su parte, por alguna razón éstos fueron identificados con cuatro sólidos regulares: cubo (6 cuadrados), tetraedro (4 triángulos equiláteros), octaedro (8 pentágonos) e icosaedro (20 triángulos equiláteros). Sin embargo, aunque existen infinitos polígonos regulares, sólo hay cinco sólidos regulares, el quinto es el dodecaedro, que tiene por lados a doce pentágonos. Por razones místicas pensaron entonces que el dodecaedro sólo podía relacionarse con el Cosmos y la sustancia de los cuerpos celestiales, de ahí la palabra quintaesencia dada a esta correspondencia físico-mística. Igualmente, los números enteros semejaban la racionalidad de las cosas, y creían que de ellos podían derivarse todas las incógnitas.

Por el carácter doctrinal de estas enseñanzas, la existencia del dodecaedro fue ocultada al pueblo llano, y sólo se manejaba dentro del ámbito de la escuela pitagórica. Por

la misma razón, se ocultó un descubrimiento que rompía con la tan alabada armonía geométrica y matemática de los números enteros, y que produjo una verdadera crisis en esta doctrina. Simplemente, aplicando el teorema de Pitágoras, se comprobó que la raíz cuadrada de 2 (razón entre diagonal y lado de un cuadrado) no era racional, es decir, no podía expresarse con dos números enteros, de ahí la palabra irracional, significado de que un número no puede expresarse como una razón. Fue entonces cuando la concepción del mundo que mantenían Pitágoras y sus seguidores sintió una amenaza, la creencia de que podía desmoronarse ante el indicio de que esa concepción cosmológica careciera de sentido. De nuevo, el conocimiento de la raíz cuadrada de 2 fue ocultado como ya se hiciera con el dodecaedro, y reservado sólo como un conocimiento sagrado. Un discípulo de Pitágoras llamado Hispaso publicó el secreto del dodecaedro, pero su libro no trascendió y él pereció en un naufragio, en lo que fue considerado un castigo justo por los demás fieles de Pitágoras.

Pero uno de los elementos que favorecieron el lento avance en el desvelo de las leyes que rigen el Cosmos y el movimiento de los cuerpos planetarios, fue el concepto místico que tenían los pitagóricos del círculo y la esfera. Para ellos, la esfera era perfecta, pues el centro se encontraba a la misma distancia de cualquier punto de la superficie. El mismo concepto se tenía del círculo. Por esta razón, no se deducía otra forma de movimiento de los planetas que no fuera en forma circular, cualquier otra sugerencia indicaría un movimiento defectuoso e impropio, y mucho menos que la velocidad de la órbita fuese más o menos lenta a lo largo de ella.

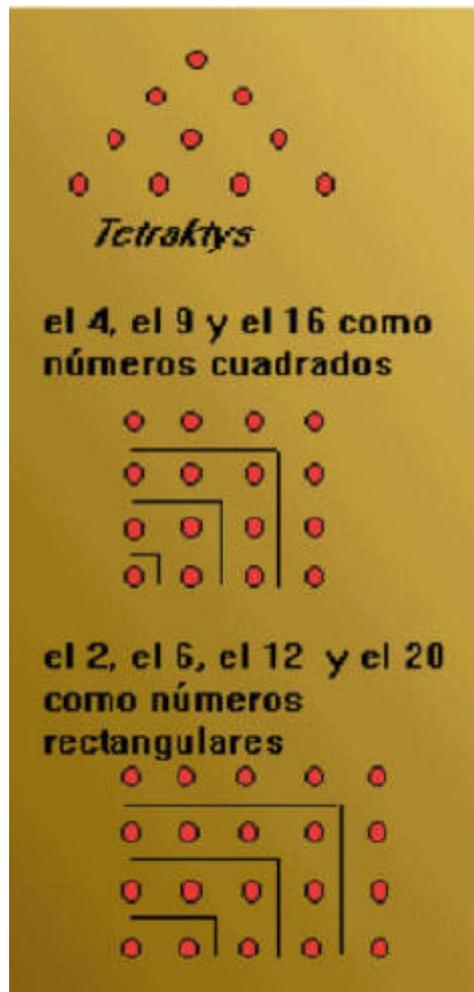
3.3 Arché y Número.

La concepción pitagórica del número como principio de las cosas se halla desarrollada en la rigurosa simetría geométrica del cosmos de Anaximandro. No es posible comprenderla como una concepción puramente aritmética. De acuerdo con la tradición tuvo su origen en el descubrimiento de una nueva legalidad de la naturaleza, es decir, de la relación del número de vibraciones con la longitud de las cuerdas de la lira. Pero para extender el dominio del número al cosmos entero y al orden de la vida humana, fue preciso llegar a una atrevida generalización de las observaciones fundadas, sin duda alguna, en la simbólica matemática en el sentido actual. Los números tienen en ella una significación mucho más amplia. No significan la reducción de los fenómenos naturales a las relaciones cuantitativas y calculables.

La diversidad de los números representa la esencia cualitativa de las cosas completamente heterogéneas: el cielo, el matrimonio, la justicia. De otra parte, cuando Aristóteles nos habla de que los pitagóricos hacían consistir las cosas en números en el sentido de la materia, se refiere indudablemente a una indebida materialización de esta identificación abstracta del número y el ser. No debía hallarse lejos de lo cierto cuando interpretaba las semejanzas de los números con las cosas como un principio no menos grosero que el fuego, el agua, la tierra, de donde derivaban todas las cosas de las especulaciones anteriores. La explicación más importante de la intuición de los pitagóricos se halla en un estadio posterior de la evolución filosófica: en el intento de reducir sus ideas a números, tan extraño a primera vista para nosotros, como del Platón de la última época. Aristóteles critica su concepción cualitativa de lo puramente cuantitativo. Ello parece a primera vista algo trivial. Contiene, sin embargo, una observación justa: la de que el concepto del número de los griegos contenía originariamente aquel momento cualitativo y que sólo gradualmente se llegó a la abstracción de lo puramente cuantitativo. Resumiendo

diremos que para Pitágoras toda realidad está constituida por números. Esto consiste en que la presencia de todo lo presente está designada como "número"; todo lo cognoscible es tal en cuanto que tiene número. El número es el arkhé, o sea, lo supuesto en toda presencia. El "número" en Pitágoras es algo, como ya hemos afirmado, "cualitativo", y no "cuantitativo". La unidad, la díada, la tríada, etc., son determinaciones, no "cantidades".

Toda determinación ontológica, todo lo que constituye el ser de algo, es número. El cuadro de las determinaciones ontológicas fundamentales es la serie ordenada $1 + 2 + 3 + 4$, y sumadas estas cantidades ya nos dan el número 10, y con el 10 ya tenemos todo el proceso de numeración.



Estos cuatro primeros números determinan las concordancias musicales, y se representan como un triángulo al que llamaban tetraktys. Las distancias entre las órbitas de los cuerpos celestes y su movimiento forman una armonía cósmica o música de las esferas. La figura de la divina tetraktys era utilizada por los pitagóricos como base sobre la que pronunciaban sus juramentos. Además descubrieron curiosas propiedades numéricas. Así, por ejemplo, llamaron números cuadrados a aquellos que podían disponerse formando esta figura geométrica, como el 4, 9, 16, 25, etc. Mientras que números como el 2, 6, 12, 20, etc. eran llamados números rectangulares.

La unidad es el principio del proceso, no sólo porque es su primer momento, sino porque todo el proceso consiste en añadir uno; la unidad hace pasar de lo impar a lo par, y de lo par a lo impar; por lo que, en cierto modo, el uno es lo «par-impar».

El 1 engendra el punto, el 2 una línea, el 3 determina un plano y la primera figura geométrica plana (el triángulo), y con 4 puntos (uno de ellos fuera del plano de los otros tres) queda delimitado un tetraedro, es decir, un volumen.

De esta manera los pitagóricos sustentaban la llamada "teoría del flujo" de la generación de las figuras geométricas y de los cuerpos físicos, así como con las distancias de la tierra a la luna, al sol y a las estrellas fijas.

Aristóteles ("Metafísica", 985 b - 986 a) afirma que algunos pitagóricos establecían la siguiente lista de diez oposiciones:

- | | |
|-----------------------|--------------------------|
| 1) limitado/ilimitado | 6) reposo/movimiento |
| 2) impar/par | 7) recto/curvo |
| 3) unidad/multitud | 8) luz/oscuridad |
| 4) derecho/izquierdo | 9) bueno/malo |
| 5) macho/hembra | 10) cuadrado/no cuadrado |

En todas estas parejas, el primer término es el «positivo», el ser, la determinación; el segundo es «lo otro», aquello de lo cual la determinación es negación. Autores como Guthrie han señalado la similitud de esta tabla de los opuestos con la concepción oriental del Yin y el Yang. No sabemos cuál era la íntima relación entre la especulación matemática y musical, y la doctrina de la transmigración de las almas. El pensamiento filosófico de aquellos tiempos es esencialmente metafísico. Así el mito irracional del origen del alma debía proceder del campo de las creencias religiosas. La doctrina análoga de los órficos fue probablemente la fuente de la representación del alma de Pitágoras. Los filósofos posteriores se hallan también más o menos influidos por ella.

3.4 Pitagorismo y política.

Según aparece en diversas fuentes, aunque los pitagóricos de Crotona del tiempo de Pitágoras no constituyeron propiamente un grupo político, sin embargo llegaron a adquirir una gran influencia y poder en las decisiones de la ciudad. Poco después de que los crotoniatas destruyeran la ciudad de Síbaris, su rival, en el año 510, se despertó en Crotona un movimiento antipitagórico de oscuro origen. En el año 509 Pitágoras tuvo que exiliarse en Metaponto, donde murió el año 500. La comunidad pitagórica se rehizo de nuevo más tarde en Crotona, perdurando allí hasta 450. Al parecer la concepción política

derivada del pitagorismo era más bien de tipo aristocrático, lo que no casaba con los aires democráticos que en el siglo V se respiraban en toda Grecia con el comienzo de la era de Pericles. En 450 la casa de los pitagóricos de Crotona fue incendiada y casi todos los pitagóricos fueron muertos. Asimismo hubo persecuciones de pitagóricos en otras ciudades de Italia. Muchos emigraron a Grecia, como Filolao, que se trasladó a Tebas. De toda Italia, tan sólo en Tarento sobrevivió una floreciente comunidad pitagórica presidida por Arquitas.

En el siglo IV hubo diversos grupos de pitagóricos: los discípulos de Filolao en Flius; el grupo de Arquitas en Tarento; los llamados "pitagoristas", que entre 380 y 320 vivieron en Atenas y de los que hacen mofa varias de las comedias del tiempo.

En el siglo III a. de C. los pitagóricos de Tarento se dedicaron a diseminar por escrito hacia varias ciudades griegas, en particular Alejandría, las enseñanzas pitagóricas.

3.5 Pitagorismo, escatología y mística.

3.6 El problema del dualismo.

La coincidencia de Bien y Belleza en el pitagorismo, y la de Verdad, Bien y Belleza en el platonismo, se hayan derivado de las tradiciones de sabiduría y en general de las culturas interrelacionadas que se desarrollaron en la amplia región a la que se hizo referencia arriba. Ahora bien, en un caso tal, otros de los principales elementos del pitagorismo y el platonismo —y en particular el dualismo moral según el cual el alma era intrínsecamente buena y cuerpo era fuente de corrupción y contaminación, así como la actitud política aristocrática y clasista—⁴⁰ tendrían que haberse derivado de la cosmovisión de los conquistadores "indoeuropeos", que era vertical y, como tal, estaba basada en el dominio: dominio sobre las mujeres dentro del propio grupo social, dominio sobre otros grupos sociales y dominio sobre la naturaleza.⁴¹ Esta relación dualista de dominio, en cuanto relación establecida en lo que Freud designó como "proceso primario", no podía dejar de extenderse al interior de cada individuo y manifestarse como intento de dominio del cuerpo por el alma;⁴² puesto que los conquistadores siempre se consideran superiores a sus víctimas (ellos mismos son buenos y sus víctimas malas), la relación dualista de dominio se manifestaría en la idea de que el alma era buena y el cuerpo malo y de que, por ende, ella debería dominarlo. Es así que el alma "buena" queda ubicada en el extremo superior de una línea vertical, mientras que el cuerpo que la "contamina" queda reducida al extremo inferior de dicha línea.

Como se verá más adelante, el primer dualismo —consistente en una división radical entre nuestro mundo, considerado como profano, y un "más allá" considerado como el plano de lo divino— habría surgido con la aparición de los primeros dioses. Una vez que los seres humanos perdieron la capacidad de resolver sus conflictos y liberar sus tensiones por medio de la comunión en la vivencia de la esencia o naturaleza común de los contrarios en pugna, habrían inventado un "más allá" en el cual las tensiones y los conflictos deberían resolverse, el cual estaría habitado por deidades a quienes podrían invocar a fin de recibir ayuda para solucionar los problemas de la vida.

En un momento dado, en Grecia (y en particular en Tracia) el orfismo introduciría el dualismo moral y lo que Mircea Eliade designó como antisomatismo, tal como lo harían en India y en Persia otras tradiciones, también de probable origen indoeuropeo. Los pitagóricos habrían asimilado dicho dualismo moral, junto con la teoría de la metempsicosis, pero habrían inventado una nueva forma de "purificar el alma" que habría sido corrompida por su contacto con el organismo: en vez de hacerlo por medio de la iniciación a los misterios, intentaban lograrlo por medio de una ascesis basada en un cierto uso de la razón (en particular, la práctica de las matemáticas). Ahora bien, en la medida en que para los pitagóricos el alma era "material", el pitagorismo no llegó a postular un dualismo ontológico.

En Elea, Parménides parece haber desarrollado las bases de lo que luego se transformará en dualismo ontológico al contraponer el mundo del pensamiento, considerado como ser y verdad, al mundo de los sentidos, considerado como no-ser y falsedad: si bien Parménides pretende escapar al dualismo ontológico postulando el mundo de los sentidos como no-ser (ya que el no-ser simplemente no es y por ende no podría ser una segunda cosa aparte del ser, que se opusiese a éste), dicho mundo de los sentidos era percibido por él y es percibido por todos nosotros como algo tan efectivo y tan real, que la negación meramente intelectual de su existencia no oblitera la dualidad que estable el oponerlo al mundo del ser y de lo verdadero, constituido por el pensamiento. Es de suponer que en los caminos Parménides se apartaba de los carros de caballos, de las serpientes venenosas y de otros "peligros" del mundo físico.⁴³

De hecho, fue combinando las tesis de los Pitagóricos con las de Parménides, y revolucionando las tesis esenciales de sus respectivos sistemas a fin de eliminar las contradicciones que surgirían de la síntesis de ambos, que Platón desarrolló su dualismo moral y ontológico, que era esencialmente antisomático (para lo cual tuvo que trasladar el mundo del pensamiento de Parménides a otra dimensión, totalmente separada del mundo físico y real, en la cual morarían los eidos; tuvo que hacer que el no-ser fuera la materia y no el mundo físico ya formado, y hacer de este último una semirrealidad en vez de una total irrealdad... y así sucesivamente). San Agustín combinaría este dualismo con resabios de su anterior maniqueísmo, y Kepler y otros precursores del proyecto moderno lo tomarían como piedra angular de sus respectivos edificios científicos.⁴⁴

4 TEMA IV.

4.1 La escuela de Elea.

Parménides de Elea, coetáneo de Heráclito, sostiene, sin embargo, tesis contrarias a las de éste. Partiendo de unas afirmaciones a primera vista evidente:

- lo que es existe
- lo que no es no existe,

llega sin embargo a unas conclusiones bastante peculiares:

- el movimiento no existe, puesto que es el cambio de una cosa que es a otra que no es, o viceversa.
- la diversidad no existe, porque si existiera más de un ser, uno no sería el otro y el otro no sería el primero.
- El arche será por lo tanto un ser inmóvil y único; es pues, el único filósofo griego que niega el movimiento.

Sin embargo, hay que explicar un movimiento que parece evidente. Para ello Parménides dice que existen dos vías de conocimiento, la vía de los sentidos o la opinión (doxa) y la vía de la razón o la verdad (aletheida). Los sentidos nos engañan hasta el punto que nos parece que existe el cambio. Sin embargo, la razón nos puede demostrar que el movimiento es algo imposible.

Tuvo dos discípulos, Zenón de Elea y Melisso de Samos que demostraron racionalmente la imposibilidad del movimiento mediante aporías, razonamientos de los cuales si admitimos los fundamentos tenemos que admitir las conclusiones.

De la unidad no puede surgir la pluralidad, porque supondría el paso del ser al no ser. A partir de Parménides los filósofos adoptan el pluralismo, es decir, admiten una pluralidad de realidades que existen desde siempre y que por lo tanto son eternas.

4.2 Jenófanes: escepticismo y monoteísmo.

Jenófanes de Colofón, en oposición a los milesios, escribió en verso. Se supone que abandonó Colofón hacia la época en que los Medos tomaron la ciudad (546/5 a de Cristo). Pudo haber nacido, por tanto, 25 años antes tal como nos lo transmiten los textos, es decir, hacia el 570 a de Cristo. Timeo (un historiador de Sicilia) nos dice que fue contemporáneo de Hierón, tirano de Sicilia, algo que es muy posible ya que sabemos que reinó desde el 478 al 467 a de Cristo. Por su parte, lo que dice Apolodoro acerca de que vivió hasta la época de Dario y Ciro no parece ser cierto ya que Ciro murió en el 529 y Dario subió al poder en el año 521 a de Cristo. Tampoco pudo haber nacido en la Olimpiada 40 ya que ésta se celebró en los años 620-617 a de Cristo, fecha en la que Jenófanes no había nacido todavía. Los detalles sobre su vida son aún más inseguros. Nacido y criado en Jonia debió conocer la

línea de pensamiento de los milesios. Se vió obligado a abandonarla cuando era joven y, desde entonces, llevó una vida errante, pasando la mayor parte de su vida en Sicilia. Es muy posible que su conexión con Elea haya sido invención posterior. Sabemos que fue poeta, sabio y cantor de sus propios poemas; por ello, no parece ser cierto, que haya sido un rapsoda homérico. Diógenes Laercio afirma que escribió 2000 versos sobre la fundación de Colofón y la colonización de Elea. Sin embargo esta afirmación procede el falsificador Lobón de Argos por lo que no merece confianza. Por su parte, Aristóteles, cuenta también una anécdota en donde describe que Jenófanes había dado algunos consejos a los eleos, pero tal anécdota era algo circulante, parecida a aquellas que se contaban, en un lugar y en otro y de boca en boca, acerca de Heráclito y otros. Los doxógrafos suponen que Jenófanes pasó una parte de su vida en Elea y que fue el fundador de la escuela eleática de filosofía. Los testimonios sobre esta cuestión son varios, aunque no rigurosos:

Aristóteles afirma que Jenófanes fue maestro de Parménides. Este juicio de Aristóteles procede probablemente de una observación que **Platón** lleva a cabo en el Sofista. Lo que sucede es que tal afirmación no pretendía ser un juicio histórico serio, como puede verse cuando afirma "e incluso antes". No se puede olvidar que, Platón, llega incluso a señalar, en Teeteto 152 D-E, 16 D, que Homero y Epicarmo habían sido los fundadores de la escuela heraclitea.

Según Simplicio, **Teofrásto**, también habría afirmado categóricamente que Jenófanes había sido maestro de Parménides. Esta creencia tiene su base, sin duda alguna, en la semejanza superficial que se produce entre la divinidad, una e inmovil, de Jenófanes y la esfera del ser de Parménides; aunque, como veremos, Parménides llegó a su concepción teórica por un camino completamente distinto del de Jenófanes.

Un ejemplo extremo de esta asociación aparece en el tratado pseudoaristotélico de Melisso Xenophane Gorgia, escrito probablemente hacia la época de Cristo en donde se explicaba el dios de Jenófanes en términos absolutamente eleáticos, y, en donde se deducía que que no era ni limitado, como en Parménides, ni ilimitado como en Meliso. Lo que es evidente es que Jenófanes llegó a su concepción de dios como reacción contraria al politeísmo antropomórfico de Homero, mientras que Parménides llegó a su concepción del ser a partir de un axioma puramente racional y existencial.

¿Por qué situar a Jenófanes entre los pensadores Jonios?

Es evidente que Jenófanes no es un seguidor típico de la nueva orientación filosófica que iniciará Pitágoras ni tampoco un representante claro de la filosofía milesia. Sin embargo, es evidente que sus ideas fueron una reacción directa a partir de las teorías milesias y de Homero, originariamente también jonio. Por todo ello, muchos autores (Kirk-Raven) incluyen a Jenófanes entre los pensadores jonios, y no detrás de Pitágoras, de acuerdo con un orden cronológico probable.

EL POEMA DE JENÓFANES

Jenófanes escribió su obra en verso. A algunos de sus poemas se le denominó como eilloi, es decir, libelos o sátiras. Según tres fuentes tardías (Estobeo, el escolitasta ginebrino a la Iliada y Pólux) habría escrito también una obra sobre temas físicos titulada Peri physeos (Sobre la naturaleza). Otros autores, como Aecio, el cual hace referencia a sus poemas (eilloi), no dice nada sobre sus obras físicas. Es muy dudoso, por tanto, que Jenófanes haya escrito una obra (Burnet lo niega categóricamente) específica sobre la naturaleza (al modo de los milesios) lo que no quiere decir que no tuviera opiniones (como veremos más adelante) de tipo físico. Lo que parece cierto es que no orientó su interés fundamental sobre los

temas de carácter físico sino que se dedicó de modo especial a tratar asuntos de carácter teológico. En este contexto, sus opiniones sobre la naturaleza estarían siempre conexas al asunto principal que era la teología. También es probable que, con sus opiniones físicas, Jenófanes, intentara mostrar su repulsa irónica hacia las nuevas teorías milesias.

SU IMPORTANCIA COMO PENSADOR

Sobre su importancia intelectual se han sostenido opiniones muy diferentes.

Jaeger habla de su enorme importancia e influencia sobre el desarrollo religioso posterior.

Burnet sostuvo que Jenófanes se habría reído a carcajadas si hubiera sabido que algún día lo iban a considerar como un teólogo.

Lo cierto es que tanto una posición como la otra parecen exageradas. No hay duda de que Jenófanes fue un poeta con intereses especulativos centrados especialmente sobre cuestiones de religión y de los dioses. Pero esto no nos puede hacer caer en el simplismo de su carácter acientífico por el mero hecho de haberse dedicado a cuestiones teológicas. Y es que, según parece, en Jenófanes, el estudio de los dioses no estuvo divorciado del estudio sobre la naturaleza (physis), en donde, su deducción, a partir de la observación de fósiles, demuestran (como veremos más adelante) un claro sistema de deducción racional. Jenófanes, como teólogo, (por otra parte teólogo griego) fue, más que un dogmático, un crítico, un verdadero sabio dispuesto a hurgar en todos aquellos temas que llamaron su atención.

EL PENSAMIENTO DE JENÓFANES

Las ideas de Jenófanes abarcan fundamentalmente tres aspectos:

La teología.

Opiniones físicas.

Limitación del conocimiento humano.

En relación con los dioses (Teología), sus ideas principales, son las siguientes:

Crítica a los dioses de la religión convencional por su **inmoralidad** y su naturaleza **antropomórfica**. Jenófanes, descubre con claridad que los dioses son una creación y un reflejo de los hombres. Según él, las diferentes **razas** atribuyen a los dioses sus propias características particulares, lo que, por reducción al absurdo, debería llevarnos a pensar que los **animales** harían también lo mismo.

Existe una **sol**a divinidad que no es antropomófica. Cuando en los textos se afirma que: dios es el mayor entre los dioses y los hombres, no debería interpretarse literalmente el plural referido a los dioses ya que parece ser simplemente un recurso enfático (traición del inconsciente?). De todos modos existen otros pasajes en donde Jenófanes habla de los dioses (plural) tal vez en una concesión a la terminología popular. Jenófanes afirma que dios es uno y no semejante a los hombres ni en cuerpo ni en pensamiento. Esta afirmación parece implicar que dios debía tener cuerpo (aunque distinto al humano). Que debía tener **cuerpo** se deduce también de que, el dios de Jenófanes es un ser que ve y que oye. El dios de Jenófanes era también **inmovil**, por la razón interesante de que no le sería adecuado moverse de un sitio para otro. En este sentido Jenófanes aceptó el criterio griego de profunda raigambre del decet. Muy posiblemente la identificación del dios de Jenófanes y el ser de Parménides se debió a su inmovilidad a la que, más tarde, se le debieron añadir otras propiedades. Timón de Fliunte, por ejemplo, afirma que el dios de Jenófanes es igual por todas partes, por lo que se le atribuye forma esférica al modo del

ser de Parménides. Sin embargo, Jenófanes, parece que lo describió como completamente igual por lo que el atribuir al dios de Jenófanes esfericidad es algo muy dudoso. El movimiento sería, además, según Jenófanes, algo innecesario en un dios ya que éste mueve todas las cosas mediante la activa voluntad que procede de su clara percepción. Todos estos actos el dios de Jenófanes no los lleva a cabo a través de órganos especiales sino a través del cuerpo entero inmovil del dios. Esta creencia ya procede de Homero, pues, según él, un dios podría llevar a cabo sus objetivos, por ejemplo, implantando en un mortal infatuación (Ate). Podemos ver también esta idea en [Esquilo](#). En este contexto, es interesante hacer referencia a las investigaciones llevadas a cabo por K. von Firtz acerca del significado de los términos *nóos* y *fren* presentes en la Iliada. Allí, Zeus, hace temblar el gran Olimpo con un simple movimiento de su cabeza. Pues bien, estas características se encuentran también presentes en el dios de Jenófanes lo que nos demuestra que es más homérico (en sentido negativo) de lo que puede parecer a primera vista.

¿Es el dios de Jenófanes coextensivo con el mundo? ¿Se identifica con el mundo?

Aristóteles afirma que el dios de Jenófanes no era ni inmaterial (como creyó que era el uno de Parménides) ni material (como creyó que era el uno de Meliso). Esta deducción vendría dada por la presencia de elementos corpóreos y no corpóreos en el dios de Jenófanes; ya que, por un lado, parece decir que tiene cuerpo, y, por otro, puro entendimiento a través del cual mueve todas las cosas. Es significativo que Aristóteles no haga aquí ninguna referencia, para ilustrar el dios de Jenófanes como un antecedente del *Nous* de Anaxágoras, ya que éste será presentado como el más sutil de los cuerpos. En vez de esto, [Aristóteles](#), hace la críptica observación de que el dios de Jenófanes con sus ojos puestos en el mundo todo dijo que lo uno era dios. Esta afirmación implica, sin duda, que el dios de Jenófanes se identifica con el mundo que es lo que también cree Teofrasto. Ahora bien, ¿cómo podía el dios de Jenófanes un ser inmovil si, al mismo tiempo, se identifica con un mundo que se nos muestra en movimiento? Parece evidente que Aristóteles se equivocó en la identificación del dios de Jenófanes con el mundo. Lo que sucede es que, muy posiblemente, tampoco Jenófanes aclarara suficientemente el problema de la relación local del dios inmovil con un mundo en movimiento. Puede ser también que, al tratar esta cuestión, estuviera repitiendo, de alguna forma, la idea milesia hilozoista de la penetración divina en la materia, con la salvedad de que, para los milesios, no existe nada inmovil, aunque si permanente. Por otro lado, si Jenófanes hubiese dado a entender que dios estaba fuera del mundo, Aristóteles, lo habría aducido como un antecedente de su primer motor. Al no ser así, se desencadenó toda la confusión posterior.

EN CONCLUSIÓN: Jenófanes concibió su dios en función de la negación de las propiedades que Homero le asignó a los dioses. En este sentido, frente al Olimpo como lugar de los dioses, Jenófanes, no atribuirá a su dios una localización precisa. Por otra parte, el dios de Jenófanes tenía una cierta clase de cuerpo ya que, en aquella época, una existencia puramente incorporea parece que les era imposible concebirla. Su cuerpo, sin embargo, aparte de su actividad perceptiva e intelectual, parece tener una importancia secundaria, lo mismo que su localización.

En relación a las opiniones físicas de Jenófanes habría que señalar lo siguiente:

Del análisis de los textos se puede deducir la gran confusión existente acerca de la visión que Jenófanes tenía sobre la naturaleza de los cuerpos celestes. Según algunos, como Teofrasto, éstos serían una [concentración de partículas igneas](#); mientras que, según otros, como Aecio, serían [nubes en ignición](#) que se encendían por la noche como si fuesen ascuas. La idea de los cuerpos celestes, como nubes en ignición, estaría en estrecha relación con la afirmación de Jenófanes acerca de que el sol era una concentración de fuego que surgía

por la exhalación procedente del mar. Esta idea está íntimamente emparentada con Heráclito, el cual parece que creyó que los cuerpos celestes estaban llenas de fuego nutridos por exhalación. Heráclito decía también que el sol era nuevo cada día lo que, curiosamente, concuerda con lo que nos transmite Jenófanes en una cita de Hipólito. Según Kirk-Raven no existiría una oposición radical entre las dos teorías anteriores: el sol, debido a su brillo especial, podría ser una concentración de fuego, mientras que los demás cuerpos celestes serían simplemente nubes en ignición. Para apoyar esta tesis, existen varios textos. Por ejemplo, es evidente que Jenófanes concibió el [arco iris](#) como una nube. Por otra parte existen citas, referidas a Jenófanes, en donde se afirma que éste pensaba que existían innumerables soles y lunas. De esta afirmación se podría deducir que, Jenófanes, creía que el sol y la luna se encendían cada día, tal como pensaba Heráclito. Lo que sucede es que todo esto se complica porque existen otros textos en donde se dice que Jenofanes pensaba que existían muchos soles y lunas en diferentes regiones, secciones y zonas de la tierra. Los [eclipses](#) de sol se originarían porque, al no caminar sobre nada, el sol sería lanzado a otro segmento no habitado por nosotros. Según Kirk-Raven es muy posible que su afirmación, acerca de la pluralidad de soles y de lunas, se debiera al hecho de su diaria renovación; mientras que la explicación de los eclipses fuera debido a la retirada del sol hacia otros lugares de la tierra. La mezcla de estas dos ideas en los textos es lo que originaría la confusión. También es muy posible que la expresión el disco es desterrado a otras zonas de la tierra no habitadas por nosotros, se deba a que Jenófanes consideraba (como en el mito del Fedón) a los segmentos de la tierra como depresiones profundas. Esta concepción explicaría la salida y la puesta del sol, aunque, con esta desaparición, no quedaría explicado la razón de los eclipses. Es difícil, por tanto, saber a ciencia cierta cual era su pensamiento en relación con la naturaleza de los cuerpos celestes. Además hay que tener en cuenta que Jenófanes debió echarle cierto grado de fantasía a todas estas consideraciones como cuando afirma que algo camina sobre la nada. Ello no quiere decir que todo sea irónico y humorístico.

Jenófanes habla también sobre las [raíces de la tierra](#). Su versión se basa en la concepción de Hesíodo según la cual el Tártaro dista tanto de la tierra por abajo como el cielo de ella por arriba. En la Teogonía las raíces de la tierra y del mar están encima del Tártaro hundiéndose sus raíces indefinidamente. Esta extensión indefinida de la tierra está lógicamente relacionada con [otra](#) cita en la que se dice que la tierra es infinita y que no está rodeada ni por el aire ni por el cielo.

Todas las cosas, incluso el hombre, [se componen de agua y de tierra](#) ya que nacen de estos componentes. Esta idea era tradicional. Basta con compararla con lo que se dice en el oficio de difuntos: polvo eres y en polvo te convertirás. Jenófanes parece que le asignaba al [mar](#), que es la forma más extensa de agua, el carácter de fuente de todos los ríos así como de la lluvia y de las nubes (ya Anaximandro suponía que eran el producto de la exhalación del mar). El mar sería también la base de los vientos que parecen proceder de las nubes. Esta importancia que Jenófanes daba al mar presupone la idea de que la superficie de la tierra, en su forma actual, debió haberse desarrollado a partir del mar.

La observación que Jenófanes llevó a cabo en relación con los [fósiles](#) nos demuestra su gran capacidad de observador científico. Es muy posible que sus observaciones no fueran llevadas a cabo in vivo aunque conviene destacar que dos, de los tres lugares mencionados, estaban dentro de la órbita siciliana de Jenófanes. En este sentido se ha puesto en duda la información sobre Paros, por razones de tipo geológico; pero ha resultado que su parte noreste no se compone ni de mármol ni de esquisto, por lo que es muy posible que haya

contenido fósiles. Según Kirk - Raven, el director del instituto de geología de Atenas confirma que se han hallado fósiles en esa zona. No era nueva la idea de que la superficie de la tierra había sido, en algún momento, barro o limo (Anaximandro). En este sentido, los fósiles parecían ser una prueba decisiva. Es cierto que Anaximandro no admitía un proceso cíclico lo que si parece hacer Jenófanes. Según Hipólito, Jenófanes, decía que la tierra debió ser en algún momento barro ya que las plantas existieron, en otro tiempo, en lo que ahora son rocas; por su parte existen también restos de peces en lo que actualmente es tierra firme. Por último, los hombres perecen cuando la tierra retorna al barro. Todo este razonamiento le llevó a concluir que todo sería producido de nuevo y este proceso acontecería en toda la ordenación de la superficie de la tierra.

En definitiva, Jenófanes, aceptó, siguiendo a Anaximandro, la teoría de que los seres vivos proceden del barro; pero mientras éste (Anaximandro) entendió que la causa de su destrucción nacía de una extrema sequedad, aquel (Jenófanes) la puso en un diluvio (es posible que los mitos de las grandes catástrofes diluviales de Deucalión y de Pirra, así como la desecación de la tierra de Faetón, sirvieran de precedente a este tipo de teorías). De todas formas las divergencias en Jenófanes y Anaximandro estaban más en conexión con las interpretaciones divergentes del curso de los cambios surgidos en la superficie terrestre: para Anaximandro la tierra se estaba desecando, mientras que para Jenófanes estaba retornando al mar o barro. Es posible que la idea de Jenófanes fuese una corrección consciente a Anaximandro al comprobar que el mar había invadido en Sicilia la lengua de mar que se acabó por convertir en el estrecho de Mesina. Lo que sucede es que en Mileto estaba sucediendo lo contrario.

Lo dicho hasta ahora nos demuestra que Jenófanes no fue únicamente un teólogo sino también un físico-natural. Ahora bien, es muy posible, también, que los motivos que le llevaron a plantear cuestiones de tipo natural tuvieran una dimensión teológica, es decir, fueran encaminadas a cuestionar la concepción tradicional que consideraba los fenómenos de la naturaleza como si fueran ellos mismos dioses.

En relación con sus ideas sobre la [limitación del conocimiento humano](#) habría que señalar lo siguiente:

K. Deichgräber sugiere que Jenófanes al expresar las deficiencias del conocimiento humano desarrolla un contraste poético común entre la ignorancia del poeta y la omnisciencia de la Musa. Esto nos mostraría que la capacidad intelectual superior se encuentra en los dioses mientras que los hombres somos unos ignorantes. Esta misma idea está también implícita cuando Jenófanes, hablando de la naturaleza de dios, señala que éste no es semejante a los hombres ni en su cuerpo ni en su pensamiento.

Lo anterior no quiere decir que Jenófanes estuviera defendiendo la espera de una revelación. Al contrario, en los textos, sugieren la necesidad de una ardua investigación con el objeto de alcanzar - no la verdad absoluta- sino un estado especial de conocimiento.

Jenófanes tuvo presente y reflexionó sobre problemas de relación (presentes también en Heráclito). Es de suponer que su observación sobre la [miel](#) confirma su creencia en la limitación del conocimiento humano así como el contraste entre el conocimiento divino y humano. Todo está enfocado en contra del dogmatismo milesio y la necesidad de actuar con cautela en nuestro afán cognoscitivo.

4.3 Parménides: pensar y ser; verdad y opinión.

FILOSOFOS

PRESOCRÁTICOS

ESCUELAS

ITÁLICAS

Parménides de Elea

Según Platón, Parménides, habría visitado [Atenas](#), junto con Zenón, en la fiesta de las Grandes Panateneas cuando ya tendría unos 75 años. A casa de Pitodoro, en donde se habría hospedado, habría ido Sócrates (que era muy joven) y muchos más. A partir de estos datos puede reconstruirse la fecha del nacimiento de Parménides: cuenta Platón que Sócrates era muy joven lo que implica que tendría unos 25 años. Sabemos que fue condenado a muerte en el año 399 a de Cristo, cuando tenía unos 70 años. Esto nos permitiría situar la fecha de su nacimiento hacia el 470 a de Cristo. Ahora bien, si cuando visita a Parménides tenía unos 25 años, entonces tal visita debió realizarse por los años 450/445. Si, por su parte, Parménides tenía 75 años, entonces éste debió nacer hacia el 515/510 y Zenón hacia el 490/485.

Es cierto que la fecha dada por [Diógenes Laercio](#) no concuerda con esto que acabamos de decir. Según Burnet tal fecha, que Diógenes tomó de Apolodoro, se basaría solamente en la fundación de Elea (540 a de Cristo) fecha que adoptó para el floruit de Jenófanes. Parménides nacería ese mismo año y Zenón en el año del floruit de Parménides. En la actualidad los estudiosos de la filosofía presocrática prefieren aceptar los datos aportados por Platón.

En cuanto a su [vida](#), Parménides, parece que fue discípulo de Jenófanes (ya analizamos esta cuestión anteriormente) y del [pitagórico](#) Aminias, lo cual puede ser cierto dado que Elea no dista mucho de Crotona. Aminias sería quien le convirtió hacia la especulación filosófica. Parece que Parménides, también, tomó parte activa en los asuntos de la [ciudad](#).

LA OBRA DE PARMÉNIDES

La obra de Parménides consistía en un Poema escrito en versos hexámetros (como Empédocles). Su lenguaje, además de poético, es con frecuencia muy oscuro. Gracias a Simplicio, conocedor de que, ya en su época, la obra original era raro encontrarla, transcribió en sus Comentarios a Aristóteles extensas secciones de su poema. Esto nos permite poseer en la actualidad una proporción mayor de sus escritos que de cualquier otro de los filósofos presocráticos.

El Poema de Parménides se divide en tres partes: 1) Un Proemio o introducción alegórica. 2) Una primera parte que titula como Vía de la verdad. 3) Una segunda parte titulada la Vía de la opinión. Analizaremos cada una de estas partes.

PROEMIO: En el Proemio describe Parménides su tránsito desde la oscuridad (el error) hasta la verdad (luz). Para describirlo acudió a la forma alegórica de la literatura oracular y misteriosa (Diels). Al mismo tiempo pretendió que el Proemio tuviera la importancia y seriedad de una revelación religiosa (Bowra) ya que deseaba prepararse de antemano para hacer frente a sus posibles críticos que, sin duda, deberían ser sus compañeros pitagóricos. En este punto es importante hacer un inciso para señalar lo siguiente: tradicionalmente se estudia a Parménides situándolo siempre en oposición a Heráclito; frente al defensor de la tesis de que todo fluye (Heráclito) se situaría su oponente que niega el movimiento para afirmar que la realidad es una, estable y permanente (Parménides). Es cierto que existe oposición entre sus formas de pensar; lo que sucede es que se particulariza en exclusivo tal relación hablando muy poco de la que existió entre Parménides y los Pitagóricos cuando ésta fue mucho más intensa de lo que se nos quiere hacer ver. Sólo bastaría con señalar que su maestro y el que le despertó el interés por la reflexión filosófica fue [Aminias](#) (pitagórico).

En el Proemio se dice también que Parménides era un kouré (joven) ya que la diosa se dirige a él llamándole así. Esto permite poder datar, de forma aproximada, la datación de su obra. Si suponemos que podría tener 25-30 años, entonces se podría datar la obra hacia el 490-475 a de Cristo.

Otro punto importante, presente en el Proemio, se refiere a la frase **Verdad bien redonda** (alezeies eukukléos). Se da a la verdad esta calificación porque en cualquier parte que se inicie en encadenamiento de su razonar se le puede seguir circularmente, pasando sucesivamente por cada uno de sus eslabones, hasta llegar al punto de partida.

VIA DE LA VERDAD: Según Diels poseemos de este capítulo las 9 décimas partes del total. En ella, Parménides, ofrece una ejercitación sin precedentes de la deducción lógica: partiendo de la premisa esti (existe) - de un modo similar a Descartes con el cógito - llega Parménides, mediante el uso exclusivo de la razón y sin ayuda de los sentidos, a deducir todo lo que podemos conocer sobre la realidad (ser), para acabar por negarle a los sentidos validez alguna de veracidad, o lo que es lo mismo, negar que lo percibido por los sentidos haya de ser considerado como lo real.

VIDA DE LA OPINIÓN: En este apartado, y de forma inesperada, Parménides, reintroduce el mundo de las apariencias (sentidos) que con tanta vehemencia había destruido en la Vía de la verdad. Además, por los escasos fragmentos de los que disponemos, parece que Parménides habría elaborado, en esta parte, una cosmogonía de tipo tradicional.

La relación existente entre estas dos partes (vía verdad-vía opinión) no están muy claras lo que ha llevado a los especialistas a realizar valoraciones muy diferentes. De todas formas, lo que es evidente es que lo que hizo de Parménides un filósofo, con una gran influencia entre los presocráticos, fue la Vía de la verdad, mientras que la Vía de la opinión ejerció muy escasa influencia entre sus sucesores.

ESTUDIO DE LA **VIA DE LA VERDAD**

La primera parte del Poema de Parménides comienza cuando la diosa afirma que existen dos únicas vías de investigación posibles directamente contrarias entre sí, es decir, que si se acepta una, entonces la lógica nos obliga a rechazar la otra. Estas dos vías son las siguientes: o es o no es una cosa. La lógica hace que Parménides acepte el es (ente=on) ya que sería imposible concebir a lo que no-es en tanto en cuanto lo que no existe, es la nada. Por lo tanto, cualquier proposición en torno a lo no-ente carece necesariamente de sentido. En este contexto no es de extrañar que Parménides afirme que es lo mismo el pensar que el ser ya que los únicos pensamientos que tienen sentido se refieren a lo ente, a lo que es (ser). Pensar sobre lo que no-es (no-ser) es pensar en la nada. Podría uno preguntarse cual es la naturaleza del ser, es decir, que tipo de realidad es el ser al que se refiere Parménides. Burnet afirma que se estaría refiriendo al universo ya que, según él, en tiempos de Parménides no existía (algo muy discutible) una clara distinción entre lo corporeo y lo incorporeo. Es muy posible que Parménides ni se hubiera planteado este problema, por lo que la premisa esti (es o existe) no tendría un sujeto definido. Lo esencial de la **Vía de la verdad** es que Parménides rechaza, de entre las vías de investigación posibles, **dos tipos** de premisas: aquella que define como el no-ser (ouk esti) a la que describe como totalmente inconcebible; y aquella que se presenta como término medio entre el ser y el no-ser. Esta tercera premisa establece que: una cosa es y no es. Según Parménides esta 3ª vía es aquella que siguen los hombres ignorantes que vagan bicéfalos. Y son bicéfalos, como dice Simplicio, porque combinan los contrarios, es decir, creen que lo que es puede cambiar para convertirse en lo que no era antes. Esta afirmación, junto con aquella que habla acerca de los que creen que el camino de todas las cosas es

regresivo, es lo que hace que tradicionalmente se haya puesto en contraposición a Parménides con Heráclito. Kirk - Raven señalan que esta afirmación seguiría teniendo sentido aunque no se pensase en Heráclito, ya que Parménides se estaría refiriendo al conjunto de los mortales que piensan que el ser y el no-ser son la misma cosa, en tanto en cuanto avanzan y regresan entre ser y no-ser. Sea lo que sea, lo que se trataría de resaltar es que Parménides únicamente acepta como premisa válida y concebible la que establece que solo podemos pensar el ser, y cuestiona las dos vías siguientes: 1) Una cosa no-es. 2) Una cosa es y no es.

DEDUCCIONES A PARTIR DE LA PREMISA ES

El siguiente paso en el razonamiento de Parménides es deducir una serie de conclusiones a partir de la premisa esti (es o existe). Es evidente, señala, que el único pensamiento posible y con declaración significativa es la afirmación del ser. Pues bien, a partir de este momento, y hasta el fin de la Vía de la verdad, Parménides, se ocupa de todo lo que pueda deducirse de la premisa elegida como objeto de investigación: lo que es.

1ª DEDUCCIÓN: **EL ENTE ES INGÉNITO E IMPERECEDERO**: El ente (ser) no puede haber sido engendrado (no nace) pues esto significaría que ha pasado desde el no-ser hacia el ser y, Parménides ha establecido con claridad que en el no-ser no podemos pensar por ser sinónimo de la nada. Tampoco podría perecer ya que esto implicaría que puede pasar del ser al no-ser, lo cual, según Parménides, sería igualmente contradictorio. Por lo tanto el ser no nace ni perece. Ahora bien, si ello es así, entonces el tiempo no existe ya que el ser no fue en el pasado ni dejará de ser en el futuro. En definitiva, según Parménides, hablar del pasado o del futuro carece de sentido ya que la única realidad es la existencia de un presente continuo y permanente.

2ª DEDUCCIÓN: **NEGACIÓN DEL VACÍO**. Según Parménides, todo está lleno de ente. En este contexto, el vacío sería sinónimo de lo no-ente. Por lo tanto, el vacío no existe. Supongamos que existen dos realidades, dos o más entes: por fuerza debería haber algún tipo de separación (vacío) entre ambas ya que de lo contrario no sería dos realidades sino una sola (ser). Ahora bien, si entre esas dos realidades existe una separación: ¿qué es lo que se interpone entre ellas? No podríamos contestar que es el ser ya que entonces estaríamos defendiendo la existencia de una realidad que es continua y en donde no existiría el vacío. Pero tampoco podríamos contestar que lo que separa no-es el ser puesto que únicamente podemos pensar el ser y, con tal afirmación, estaríamos señalando que es posible pensar en la nada (no-ser). Vemos en este punto una clara conexión con los pitagóricos. Hemos visto que para ellos la existencia del vacío era un elemento esencial de su cosmogonía ya que, al actuar como delimitador, permitía el surgimiento de los distintos números y figuras en el espacio. Pues bien, desde el momento en que Parménides niega el vacío, estaría cuestionando, sin duda alguna, un elemento esencial del pensamiento de los pitagóricos.

3ª DEDUCCIÓN: **EL ENTE ES ETERNO**: El ser no pudo haber sido creado ya que ello implicaría que en algún momento no-era y sobre el no-ser, Parménides, nos ha prohibido pensar. El ser es eterno ya que no pudo haber surgido ni de lo ente ni de lo no-ente. No pudo haber surgido de lo ente porque, en este caso, ya habría tenido que existir, antes que él, otro ente causa de su creación. Nótese que si dijéramos que ese ente (entendido como causa de la creación del ser) se identifica con el ser, entonces no habría podido producir algo distinto a sí mismo. Y es que si lo produjera, estaríamos ante el no-ser y, sobre eso, no podemos pensar. Por otra parte, si dijéramos que ese ente, que produce el ser, no es sinónimo del ser, entonces estaríamos también ante el no-ser y sobre él no se puede pensar. En consecuencia, el ser es increado. Ahora bien, si es increado, es también eterno.

Y es que si no lo fuera, entonces en algún momento no habría sido y sobre lo que no-es no podemos pensar, según Parménides.

4ª DEDUCCIÓN: **EL ENTE ES INMOVIL, FINITO (LIMITADO) Y SIMILAR A UNA ESFERA**: El ente es inmovil ya que está totalmente limitado formando un todo homogéneo. Y al tener un límite último es perfecto por todas sus partes, siendo semejante a la masa de una esfera bien redonda. Todas estas afirmaciones nos sitúan, de nuevo, el pensamiento de Parménides en una estrecha conexión con los pitagóricos. Es importante notar la importancia que Parménides da al concepto de lo límite (peiras). Ahora bien, hemos visto que el Límite es uno de los dos principios fundamentales de la cosmogonía pitagórica, la cual encabezaba la columna izquierda de la tabla de los opuestos. Debajo del Límite existían otros conceptos como el de unidad y, sobre todo, reposo y que estaría estrechamente relacionado con el carácter inmovil y estable del ser de Parménides. En una de las citas referidas a Parménides se dice a la derecha los jóvenes y a la izquierda las doncellas, algo que nos recuerda los **principios** de lo masculino y de lo femenino de la tabla de los opuestos pitagórica. Parece como si Parménides, educado en la escuela pitagórica, hubiera llegado a darse cuenta de que el fallo principal del pitagorismo era precisamente su dualismo. Y es que si Parménides niega las características presentes dentro de lo Ilimitado (tiempo, vacío, movimiento, etc) estaría realmente sacando las consecuencias lógicas que parecen derivarse de la defensa de un único principio, es decir, lo Limitado (ser).

La identificación del ser con una esfera ha llevado a muchos estudiosos del pensamiento griego (W. Capelle) a afirmar que Parménides pensaba en el ser como algo corpóreo aunque no en consciente oposición con lo incorpóreo ya que, en su época, el ser suprasensible, puramente metafísico, no habría sido descubierto todavía.

5ª DEDUCCIÓN: **NEGACIÓN DEL MOVIMIENTO**: Cuando Parménides afirma que todo está lleno de ente, esto implica no únicamente negar la existencia del vacío sino también la existencia del movimiento. Es evidente que si todo está lleno de ente (todo es ser), entonces el desplazamiento del ser de un lugar a otro sería algo inconcebible. Tampoco podría desplazarse ninguna de sus partes ya que el ser tiene que carecer de partes y formar, por tanto, un todo homogéneo. Pero no solamente no podría moverse localmente sino que tampoco lo podría hacer cualitativamente. Es decir el ser no podría cambiar su estado interno (ser más alto o más bajo, cambiar en su color, etc) ya que ello implicaría que podría pasar del ser al no-ser y, sobre esto último, no podríamos pensar.

Entre las **conclusiones** destacables en relación con la concepción del ser de Parménides existe una realmente importante: es evidente que con Parménides la diferenciación entre conocimiento racional (logos) y percepción sensible (aíszesis) queda definitivamente establecida. Con la salvedad importante de que esos dos mundos no solo son diferentes sino también enfrentados. Y es que la razón nos muestra la realidad como increada, inmovil e imperecedera: mientras que los sentidos nos la presentan como todo lo contrario, es decir, movil y perecedera. ¿Cuál es la enseñanza? Solamente debemos confiar en lo que nos dice la razón dado que los sentidos solo pueden ofrecernos un conjunto de imágenes engañosas y aparentes.

VIA DE LA OPINIÓN

En la **Vía de la verdad**, Parménides, nos describe todo lo que la razón, sin la ayuda de los sentidos, puede deducir acerca del ser o lo limitado. Sin embargo, en un momento determinado, Parménides **pasa** de los objetos de la razón a los objetos de los sentidos, es

decir, de la Vía de la verdad a la [Vía de la opinión](#); y así como los objetos de los sentidos quedaron excluidos de la Vía de la verdad, de la misma manera, en la Vía de la opinión excluirá los objetos de la razón para centrarse en los de los sentidos. Ahora bien:

¿Qué motivos tenía Parménides para dar este salto?

Según Zeller la intención de Parménides sería mostrar cuán equivocados estaban los mortales al confundir los fenómenos sensibles con los inteligibles. Su intención sería, por tanto, hacer una revisión de las [creencias populares](#) para mostrar lo equivocados que estaban.

Por su parte Burnet, siguiendo un texto de Aristóteles, afirma que la Vía de la opinión era un esbozo de una [cosmogonía pitagórica](#) de la época. En este sentido, Parménides, a través de la Vía de la opinión, intentaría demostrar lo absurdo de las teorías cosmológicas de carácter monista (al modo de los milesios) para poner de mani fiesto que únicamente las dualistas (al modo de los pitagóricos) o pluralistas (algo que harán posteriormente Empédocles y Anaxágoras) serían las únicas viables.

Kirk-Raven señalan que no existe en la cosmogonía de Parménides ningún elemento pitagórico y, en cambio, si registra la doctrina de las stefania de la que no existe huella alguna en la cosmogonía pitagórica ni en ningún otro pensador griego.

Además, los comentaristas antiguos consideraban la cosmogonía de la Vía de la opinión como una invención propia de Parménides.

¿Cuál era su intención?

Parece que pudo haber sido la siguiente: mientras que en la [Vía de la verdad](#) la aceptación de una premisa implicaba lógicamente la reyección de su contraria, en el caso de los objetos de los sentidos, de la [Vía de la opinión](#), la aceptación de una implica también la aceptación de la otra. Por ejemplo, solo existiría la luz en su contraste con la oscuridad; solo existe lo pesado si admitimos lo ligero. En definitiva, la intención de Parménides sería la de mostrar el error que los hombres cometen al obrar así. Parménides concibe como [opuestos sensibles](#) la luz y la noche y habla de la percepción de los opuestos como fruto de los opuestos. Según esta interpretación, Parménides, en la Vía de la Opinión, trataría lo sensible con el objeto de mostrar su oposición a lo inteligible y, así, descalificar a lo primero. El problema que presenta esta interpretación, acerca del significado de la Vía de la verdad, es que existen textos en donde Parménides parece [identificar](#) (y no oponer) la percepción y el pensamiento. Su teoría de la percepción de lo [igual por lo igual](#) ejercerá una clara influencia en Empédocles.

En la Vía de la opinión, Parménides, elabora también una doctrina sobre la Astronomía en donde aparece su oscura doctrina sobre las stefania o bandas. Sobre tal doctrina habría que señalar lo siguiente:

Aparecen de nuevo presente la gran importancia que Parménides parece que dió a los opuestos sensibles. Además, ahora, a los conocidos pares de lo denso y lo raro, la luz y la oscuridad, añade ahora un nuevo par, que figura en la tabla pitagórica, como son el [par macho - hembra](#).

Observamos una total irreconciliabilidad entre las dos partes del poema ya que, ahora, describe a la Justicia y a la [Necesidad](#) como la causa del nacimiento y del movimiento. Parece inútil intentar reconciliar las dos partes del poema.

La totalidad del sistema (ésta sería su doctrina de las [stefanai](#)) estaría circundado a guisa de muralla por un firmamento sólido, en donde existiría, además, otro sólido en el centro. En contacto inmediato con el interior de lo primero y la exterioridad del segunda hay dos

coronas de fuego; entre ambas existe un número de franjas compuestas de lo raro y lo denso, de la luz y la oscuridad, y, en medio de ellas está la diosa que lo gobierna todo.

4.4 Zenón: las paradojas del continuo.

Zenón se presenta como uno de los pensadores griegos con cuatro famosas paradojas que, en conjunto, parecían negar la posibilidad del movimiento tal y como lo conciben los sentidos, proponiendo una serie de argumentos para demostrar la inconsistencia de los conceptos de divisibilidad y multiplicidad. Estas cuatro paradojas son:

1.- la de Aquiles: se supone que Aquiles puede correr diez veces más rápido que una tortuga y que dicha tortuga tiene ya una ventaja de diez yardas. Se llega a la conclusión de que Aquiles nunca alcanzará a la tortuga, porque cuando Aquiles recorra las diez yardas la tortuga ya habrá avanzado una, y cuando Aquiles recorra esa yarda, la tortuga ya habrá avanzado una décima de yarda y así sucesivamente, por lo que la tortuga nunca será alcanzada.

2.- la de Dicotomía: un objeto en movimiento para recorrer una distancia dada, debe correr primero la mitad de esa distancia, y antes un cuarto, y antes un octavo, y así sucesivamente una cantidad infinita de subdivisiones en un tiempo finito, y por lo tanto el mismísimo comienzo del movimiento es imposible.

3.- la de la Flecha: un objeto moviéndose en el aire siempre ocupa un espacio igual a sí mismo, por lo tanto no puede estar en movimiento, esto es, la flecha está en reposo y el movimiento es una ilusión.

4.- la de Estadio: sin duda la más controvertida y la de más difícil descripción.
la lectura del Parménides de Platón

Se puede deducir que [Zenón](#) nació hacia el 490/85 a de Cristo. Procedía de Elea. Inicialmente fue pitagórico pero acabó siendo discípulo de Parménides. Parece que intervino también en política participando en un complot contra un tirano y, tras ser detenido, mantuvo un gran entereza ante la tortura. Zenón escribió también una [obra](#) con el objetivo de atacar a aquellos que se mofaban del Uno de Parménides. Su método consistía en reducir las hipótesis de sus oponentes al absurdo deduciendo las consecuencias contradictorias que de ellas se seguían. Parece que las hipótesis que atacó con mayor dureza fueron aquellas que defendían la existencia del movimiento y de la pluralidad. En este contexto, es muy posible que sus ataques fueran dirigidos en contra de los pitagóricos.

ARGUMENTOS CONTRA LA PLURALIDAD

De una serie de no menos de 40 (según Proclo) solamente subsisten [dos argumentos](#) de Zenón en contra de la pluralidad. En esos argumentos la paradoja de Zenón constaba de dos miembros:

1. El primero establecía que la unidad no podía tener tamaño alguno. De lo contrario tendría partes y, en ese caso, no sería una unidad sino un conjunto de unidades.
2. El segundo establecía que no podía haber nada que no tuviera tamaño alguno; porque no puede existir una cosa que, añadida o sustraída de algo, no afecte al tamaño de la misma.

Sobre estos dos argumentos se han realizado dos tipos de interpretaciones: una de carácter aritmético y la otra de carácter geométrico.

1. Así, por ejemplo, Zeller y Ross interpretan el segundo argumento señalando que quería decir lo siguiente: la pluralidad debe ser, a la vez, limitada e ilimitada en número. Limitada porque es tanta cuanto es, ni más ni menos. Ilimitada porque dos cosas sólo son dos cuando están separadas; para que puedan estarlo es necesario que haya algo entre ellas; lo mismo entre este intermedio y cada una de ellas, y así ad infinitum. Sería esta la interpretación aritmética.
2. Por su parte P. Lee señala lo siguiente: la segunda parte carece de sentido a no ser que se la interprete entendiendo que las cosas en cuestión tienen propiedades de puntos sobre una línea. En este caso, el argumento sería el siguiente: que, entre dos puntos cualesquiera, a y a_1 , es posible tomar otros puntos más, a_2 y a_3 , y así sucesivamente. Sería esta la interpretación geométrica.

Por su parte, Cornford escribió lo siguiente: la afirmación de que las cosas son múltiples abarca posiblemente las siguientes proposiciones: 1) hay una pluralidad de cosas concretas, cuerpos capaces de movimiento, tal como nuestros sentidos nos lo demuestran. 2) Cada uno de esos cuerpos concretos es un número o pluralidad de unidades.

Existen **textos** (Eudemo) en donde se evidencia que la pluralidad que Zenón atacaba era una pluralidad de unidades, (plezoz enádón). En definitiva, Zenón, trató de demoler la hipótesis de la pluralidad exponiendo las contradicciones implícitas en la noción de unidad. Por ello, el término pluralidad (polá) debería sustituirse por pluralidad de unidades (plezoz enádón). Y es que no se puede olvidar que sus oponentes, los pitagóricos sostenían lo siguiente:

1. Por un lado afirmaban que todo el universo (sol, luna, hombre, caballo, justicia) era una suma de unidades matemáticas. En este sentido, cada unidad sería una en sí misma.
2. Por otro lado, tales unidades, debido a la confusión que los pitagóricos tenían entre unidad aritmética y geométrica, tenían extensión espacial, es decir, eran unidades con partes o puntos.

Pues bien, contra esta confusión irían dirigidos, según Tannery, Cornford y Lee, los argumentos de Zenón en contra de la pluralidad y el movimiento.

ARGUMENTOS CONTRA EL MOVIMIENTO

Zenón describió **cuatro argumentos** en contra del movimiento. Aristóteles describe cada uno de ellos en Física Z 9. Tales argumentos se encuentran íntimamente relacionados con la concepción del espacio y el tiempo existentes en la Grecia antigua. Sobre esta cuestión existían dos **teorías** contrapuestas:

1. Una de ellas establecía que el tiempo y el espacio eran infinitamente divisibles con lo que el movimiento se interpretaba como algo continuo y uniforme.
2. La otra teoría establecía que el tiempo y el espacio se componían de mínimos indivisibles (átoma megéze), y, entonces, el movimiento consta de una sucesión de diminutos saltos. Lee lo denomina como movimiento cinematográfico.

Pues bien, los argumentos de Zenón iban dirigidos en contra de ambas teorías. Sus dos primeros argumentos (Argumento del Estadio y Argumento de Aquiles) van dirigidos en contra de los defensores de la primera teoría de espacio - tiempo. Los dos siguientes (Flecha disparada y Filas en movimiento) en contra de los que defendían la segunda teoría. Además, los cuatro argumentos constituyen en realidad dos pares, en donde el primer miembro de cada par pretende probar que el movimiento es imposible para un cuerpo solo

(absolutamente imposible), mientras que el segundo aspira demostrar que el movimiento es imposible para más de un cuerpo (relativamente imposible)

Hay que hacer notar también que estos argumentos iban dirigidos fundamentalmente en contra de las concepciones pitagóricas, porque sólo éstos, a causa de su confusión de las unidades provistas de extensión espacial e indivisibles con los puntos de la geometría, sostenían, simultáneamente, las dos teorías contradictorias sobre el espacio y el tiempo.

ARGUMENTO DEL ESTADIO **(para un solo cuerpo móvil)**

Este argumento se reduce a lo siguiente: es imposible atravesar el estadio, porque, antes de alcanzar el final, se debe alcanzar el punto que constituye la mitad del camino, y, antes de alcanzar éste, se debe alcanzar el punto que constituye su mitad; y así sucesivamente ad infinitum.

Con otras palabras: si el espacio es infinitamente divisible, entonces eso quiere decir que cualquier distancia finita contiene un número infinito de puntos. Ahora bien, si ello es cierto, entonces sería imposible alcanzar una serie infinita en un tiempo finito. Por lo tanto, sería imposible alcanzar el final de un estadio. La respuesta que Aristóteles da a este rompecabezas, aún no siendo filosóficamente satisfactoria, demuestra que entendió perfectamente el meollo de la argumentación de Zenón.

ARGUMENTO DE AQUILES Y LA TORTUGA **(movimiento para más de un cuerpo)**

Frente al argumento del estadio en donde se habla acerca de un solo cuerpo móvil, en este argumento, Zenón, se ocupa del movimiento relativo a dos cuerpos. Su argumento es el siguiente: Aquiles jamás podrá adelantar a la tortuga, porque, cuando llega al punto de donde ésta partió, ya se ha movido ésta hacia otro punto; cuando Aquiles llega a este segundo punto, la tortuga ya se ha movido a otro; y así ad infinitum.

El comentario que hace Aristóteles a este argumento es claro: la teoría subyacente al espacio es la misma que la del argumento anterior, es decir, que es infinitamente divisible. Sin embargo, la serie no es, en esta ocasión, como en el caso del estadio, es decir no es una simple progresión geométrica $1/2, 1/4, 1/8, 1/16$, sino que algo más complicada.

ARGUMENTO DE LA FLECHA DISPARADA **(tiempo y espacio mínimos divisibles/movimiento de un solo cuerpo)**

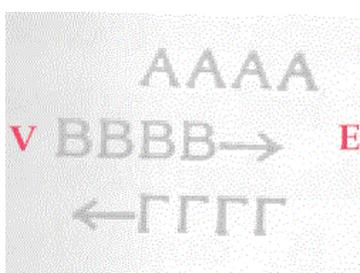
Este argumento establece lo siguiente: Un objeto está en reposo cuando ocupa un espacio igual a sus propias dimensiones. Es así que una flecha en vuelo, ocupa, en un momento dado, un espacio igual a sus propias dimensiones; luego, una flecha en vuelo está en reposo. A diferencia de los dos primeros argumentos, en este argumento se considera al espacio y al tiempo como compuestos de mínimos indivisibles.

ARGUMENTO DE LAS FILAS EN MOVIMIENTO

Este argumento es con mucho el más complicado de los cuatro de tal forma que hasta Aristóteles lo entendió mal, pues Zenón era demasiado perspicaz como para caer en el paralogismo del que éste le acusa. La clave de su verdadera significación reside en su relación con los otros tres: la misma relación que hay entre el argumento de Aquiles y el del Estadio, existe entre este rompecabezas y el de la Flecha disparada. En otras palabras este argumento se basa también en la creencia de que espacio y tiempo se componen de mínimos indivisibles.

La única manera de que este argumento tenga sentido está en suponer que cada uno de sus *ogkoi* (cuerpos sólidos o masas) representa a uno de estos mínimos de espacio indivisible y que éstos se mueven, en la filas B y F, con la velocidad suficiente como para pasar a un A en un mínimo de tiempo indivisible. Si el espacio se compone de mínimos indivisibles, entonces sería legítimo trazar un diagrama que represente a escala tan amplia como se quiera, un número de tales mínimos. Y si lo mismo es válido en relación con el tiempo, entonces el argumento es totalmente coherente.

Y es que en el tiempo en que cada B ha pasado a dos A -lo que según los datos, equivale a dos mínimos de tiempo indivisible, - cada F ha pasado a cuatro B, lo que asimismo, según los datos, debe haber acontecido en cuatro mínimos indivisibles. Es cierto que tal argumento sería inválido, tal como señala Aristóteles, si no se estuviera refiriendo a los mínimos indivisibles. Pero tan pronto como comprendemos que se estaba refiriendo dichos mínimos, se estaría demostrando que, después de todo, son divisibles: lo indivisible resulta ser divisible. Es evidente que esta forma de argumentar debió hacer reflexionar a los miembros de la escuela pitagórica que hasta entonces habían confundido la unidades indivisibles de la aritmética con los puntos geométricos divisibles y con magnitud espacial. La representación gráfica de este argumento sería



SIGNIFICADO:

AAAA:Cuerpos en reposo

BBBB:Cuerpos en movimiento.

FFFF:Cuerpos en movimiento

V:Punto de partida

E:Meta

COMENTARIO AL GRAFICO

Los cuerpos sólidos (*oykoi*), representados por B y por F, son espacios indivisibles que se mueven para pasar a A (simbolizan cuerpos en reposo) en un tiempo que se considera también indivisible. Ahora bien, la paradoja surge cuando nos encontramos que mientras que un B recorre dos partes, resulta que un F recorre cuatro partes. Esto implica:

1. El espacio (que se consideraba indivisible) ha sido dividido de 2 a 4 partes, lo que implica, por tanto, que es divisible.

2. El tiempo (que se consideraba también indivisible) ha sido dividido de 2 a 4 instantes, lo que implica que, también, es divisible.

[Presentación](#)

4.5 Meliso: ser, no-ser, infinito.

Lo que sabemos sobre la vida de Meliso es lo siguiente: Su floruit lo situa Apolodoro entre 441/40 a de Cristo. Diógenes Laercio afirma que fue discípulo de Parménides. También parece que estuvo muy relacionado con el pitagorismo de su época. Simplicio, a quien debemos la conservación de los 10 fragmentos que subsisten, nos informa de que el libro de Meliso se titulaba Sobre la naturaleza o la realidad. También parece que intervino activamente en la política de su ciudad, llegando a ser comandante de la flota Samia venciendo en una batalla naval al mismo Pericles.

A pesar de ser un seguidor de Parménides, Meliso, se separa de él en un punto esencial. Mientras que el Uno de Parménides era finito y esférico, Meliso, afirma, sin que halla lugar a la más mínima duda, que su Uno, para irritación de Aristóteles que lo califica de grosero y de rústico, era infinito en extensión (algo que niega Vlastos) y en tiempo.

¿Cuáles fueron las razones que llevaron a Meliso a separarse de su maestro, Parménides, afirmando que lo Uno era infinito?

Meliso observa que al ser (uno-limitado-similar a una esfera) de Parménides se le podría hacer una clara objeción: si la esfera de Parménides está efectivamente limitada por todos los lados, entonces podría haber algo que estuviera fuera de sus límites y este algo sólo podría ser el vacío.

Además, según Meliso, lo Uno no debería tener ni comienzo ni fin. Y es que si lo Uno tiene un comienzo, un medio y un fin, como lo sugieren las propias palabras de Aristóteles, ya no sería, con toda seguridad, uno, sino tres.

Existen datos - por ejemplo, en el Parménides de Platón se habla de aquellos que tratan de burlarse del Uno de Parménides, demostrando sus numerosas consecuencias absurdas y contradictorias - que nos hacen pensar que, lo señalado en los puntos 1 y 2, podrían ser algunas de las objeciones que sus adversarios hacían a Parménides.

En este contexto son también significativos dos pasajes que, sobre este mismo tema, nos transmite Aristóteles.

Pues bien, es muy posible que Meliso, para hacer frente a todas estas críticas, decidiera abandonar una de las tesis (la finitud) de lo Uno de Parménides para señalar que éste tenía que ser infinito.

LO UNO ES INCORPOREO

Pero aún hay más. Simplicio, que manejó directamente el libro de Meliso, cita un fragmento en donde se señala que, según Meliso, lo Uno era algo incorporeo. Aunque Burnett y Zeller lo niegan, la cita es tan clara que resulta absurdo negar su veracidad.

Ahora bien: ¿Por qué, Meliso, postula la incorporeidad de lo Uno?

No hay que olvidar que los pitagóricos atacaban a Parménides por describir a lo Uno, por un lado, como indivisible y homogéneo, pero, por otro, al ser similar a una esfera, debería ser algo corpóreo y, por tanto, tener partes.

Ahora bien: ¿cómo compaginar algo tan contradictorio como la afirmación de que lo uno es indivisible con la de que, al mismo, tiempo tiene partes?

La tesis de Meliso de que lo Uno es algo incorporeo habría que situarlo en su intento por resolver esta contradicción presente en la doctrina de su maestro Parménides.

Y es que si lo uno (tal como le hacían ver los oponentes a Parménides) tiene cuerpo (soma) y grosor (pájos), entonces debería tener, también, partes (mória). Pero si tiene partes, es decir, si es algo corpóreo, entonces no es algo finito e indivisible.

Pues bien, parece que Meliso se dió cuenta de que el único modo de hacer frente a estos ataques sería negar a lo Uno esos atributos y señalar que no es algo corpóreo sino incorporeo.

Nótese que esta forma de argumentar de Meliso es muy parecida a la usada para señalar que lo Uno era infinito, ya que al afirmar que no tenía principio, medio y fin, lo que estaba realmente diciendo es que no constaba de tres partes.

En definitiva, parece que Meliso aceptó la tarea de adaptar el aspectos positivo de la doctrina eleática a la luz de las críticas negativas realizada a lo Uno de Parménides.

Ahora bien, el que Meliso hable de lo Uno como algo incorporeo no implica que esté pensando en una realidad puramente abstracta e inespacial, al modo del Demiurgo de Platón o del primer motor de Aristóteles. Parece evidente que Meliso pensaba que lo Uno, aún siendo incorporeo, ocupaba un espacio. Parece, por tanto, que Meliso habla de lo Uno como algo incorporeo pero, al mismo tiempo, infinito, al menos, en duración temporal. La paradoja surge desde el momento en que Meliso está hablando de algo incorporeo infinito que está sometido al paso del tiempo. Parece que Meliso no se planteó (tampoco sus contemporaneos) este problema. Y es que tanto Empédocles (amor-odio) como Anaxágoras (Nous) tampoco resolverán esta cuestión. Hay que esperar a Platón y Aristóteles para que la idea de algo incorporeo, y, al mismo tiempo, inespacial e intemporal, sean asumidos como algo lógico y natural.

MELISO PREFIGURA EL ATOMISMO

Cuando Meliso afirma que si si hubiera una pluralidad, cada uno de los seres plurales tendría que tal como es mi descripción del Uno es evidente que parece estar prefigurando a los atomistas. Y esto por lo siguiente:

Los atomistas defenderán que la pluralidad de los átomos son infinitos en número. También el Uno de Meliso es infinito.

Segun los atomistas, los átomos son indivisibles, es decir, no tienen partes. En este sentido sería una realidad incorporea, aunque situada dentro del espacio y del tiempo. También Meliso establece que lo uno (incorporeo) está sometido a la duración temporal.

Los atomistas defenderán también que los átomos están en un movimiento eterno. Aquí parece que Meliso no se atrevió a ir tan lejos. Afirmar el movimiento de lo Uno sería ya una herejía dentro de la escuela eleata.

5 TEMA V.

5.1 Heráclito.

Entre los siglos VI-V a. C. nos encontramos con la figura de Heráclito de Efeso. Parte del dinamismo y movimiento del Universo, movimiento que, sin embargo, según él, no nos lleva al caos, sino que está sometido a un orden, armonía o ley: la dialéctica. Esta es consecuencia del equilibrio que se produce entre la lucha de contrarios. La dialéctica es pues, según Heráclito, el arche explicativo del Universo, que representó mediante el fuego.

FILOSOFOS DIALÉCTICA

PRESOCRÁTICOS

Heráclito de Efeso (570-475 a de Cristo)

[Heráclito de Efeso](#) alcanzó su madurez sobre el año 504 a de Cristo. Algunos dicen que fue discípulo de Jenófanes aunque el tono crítico, con que Heráclito lo trata, no sugiere una relación formal de maestro - discípulo. Podemos aceptar que estaba en la mitad de su vida a finales del siglo V y que su actividad filosófica más destacada había cesado hacia el año 480 a de Cristo.

Sobre la vida de Heráclito existe una gran proliferación de ficción biográfica. Diógenes nos dice que rehusó componer leyes para los efesios, prefiriendo jugar con los niños en el templo de Artemis. Muchas de las anécdotas pretendían ridiculizarle y la mayoría son producto de helenistas resentidos con aire de superioridad. Así, por ejemplo, lo acusan de misantropía; de vegetarianismo y de hidropesía por su afirmación de que es muerte para las almas el convertirse en agua. Se le conocía también por ser un oscuro propositor de enigmas y se nos transmite que esta afición le costó la vida, ya que los médicos, a los que parece criticar en una de sus máximas, no hicieron nada para salvarle. Se afirma también que se enterró el mismo en estiércol porque había dicho que los cadáveres valen menos que el estiércol.

De todo este anedoctario únicamente se puede aceptar como seguro lo siguiente: nació y vivió en Efeso. Procedía de una familia [aristocrática](#) y estuvo en malas relaciones con sus conciudadanos.

Timón de Fliunte, el escritor satírico del siglo III, denominó a Heráclito como enigmático (ainiktés). Esta denominación, justa sobre su estilo, dió origen, más tarde, al epíteto de el oscuro (Cicerón). Otra calificación corriente en el período romano fue la de el filósofo llorón, juicio trivial basado en su idea de que todas las cosas fluyen como ríos; (Platón, en el Crátilo (440 c) afirma que los que creen en el flujo son como gentes de catarro), y, también, en la conocida atribución de melajjología (Teofrasto) con lo que Heráclito quiso significar impulsividad y no la melaconlía entendida en su sentido posterior.

ACERCA DE SU OBRA

Los biógrafos e historiadores antiguos de filosofía supusieron que todos los presocráticos escribieron uno o más libros y, por ello, dieron por supuesto que Heráclito escribió uno, sobre el cual, Diógenes, nos dice que su título era: [Sobre la naturaleza](#). Estos títulos se le

asignaban normalmente a las obras escritas por aquellos a quienes Aristóteles, y los peripatéticos, denominaron como filósofos naturales y no hay porque considerarlos auténticos en todas los casos. La afirmación de que su obra estaba dividida en tres secciones (universo - política - teología) sugiere que Diógenes, al escribir esto, siguió una colección de sentencias, hechas en Alejandria, y que seguía un análisis estoico de las partes de la filosofía.

Diels sostiene que Heráclito no escribió un libro seguido sino que simplemente adujo una serie de opiniones cuidadosamente formuladas. Es posible que esto sea correcto ya que los fragmentos transmitidos tienen un marcado aspecto de declaración oral, expuesta de una forma concisa y chocante y, por tanto, fácil de recordar. No dan la impresión de ser extractos procedentes una redacción continúa. El único óbice a este punto es la existencia de una sentencia (relacionada con el Lógos) de estructura complicada, que se asemeja mucho a la introducción escrita hecha a un libro. Por todo ello, es posible que cuando, Heráclito, adquirió fama de sabio se hiciera una colección de sus declaraciones más famosas componiéndose para ello un prólogo especial. De todas formas, los fragmentos que poseemos fueron en su mayor parte mas apotegmas verbales que partes de un tratado discursivo.

En algunos textos se sugiere también que Heráclito formó escuela y que sus discípulos, los heracliteos, eran adictos a la lectura de su obra. Incluso Platón y Aristóteles hablan sobre este asunto. Sin embargo esto no parece más que una conjetura ya que, a Heráclito, no se le conoce ningún seguidor destacado hasta Crátilo, contemporáneo de Platón, quien desarrolló un heracliteismo degradado, exagerando y combinando la creencia de Heráclito en la inevitabilidad del cambio.

DIFICULTADES DE INTERPRETACIÓN

Ya hemos señalado que Heráclito tenía fama de ser oscuro. Pues bien, a la propia dificultad que implica el entender sus propias citas, hay que añadir también los testimonios que se nos han transmitido acerca de su pensamiento. Estos testimonios podrían resumirse de este modo:

Platón y Aristóteles (auténticos gurus de la filosofía griega) pusieron escaso empeño en penetrar en la real significación del pensamiento de Heráclito.

Platón menciona a Heráclito pocas veces y cuando lo hace, lo lleva a cabo de un modo humorístico e irónico, insistiendo, sobre todo, en una de sus opiniones más trillada y peor entendida, es decir, aquella que dice que todas las cosas fluyen (panta rei). Lo curioso del caso es que Platón, (según Aristóteles), estuvo influenciado, en su momento, por Crátilo (seguidor de Heráclito) y sus ideas sobre el cambio. Es evidente que, o bien Crátilo ya había adaptado a su propio pensamiento (modificándolas) tales ideas, o Platón interpretó incorrectamente la concepción de Heráclito sobre el cambio. Y es que, como veremos más adelante, para Heráclito no era tan importante la idea del cambio, como la idea inversa de la medida inherente al cambio, y, por tanto, la estabilidad subsistente.

Por su parte, Aristóteles, aceptó la interpretación platónica e incluso la exageró aún más. Aristóteles ataca a Heráclito por haber negado el principio de contradicción cuando afirma que los opuestos son lo mismo. El problema es que Aristóteles no se paró a pensar que cuando Heráclito afirma esto no quería decir que los opuestos fueran lo mismo, es decir, idénticos; sino que estaban esencialmente separados o que pertenecían a un único complejo. Por otro lado, Teofrasto, de quien depende toda la tradición doxográfica posterior, basó su interpretación de Heráclito en Aristóteles.

A su vez, los estoicos deformaron aún más la versión, ya que adoptaron a Heráclito como su máxima autoridad en cuestiones físicas. Aunque es cierto que, en algunos aspectos,

desarrollaron bien sus ideas, sobre todo, en lo que se refiere a su ideal de vivir de acuerdo con la naturaleza; lo cierto es que, otras veces, readaptaron sus opiniones a sus propias y especiales exigencias, como por ejemplo sucede con la atribución a Heráclito de la ecpyrosis, es decir, la consunción periódica de todo el mundo mediante el fuego.

EL PENSAMIENTO DE HERÁCLITO

Suele situarse a Heráclito en oposición a Jenófanes y también a Parménides. A pesar de todo coincide con Jenófanes en la total superación que ámbos manifiestan ante el politeísmo antropomórfico, así como en el reconocimiento de la unidad de todo ente, ya que ámbos piensan que es propio del sabio reconocer que todo es uno. Pero estas coincidencias desaparecen desde el momento en que Jenófanes identifica lo uno con la divinidad inmóvil. Y es que Heráclito no ve en el mundo (ni fuera de él) ningún ser permanente sino cualidades contrarias conexas entre sí, así como el paso de unos contrarios a otros en un eterno vencer y ser vencidos, aunque la sangre, como veremos, nunca llegue al río. Y es que, según Heráclito, el enfrentamiento de contrarios y el devenir del mundo no implica que este sea un caos sino todo lo contrario, es decir, un kosmos. Y no es un caos porque existe el Logos (al que Heráclito identifica con el fuego) que permite que todo lo que sucede en el mundo, aún habiendo lucha y enfrentamiento entre los elementos contrarios de la naturaleza, sea fruto de la proporción, del orden y de la medida.

EL LOGOS Y LOS OPUESTOS

Según Heráclito, los hombres deberían tratar de comprender la coherencia subyacente en las cosas. Esta coherencia está expresada en el Logos, el elemento ordenador de todas ellas.

¿Cuál es el significado del Logos?

El concepto de **Logos** tiene, en Heráclito, el significado general de medida y proporción. Esto implica que, para Heráclito, el universo está dispuesto según un plan o medida que hace que todas las cosas, aparentemente diversas, sean realmente **una**. El logos es quien explica la existencia de tal coherencia que permite que las cosas, en apariencia plurales, se encuentren en realidad unidas en un complejo coherente del que los hombres mismos constituyen una parte. En este contexto, Heráclito, tilda de almas bárbaras a todos aquellos que no son capaces de entender el lenguaje de los **sentidos** o que no pueden interpretarlo correctamente sino que se dejan engañar por sus manifestaciones superficiales. Al mismo tiempo el logos no es una mera idea sino el constitutivo real de las cosas, coextensivo con el fuego, y, por tanto, elemento cósmico primario lo que no quiere decir que Heráclito creyese, al modo de los milesios, que tal principio era el origen de donde procedía todo. En Heráclito el universo siempre habría así y, en él, el fuego (identificable con el logos) es elemento primario en el sentido de ser el responsable de que los elementos naturales, aún siendo contrarios y enfrentados entre sí, funcionen de modo coherente y equilibrado.

¿Cuál es el significado de los opuestos?

Según Heráclito en el mundo es algo fundamental la existencia de los opuestos así como la unidad esencial de los mismos. Existen multitud de textos que ejemplifican esta idea de Heráclito. Tal ejemplificación podría resumirse del modo siguiente:

Las mismas cosas producen efectos opuestos sobre clases distintas de seres animados.

Así, por ejemplo, el mar es saludable para los peces pero para los hombres es insalubre.

Aspectos diferentes de una misma cosa pueden justificar descripciones opuestas. Esta parece ser la interpretación más correcta aplicada a la expresión el camino abajo y arriba

es uno y el mismo, aunque Teofrasto le dió a la expresión un sentido cosmológico que es aceptado por algunos tratadistas modernos (Capelle). Hipólito, sin embargo, una fuente muy fidedigna en relación a Heráclito, la consideró como una mera ilustración de los opuestos y no como una metáfora cosmológica. En este sentido, deberíamos pensar en un mismo camino, al cual denominan camino hacia arriba los que lo ven desde abajo, y camino hacia abajo los que lo ven desde arriba. Vlastos afirma que esta interpretación es una banalidad.

Ciertas realidades solo son comprensibles si se reconocen sus opuestos. Esto sucede, por ejemplo, con la salud o el descanso que solo tienen sentido si se reconoce la existencia de sus opuestos la enfermedad y el cansancio.

Ciertos opuestos están enlazados de un modo esencial porque se suceden mutuamente sin más. Así sucede, por ejemplo, con el calor y el frío o con el día y la noche, padre e hijo.

En definitiva, según Heráclito, tendemos a considerar la realidad como formada por elementos como separados unos de otros y como opuestos unos a otros, es decir, como una realidad desconexiónada y diversa. Pues bien, esa desconexión y diversidad es algo meramente accidental ya que la razón nos muestra que se encuentra íntimamente conexiónada formando un **todo**. Ello significa que, según Heráclito, no existe una división realmente absoluta entre lo que consideramos como elementos opuestos.

Ahora bien el que los opuestos formen una unidad no implica que no exista la pluralidad diferente y encontrada. Cuando Heráclito habla de las cosas tomadas en conjunto se está refiriendo a los opuestos formando un todo continuo (día-noche-frío-calor). Esos opuestos no conviven, sin más, sino que luchan y se enfrentan entre sí. Lo que sucede es que en esa lucha ningún elemento acaba por imponerse y anular al otro, sino que es una lucha racional (lógos) en donde lo que prima es el orden, la proporción y la medida. En este sentido, cada uno de los opuestos podría expresarse, según Heráclito, en términos de **dios** ya que todos ellos están impregnados por el rector de la armonía cósmica (logos). En este sentido, Heráclito, contrapone la visión sintética de las cosas por parte de la divinidad (para él no existe realmente la separación entre los opuestos) frente a la visión caótica de los humanos.

Según Heráclito el mundo, como un todo, está, por tanto, íntimamente conexiónado aunque esta conexión sea invisible y no se nos muestre a primera vista. Pero lo cierto es que, gracias al equilibrio entre los opuestos, el complejo funciona armonicamente. Y es que si el equilibrio entre los opuestos no se mantuviera, por ejemplo, si el calor comenzará en su lucha con lo frío, (o el día con la noche), a imponerse el uno sobre otro, de tal forma que lo hiciera desaparecer, entonces el complejo (universo) se destruiría. Sucede lo mismo que si alguien tensiona la cuerda de un arco de tal forma que la fuerza de los brazos se impone a la forma del arco; es evidente que, en este caso, el arco se rompería porque uno de los opuestos (la fuerza de los brazos que tensiona el arco) se habría impuesto a la forma del arco, anulándolo en sus funciones.

LA DISCORDIA ENTRE OPUESTOS CAUSA DEL CAMBIO

La guerra o discordia es una metáfora que emplea Heráclito para expresar el cambio en el mundo. Esta guerra es la que se produce entre opuestos (calor - frío - día - noche - salud - enfermedad - guerra - paz) por lo que cabe inferir que el cambio en el mundo, según Heráclito, se debería a esta lucha entre opuestos. Heráclito define la guerra o discordia como díke, el camino señalado o regla normal de comportamiento. Este modo de expresarse es una corrección a Anaximandro el cual decía que, las cosas se pagaban mutua pena y retribución por su injusticia, por su alternativa usurpación en los procesos del cambio natural. Esto implicaba, claro está, que en un momento determinado, la guerra se paraba.

Pues bien, para Heráclito si la discordia cesara, el vencedor en cada lucha establecería un dominio permanente sobre el vencido con lo que el mundo quedaría destruido. Ahora bien:

¿Significa esto que la discordia y la guerra entre los elementos opuestos es total y sin ningún tipo de interrupción?

Con otras palabras:

¿Defendía Heráclito que el cambio en la naturaleza era algo continúo y que no existe nada permanente?

Para responder a estas cuestiones deberían analizarse aquellos textos en donde aparece la expresión, machaconamente repetida, y referida a Heráclito, de la imagen del río fluyente. En este contexto, habría que señalar lo siguiente:

Según autores como Platón, Aristóteles, Teofrasto y los doxógrafos, Heráclito, defendería la existencia de una absoluta continuidad en los cambios de la naturaleza ya que, según él, todo estaría, como un río, en un continuo flujo. Aristóteles llega a señalar algo que ya está implícito en Platón, es decir, que Heráclito pensaba que no existía nada permanente sino que, incluso lo que parecía ser estable, experimentaba también cambios **invisibles**. Es posible que en esta imagen del río fluyente y continuo, Platón, se viera influenciado por las exageraciones de Crátilo quien creyó que **no se podría uno sumergir dos veces en el mismo río**. Es el mismo Aristóteles quien nos dice que estas ideas de Crátilo influyeron grandemente en Platón. Parece, por tanto, que ni Platón ni Aristóteles nos transmiten el auténtico pensamiento de Heráclito. Y es que Heráclito a través de la imagen del río lo que realmente quiso transmitir es la unidad que depende de la conservación de la medida y del equilibrio en el cambio

¿Es posible que Heráclito hubiera pensado que, por ejemplo, una roca o un caldero de bronce experimentan en sí mismos cambios continuos? No parece probable que defendiera este tipo de ideas ya que él defendió una positiva **confianza en los sentidos** siempre que se utilizaran de modo inteligente. Pues bien, en este contexto, lo lógico es suponer que, tanto la roca como el caldero, sufren cambios producidos por el uso y por el paso del tiempo; pero, en tal caso, tales cambios serían absolutamente perceptibles. Es cierto que Meliso llamó la atención sobre el hecho de la realidad del cambio en algunas cosas que parecen estables, como por ejemplo, el hierro que se desgasta por la fricción de los dedos. Ahora bien, eso no quiere decir que Meliso estuviera pensando (lo mismo debió pasar con Heráclito) que el cambio, por ser invisible, fuera también continuo: siempre que los dedos frotan un caldero de bronce se produce un desgaste por fricción en una parte invisible del hierro; pero cuando no se frota ¿qué motivos se podrían aducir para pensar que el caldero sigue cambiando?

Parece, por tanto, que el punto de vista, tanto de Meliso, como de Heráclito, debió ser el de que los sentidos nos muestran que cualquier cosa, aun cuando aparentemente sea estable, está sujeta a cambios pero siempre que sean deducibles. Y lo cierto es que un cambio continuo, (algo que Platón le atribuye a Heráclito), no es deducible en muchos objetos aparentemente estables.

Ahora bien, el que Heráclito niegue que el cambio sea algo continuo no quiere decir que no defendiera la existencia del movimiento y del cambio en la naturaleza. La existencia del cambio y del movimiento son ideas esenciales en el pensamiento de Heráclito. Ahora bien, el cambio no es algo caótico y sin sentido sino el fruto de la racionalidad y el orden cósmicos. Si se analizan aquellos textos en donde Heráclito habla del movimiento, por ejemplo, de un

río es de destacar que lo que prima no es el movimiento continuo del mismo sino la imagen de que la unidad y estabilidad del mismo (río) dependen de la regularidad del flujo de las aguas que lo forman. Con ello se quiere hacer ver, por un lado, que existe un equilibrio entre los constitutivos opuestos del mundo, y, por otro, que debería rechazarse la idea de que cada cosa se comporta individualmente como un río. Los objetos de la naturaleza, (una roca, una montaña, etc) se nos presentan a los ojos como realidades momentáneamente estáticas. Ahora bien, según la teoría de la discordia de Heráclito, esos objetos acabarán por cambiar. Pero lo harán de una forma proporcional y equilibrada de tal modo que terminarán por contribuir a mantener el proceso armónico de los constitutivos del mundo.

Ahora bien: ¿cuáles son los opuestos de la roca y de la montaña (tierra)? ¿En qué sentido son algo estático? ¿Por qué terminarán por cambiar? Para poder contestar todas estas cuestiones debemos analizar la concepción que Heráclito tenía acerca del Cosmos.

EL MUNDO EN HERÁCLITO

Heráclito afirma que el cosmos, como totalidad, podría ser descrito como **fuego** en el sentido de que, cuando una determinada cantidad se extingue se vuelve a encender una parte proporcional al extinguido en otra parte. Todo el cosmos estaría ardiendo a la misma vez y siempre lo estuvo y siempre lo estará. No existe, por tanto, en Heráclito, una cosmogonía como en los milesios, ya que el fuego no es una materia prima original de la que procede todo como sucedía, por ejemplo, con el agua de Tales. Para Heráclito el fuego es la fuente continúa de los procesos naturales: de su región parece proceder la lluvia que es fuente del mar. Este se convierte en tierra, y, ésta, en lugares y momentos distintos, se convierte en agua. Son las tres masas (fuego-tierra-mar) más importantes del mundo. Pues bien, en un momento concreto, esos elementos serían estáticos (como lo eran la roca y la montaña de los ejemplos anteriores) y estables.

¿Cómo comienzan a cambiar?

Según Heráclito si una cantidad de tierra se disuelve en mar, otra equivalente de mar se disuelve en tierra y lo mismo acontece entre el mar y el fuego. Esta parece ser la interpretación que se desprende de los textos . Ello implica, al margen de la literalidad de tales textos, que la medida, el orden y la proporción son elementos que rigen el proceso de cambio en la lucha de los contrarios. Ningún elemento se impone sobre al otro anulándolo; y es que, en esta lucha, no existen vencedores ni vencidos absolutos sino luchadores (opuestos) que ceden parte de las posiciones que ganan. Este parece ser, por tanto, el sentido de aquellos textos en donde Heráclito destaca las ideas de proporción y medida. Tales ideas aparece descritas con toda claridad cuando Heráclito hace referencia, por ejemplo, al **intercambio del oro y de las mercancías**, en donde viene a decir que, del mismo modo que, en tal intercambio, no se produce una situación en la que todas las mercancías se conviertan por absorción en oro, hasta el punto de que todo sea oro y nada mercancías; así también en el cosmos, sus tres elementos fundamentales (tierra, mar, fuego), aún estando enfrentados y en discordia, no se imponen unos sobre otros buscando su desaparición sino que, únicamente, intercambian sus elementos. En definitiva, el cosmos se encuentra regido por un logos (fuego) el cual personifica la regla de la medida del cambio y que, de algún modo, contola la materia, ejerciendo sobre ella una función **directiva**.

LOS CUERPOS CELESTES

En relación con los cuerpos celestes, ningún fragmento transmite de forma clara el pensamiento de Heráclito. Diógenes Laercio es quien conserva una versión más completa al señalar lo siguiente:

Los cuerpos serían, según Heráclito, [cubetas sólidas llenas de fuego](#) alimentado por las exhalaciones húmedas procedentes del mar las cuales le servían de combustible. Es de suponer que esta era la forma en que, según Heráclito, el agua se convertía en fuego.

Al mismo tiempo, sin aducir causa alguna que no fuera mecánica, explica los eclipses y las fases de la luna por la desviación, en su giro, de las cubetas. Diógenes constató que Heráclito no dijo nada sobre la constitución de dichas cubetas, por lo que es probable que se limitó a adoptar mitos populares ya que sus sólidas cubetas nos recuerdan el mito de que el sol navegaba cada noche de oeste a este sobre un cuenco dorado en torno a la corriente del océano.

Heráclito decía también que el [sol es nuevo cada día](#) en el sentido de que su fuego se vuelve a llenar cada noche con exhalaciones enteramente nuevas. También aquí podemos observar como las ideas de medida y proporción son esenciales en el pensamiento de Heráclito. Existe un texto en donde dice, que personifica la regularidad, la proporción y la medida, impide que el sol [sobrepase](#) sus medidas y, con ello, que se acerque demasiado a la tierra.

La idea del orden y regularidad del cosmos físico es aplicada por Heráclito al ámbito del mundo humano en tanto en cuanto éste es parte de este orden general: del mismo modo que, dentro de la naturaleza, aún existiendo elementos contrarios que luchan entre sí, nunca uno de ellos acaba por imponerse totalmente al otro, anulándolo; lo mismo debería suceder, en el ámbito de lo humano, en donde aun existiendo ideas contrarias y enfrentadas entre sí, no, por ello, deberían imponerse unas sobre otras. Hasta la llegada de los sofistas, con su división entre physis y nomos, esta idea seguirá estando presente en Grecia.

EL MUNDO HUMANO EN HERÁCLITO

Heráclito no sintió únicamente interés por investigar el mundo de la naturaleza sino que pensaba que tanto la vida del hombre como sus instituciones estaban íntimamente ligadas al mundo natural que les rodeaba. Por ello, afirma que la [sabiduría](#) consiste precisamente en ser consciente de este hecho, es decir, en entender el modo en que opera el mundo aunque, deje entrever que el único ser completamente sabio es dios que, Heráclito, no identifica ni con los dioses antropomórficos de Homero ni con un dios al que haya que rendir culto, pero que, si se asemeja al dios Zeus convencional. Tanto el fuego como el logos son coextensivos con este dios, e, incluso, manifestaciones suyas. Las opiniones de Heráclito sobre el hombre y sus instituciones no las concibe al margen del mundo natural ya que, según él, todas las cosas estarían regidas por las mismas leyes.

Entre las ideas de Heráclito sobre el hombre y sus instituciones serían de destacar las siguientes:

Mientras Anaxímenes, como ya hemos visto, identificaba el alma con el aliento - aire; Heráclito la concibe como algo que estaría hecha de éter igneo, es decir, fuego. Piensa que el alma nacería de la humedad con lo que estaría señalando que, del mismo modo que con el firmamento, el alma sería mantenida como tal gracias a la humedad y que acabaría por ser [destruida](#) cuando se convierte totalmente en agua. Es curioso notar que cuando describe el alma es como si estuviera enumerando las relaciones existentes entre las tres masas (mar, tierra, agua) que formarían el mundo. Un alma excesivamente [humedecida](#), por ejemplo, por el exceso de bebida, hace que su dueño se comporte como un niño.

Heráclito coloca explícitamente al entendimiento en relación con el alma y ésta, que puede moverse por todas las partes del cuerpo, según sus necesidades, tiene unos [límites](#)

inalcanzables. Con esto parece que quería expresar no tanto que la capacidad intelectual del hombre fuera absoluta, sino que, en cuanto es una porción representativa del fuego cósmico, abarcaría una vasta extensión.

Al mismo tiempo, para Heráclito, el alma era como un fragmento adulterado del fuego cósmico y con poder directivo, lo que implica que, de algún modo el cuerpo sería regido por el alma. Vlastos niega todos estos presupuestos cósmicos del alma ya que, según él, debió ser común la observación de que el calor estaba asociado al cuerpo vivo, mientras que el cuerpo muerto y sin alma se asociaba al frío. Pues bien, sobre esta base, y, sin necesidad de grandes reflexiones, podrían deducir el carácter igneo del alma y no, precisamente a partir del fuego cósmico, como hace Heráclito.

La vigilia, el sueño y la muerte estarían en relación con el grado de ignición del alma. Durante el **sueño** le parece al hombre que la oscuridad está iluminada. Esta luz es engañosa ya que es una luz individual y propia que suplanta a la verdadera luz del logos común a todos. Heráclito también pensaba que el hombre durante el sueño estaría en contacto con la muerte ya que alma-fuego ardería debilmente y estaría casi extinta; por ello, según Heráclito, en la mayoría de los aspectos, el que sueña se parece a un hombre muerto. El sueño sería, pues, un estado intermedio entre la vida y la muerte, es decir, durante el sueño el alma estaría parcialmente separada del mundo (fuego) con lo que su actividad disminuye sensiblemente.

El alma, en tanto manifestación del fuego, sería una realidad física y, por ello, es de suponer que Heráclito negaba toda dimensión espiritual de la misma. En estado de vigilia, la conexión con el exterior estaría suministrada por un contacto directo, con lo circundante, es decir, con el fuego exterior, a través de los sentidos. En este sentido, el alma sería un producto más de la naturaleza que mantiene contacto con el logos (fuego). Según Sexto, durante el sueño el contacto se produce a través de la respiración que inhalaría, dado que las almas proceden del agua, humedad para seguir viviendo. Pero al no ser tan intensa la inhalación, como cuando está despierta, se hallaría en un estado semejante a la muerte. Según Aecio (en quien se nota reflejos estoicos) las almas se nutren de exhalaciones internas y externas: las internas procederían de la sangre y otros líquidos del cuerpo, mientras que las externas serían las que se absorben mediante la respiración. Por su parte, Calcidio, le atribuye a Heráclito una opinión completamente distinta a la de Sexto. El alma solamente tendría contacto con la razón cósmica durante el sueño por estar libre de la interrupción de los sentidos. Es evidente que todas estas ideas referidas a la razón cósmica no proceden de Heráclito sino que son estoicas, y el resto de la interpretación es evidentemente platónica.

Heráclito afirma también que algunas almas (virtuosas) no se convierten en agua a la muerte del cuerpo, sino que sobreviven para unirse definitivamente al fuego cósmico. Hemos visto como, para Heráclito, la muerte de las almas consistía en convertirse en agua. Existe sin embargo algún texto en donde parece sugerirse que ciertas almas sobreviven a la muerte y se convierten en **démones** (vigilantes de vivos y muertos) lo que sería un desarrollo de un pasaje de Hesíodo. La clave de esta creencia estaría en la cita en donde se dice que las almas muertas en **combate** son más puras que las que perecen de enfermedad. Según Heráclito ello se debería a que las almas de los hombres enfermos estarían húmedas debido a que sus poseedores estarían en estado semiinconsciente y semejante al sueño, mientras que los muertos en batalla habrían sido eliminados en la plenitud de su actividad anímica (fuego). De esta forma, las almas de los enfermos pierden con la muerte tranquila su último residuo de fuego y se convierten en acuosas para dejar de existir como almas; por su parte, las almas de los caídos en combate continúan siendo igneas y, por tanto, libres de

convertirse en agua. Por todo ello, al abandonar el cuerpo se vuelven a unir con el fuego cósmico; si bien, antes de llegar a este estado puede ser que sigan siendo démones sin cuerpo durante algún tiempo. Aquí, Heráclito, seguiría el patrón de Hesíodo. Todo esto no quiere decir que Heráclito defendiese la supervivencia individual eterna en calidad de fuego etereo, ni que tal realidad individual se insertase posteriormente en otro cuerpo, al modo de la teoría de la transmigración de Pitágoras. No puede olvidarse que para Heráclito las porciones de fuego estarían intercambiándose continuamente con los otros elementos del cosmos para contribuir así a su orden y estabilidad.

RELIGION ETICA Y POLITICA

En relación con la religión, la ética y la política, el pensamiento de Heráclito era el siguiente:

En asuntos de religión, Heráclito, siguió a Jenófanes en su crítica al antropomorfismo e idolatría de la religión tradicional. Según él las prácticas de la religión convencional son **necias** e ilógicas, aunque, a veces, apuntan accidentalmente hacia la verdad. De todos modos, parece que no rechazó toda idea de divinidad como puede verse en algunos textos. Señala también que los misterios no serían del todo despreciables si se celebraran correctamente; y es que, según Heráclito podrían conducir indirectamente al Logos. Es el caso de las fiestas **Leneas** en honor a la vida (Dionisos) y a la muerte (Hades). La implícita identificación de estos dos opuestos impediría, según Heráclito, que el culto sea vergonzoso del todo. Es importante hacer notar, sin embargo, que es difícil que los participantes en estas fiestas comprendieran el significado de lo que hacían, al menos antes de que Heráclito se lo revelara. Es curiosa también la identificación que Heráclito parece hacer entre su estilo oscuro y oracular con el método que adoptaba **Apolo** en sus pronunciamientos delficos.

Por lo que se refiere a la ética sus **consejos** tienen forma gnómica y son semejantes a los de sus precededores. A veces los expresa con gran sinceridad lo que explica que no cayese nada bien a sus conciudadanos. Sus consejos éticos (comparables a las máximas delficas del conocete a tí mismo) tienen una significación clara: se fundamentan en sus teorías físicas ya que, según Heráclito, solo entendiendo la norma central del mundo puede un hombre llegar a ser sabio. Es la primera vez que encontramos, en la historia de la filosofía, enlazadas ética y física. Por otro lado, Heráclito, niega tajantemente la opinión - generalizada desde Homero - de que al individuo no se le puede imputar responsabilidad por sus actos. Heráclito afirma que el hombre debe buscarse a sí mismo y que su destino está determinado únicamente por su carácter, lo que implica que es el propio responsable de sus actos y no el producto de poderes caprichosos (destino, dioses).

En cuanto a la **política** parece que sus ideales fueron antidemocráticos: un solo hombre vale para mí tanto como 10.000 si es el mejor. De todas formas lo esencial de su pensamiento, en política, se centra en la necesidad de respetar la ley pero en el sentido siguiente: las leyes humanas están nutridas por la ley divina universal (cósmica) que concuerda con el Logos. Hay que seguir esas leyes ya que son el producto de hombres sabios con almas igneas que tienen clara la relación existente entre hombre y cosmos.

5.2 La escritura aforística de Heráclito.

5.3 La estructura dialéctica del movimiento: logos como fuego, sol y rayo.

5.4 Pesimismo antropológico y optimismo cosmológico-teológico.

5.5 Opinión y verdad. Necesidad y azar.

5.6 Hacia una lectura unitaria de los fragmentos de Heráclito.

6 TEMA VI.

6.1 Los pluralistas.

El primer pluralista fue Anaxágoras (s. V a. C.), según el cual la realidad está formada por unas partículas que denominó homeomerías, que traducido literalmente significa todo está en todo y participa de todo.

Para explicar el cambio de estas partículas, el movimiento, nos habla de un nous o entendimiento universal: una realidad espiritual, divina, que imprime el movimiento a esta partículas provocando su mezcla y la creación de sucesivos y eternos mundos. Es un concepto muy importante, pues es la primera vez que aparece la idea de una realidad divina.

Sin embargo, una vez llegado a este punto no acierta a completar sus teorías: ¿creó esa realidad divina las partículas?, ¿es eterna?, ...

Recurre entonces a una segunda explicación mediante el éter, homeomerías especiales en eterno movimiento, que imprime éste movimiento a las restantes. Anaxagoras pues se debate entre el finalismo y el mecanicismo.

Demócrito de abdera (s. V a. C.), recibe su influencia de los planteamientos de Parménides: existe una única realidad en el Universo, pero esa realidad no tiene por que ser esférica. Para él los átomos o partículas que forman el Universo tienen multitud de formas y son eternos, múltiples desde la eternidad.

Para explicar el movimiento, Demócrito afirma que es precisamente el no ser, el hecho de que "el no ser no exista", lo que explica el movimiento. Expliquemos esta idea: el no ser significa la ausencia, el vacío, un vacío que sirve como campo de acción para que se produzca el movimiento, para que el átomo se dirija a éstas zonas y se combine. El movimiento no surge en un momento determinado, es eterno.

¿Existe algún orden, una realidad que le confiera una finalidad? No, según Demócrito el Universo no tiene finalidad externa ni está sometido a un Dios. Se define pues totalmente por el mecanicismo: para él los movimientos se producen al azar.

6.2 Empédocles:

FILÓSOFOS FÍSICOS	DEL	SIGLO	PRESOCRÁTICOS V
Empédocles de Acragas			
SISTEMAS			POST-PARMENIDEOS
Introducción			

El último capítulo de la filosofía presocrática lo integran principalmente los sistemas pluralistas de Empédocles y Anaxágoras, la combinación de pluralismo y monismo del atomismo de Leucipo y Demócrito y, finalmente, la readaptación del monismo jónico llevada a cabo por Diógenes de Apolonia. Cada uno de estos sistemas, dentro de su propia orientación, es una réplica deliberada frente a Parménides. Y es que Parménides había marcado a todos los futuros cosmólogos desde el momento en que ninguno de ellos se atrevió a poner en duda los siguientes principios parmedianos:

Del ente no puede surgir lo no-ente. Este es un principio que ningún griego se atrevía a discutir. Ahora bien, si ello es así, entonces todas las cosmologías monistas estaban cuestionadas ya que: ¿cómo es posible explicar que de un único elemento o ente (agua, aire, ápeiron) pueda surgir lo que no es agua, aire o apeiron, es decir, lo no-ente?

El vacío no puede tener lugar alguno en cualquier explicación sobre el origen de la realidad. Ahora bien, si esto es cierto, entonces las filosofías dualistas (como era la de los pitagóricos) dejaban de tener sentido ya que: ¿cómo postular la existencia de dos principios, separados entre sí, sin la existencia de un elemento que los delimite (vacío)?

La pluralidad no puede proceder de una unidad originaria ya que ello implicaría que algo que no-es surge a partir de lo que es. Esto obligaría a los pluralistas, posteriores a Parménides, como Empédocles, Anaxágoras o Demócrito, a no poder dar por supuesta, sin una explicación lógica coherente, la existencia de tal pluralidad.

Se acepta que todo sistema filosófico que ignore estos cánones es insostenible.

Es evidente que tanto Empédocles como Anaxágoras manifiestan en su lenguaje un acatamiento de estos presupuestos derivados de la filosofía de Parménides. Lo mismo puede decirse de los atomistas que, aunque utilicen un método refutativo del pensamiento eleático, no dejan de ser un sistema producto de las paradojas presentes en el sistema de Parménides. Por su lado, Diógenes de Apolonia, aún cuando revierte a la substancia única y específica de Anaxímenes, incorpora gran parte de la doctrina de Anaxágoras y Leucipo con el objeto de defenderse de los eleatas. En definitiva, podría decirse que todos los sistemas posteriores a Parménides constituyen un deliberado intento de explicar los hallazgos de la Vía de la verdad.

EMPEDOCLES

DE

ACRAGAS

Vida y Obra

Por lo que se refiere a su nacimiento y período de florecimiento nos resulta difícil decir nada definitivo a partir de los testimonios que nos han llegado. Según [Diógenes Laercio](#) tendría 40 años cuando se fundó Turio (444 - 441 a de Cristo) y habría muerto con 60 años (404/344). Pero no todos están de acuerdo, (Diels), por lo que no podemos afirmar con seguridad más que lo siguiente: su período de mayor actividad intelectual se produjo a mediados del siglo V a de Cristo.

En cuanto a su vida, lo mismo que sucede con Pitágoras y con Heráclito, fue uno de los personajes predilectos de las historias biográficas apócrifas. Todas ellas tratan, en su mayor parte, de sus actividades políticas y sobre su muerte. Se nos dice que fue un demócrata ardiente que derribó una organización denominada los mil y que rehusó a la monarquía de su ciudad. Estas afirmaciones, sin embargo, parecen estar en contradicción con sus propias palabras, en el Poema que escribió, ya que, de sus opiniones, cabe concluir que era más aristócrata que demócrata. Parece que, Empédocles, fue también un orador consumado al cual Aristóteles considera, en su diálogo perdido el Sofista, el inventor de la retórica. Gorgias habría sido su discípulo. Empédocles tuvo también gran fama como médico y curandero.

Por lo que se refiere a sus **escritos** los testimonios nos hablan acerca de dos Poemas que se titulaban Sobre la naturaleza y Purificaciones. Ambos constarían de unos 5000 versos. Diógenes Laercio dice, además, que, además de estos dos poemas, escribió una obra de 6000 versos sobre Medicina. Aunque no se puede predecir con certeza el orden exacto de los fragmentos conservados de su obra se suele aceptar la ordenación llevada a cabo por Diels. En este contexto, muchos piensan que mientras que el primer Poema - Sobre la naturaleza - trata principalmente de aducir una explicación física del universo, y, en donde no habría cabida para el problema del alma; las Purificaciones se basarían en la creencia pitagórica de la transmigración de las almas.

De todos modos, los estudiosos modernos han resuelto de modo muy diverso el conflicto que parece existir entre los dos poemas; mientras algunos tratadistas (Zeller - Burnet) se limitan a sostener que Empédocles habría sostenido simultáneamente creencias no solo incompatibles sino también contradictorias; otros han argüido que los poemas deben pertenecer a dos épocas distintas de su vida. Kirk-Raven, a quienes seguimos en estos apuntes, señalan (siguiendo a Cornford) que, aunque es preferible atenerse a la primera de las opiniones, se ha hecho excesivo énfasis en el problema de la incompatibilidad.

INFLUENCIA DE PARMÉNIDES EN EL SISTEMA DE EMPÉDOCLES

Existen varios fragmentos que demuestran claramente el gran influjo que Parménides ejerció sobre Empédocles. De la lectura de algunos de ellos se deduce claramente que Empédocles no solo se acomodó a los **cánones** de Parménides sino que su sumisión era consciente. Es muy posible, además que tales fragmentos, además de mostrar su dependencia con Parménides, sirvieran de Introducción a su Cosmología. Parménides había demostrado que la realidad no puede proceder de la no-realidad, ni la pluralidad de una unidad originaria. Pues bien, Empédocles, partiendo de estos mismos principios, replica a los eleatas que, según él, no existió nunca una unidad original sino más bien **cuatro substancias** (pluralidad originaria) distintas que existieron desde siempre (eternas), y, que eran : Zeus (fuego), Hera (aire), Edoneo (tierra) y Nestis (agua). { Es evidente que Empédocles presenta estas 4 raíces de todas las cosas en un lenguaje mitológico, únicamente, con el objeto de hacer más comprensible su sistema a la gente común y no deberían tomarse, por tanto, al pie de la letra, los nombres de los dioses. } Pues bien, según Empédocles, estos 4 elementos, que llenarían entre sí la totalidad del espacio y no dejarían lugar en el universo para la existencia del **vacío**, tendrían, en un principio, las mismas características del ser de Parménides, es decir:

Serían inmóviles y entre ellos no existiría el vacío.

Serían eternos, finitos, ingenitos e imperecederos.

Constituirían una esfera uniforme en donde ningunos de los elementos de la realidad serían todavía distinguibles. La diferencia con Parménides consiste en que la esfera de Empédocles no es una sino plural.

Lo que sucede es que Empédocles no se quedara ahí. Obligado por el sentido común, que le hacía ver que la realidad es móvil y que, en el mundo, el nacimiento y la muerte eran moneda común, Empédocles, tuvo que abordar el problema de la veracidad de los sentidos. En este contexto rechazará la pretensión parmenidea de condenarlos y, por ello, advierte a sus lectores acerca de la necesidad de hacer uso de ellos, así como de la importancia que tiene el emplear cada sentido para su finalidad determinada. En definitiva, Empédocles intentará, con su sistema filosófico, hacer compatible la evidencia de la **veracidad de los sentidos** con la aceptación de los principios establecidos por Parménides. Para ello, no tendrá más remedio que llevar a cabo lo siguiente:

Reanalizar de nuevo el problema del cambio para afirmar que todos los seres se componen de los 4 elementos originarios (ser o pluralidad originaria) y que, tales seres, cuando nacen o perecen, no están pasando del ser al no-ser o viceversa, sino únicamente experimentando una combinación temporal de dichos elementos.

Justificar que, para explicar el movimiento y el cambio, no llega únicamente - como hacían los milesios - con postular la existencia de la materia originaria (causa material) ya que ésta, según Empédocles, por sí misma, nunca podría iniciar el movimiento y el cambio. Para explicar éste, es necesario contar también con la existencia de una **causa eficiente**. Esa causa eficiente - diferente de la materia plural originaria - será, según Empédocles, el Amor y el Odio.

En definitiva, tal como veremos más adelante, Empédocles, con el objetivo de hacer frente a las paradojas eleáticas, postulará la existencia de dos fuentes motrices de la realidad: la materia originaria (causa material) y el amor - odio (causa eficiente). Como causas eficientes - el amor y el odio - pondrán en movimiento, de una forma u otra, esa masa originaria plural que, en principio, estaría en reposo según los cánones establecidos por Parménides.

LA ESFERA DE EMPÉDOCLES

En los fragmentos que nos hablan de la **esfera** se puede percibir, de modo muy claro, la dependencia que Empédocles tenía con Parménides. Y es que la esfera, de la que habla Empédocles, está moldeada sobre la que Parménides nos describe. Empédocles únicamente se limitó a rellenarla con los 4 elementos originarios o 4 raíces de todas las cosas. Lo que sucede es que este cambio implica que, para Empédocles, el ser originario no es una unidad sino una pluralidad.

Las consecuencias de este cambio son muy importantes:

La unidad originaria de Parménides obliga a tener que aceptar que la realidad es inmóvil.

La pluralidad originaria de Empédocles permitiría explicar el cambio sin que, por ello, tal cambio, implique el paso del ser al no-ser.

Al mismo tiempo, el cambio, que surge a partir de la pluralidad originaria, no sería más que una simple fase dentro del interminable ciclo cósmico.

EL CICLO CÓSMICO

La descripción del **ciclo cósmico** constituye uno de los rasgos más peculiares del todo el sistema de Empédocles. Tal ciclo constaba de cuatro estadios: dos estadios polares representados por el dominio del Amor y de la Discordia, y, otros dos de transición, siendo uno la transición del dominio del amor a la discordia y el otro la transición del dominio de la discordia hacia el amor.

En el estadio del dominio del amor todas las cosas convienen en una por acción del amor, Este estadio representa una mezcla uniforme de los 4 elementos, y, sería similar a la esfera del ser de Parménides ya que es eterna, finita, inmóvil, y no existe, en ella, el vacío. Además, si pudiéramos verla nos sería imposible discernir con claridad ningún elemento concreto ya que formaría una especie de totum revolutum en donde se hallarían las cuatro raíces de todas las cosas. Por ello, afirma Empédocles, que bajo el dominio del amor todo es, realmente, una única realidad, una única cosa ya que el Universo, en esos momentos, no es ni fuego, ni agua, ni tierra, ni aire. Será la aparición de la Discordia la que comience a separar y poner en movimiento tales elementos, permitiendo que se formen 4 masas homogéneas. Cuando el universo se disgrega en sus elementos, por causa de la discordia, entonces las partes dispersas del fuego se reúnen en un todo, y lo mismo los de cada uno de los demás elementos. Estos elementos volverán a unirse cuando le llegue, de nuevo, el turno a la amistad. En ese momento las

partículas de cada uno de los elementos volverían a unirse para formar la pluralidad originaria inmóvil.

NATURALEZA DEL AMOR Y LA DISCORDIA

De la lectura de los textos se deduce que Empédocles respeta los presupuestos de Parménides ya que el momento de la unión de los 4 elementos lo define como **el tiempo de lo uno**, lo que nos recuerda a Parménides y a Jenófanes. Añade, sin embargo, a las tesis de Parménides, una serie de cambios deducibles a partir de la pluralidad originaria que le permitirán explicar posteriormente el problema del cambio y del movimiento sobre la base de la existencia de **dos fuerzas motrices**, como serían, el amor y el odio. Los 4 elementos o raíces de todas de todas las cosas parecen abarcar **toda** la realidad material. Empédocles afirma que, en un principio, solo estas cosas existen y de las citas que nos transmite Simplicio se puede deducir que Empédocles diferenciaba claramente entre una causa material (4 elementos) y una causa eficiente (amor-odio). Ahora bien, el amor y el odio no son meras fuerzas mecánicas disfrazadas bajo nombres míticos o alegóricos, sino, como lo demuestra claramente la analogía entre el amor sexual y el cósmico, que son fuerzas externas, autoexistentes, que actúan sobre aquellas cosas que aman u odian. Dado que, en esta época, los filósofos presocráticos eran incapaces de imaginarse una existencia sin extensión espacial, Empédocles, representa al amor y al odio como fuerzas materiales. Esta idea es precisamente la que critica Aristóteles cuando afirma, en su Metafísica, que Empédocles sostiene una opinión **absurda** ya que identifica el amor con el bien (principio motor que une) y con la materia (pues es una parte de la mezcla). También hay que señalar que, según Aristóteles, el amor de Empédocles, trascendería la postura de analogía sexual entre el amor carnal y el cósmico, al defender que el amor y la discordia, de Empédocles, tienen un **carácter moral**. Esta opinión debe tenerse en cuenta ya que no cabe duda que Empédocles sufrió en cierta medida el influjo del dualismo de los pitagóricos. Sea una cosa u otra lo que todo esto demostraría es el gradual proceso del pensamiento griego hacia la aprehensión de lo abstracto. Empédocles daría un paso más en esta dirección y veremos, mas adelante, como Anaxagoras sigue en la misma línea. De todos modos, tendremos que esperar a Platón y, su teoría de las ideas, así como a Aristóteles, y su idea del primer motor inmóvil, para alcanzar la meta definitiva de lo puramente abstracto.

DISRUPCIÓN DE LA ESFERA DOMINADA POR EL AMOR

Fase de transición desde el dominio del amor hacia la discordia

Existen algunas citas en donde se nos informa como Empédocles se imaginó la **disrupción** de la esfera dominada por el amor. Es evidente que, en los momentos en que domina el amor, la discordia quedaba excluida de la esfera. Esta idea se deduce claramente del pasaje de Plutarco cuando nos dice que, en esa fase, **no hay discordia ni pugna indecorosa en sus miembros**. Ahora bien,

¿A través de qué proceso hace su aparición e introducción la discordia en el reino del amor?

Cuando, más adelante, Empédocles hace referencia a la disrupción del dominio de la discordia veremos como allí afirma que un benévolo inmortal impulso de amor se iba introduciendo dentro. Esto es lo que nos hace suponer que, ahora, dentro de la esfera, dominada por el amor, aconteció el proceso inverso: la discordia, excluida totalmente en la fase del amor, se fue introduciendo, poco a poco, dentro de ella hasta conseguir una proporción suficiente para afirmarse. Cuando acontece esto es cuando la esfera dominada por el estadio del amor comienza a ponerse en movimiento y cambiar iniciando la cosmogonía, es decir, la formación del universo.

¿Cuál es la causa que explica que se inicie el movimiento o irrupción de la discordia dentro de la esfera dominada por el amor?

De una cita que nos transmite Aristóteles se deduce la existencia de un **JURAMENTO** que solo podría romperse cuando se cumple el tiempo fijado, pues, Aristóteles nos habla acerca de que la discordia cobra fuerza en sus miembros y alcanza sus prerrogativas, al cumplirse el tiempo fijado por un amplio juramento. Esto parece implicar que el cambio, según Empédocles, sería algo necesario.

COSMOGONIA DE EMPÉDOCLES

Los fragmentos existentes muestran lo siguiente:

En los **primeros estadios** de la cosmogonía, lo primero que se separó de la esfera fue el aire que se desparrama en forma circular y cuyo borde exterior constituye, por solidificación, el firmamento (periferia solidificada en torno al aire).

Posteriormente, el fuego saldría corriendo hacia fuera y, al no tener a ningún lugar a donde ir, se lanzó hacia arriba en forma ascendente. A partir de aquí se formarían **dos hemisferas**, que giran alrededor de la tierra, y, en donde, una de ellas está compuesta totalmente de fuego (da lugar al día) y la otra es una mezcla de aire con algo de fuego (da lugar a la noche). Por lo tanto, cuando la media esfera, llena de fuego, está arriba tiene lugar el día y, por el contrario, cuando lo está la que contiene aire y solamente en algunos puntos algo de fuego, tiene lugar la noche. De aquí se deduce que Empédocles no tiene para nada en consideración al **sol** que no es por naturaleza fuego, sino reflexión del mismo. ¿Cómo interpretar esto? Según Burnet, la luz de la hemisfera ígnea sería reflejada por la tierra concentrándose esta luz en una enorme lente que es el sol. Al mismo tiempo, la **luna** recibiría su luz del sol.

Después se separaría la tierra que se solidificaría en medio del todo. Afirma que la tierra se encuentra en **reposo** señalando como causa algo que le separa radicalmente de Homero, Tales o Anaxímenes: dado que la bóveda celeste gira de forma vertiginosa, ello impediría el movimiento de la tierra. Sucede lo mismo que con el agua dentro de un cazo: cuando el cazo se mueve circularmente, el agua no es llevada hacia abajo a pesar de su aptitud para dicha dirección.

Por último, según Empédocles, el agua surgiría en la tierra por efecto de la rotación. Por ello el agua (mar) no sería otra cosa que el sudor de la tierra.

BOTANICA Y FISILOGÍA

Hemos visto que el mundo en su estado actual pertenece al cuarto y último estadio evolutivo y que parece representar la fase de transición desde el dominio de la discordia al amor. Pues bien con el mundo actual se corresponden aquellos fragmentos en donde Empédocles trata temas como la botánica o la fisiología. En estas ramas, Empédocles, aportó importantes contribuciones al pensamiento griego.

En los temas de Botánica, Empédocles, primer griego que prestó atención a este apartado, afirmó que las plantas fueron los primeros seres que aparecieron y eran, al igual que todas las formas naturales, combinaciones provisionales de fuego que se movía en dirección ascendente desde la zona baja de la tierra en busca de la unión con su afín en el firmamento, mientras que la tierra se movería hacia abajo por obra del mismo impulso.

Respecto a la Fisiología los temas más importantes tratados por Empédocles son los siguientes:

La respiración: Según Empédocles todos los seres inhalan y exhalan (respiran) debido a que existen canales sin sangre, extendidos por la superficie del cuerpo, en la carne de todos ellos. Esta superficie exterior de la piel está perforada en las bocas de dichos canales por

numerosos poros, de manera que la sangre se mantiene dentro pero el aire tiene un fácil camino a su través. Es lo mismo que sucede con la clepsidra (reloj de agua o vasija de metal con un cuello estrecho y con una base perforada por numerosos agujeros pequeños, similar a un moderno colador de café). El pasaje en donde Empédocles habla de la clepsidra, la cual comportaría una prueba implícita de la corporeidad del aire, suele citarse como una prueba de que los presocráticos en general, y, Empédocles en particular, estuvieron familiarizados con el método experimental de la ciencia moderna. Para Burnet sería un precursor de Harvey y Torricelli. Esto es exagerado, ya que lo que realmente hace Empédocles es, a partir de una teoría que ya acepta absolutamente, poner un ejemplo de una observación aislada que ayude a comprenderla mejor. Es evidente que este método está muy lejos del utilizado por la ciencia moderna.

Percepción sensorial: La teoría de los poros es también la base de su teoría fisiológica sobre los sentidos. El tamaño de los poros es lo que hace que ningún sentido pueda juzgar los objetos del otro ya que los poros de algunos son demasiado anchos y los otros demasiado estrechos para poder captar el objeto. De esta forma unos objetos pasan a través de los poros sin tocarlos, mientras que otros no pueden en modo alguno entrar. A esta primera idea va unida otra que hace referencia a que las cosas emiten efluvios o emanaciones que cuando tienen el tamaño justo para encajar dentro de los poros del órgano sensorial, entonces tiene lugar (por lo que se refiere a la percepción) el encuentro requerido surgiendo la percepción propiamente dicha. Empédocles ilustra este proceso comparando la visión con la luz de una linterna cuyas paredes transparentes dejan salir la luz hacia afuera, pero, en cambio, no dejan que el aire u otro elemento penetre dentro. Pues bien, de los ojos, protegidos por toda clase de membranas, partirían los rayos que iluminan los objetos y de éstos las emanaciones o efluvios que darían lugar a la imagen de ese objeto.

Es interesante notar que su explicación de la respiración y de la percepción implican la existencia del vacío con lo que podemos señalar que, en los detalles, Empédocles, no fue siempre fiel a sus principios fundamentales.

La conciencia: Según Empédocles, todas las cosas participan del pensamiento. Por ello señala que la conciencia se identifica o es muy afín con la percepción. En el hombre, el pensamiento reside fundamentalmente en la sangre que circunda el corazón. Ello se debería a que los 4 elementos aparecen en ella en su más justa proporción. Por ello, al contener por igual a los cuatro elementos, se convertiría en la base de la percepción. Empédocles pensaba que vemos la tierra por la porción de tierra que existe en nosotros mismos, lo mismo sucede con el agua, el aire, el amor o el odio. De todo lo dicho parece que hay que concluir que la percepción y el pensamiento tienen las mismas características de los otros componentes físicos. Pero si ello es así:

¿En qué parte del poema hay cabida para el alma inmortal que es la base de las Purificaciones?

Al analizar esta 2ª obra de Empédocles posiblemente encontremos la respuesta a esta pregunta.

6.2.1 los cuatro elementos.

LOS CUATRO ESTADIOS DE LA EVOLUCIÓN

En el ciclo cósmico de Empédocles no solo existen dos estadios (amor-odio) sino otros dos que denominaremos de transición. Estos cuatro estadios están perfectamente claros en el estudio que Empédocles lleva a cabo acerca de los seres vivos. Es en un texto de [Aecio](#) en donde se compendian con claridad la totalidad de los 4 estadios, tanto los pertenecientes a la fase de dominio del amor y de la discordia, como los pertenecientes a las dos fases de transición. Los diferentes estadios, reflejados en los textos, son los siguientes:

Estadio primero: [los miembros disyectos](#). Este fragmento concuerda perfectamente con el pasaje descrito anteriormente por Aecio. En este estadio los miembros sueltos andaban errantes en busca de unión. Tal unión, tal como se muestra en el estadio siguiente, será llevado a cabo por azar.

Estadio segundo: [los monstruos y las deformaciones](#). En estos fragmentos se describe claramente el 2º estadio de la versión de Aecio: el período de los seres fantásticos. También Aristóteles en la Física hace referencia a la unión por azar de los miembros disyectos para señalar que aquellos seres que casualmente estuvieron adaptados para la supervivencia sobrevivieron, mientras que los demás perecieron. Esta idea genial ha hecho que muchos consideren a Empédocles como un [precursor](#) de Darwin.

Estadio tercero: [las formas completamente naturales](#). Este tercer estadio da lugar a la formación de seres ya completamente naturales. Son el resultado de la tendencia del fuego a juntarse con su afin, tendencia que es, a su vez, consecuencia del influjo de la Discordia, cuya función, como ya hemos visto, consiste en romper la mezcla uniforme de los elementos fruto del Amor para descomprimirla en 4 masas separadas. A medida que continúe el proceso de separación surge la distinción definitiva de los sexos llegando al último de los estadios descrito por Aecio.

Estadio cuarto: el mundo actual. Puesto que el mundo en su estado actual pertenece al cuarto y último estadio evolutivo a él se corresponden aquellos fragmentos relativamente numerosos que tratan temas como la botánica o la fisiología en donde trata cuestiones relacionadas con la [respiración](#), la [percepción](#) y la [conciencia](#). En estas ramas, Empédocles, aportó importantes contribuciones al pensamiento griego.

¿Cuál es el significado de cada uno de estos estadios?

Se ha discutido mucho sobre la correspondencia de estos diferentes estadios evolutivos con las diferentes fases del. De la lectura de los textos cabría concluir lo siguiente:

El [primer estadio](#) (miembros disyectos) se corresponde con el dominio del amor.

El [segundo estadio](#) (seres monstruosos) se correspondería también con el dominio del amor ya que este estadio se sigue inmediatamente del primero y los seres de los que habla no están definitivamente formados.

El [tercer estadio](#) constituye el preludio del 4º estadio (estado actual del universo) que se corresponde con los seres vivos ya formados, es decir, con las formas naturales.

El [cuarto estadio](#) (mundo actual) estaría formando parte de la fase de transición contrapuesta al amor hacia la discordia y, por tanto, se correspondería con la fase de transición desde la discordia hacia el amor. La palabra ahora (nun) de los textos demuestran que el estado actual formaría parte de la fase de transición desde el dominio de la discordia hacia el del Amor. En definitiva el 3º y el 4º estadio se corresponde con la fase del ciclo que se corresponde con la progresiva disrupción de la esfera por obra de la Discordia.

6.2.2 El amor y el odio. Unidad y pluralidad.

DOMINIO DE LA DISCORDIA

No nos han llegado de forma detallada suficientes pasajes que hablen sobre la concepción de Empédocles sobre el dominio de la discordia. De los **textos** se deduce que durante el dominio del amor los cuatro elementos estaban mezclados en una proporción tan igual que la toda la esfera no presentaba cualidad alguna diferenciada; mientras que, durante el dominio de la discordia, estos 4 elementos estarían completamente separados en cuatro masas homogéneas. Durante este período es legítimo imaginarse 4 esferas concéntricas cuyos elementos más ligeros (fuego y aire) están fuera de la esfera y los más pesados (tierra-agua) más próximos al centro. En esta fase el amor estaría totalmente excluido mientras que el odio llenaría cada uno de los elementos separados. De todos modos, a juzgar por las **insinuaciones** de Aristóteles, parece que Empédocles no llevó a cabo una descripción detallada del dominio de la Discordia.

RETORNO AL DOMINIO DEL AMOR

Según **Aristóteles**, Empédocles, pasaría por alto, en su cosmogonía, la fase de transición al dominio del amor. De todos modos no parece ser así aunque la oscuridad de los textos no nos aclaran la cuestión de un modo definitivo. Así, en una de las citas, se afirma que el amor estuvo en medio del **remolino** y todas las cosas convinieron en la unidad bajo su acción.

¿Qué es ese remolino y cómo surgió?

No es fácil responder a esta cuestión ya que nos enfrentamos con una cosmogonía en donde no solo estaría presente el mundo actual (producto de la discordia) sino también su anverso (producto del amor) algo que puede agobiar a la imaginación más productiva. Según Kirk-Raven lo más lógico es suponer que Empédocles, al llegar, en su cosmogonía, al punto de la actual formación del universo, pensara que las dos fuerzas motrices (amor y odio) se quedaron en un equilibrio estable en vez de ejercer alternativamente su predominio.

¿Cuál es la razón que le llevó a hablar de un ciclo cósmico alternante?

La respuesta parece estar en las Purificaciones ya que entre ambos poemas existen paralelismos notables. Es muy probable que la intención de Empédocles, con la publicación de ambos poemas, fuera establecer una analogía entre el macrocosmos y el microcosmos (hombre-mundo) lo que le indujo a complicar su cosmogonía introduciendo la idea de ciclo cósmico alternativo.

6.2.3 La enseñanza de las Purificaciones.

LAS PURIFICACIONES

Este poema trata sobre la caída del hombre y de las prácticas necesarias para su redención. El ciclo parte de la unidad y la paz, cae en el desorden y en la discordia y vuelve a comenzar. Es muy probable que este ciclo del alma le sugiriera a Empédocles la necesidad de elaborar, tal como ya hemos señalado, un ciclo cósmico alternante. Sea lo que sea, lo que es evidente es el paralelismo existente entre los dos poemas.

El esquema cíclico de la evolución del alma es el siguiente

Estado de inocencia original: Según Hesíodo (Trabajos y los días) el gobierno de Kronos se correspondería con la edad de oro en el comienzo del mundo. Es este un mundo independiente de Zeus y de Poseidón y, por tanto, muy diferente del actual. Pues bien,

según Empédocles, incluso antes del reino de Kronos, reinó **Cypris** sola y no existía el dios Ares. Ahora bien, Cypris se identifica con el amor (Afrodita), cuya expresa identificación con la fuerza cósmica del amor es afirmada, en uno de los textos. Por su parte, Ares se identificaría con la discordia. En definitiva, el estado original del hombre (alma) inocente se corresponde exactamente con el gobierno del amor a nivel cósmico. En ese estadio de inocencia del alma, la discordia estaría excluida totalmente. Parece evidente, por tanto, el **paralelismo** existente entre los textos que se corresponden con las Purificaciones y los textos pertenecientes a la obra de Empédocles Sobre la naturaleza.

Pecado original y caída del hombre: El segundo estadio del poema religioso de Empédocles se correspondería con el del pecado original y la caída subsiguiente del hombre. En el mito órfico el pecado original lo cometieron los titanes que despedazan y se comen a Dionisos cuando era un niño. Para Empédocles el primer pecado, que comportaría la caída del hombre habría, habría consistido en un derramamiento de sangre y una comida de carne. Este gran pecado (que Freud identifica con el asesinato, y, la comida del cuerpo del padre de la horda primitiva, por parte de sus hijos) traería consigo el final del dominio de Cypris. Esta caída es colectiva, es decir, habría afectado a toda la humanidad aunque no se excluye que, tal caída, incluyera también a cada alma en particular. Existen, sin embargo, citas que parecen indicar que es el **alma individual** quien cae por cometer el mismo crimen y ello supone también la caída del alma colectiva.

Encarnación y transmigración: El alma caída vagaría en torno a los elementos durante 30.000 estaciones. Es muy posible que esta duración coincidiese con la del ciclo cósmico aunque no hay evidencias que lo demuestren. Es importante hacer notar que Empédocles no conocía el equivalente del infierno judeo-cristiano; por ello el alma, como evidencian varias citas, paga las culpas de su pecado en este mundo, que, como puede verse por otros fragmentos, consiste en un **mundo de opuestos**. Con esta idea parece que el objetivo de Empédocles sería la de evitar futuras reencarnaciones sucesivas con el objeto de recobrar el estadio de felicidad perdida.

Pues bien, del mismo modo que en el poema físico la discordia creció grandemente en sus miembros y alcanzó sus prerrogativas al cumplirse el tiempo fijado para su retorno por un amplio juramento; ahora, en el poema religioso intenta Empédocles explicar la caída del hombre. La discordia, que es la causa de la disrupción de la esfera cósmica, lo es también de la caída del hombre y su alma. En el ciclo cósmico la fijación del tiempo vendría dado necesariamente por haberse fijado un amplio juramento. Lo mismo sucede con el alma: la necesidad fijaría el período de destierro del alma (30.000 estaciones) estableciendo también un juramento entre el amor y la discordia. El paralelismo parece evidente.

La evasión del círculo de nacimiento: El paralelismo entre el ciclo cósmico y el ciclo del alma resulta verdaderamente ilustrativo cuando se llega a la consideración del cuarto y último estadio del alma. Hemos visto que en el ciclo cósmico el tránsito desde el dominio de la discordia hacia el del amor se nos mostraba oscuro e impreciso. Pues bien, en las Purificaciones se señala claramente que el cuarto estadio del alma se produce cuando ésta retorna a la inocencia y beatitud originarias. Este retorno se realiza mediante la gradual ascensión del alma a través de la escala de los seres vivos. La categoría **inferior** podría ser perfectamente la relacionada con los arbustos. La **superior** estaría relacionada con las fieras y los animales y sobre todo con los humanos (profetas, bardos, médicos y príncipes). No hay duda que este estadio era, para Empédocles, el más **importante** del ciclo, ya que en él dice caminar como un dios inmortal entre los hombres. Es muy posible que, dada su importancia, Empédocles, se decidiera a hacer lo mismo (aunque de una forma mucho más

oscura y difícil de entender) con el ciclo cósmico describiendo el retorno desde el dominio de la discordia hacia el dominio del amor.

¿Son los dos poemas incompatibles?

Aunque el paralelismo entre los dos poemas parece ser evidente (con lo que se negaría la tesis de que pertenecen a dos épocas diferentes de su vida) existe un problema que hace dudar sobre tal paralelismo: si comparamos su teoría del alma (conciencia) nos encontramos con que los dos poemas parecen sostener afirmaciones muy diversas. Por ello es necesario abordar lo siguiente: analizar si el poema religioso revela la creencia en la supervivencia del alma individual y si el poema físico excluye verdaderamente tal posibilidad.

SOBRE LA SUPERVIVENCIA INDIVIDUAL

Existen textos que parecen demostrar de modo evidente que Empédocles defiende la creencia en la [supervivencia individual](#). Sin embargo, existen otros que parecen decir todo lo contrario ya que parece darse a entender que el alma, tras evadirse del ciclo de nacimiento, simplemente se absorbe, anulándose su individualidad, en la [mente](#) divina. Esta es la interpretación que hace [Hipólito](#). Ahora bien, no podemos olvidar que Hipólito es un obispo cristiano y, por tanto, no una autoridad fidedigna. Es difícil poder defender que Empédocles tuviese una idea tan abstracta de la inmortalidad.

LA BASE FÍSICA DE LA CONCIENCIA

Existen pasajes relacionados con la conciencia en donde Empédocles describe a la [sangre](#) (base de la conciencia) de dos modos diferentes:

En uno de ellos considera a la sangre como un [compuesto físico](#) que describe como una mezcla, en proporción aproximadamente igual, de los cuatro elementos.

En otro de los modos considera a la sangre como el [asiento de la conciencia](#). En este caso, la sangre, además de una proporción idónea de los elementos, contiene también el Amor y la Discordia.

Cuando los ingredientes se combinan en proporciones adecuadas, entonces el alma humana adquiere conciencia de la totalidad de la mezcla y, aunque sea cierto que solo vemos la tierra (percepción) cuando ésta se halla dentro del ojo, no tendríamos conciencia de ello si no estuvieran también presentes los demás ingredientes de la realidad abarcando, incluso, al Amor y al Odio.

Ahora bien:

¿Defiende Empédocles que esta conciencia (que contiene la proporción perfecta de los elementos + el amor - odio) como una realidad que podría existir separada del cuerpo?

Para poder dar una respuesta a esta cuestión debemos analizar lo que, sobre este tema, nos transmite Aristóteles. Aristóteles se muestra [perplejo](#) ante la aparente defensa que hace Empédocles del alma migratoria, por una parte, y del alma como sinónimo de conciencia-sangre, por otra. Sin embargo, Aristóteles, nunca afirma que ésta última excluya a la primera. En este contexto, por tanto, lo que parece decirnos Aristóteles es que Empédocles cuando habla del alma (conciencia) como algo que contiene, además de una proporción de los elementos, el Amor, quiere expresar lo siguiente:

El Amor en sí es algo indestructible e inmortal, y existe, como tal, en los seres vivos.

Cuando el cuerpo se disuelve, el alma (gracias al Amor) se introduce, conservando su identidad, en otro cuerpo para iniciar el proceso de transmigración. En este contexto, el alma sería algo inmortal.

Parece evidente que con la idea anterior parece resolverse la incompatibilidad entre la conciencia como algo físico y su inmortalidad: el alma en cuanto a lo que contiene una proporción ideal de los elementos sería algo físico. El alma en cuanto a lo que contiene, no solo los elementos naturales, sino también la presencia del Amor, sería algo espiritual.

Además en procesos posteriores el alma podría irse liberando progresivamente hasta ser absorbida totalmente en la esfera originaria bajo el dominio del Amor.

Existe otro pasaje de [Plutarco](#) que parece apoyar esta interpretación.

EN CONCLUSIÓN: Si es correcta la interpretación de Aristóteles sobre el alma de Empédocles, entonces su línea de pensamiento (que considera el alma como algo físico y algo inmortal) fluiría directamente desde Homero hasta Platón y el mismo Aristóteles. Y eso por lo siguiente:

Homero distinguía entre Zúmos (alma consciente) y Psijé (alma-vida). Lo primero perecería con el cuerpo, mientras que la última sobreviviría aunque como una mera sombra que solo puede recuperar su conciencia mediante la bebida de sangre (alma vampiro?).

Para Empédocles, el alma es de linaje divino y la gustación de sangre es precisamente la causa de su caída. Es posible que este contraste sea deliberado. Pero, como hemos visto, considera al alma como elemento físico pero, también, como algo espiritual.

Por su parte, Platón, contrasta en el Timeo la parte inmortal del alma, obra del Demiurgo, con la parte mortal relacionada con la percepción.

Lo mismo sucede en Aristóteles con la diferenciación entre entendimiento activo y pasivo. Únicamente el primero sería inmortal.

6.3 Anaxágoras:

FILÓSOFOS FÍSICOS	DEL	SIGLO	PRESOCRÁTICOS V
Anaxágoras de Clazomene			

Como no podía ser menos nos encontramos también con dificultades a la hora de determinar las fechas de la [VIDA](#) de Anaxágoras. Un texto de Diógenes Laercio parece transmitirnos una mera conjetura de Apolodoro, basada en una noticia, imposible de reconstruir, atribuida a Demetrio Falereo. Además si se admite que Anaxágoras vivió aproximadamente desde el año 500 a de Cristo hasta el 428, entonces es necesario corregir el texto de Diógenes Laercio y cambiar el nombre de Calias por el de Calíades para lograr que concuerden las fechas de su Arcontado (480) con la visita a Atenas de Anaxágoras. Si se acepta esta interpretación, la cronología vital de Anaxágoras sería la siguiente:

Nacimiento: 500/499 a de Cristo
Llegada a Atenas y comienzo de su actividad filosófica: 480/79 a de Cristo.
Muerte en Lampsaco: 428/27 a de Cristo.

Otros textos manifiestan también una gran [ambigüedad](#) ya que no nos aclaran si Anaxágoras escribió un libro después de Empédocles (lo más probable) o que estaba más al día que él en sus investigaciones filosóficas. En otro [pasaje](#) se afirma también que fue maestro de Arquélao y de Eurípides e, incluso, llegan a vincular a Anaxágoras con Anaxímenes posiblemente porque reprodujo algunos elementos de su cosmología.

Por lo que se refiere a la fecha de su [PROCESO](#) en Atenas las dificultades son también difíciles de aclarar. Sobre esta cuestión la interpretación de Taylor es la siguiente:

Anaxágoras (tal como cuenta Platón) habría sido una figura importante en Atenas antes de que Pericles cobrara fama, pero no después de que Sócrates entrara en escena.

Anaxágoras no pudo haber logrado en Lámpsaco el rango que parece haber tenido, tal como nos transmiten los textos, si no hubiera vivido un tiempo considerable.
Es correcta la versión de Sátiro cuando sitúa su proceso al principio y no al final de la carrera política de Pericles.

Por su parte J. A. Davison sugiere que debió haber una amnistía hacia el año 445/44 a de Cristo que le permitió a Anaxágoras regresar a Atenas por lo que las fechas de su proceso serían las siguientes:

Proceso incoado por Tucídides: 456/5 a de Cristo
Supuesta amnistía después de la paz de los 30 años: 445/4 a de Cristo.
Proceso incoado por Cleón: 433/430 a de Cristo.
Muerte en Lámpsaco: 428/27 a de Cristo.

A pesar de todas estas interpretaciones, lo único que puede saberse con seguridad, sobre el proceso de Anaxágoras, es lo siguiente:

Anaxágoras pasó una larga parte de su vida activa en Atenas, en donde parece que fue maestro de Arquélao y de Eurípides.
Estuvo íntimamente vinculado a [Pericles](#).
Se le sometió a un proceso (al menos entre otros) de impiedad y, como consecuencia de ello se retiró a [Lámpsaco](#) en donde murió.

Por lo que se refiere a sus ESCRITOS es muy probable que escribiera un [solo libro](#). Parece también probable que fuera muy breve ya que, según parece, el libro podía comprarse solo por un dracma, algo que implica muy poco valor económico en la Atenas del siglo V. Y es que si la jornada de un hombre, con un trabajo poco cualificado, era de un dracma (un carpintero o un albañil podía recibir diariamente de dos dracmas a dos dracmas y medio); un libro que se compraba por un [dracma](#) no debía tener una extensión mayor que la que se podía copiar a lo largo de un día. Es por lo tanto natural pensar que la extensión de la obra de Anaxágoras era muy corta. Los fragmentos conservados de tal obra abarcan unas 1000 lo que representa algo más de una octava parte de todo el original.

PROBLEMAS DE INTERPRETACIÓN

Ningún filósofo presocrático ha dado origen a un número mayor de discusiones o ha sido interpretado de formas tan diferentes como Anaxágoras. Son muchos los especialistas (Taylor, Vlaston, Cornford) que han intentado reconstruir su sistema.

¿En dónde residen las dificultades de interpretación?

El problema lo resume magistralmente Cornford:

La teoría de la materia de Anaxágoras se basa en dos proposiciones que parecen contradictorias entre sí.
Por un lado, una de las proposiciones, (que Cornford define como principio de homeomeridad), establece que una substancia material, por ejemplo, un trozo de oro, consta únicamente de partes iguales al todo, es decir, cada una de sus partes es oro y nada más que oro.
La otra, sin embargo, establece que hay una porción de todo en cada cosa, es decir, que un trozo de oro, por ejemplo, lejos de contener nada más que oro, contiene también porciones infinitas que representan a todas las substancias del mundo.

Es evidente que estas dos proposiciones son antinómicas y resulta muy difícil aceptar que Anaxágoras, que no debía tener un pelo de tonto, pudiera defender una teoría que sustentara tanta contradicción. Es, por lo tanto, necesario intentar comprender lo que Anaxágoras quería decir con todo ello pues, es posible, que si ambas proposiciones pudieran

armonizarse, entonces desaparecería la contradicción. Para poder acceder a tal armonización lo mejor sería huir de las interpretaciones modernas (muchas veces subjetivas y con ánimo de notoriedad) y fijarse en lo que Anaxágoras nos dice en sus textos, ya que lo único fidedigno de sus opiniones son sus propias palabras. Y en tales palabras es muy probable que quieran significar simplemente lo que dice que significan y no lo que muchos se han empeñado en hacerle decir.

DIFERENCIAS CON PARMÉNIDES, ZENÓN Y OTROS PLURALISTAS

El sistema de Anaxágoras, al igual que el de Empédocles y los Atomistas, es, en gran medida, una reacción consciente contra las teorías de sus predecesores, sobre todo, de los eleatas como Parménides y Zenón.

REACCIÓN CONTRA PARMENIDES

En principio, Anaxágoras, acepta la exigencia de **Parménides** de no puede pensarse en el nacer y el perecer de las cosas. Parménides había escrito que el ente no fue nunca ni será, puesto que es ahora todo a la vez, uno y continuo.

También desde un principio, tal como puede observarse en el texto de Simplicio, Anaxágoras reacciona en contra del monismo eleático. La realidad no es una sino **plural**, es decir, un mezcla universal de todas las cosas que terminaría por emerger.

Únicamente postulando la pluralidad es como podría eliminarse el problema de la llegada al ser y de su destrucción. Para Anaxágoras esa pluralidad estaría constituida por una mezcla original y uniforme que contendría tan diversos ingredientes que un observador imaginario no habría podido **percibir** nada allí, salvo tal vez aire y éter.

REACCIÓN CONTRA DE ZENÓN

Hemos visto como Zenón había dirigido su argumento contra la confusión pitagórica de las unidades aritméticas y los puntos geométricos. Según los pitagóricos, cualquier cuerpo físico constaba de un número de unidades; y puesto que las unidades son indivisibles por definición, el número asignado a cualquier cuerpo finito es necesariamente finito. Pero si las unidades son también puntos geométricos, el número es a la vez infinito, puesto que el espacio geométrico es, por definición, infinitamente divisible. Es evidente que Zenón, con sus argumentos, intentó sacar partido de esta confusión.

¿Cuáles fueron las consecuencias de la crítica de Zenón?

Las consecuencias de la argumentación de Zenón fueron diversas y, una de ellas nos conduce directamente a la filosofía de Anaxágoras y, como veremos, también a la de los Atomistas.

La primera consecuencia tiene su reflejo en la necesidad, manifestada a partir de ahora, de tener que separar la geometría de la aritmética.

La segunda hace referencia a la distinción que comienza a hacerse entre el sólido geométrico y el cuerpo sensible, que los pitagóricos habían confundido.

La tercera está directamente relacionada con la filosofía Atomista. Los atomistas, Leucipo y Demócrito, vieron que si, los cuerpos físicos no necesitan tener todas las propiedades de los sólidos geométricos, podían eludir los dilemas de Zenón. En este contexto parece que razonaron así: concedemos que todas las magnitudes geométricas son infinitamente divisibles y que un punto geométrico no tiene partes o magnitud; ahora bien, nuestros átomos no son ni los puntos ni los sólidos de la geometría, sino cuerpos compactos, que se podrían ver y tocar si tuvieran el suficiente tamaño.

En definitiva con esta forma de razonar, los atomistas, intentaban que no se confundiese (como les había sucedido a los pitagóricos) el átomo con la unidad (matemática) y el punto

(geométrico). El átomo es un simple cuerpo físico, cuya propiedad esencial era la impenetrabilidad.

Anaxágoras, por su parte, en su reacción contra de Zenón, no siguió la línea de **argumentación** de los Atomistas. Él va más allá y decide afirmar que tanto el cuerpo físico, como la magnitud geométrica, eran infinitamente divisibles.

Esto es lo que parece deducirse de uno de sus textos: la materia física, al igual que la magnitud geométrica, es infinitamente divisible; ahora bien, la materia física forma los cuerpos físicos y, puesto que éstos existen y tienen magnitud, le debe acontecer lo mismo a la materia física. A tal materia, por mucho que se la subdivide jamás se le puede reducir a pura nada; e incluso la más pequeña partícula imaginable debe seguir teniendo una cierta magnitud. En consecuencia, cada cosa es, en efecto, grande y pequeña: grande porque contiene un infinito número de partes, y pequeña porque estas partes son ellas mismas de una pequeñez infinitesimal.

Anaxágoras adoptó esta teoría con el objeto de poder responder a Zenón. Si unimos esta respuesta a la dada a Parménides y a los otros pluralistas, Anaxágoras, creía estar en posesión de un sistema filosófico que explicaría, (como más adelante veremos), sin caer en las contradicciones de Parménides y Zenón, el porque era posible el cambio y el movimiento en el universo sin necesidad de tener que pasar del ser al no-ser.

REACCIÓN CONTRA OTROS PLURALISTAS

Anaxágoras no únicamente cuestiona el sistema de los eleatas (Parménides y Zenón) sino también el de otros filósofos pluralistas anteriores a él:

Anaxágoras niega, por ejemplo, que el mundo sea únicamente el campo de batalla de elementos opuestos (Anaximandro, Heráclito o Pitágoras) ya que su mezcla originaria contiene no únicamente los opuestos tradicionales sino también innumerables semillas en modo alguno semejantes entre sí.

Sus semillas, además, contienen muchas más cosas que las simples 4 raíces de todas las cosas de Empédocles.

LA MENTE

Anaxágoras acepta el reto de Parménides de que no se debe dar por supuesto el movimiento y el cambio sino que éstos deben ser explicados. Con el objeto de llevar a cabo tal explicación, Anaxágoras, señala lo siguiente:

Del no-ser no puede surgir el ser. Ahora bien, el ser no es uno (como decía Parménides) sino plural.

La pluralidad consiste en una mezcla originaria que contiene porciones infinitas de todas las cosas. Anaxágoras las denomina como semillas (spermata).

Tales semillas, en principio, tienen las mismas características del ser de Parménides: son algo finito, eterno, en la mezcla no existe el vacío y son inmóviles.

A partir de aquí, del mismo modo que sucedía con Empédocles, las diferencias con Parménides comienzan a ser más evidentes. Y es que Anaxágoras no está dispuesto a negar algo tan evidente como es la existencia del cambio y del movimiento. El cambio y el movimiento existen; de lo que se trataría es de explicar que, cuando éste surge, no se produce el paso del ser al no-ser.

Para explicar el movimiento, Anaxágoras, postula la existencia de una causa eficiente ya que a partir de la sola materia (causa material) no podría surgir el cambio.

Esa causa eficiente, que pondrá en movimiento la mezcla originaria, es la **Mente** (Nous). Vemos como Anaxágoras sigue la misma línea que Empédocles aunque sustituye el Amor y el Odio (fuerzas morales y psicológicas explicadas en términos corpóreos) por la sola fuerza motriz intelectual de la Mente (Nous).

¿Cuál es la naturaleza de la Mente en Anaxágoras?

La Mente, igual que el Amor y el Odio, participa en gran medida de las cualidades de un principio abstracto.

Tiene el conocimiento todo sobre cada cosa y el poder mayor; gobierna todas las cosas que tienen vida.

Es la más sutil de todas las cosas y la más pura y aunque no está mezclada con nada, no deja de estar **presente** allí donde hay cualquier otra cosa.

Anaxágoras, como sus predecesores, lucha para imaginarse y describir una entidad verdaderamente incorporea. Sin embargo, tanto para él como para sus antecesores, el único criterio de verdad y de realidad es la extensión en el espacio; por ello la Mente lo mismo que cualquier otra cosa, es algo corporeo y debe su poder y sutileza al hecho de que a pesar de su presencia en la mezcla originaria, queda sin mezclarse.

Es evidente que en la filosofía de Anaxágoras, del mismo modo que en Empédocles, se encuentra presente un claro **dualismo** de materia (causa material=semillas) y Mente (causa eficiente). De todas formas la Mente de Anaxágoras es todavía algo corporeo y extenso. La única diferencia con la materia se debe a su poder y a su no-contaminación con lo puramente material. Por su parte, la materia, lejos de ser algo puro, es, desde su origen, una mezcla infinitamente divisible que contiene cualquier forma de substancia. Existen multitud de citas que nos llevan a pensar que la Mente de Anaxágoras era algo corporeo.

¿Cómo impartía el movimiento la Mente de Anaxágoras?

No está claro de qué manera la Mente impartía el primer **movimiento** rotatorio a las semillas. De los textos parece deducirse que el área afectada por su influencia era, en principio, pequeña y que, poco a poco, fue ampliándose. La velocidad de la rotación era inmensa y su efecto sobre la mezcla original era muy poderosa. La consecuencia inmediata fue la progresiva separación de los elementos. Y es que en el momento en que la rotación penetra en una nueva área, cosa que el gobierno de la Mente está haciendo constantemente, al punto comienzan a separarse sus ingredientes. La rotación, producida por la mente, por tanto, es la causa de la separación de los elementos, algo que conducirá a su cosmogonía.

¿Gobierna la Mente la totalidad del proceso de la formación del Universo?

Tal como señala claramente Platón y Aristóteles, la respuesta es negativa. Según Anaxágoras, después de que la Mente inicia la rotación, y, el movimiento original de la mezcla (semillas), abandona su intervención en los procesos posteriores. A partir de ahí comienzan a obrar únicamente factores puramente naturales. Su afirmación de que hay algunas cosas en las que la Mente está presente (las gobierna) implica que existen otras en las que no está por lo que es necesario imaginársela distribuida de un modo discontinuo en los seres vivos al otro lado del mundo.

EN CADA COSA HAY UNA PORCIÓN DEL TODO

Para Anaxágoras en la mezcla originaria, sea cual sea el tamaño de la misma, estarían presentes todas las cosas juntas. Al mismo tiempo, tal mezcla no sólo contendría los opuestos tradicionales y los 4 elementos sino también innumerables semillas o substancias naturales en donde, cada una de ellas, contiene porciones infinitas de todas las cosas.

¿Qué quiso decir Anaxágoras al afirmar que en **cada cosa hay una porción del todo**?

Para responder a esta pregunta es necesario determinar el tipo de relación que existe entre lo que Anaxágoras denomina como semillas (spermata) y porción (moirai).

El sentido de la palabra porción (moirai) tiene más el significado de participación que el de trozo o partícula. La característica principal de la porción es la de ser algo que, ni en la

teoría ni en la práctica, puede jamás de hecho alcanzarse y separarse de lo que contiene. Por mucho que se subdivide la materia y por muy infinitesimal que sea el trozo que se obtenga, Anaxágoras, respondería que sigue conteniendo aún un número infinito de porciones. Por eso afirma en los textos que las porciones de lo grande y de lo pequeño contienen un número infinito de porciones. En este sentido sigue a Zenón y su idea de la analogía del número infinito de puntos incluso en la línea más corta. En definitiva, según Anaxágoras, incluso lo infinitesimalmente pequeño contiene una porción del todo.

Pues bien estas porciones de todas las cosas, que existen incluso en las unidades más simples, se hallan todas revueltas y juntas en la mezcla originaria, de tal forma que, en ella, ningún objeto podía distinguirse a causa de la pequeñez de los mismos.

Ahora bien, la tendencia de la mezcla originaria es a coagularse formando semillas (spermata). Las semillas son ya unidades materiales que cuando se organizan de un modo determinado dan lugar a la formación de objetos concretos.

Según Anaxágoras, los objetos de la experiencia surgirían cuando las partículas últimas (semillas) se ha reunido de tal forma que en el objeto resultante predominan las de una especie determinada. Así, por ejemplo, en la mezcla original de oro estarían esparcidas y entremezcladas partículas de todas las clases. Lo que sucede es que en un momento determinado las partículas del oro acaban por reunirse junto con otras partículas de manera que el objeto visible resultante consta predominantemente de partículas de oro. Ello daría lugar a la aparición del objeto oro tal como nos es conocido por experiencia.

En definitiva, según Anaxágoras, en los objetos concretos de la experiencia existen semillas de todas las clases; lo que ocurre es que se hallan combinadas de tal modo que predominan las de una determinada clase. Este predominio es el que da el nombre a un objeto determinado frente a otro. En el ejemplo que estamos analizando sería el nombre de oro. Ahora bien, el objeto oro no contiene únicamente las semillas (spermata) predominantes, que dan lugar a la formación del objeto, sino que esas semillas contienen también porciones (moirai) infinitas de todas las cosas.

¿Por qué, según Anaxágoras, cada cosa contiene porciones infinitas de todas las cosas?

Al señalar que cada cosa contiene porciones infinitas de todas las cosas, Anaxágoras, creía resolver de modo definitivo el dilema parmenídeo del paso del ser al no-ser en el cambio y en el movimiento. Según Parménides cuando una cosa cambia, por ejemplo, cuando una vaca come hierba y ésta se transforma en carne, se estaría produciendo un paso de ser al no-ser. Por ello, aunque los sentidos nos los estén mostrando, el cambio no es más una apariencia y una ilusión. La realidad es inmóvil y los cambios son meras apariencias. Pues bien, cuando Anaxágoras defiende que en cada cosa hay una porción infinita de todas las cosas estaría, con ello, intentado hacer frente a Parménides. Y es que si cada cosa contiene porciones infinitas, ello querría decir, siguiendo el ejemplo, de la vaca que come carne y se transforma en hierba, lo siguiente:

La hierba es un objeto determinado en donde predominan las semillas (spermata) que han dado lugar a la aparición de tal objeto.

Ahora bien, ese objeto (hierba) no contiene únicamente las semillas (spermata) predominantes sino que contiene también porciones (moira) infinitas de todas las cosas.

Ello implica que en la hierba están presentes infinitud de partículas (porciones infinitas) como podrían ser las que se corresponden con la carne (y también con el pelo).

Por lo tanto, cuando la vaca come hierba y ésta se transforma en carne no se ha producido un paso del no-ser al ser sino simplemente la aparición de una de las infinitas porciones que contiene la hierba.

LAS SEMILLAS Y LOS OPUESTOS

Las semillas, (spermata) por tanto, contienen porciones (moirai) infinitas de todas las cosas. Ahora bien,

¿cuáles son las cosas que están presentes en las semillas?

Existe una serie de textos que nos proporcionan información sobre la composición de las semillas.

En uno de esos textos se afirma que las semillas tienen **colores** y gustos diversos con lo que habría que deducir con toda evidencia que algunos opuestos (claro, oscuro, dulce, amargo) eran efectivos ingredientes de las semillas. No es de extrañar, por tanto, que Aristóteles afirme que los opuestos estaban presentes unos en otros desde el principio en la mezcla originaria, puesto que, según Anaxágoras, los unos procederían de los otros, es decir, si una cosa deviene caliente ello se debería a que antes ha estado fría.

Por otro lado existen otros textos que sugieren que las sustancias naturales estarían en el mismo plano de igualdad que los opuestos. En este contexto cuando en los textos se dice, por ejemplo, que no puede proceder el **pelo** de lo que no es pelo, ni la carne de lo que no es carne, lo que se estaría dando a entender es que tanto el pelo y la carne, ejemplos de sustancias naturales, (como los opuestos), debieron haber estado allí desde siempre.

En definitiva, según Anaxágoras, las semillas contienen no solo los opuestos ni las sustancias naturales solas, sino ambas conjuntamente.

Es cierto que existen dos fragmentos de la obra de Anaxágoras que dan a entender que éste consideraba a los opuestos como elementos primarios, y, por tanto, superiores a las sustancias naturales. Es muy probable, sin embargo, que la verdadera intención de Anaxágoras, con estos fragmentos, haya sido el ilustrar, mediante ejemplos, su teoría general de que en cada cosa hay una porción del todo. En este contexto su extraña argumentación acerca de que **la nieve debe ser realmente negra**, no sea más que una deformación tendente a vigorizar la afirmación de que hay una porción de lo negro en la nieve. Esto es lo que hace que los opuestos parecen tener en estos textos una gran preeminencia. Sin embargo lo que el testimonio parece sugerir es que al igual que lo caliente y lo frío no pueden ser separados uno de otro con un **corte de hacha**, tampoco la carne, el pelo, el oro o cualquier otra sustancia natural. En este sentido, por tanto, ambos estarían en grado de igualdad.

¿Por qué las semillas de la mezcla originaria debían contener, según Anaxágoras, tanto las sustancias naturales como los opuestos en un número infinito?

Fundamentalmente por dos razones:

La primera es que le permitía, tal como ya hemos indicado, el poder explicar de modo coherente la existencia del cambio sin caer en el dilema de Parménides del paso del ser al no-ser.

La segunda, y, no menos importante estaría relacionada con **Empédocles**. Es evidente que Anaxágoras percibió con claridad que el sistema de Empédocles no llega lo suficientemente lejos. Si todas las cosas constaban únicamente de los 4 elementos, (sustancias naturales): ¿cómo es posible que al conjuntarlos en proporciones diferentes pudieran dar lugar a la aparición, por ejemplo, de la carne o de los huesos, sin caer en el dilema del paso del ser al no-ser? La única vía para resolver este conflicto, pensó Anaxágoras, era la de postular en cada cosa la presencia ab initio de cualquier tipo de realidad (porción) que pudiera surgir. En este sentido los cambios que pueden acontecer en el universo son infinitos ya que cada objeto contiene una participación o porción no solo de los opuestos sino también de cada sustancia natural. Nótese que, según Anaxágoras, la presencia de las porciones infinitas no

estaría presente únicamente en la mezcla originaria, considerada como un todo, sino también en cada semilla constitutiva.

COSMOGONIA DE ANAXÁGORAS

Antes de describir el contenido de la Cosmogonía de Anaxágoras es necesario hacer referencia al problema de interpretación que presentan los textos:

Y es que, por un lado, existen textos que afirman que las **primeras** cosas que emergen, a partir de la separación progresiva producida por la rotación en la mezcla originaria, fueron el aire y el **éter** o fuego.

Mientras que, por otro lado, otros textos señalan en la mezcla original nada era visible debido a su **pequeñez** exceptuando el aire y el éter que eran quienes mantenían sujetos a todas las cosas.

Pues bien, si ambos textos nos transmiten verdaderamente el pensamiento de Anaxágoras:

¿Por qué entonces si el aire y el éter estaban ya diferenciados en la mezcla original (2º texto) necesitaban ser separados (1º texto) cuando comienza la rotación cosmogónica?

La respuesta a esta aparente contradicción tiene solución únicamente si volvemos a tener en cuenta al diferencia que Anaxágoras estableció entre las semillas (spermata) y las porciones (moirai).

Hemos visto que los opuestos existen bajo la forma de porciones en las semillas. Pues bien, en este sentido, cuando los textos nos dicen que lo denso, lo húmedo, lo frío y lo oscuro vinieron a **juntarse** donde ahora está la tierra ello significa que las semillas en las que había un predominio, sobre los otros opuestos, de lo denso y lo húmedo tendían a situarse en el centro de la rotación. En este estadio la tierra es tierra, más que cualquier otra cosa, debido simplemente al predominio, en sus semillas constitutivas, de lo denso y lo húmedo frente a los otros opuestos. Por otra parte, cuando se habla del éter se está haciendo referencia a un objeto en donde lo que predominan son las semillas caracterizadas por lo raro, lo cálido y lo seco, y, que, a su vez, contienen porciones infinitas de todas las cosas.

Pues bien, en el primer estadio de la cosmogonía lo que sucede es que las semillas que están caracterizadas por la misma combinación de opuestos tienden a ocupar, separándose de la mezcla, su lugar natural en el el cosmos. En este sentido, por tanto, el éter y el aire (que se dice que están diferenciados en la mezcla original) serían meros **nombres colectivos** que representan respectivamente a las series de semillas más cálidas (éter) y más frías (tierra). Ambos conjuntos están presentes, desde el principio, en la mezcla aunque revueltas y en una total confusión. Posteriormente comenzarían a separarse para formar dos masas diferenciadas (cálidas -frías). De este modo podría desaparecer la contradicción ya que el aire y el éter diferenciados de uno de los textos, únicamente estaría haciendo referencia a la presencia de lo húmedo o lo cálido en un determinado lugar. Posteriormente esas semillas (que contendrían también porciones infinitas de todas las cosas) al mostrar su total predominio sobre las demás ocuparían su lugar en el cosmos como tierra y éter propiamente dichos. Por supuesto, esto no quiere decir que, en el conglomerado de semillas, solo existieran los opuestos (cálido-frío) sino que también existían todas las infinitas sustancias naturales. Lo que sucede es que, en este momento, los opuestos estarían jugando el papel que les correspondería en la cosmogonía.

¿Por qué las semillas de lo cálido tenderían a juntarse entre sí y las semillas de lo húmedo y lo frío también?

Según Anaxágoras existiría una ley natural que implicaría que lo igual tendería, por su propia naturaleza, hacia lo igual. Del mismo modo sería también una ley de la naturaleza el que lo pesado tendiera a situarse en el centro y lo ligero en la periferia.

En resumen, la Cosmogonía de Anaxágoras es la siguiente:

En primer lugar, el aire se solidifica en nubes.

De las nubes surge el agua.

Del agua surge la tierra y de la tierra, por último, se solidifican las piedras.

Por su parte, el éter (fuego) daría lugar a la aparición del firmamento. Hasta aquí los opuestos son los que han cumplido su principal función. De ahora en adelante ocupan su lugar las sustancias naturales restantes con las que están mezcladas las semillas.

La causa de todo este proceso es la Mente (Nous). La Mente, como ya hemos visto, sería la más tenue de todas las cosas, aunque sería algo que tiene partes y que ocuparía un lugar en el espacio. Esta afirmación le hace decir a Burnet que Anaxágoras imaginó a la Mente como algo corporeo. Zeller, por su parte, lo niega. Sea lo que sea, de lo que no parece haber duda es que Anaxágoras no llegó a tener clara la diferencia entre espíritu y materia. Además, la Mente no sería ninguna entidad creadora. La materia es eterna y la función de la Mente es, simplemente, la de poner en movimiento rotatorio a la mezcla originaria. Este movimiento, como ya hemos visto, comienza en una área pequeña y va ampliándose poco a poco. Por ello, Aristóteles, afirma en la Metafísica que, aunque Anaxágoras se distinguió como un hombre juicioso entre los imponderables charlatanes que le precedieron, no deja de usar la Mente como un *deus ex machina*. Lo mismo sucede con Sócrates el cual llega a desengañarse cuando descubre el verdadero papel de la Mente en la cosmogonía de Anaxágoras.

NUTRICIÓN Y CRECIMIENTO

Parece que Anaxágoras estaba particularmente interesado en el problema de la nutrición. La base de sus ideas sobre la nutrición y el crecimiento reside en su creencia de que en todas las cosas existe una porción del todo así como en su convicción de que lo igual tiende hacia lo igual. Teniendo esto presente su concepción sobre la nutrición y crecimiento de los seres podría resumirse así:

Los alimentos (agua, trigo) contienen porciones infinitas de todas las cosas. Por ello, cuando se come pan (derivado del trigo) éste se descompone en sus semillas constitutivas y puesto que son ilimitadamente divisibles explicaría que pudiera dividirse en semillas aún más pequeñas en el proceso de digestión. Por otro lado, aquellas semillas en las que predomina la carne, gracias a la ley de la tendencia de lo igual hacia lo igual, tenderían a juntarse; lo mismo sucedería con las de los huesos, el pelo, etc. Al mismo tiempo, los otros ingredientes infinitos contenidos, por ejemplo en el pan, sería irrelevantes para la nutrición serían eliminados en su mayor parte en los procesos digestivos.

Cornford que analizó detalladamente los textos de Anaxágoras relacionados con la nutrición afirma que el trigo nutre la carne y los huesos; por tanto contiene partículas de carne y hueso. No nutre, sin embargo, a la plata o la rubí, ¿por qué, entonces, debería contener partículas suyas? En este caso -señala- no tendría sentido afirmar que, en este caso, hay una porción de cada sustancia en el pan, el trigo o cualquier otro alimento. La afirmación sería tan gratuita como absurda. No sabemos si Anaxágoras se planteó cuestiones como éstas o si se la plantearon a él. Es evidente que el intentar determinar en cada caso que es lo que podría o no podría proceder de una cosa, le habría supuesto a Anaxágoras una tarea sin fin. Posiblemente para no entrar en tamaña investigación, Anaxágoras, lo resolviera a través del principio una porción de todo en todo. Si quiere saber más, analízelo Ud mismo.

ACERCA DE LAS HOMEMOMERÍAS

Muchos de los textos, llegados hasta nosotros utilizan las palabras omoioimeré o **omoioméreiai** (homemomerías, es decir, cosas con partes iguales). La mayoría de tales textos proceden de Aristóteles, Simplicio o Aecio y es muy improbable que Anaxágoras utilizara estos términos ya que parece que denominó semillas (spermata) a lo que los comentaristas posteriores llamaron homeomerías (omoioméreiai). Aunque Aristóteles utilizó el término respentando, en parte, el significado que Anaxágoras había dado a sus semillas; de lo que no hay duda es que su interpretación es también causa de la gran confusión que se creó al respecto de las semillas de Anaxágoras.

¿Cuál es el significado que da Aristóteles a las homeomerías?

Aristóteles utiliza los términos homeomerías y homeomeré.

Aristóteles afirma que Anaxágoras consideraba como elementos primarios tanto a los opuestos como a tá omoioimeré, es decir, las cosas con partes iguales. En este sentido se quería destacar que en las sustancias naturales (carne, metales o cuatro elementos) cada una de sus partes son iguales al todo, es decir, algo homogéneo. Hemos visto que esta afirmación no es en absoluto compatible con el sistema de Anaxágoras. Por lo tanto, con esta interpretación, Aristóteles, contribuye a la confusión que siempre ha existido en relación con la filosofía de Anaxágoras.

Ahora bien, lo que también es evidente es que Aristóteles, cuando utiliza el término homeomerías acierta totalmente al afirmar que Anaxágoras consideraba como elementos primarios tanto a los opuestos como a las sustancias naturales.

En los escritos posteriores la cosa se complica. Por ejemplo, Simplicio, que había tenido familiaridad con el libro de Anaxágoras, y que, por tanto, es un guía seguro utiliza también en sus pasajes los términos tá omoioimeré y omoiomépiai.

El primer concepto (ta omoioimeré) lo entiende, Simplicio, en el sentido en que la empleó Aristóteles: una cosa contiene partes iguales al todo (homogeneidad).

El segundo concepto (homeomerías) suele identificarse casi siempre con las semillas.

¿Por qué las homeomerías llegaron a identificarse con las semillas?

La explicación más probable es la de que, puesto que cada semilla contiene una porción del todo, no sólo cada semilla individual sino también todo lo que está compuesto de semillas, contiene porciones similares.

ANAXAGORAS Y LOS ATOMISTAS

El problema que afronta Anaxágoras fue el mismo que afrontarán los atomistas. Tenía que explicar las siguientes cuestiones:

El origen del mundo sin hacer derivar la pluralidad de una unidad originaria

La realidad del cambio sin admitir el paso del ser al no-ser.

No confundir el espacio geométrico con la materia física.

Ahora bien las soluciones dadas al problema son muy diferentes en los atomistas y Anaxágoras.

Las diferencias entre Anaxágoras y los Atomistas son las siguientes:

Anaxágoras hizo de la materia, del mismo modo que de la magnitud geométrica, algo ilimitadamente divisible. Por su parte los atomistas sostuvieron que estaba compuesta de mínimos indivisibles.

Anaxágoras eliminó tanto la llegada al ser como la derivación de la pluralidad a partir de la unidad, postulando ab initio una ilimitada variedad de sustancias. Los atomistas

consideraron a todas las sustancias absolutamente homogéneas y explicaron la variedad de los fenómenos mediante simples diferencias de forma, tamaño, orden y posición.

MUNDOS INNUMERABLES

Existen testimonios que llevan a pensar que Anaxágoras creyó en una pluralidad de mundos contemporáneos. Otros, si embargo, parecen sugerir que únicamente creyó en un mundo único.

Aecio afirma que Anaxágoras sostenía que el mundo era corruptible, sugiriendo, con ello, que creía en una sucesión de mundos; pero, como ya hemos visto en el caso de Anaximandro, Aecio se confundió en este punto y, en otro pasaje, le clasifica, en cambio, entre los que creyeron en un único mundo.

Simplicio es, sin duda alguna, nuestro testimonio más fidedigno ya que con toda seguridad tuvo delante la parte más importante del libro de Anaxágoras. En su Física habla en singular de la concepción del mundo de Anaxágoras, lo que sucede es que es probable que su información se esté refiriendo a la parte del libro que hablaba de nuestro mundo lo que no significa que no hubiera otras partes del libro en donde hablara de otros mundos.

Cornford sugiere que cuando Anaxágoras habla de otros mundos se está refiriendo a partes distintas e ignotas de la superficie de su propia tierra.

También se utilizó a Aristóteles (Física A 4 187 a 23) como prueba de que Anaxágoras hablaba de un solo mundo. Lo que sucede es que lo que dice Aristóteles sobre esta cuestión es algo tan general e indeterminado que tiene un valor escaso.

Lo más prudente es seguir el criterio de **Simplicio** y dejar la cuestión irresuelta ya que es evidente que reconoce su incertidumbre al respecto.

ASTRONOMÍA Y METEOROLOGÍA

Es evidente que Anaxágoras se interesó por cuestiones tradicionales de astronomía y meteorología.

Su astronomía es mucho más racional que la de sus predecesores sobre todo en lo referente a que el sol, la luna y las estrellas son enormes **pedras incandescentes**. Afirmaba que el **arco-iris** se producía por un reflejo del sol en las nubes. La **luna** recibiría su luz del sol.

Diógenes Laercio y Plinio nos han transmitido la anécdota de que Anaxágoras predijo la caída del gran meteorito que cayó en **Egospotamos** en el año 467 a. de Cristo. Aunque parece que es absurdo que Anaxágoras pudiera predecir tal hecho lo que sí puede ser es que ayudara a fundamentar su teoría acerca de los cuerpos celestes estaban hechos de piedras.

Según Anaxágoras la solidez de los cuerpos celestes explicaría porque pudieran ser lanzados, en la rotación originaria, fuera de la tierra hacia el centro de la revolución cósmica. Allí ocuparían posiciones cercanas a la periferia. Los meteoritos serían cuerpos celestes que a pesar de la velocidad de la revolución que los mantiene en lo alto, habrían sido lanzados de nuevo a la tierra por la tendencia habitual de lo pesado a dirigirse hacia el centro de la revolución.

BIOLOGÍA

Sus dos teorías más importantes de tipo biológico son las siguientes:

Anaxágoras (siguiendo a Anaximandro) creía que la vida se originaba en lo **húmedo** y de que era arrastrada hacia la tierra juntamente con la **lluvia**. Esta idea debe ser un desarrollo de la idea popular (ejemplificada por Esquilo) de que la lluvia es el semen del Urano, mediante el cual es fertilizada Gea. Los seres vivos abarcarían desde las **plantas** hasta la cumbre de la escala, es decir, el hombre. Este sería el más sabio de los seres vivos porque tiene **manos**.

Todos los seres vivos tienen una **porción** de la Mente. Esta estaría desparramada por igual a largo de la mezcla antes de que los seres vivos nacieran, pero desde el momento en que se originó la vida comenzó a localizarse en los seres vivos del tal modo que solo existen algunas cosas en las que está la Mente.

LA SENSACIÓN

Anaxágoras, al igual que otros pluralistas, tuvo que aducir una explicación de la Percepción. Existen tres pasajes en donde se nos resume su concepción sobre la naturaleza de los sentidos.

En uno de ellos se afirma que si bien nuestros **sentidos** nos muestran que porciones predominan en una cosa, no son capaces de manifestar todas las otras porciones que debe contener.

En otro de los textos sugiere que, a partir de lo que podemos ver, estamos capacitados para **imaginar** también lo que no podemos ver.

Su teoría de la percepción se debió desarrollar en oposición a la de Empédocles que creía en la percepción de lo igual por lo igual. Su noción de que **la percepción de lo desigual por lo desigual** produce dolor es original y sutil.

6.3.1 los homeomerías y el Nous.

6.4 Leucipo y Demócrito: el atomismo y la composición de la materia.

FILÓSOFOS

PRESOCRÁTICOS

ATOMISTAS

Leucipo y Demócrito

Sobre la **vida** de Leucipo (de Elea o Mileto) las opiniones son muy divergentes. Los textos, a la hora de señalar su lugar de nacimiento, manifiestan contradicciones ya que, según unos, era de Elea y, según otros, habría nacido en Mileto. Se afirma también que su sistema filosófico consistía en una respuesta al reto de Parménides; sin embargo, el hecho de que con sus teorías hiciera revivir doctrinas de los jónicos nos hace pensar que sus críticas fueron dirigidas, más bien, en contra de Meliso, que también era Jonio, y no contra Parménides. De todas formas es evidente que debió conocer el pensamiento de Parménides en alguna visita que realizó a Elea. Sea lo que sea, lo cierto es que sabemos muy poco sobre la vida de Leucipo de tal forma que **Epicuro** llega, incluso, a negar su existencia. Lo que sucede es que Epicuro, que solo perseguía demostrar su propia originalidad, es muy posible que lo que quisiera decir (según la interpretación de Burnett) es que Leucipo no existió como filósofo, es decir, que, al estarle negando esa cualidad, no habría realmente existido, pero, como representante de la filosofía. Lo que sucede es que tanto Aristóteles como Teofrasto dejan establecido claramente que Leucipo habría sido el inventor del atomismo con lo que se puede afirmar que no solo existió como filósofo, sino que fue el autor principal de la teoría atomista y que Demócrito habría sido un seguidor que habría introducido **detalles** nuevos en el sistema. En cuanto a los **escritos** de Leucipo existe también un gran problema de identificación ya que todas las obras atomistas se encuentran atribuidas al corpus de Demócrito. Existía, sin

embargo, una tradición que le atribuía a Leucipo una obra titulada La Gran ordenación del Cosmos así como otra que llevaba como título Sobre la mente y que podría haber consistido en una crítica a la concepción de la Mente de Anaxágoras.

Por lo que se refiere a **Demócrito** de Abdera sabemos que era más joven que Leucipo y que siguió sus teorías. En la Pequeña ordenación del Cosmos (obra atribuida a Demócrito) se nos dice que tenía 40 años menos que Anaxágoras por lo que su acmé podría situarse hacia el 440/435 a de Cristo. Parece que fue uno de los escritores más prolíficos de la antigüedad. Trásilo ordenó sus **escritos** por tetralogías (conjunto de cuatro obras) y le asignó 13 que comprenden 52 escritos divididos en los siguientes epígrafes generales: Ética (2 tetralogías), Física (4), Matemáticas (3), Música (incluyendo literatura y lenguaje) (2), Temas técnicos (2). Existen también textos en donde se nos dice que escribió obras que se ocupaban de **viajes**.

Dado que es muy difícil establecer, en relación con la filosofía atomista, que partes pertenecen a Leucipo y que partes a Demócrito, es por lo que estudiaremos el pensamiento de ambos bajo el nombre de FILOSOFÍA DE LOS ATOMISTAS.

FILOSOFÍA DE LOS ATOMISTAS

La filosofía atomista es en realidad el desarrollo lógico de la filosofía iniciada con **Parménides** y **Meliso** para ser continuada, aunque añadiendo novedades, por Empédocles y Anaxágoras. Empédocles había tratado de conciliar el principio parmenídeo de la negación del paso del ser al no-ser (y viceversa) con el hecho evidente de la existencia del cambio y del movimiento. Lo que sucede es que, Empédocles, no habría llevado a cabo hasta sus últimas consecuencias su doctrina ya que - tal como también lo había visto Aristóteles - no habría explicado de modo suficiente el problema de las diferencias cualitativas. Y aunque el sistema de Anaxágoras sí era más coherente y completo, lo cierto es que la introducción de las fuerzas motrices (es decir el Amor-Odio de Empédocles y la Mente de Anaxágoras) resultaban ser unos poderes metafóricos que deberían ser eliminados en una filosofía natural y mecanicista, algo que harán efectivamente los atomistas.

El punto de partida de la filosofía atomista es la existencia de partículas invisibles e indivisibles que se mueven eternamente en el vacío. Están de acuerdo con los eleatas en que estas partículas no nacen ni perecen y que son eternas y denominan a tales partículas como Átomos (A-tomos=indivisible). Vemos, por tanto, que los atomistas, ya desde el principio, no solo se sitúan en contra de Parménides sino también frente a Empédocles y Anaxágoras. Y es que, los atomistas, aunque aceptan que los átomos son eternos, es decir, ingénitos e imperecederos, (en este sentido no habrían pasado del no-ser al ser y viceversa), al mismo tiempo, defienden también que los átomos (ser) son móviles (se mueven desde toda eternidad) y que existe el vacío, algo que, antes de la formación del mundo, negaban tanto Empédocles como Anaxágoras. La existencia del vacío - como veremos - les permitirá a los atomistas hacer frente al problema de la identificación del no-ser con la nada en Parménides.

En definitiva la características principales de la filosofía atomista serían las siguientes:

Los primeros principios (átomos) son seres corpóreos y homogéneos. En este sentido cada átomo se parecería a la Esfera de Parménides ya que los átomos (aunque infinitos en número) cada uno, en sí mismo, no tendría intersticios (cada átomo, en sí mismo, sería finito y, en él no existiría el vacío) por lo que no podrían ser divididos (**indivisibles**).

Los átomos serían tan pequeños que son **invisibles** aunque en este punto es muy posible que Leucipo y Demócrito no pensarán lo mismo.

Los átomos eran, por tanto, indivisibles, sólidos, homogéneos, **infinitos** en número y figura (aunque **finitos** en sí mismos) y estarían dispersos (moviéndose) por todo un vacío infinito

(aunque en sí mismos no existiría el vacío). Recuérdese que Parménides había negado el vacío y que los pitagóricos lo habían identificado con el aire atmosférico.

Los atomistas identificaban el **vacío** con el no-ser pero no en el sentido que fuera sinónimo de la nada sino en el de que el vacío no-era el ser, es decir, los átomos. Y el vacío no es identificable con la nada ya que juega una función (por lo tanto es algo) que sería la de permitir que los átomos se muevan desde toda la eternidad y estén separados unos de otros. El vacío, por tanto, como sinónimo del no-ser sería algo totalmente distinto de la plena existencia corporea de los átomos.

Aristóteles, se engaña cuando identifica el vacío de los atomistas con el **espacio** ya que éstos no tenían la concepción de que los cuerpos ocupan espacio. Para ellos, el vacío solo existen allí donde hay átomos, es decir, es el hiato existente entre ellos.

Los átomos **difieren** unos de otros, no por su materia, sino por su forma (A-N), por su orden (AN-NA) y por su posición (Z-N) por lo que las diferencias cualitativas de los objetos (que no son otra cosa que conglomerados de átomos) dependen unicamente por sus aspectos cualitativos y locales.

FORMACIÓN DEL MUNDO

La **cosmogonía** atomista parece ser la siguiente:

El primer estadio acontece cuando una gran colección de átomos llega a aislarse en un gran trozo de vacío.

A continuación esta colección del átomos forma un gran remolino o vórtice, (al que los atomistas denominarán como **necesidad**) . No se señala claramente el como se produce. Parece que, tal como nos cuenta Diógenes Laercio, sucede por necesidad ya que denominan al vórtice o remolino como necesidad.

Al mismo tiempo pensaban que las colisiones y las uniones entre átomos se producirían mecánicamente y por **azar**. Aristóteles afirma también que estos sucesos son fortuitos y que no siguen ninguna finalidad. Parece, por tanto, que los atomistas diferenciaban entre necesidad (remolino) y azar (sucesos fortuitos). Esto implicaría que, según ellos, cada objeto que surge en el universo, o cada suceso que se produce, sería siempre el resultado de una cadena de colisiones y reacciones entre átomos y en donde, cada una de ellas, (colisiones) se produciría por efecto del remolino o necesidad, y en **consonancia** con la figura, el orden y la posición de cada uno de los átomos (razón - necesidad). Podría decirse, por tanto, que del desorden surgiría el orden, algo que horrorizaba a Platón tal como puede verse en el Timeo.

La acción del vortice hace que los átomos iguales tiendan hacia sus iguales. Esta idea la **ilustra** Demócrito con el ejemplo de las cosas tanto animadas como inanimadas. Esta concepción de que los átomos, de forma y tamaño similares, tiendan a juntarse entre sí, por efecto del movimiento rotatorio, es propia del atomismo y subrepassa la ingenua idea de Homero de que dios lleva siempre lo igual hacia lo igual. Es posible que exista aquí una crítica consciente a la teoría de la Mente de Anaxágoras según la cual ésta iniciaba un remolino o vórtice (los atomistas prescindían de toda clase eficiente). Pero también hay una dependencia ya que, según Anaxágoras, las partículas semejantes se juntaban con las semejantes con lo que ya defendía la ley de lo igual con lo igual.

Los átomos más grandes se congregan en el centro, mientras que los más pequeños son lanzados hacia fuera. Al mismo tiempo una especie de membrana parece circundarlo todo. No se sabe con certeza si esa membrana (o vestido) estaba formada por átomos más pequeños, tal como sugiere Aecio, o si éstos eran echados fuera desde el sistema hacia el vacío.

Mientras tanto, otros átomos entrarían en contacto con la parte extrema de la masa giratoria y serían lanzados dentro de la membrana. Algunos llegan a inflamarse por efecto de la velocidad de rotación y forman los cuerpos celestes; mientras que los de mayor tamaño permanecen juntos en el centro y constituyen la tierra. Es importante notar la influencia jónica en Leucipo cuando afirma que la tierra era plana de forma similar a un pandero.

Los atomistas postularon también la existencia de **mundos innumerables** que nacían y perecían a través del vacío ya que al haber innumerables átomos y un vacío infinito no existe razón alguna para que se formara solamente un mundo único. Es cierto que Teofrasto les atribuye también esta idea a los jónicos aunque ya hemos visto que posiblemente no fuera cierta. Parece que Demócrito adornó esta idea con la observación de que no es necesario que cada mundo tenga un sol y una luna ya que el carácter azaroso del proceso cosmogónico no tiene porque producir siempre el mismo resultado.

ACERCA DE LA NATURALEZA DE LOS ATOMOS Peso - Movimiento- Formación de los cuerpos

En relación con el peso de los átomos los textos presentan opiniones contradictorias. En tales textos, además, nunca se menciona a Leucipo lo que hace pensar que este filósofo no considerara este problema.

De lo que nos transmite Aristóteles se deduce con toda claridad que, para Demócrito, los átomos tenían **peso** y éste dependía de su tamaño.

Los atomistas entendían por peso la tendencia a moverse firmemente en una dirección (movimiento hacia abajo) y la resistencia al movimiento hacia arriba. Pues bien, según Aristóteles, y en el sentido explicado, los atomistas defendían el peso de los átomos.

Aecio, sin embargo, nos dice que Demócrito solo mencionada como propiedades de los átomos el tamaño y la figura y que fue Epicuro quien añadió una tercera, a saber, el peso.

¿Podrían hacerse compatibles las opiniones de Aristóteles y Aecio?

Burnet afirma que el peso absoluto, como un atributo esencial de los cuerpos, no aparece en los primeros físicos. Ahora bien, dentro de nuestro mundo, según muestra la experiencia, los cuerpos parecen tener peso y seguro que Demócrito no se atrevería a negarlo.

¿Cómo explicaba estos hechos Demócrito?

Según él, como los cuerpos constan de átomos y de vacío, y, como el vacío no puede tener peso, éste debería corresponderle, en nuestro mundo, a los átomos.

Por su parte si los cuerpos varían de peso según su tamaño ello sería debido al número de átomos que contienen. Al mismo tiempo, los cuerpos, que tiene el mismo tamaño, podrían diferir de peso debido a las diferencias en la cuantía de vacío que contienen.

En definitiva, para los atomistas los cuerpos ya formados de nuestro mundo tienen algún tipo de peso (no existe la ligereza absoluta, tal como piensa Aristóteles). Así, por ejemplo, las cosas que parecen moverse hacia arriba, (que tienen peso), como el **fuego**, serían impulsados en dicha dirección por la comprensión de los cuerpos de mayor tamaño.

Ahora bien, una cosa son los cuerpos de nuestro mundo (conglomeración de átomos) y otra distinta los átomos que se mueven eternamente en el vacío antes de la constitución del mundo. En este estado, según Demócrito, los átomos solo difieren en tamaño y figura. Ambas serían sus cualidades primarias.

La conexión de unos átomos contra otros sería debido a sus colisiones y rebotes mutuos, efectos del movimiento original y azaroso. No hay mención alguna al peso, es decir, a la tendencia (o resistencia) a caer en una dirección determinada, tal como informa Aecio.

Esta tendencia (peso) sería una propiedad de los átomos que habría que atribuir a Epicuro y su problema del clinamen y la libertad.

Por lo tanto, hasta que no comienza el remolino o vórtice, con lo que los átomos más pesados comienzan a moverse hacia el centro, ningún átomo sería activado por el peso, es decir, por su tendencia a dirigirse hacia un lugar determinado.

En relación con el MOVIMIENTO de los átomos, de la **protesta** de Aristóteles, parece deducirse que ni Leucipo ni Demócrito dieron una explicación completa del movimiento original de los átomos. Y es que si los átomos se mueven eternamente en el vacío, parece claro que debió existir siempre el movimiento.

¿Cómo era el tipo de movimiento existente antes de la formación del cosmos?
Movimiento original

Los atomistas parece que definían a este tipo de movimiento como **movimiento original**. Tal movimiento sería producto del azar y, por lo tanto, sin ninguna tendencia a moverse en una dirección más que otra. En el De Anima, Aristóteles, parece estar refiriéndose a este tipo de movimiento cuando afirma que los átomos se automovían, al igual que las partículas en un rayo de sol que entra por una claraboya. Además, parece que el movimiento original surgía - no sólo por la existencia de los átomos y el vacío - sino porque la semejanza existente entre los átomos afectaba al sistema produciendo un desequilibrio que hacía mover al conjunto de los átomos. Es muy posible, sin embargo, que el movimiento original no fuera tratado en profundidad por los atomistas.

Posteriormente a ese movimiento original sucedería otro tipo de movimiento producto de los choques, colisiones y rebotes entre átomos. Es el:

MOVIMIENTO DERIVADO

Este tipo de movimiento surge debido a las colisiones y los rebotes entre átomos lo que permite que se produzca, tal como cuenta Aristóteles, una mutua ligazón (simploké) entre diferentes tipos de átomos. Por su parte, Aecio, atribuye a Demócrito un tipo especial de movimiento por **vibración** (palmós), aunque tal idea parece pertenecer más bien a Epicuro el cual empleó dicho término para describir la oscilación invisible que experimentan los átomos cuando están confinados en un cuerpo compuesto.

Por lo que se refiere a la **FORMACIÓN DE LOS CUERPOS**, los átomos serían los que formarían los cuerpos compuestos visibles de nuestra experiencia. El proceso sería el siguiente:

Los átomos que, como resultado de las colisiones, tienen una figura congruente no rebotan sino que siguen momentáneamente vinculados entre sí. Por ejemplo, un átomo ganchudo puede llegar a introducirse en otro átomo cuya figura sea adaptable al gancho. Posteriormente al colisionar otros átomos congruentes se unen a él hasta llegar a formar un cuerpo visible de una índole determinada.

En el surgimiento del complejo no se produce una verdadera fusión de átomos sino simplemente un contacto entre los que tienen la misma forma o posición por lo que cada átomo sigue manteniendo su propia figura e indivisibilidad.

Puede suceder también que un complejo de átomos colisione con otro complejo con lo que éste puede romperse en otros complejos más pequeños o en sus átomos constitutivos con lo que reanudan de nuevo el movimiento a través del vacío hasta que vuelven a colisionar o rebotar formando nuevos complejos.

¿Qué función representa en todo este proceso la ley de la tendencia de lo igual hacia lo igual?

Hemos visto como Demócrito utilizaba esta ley de la tendencia de lo igual hacia lo igual para explicar la formación del universo. De todos modos parece que se refiere más a la igualdad relacionada con el tamaño de los átomos más que por su figura o posición ya que se afirma que lo igual tiende hacia lo igual cuando los átomos grandes se dirigen hacia el centro y los pequeños hacia la periferia por efecto del vórtice. Parece que en este punto se está hablando de igualdad de tamaño más que de figura y que la ordenación de tamaños solo tiene lugar dentro del vórtice.

En definitiva, cuando los átomos están bajo los efectos de vórtice, entonces los que tienen el mismo tamaño tienden a juntarse con los de igual tamaño a partir de la ley de la tendencia de lo igual hacia lo igual.

Por su parte, aquellos átomos que no se ven directamente afectados por un vórtice, entonces su ligazón (simploké) tiene su base, no tanto en la ley de la igualdad, como en la de la congruencia que implica no solo igualdad sino también diferencia ya que los rebotes dispersan a los átomos en derredor. Dicha congruencia opera de acuerdo con la figura, el tamaño, la posición y el orden de los átomos más que sobre el principio de la ley de la tendencia de lo igual hacia lo igual.

Los atomistas hablan también de átomos que poseían una figura especial y que definen como **átomos esféricos** de los que estaban compuestos el fuego y el alma. Estos átomos eran esféricos porque tenían que ser móviles y penetrativos. Téngase en cuenta que los átomos esféricos, considerados en sí mismos, no son ni alma ni fuego sino simplemente átomos. Adquieren sus propiedades únicamente cuando se asocian con otros átomos (en es caso por la tendencia de la igual hacia lo igual) dando lugar, en la contextura de un animal, a la aparición de su alma, mientras que en otras contexturas aparecería el fuego.

SENSACIONES y PENSAMIENTOS

La concepción de los atomistas sobre las sensaciones y los pensamientos podría resumirse del modo siguiente:

Toda sensación debe explicarse bajo la forma del **tacto** ya que todas las cosas se componen de átomos corpóreos y vacío.

El alma consta de átomos esféricos desparramados por el cuerpo. Por su parte, la mente consiste en una concentración de átomos-alma.

El proceso de sentir (sensaciones) y de pensar son análogos y tienen lugar cuando los átomos-alma o los átomos-mente son puestos en movimiento por la **percusión** de átomos que proceden del exterior.

Los pensamientos aparentemente espontáneos se debe a la automoción de los propios átomos esféricos presetes en el cuerpo del sujeto.

En De sensu, Teofrástro ofrece una información detallada sobre los diferentes sentidos. Los atomistas pensaban, por ejemplo, que la **visión** tenía su base en el hecho de que las cosas emitían efluvios o imágenes (eidola) que afectaban a los órganos sensoriales. Por ello, la imagen visual producida en la pupila sería el resultado de efluvios procedentes del objeto visto y del vidente. Ambos se encontrarían y formarían una impresión sólida en el aire que se introduce en la pupila del ojo.

Para explicar la naturaleza de los otros sentidos (diferentes a la visión) los atomistas ponían el énfasis en los efectos diferentes de los **distintos** tamaños y formas del átomo. El **sonido** se transmite cuando las partículas de la voz o del ruido se mezclan con partículas semejantes en el aire y de este modo se constituye eidola.

Es imposible aspirar a tener un conocimiento absoluto de la realidad. Las cualidades de las cosas (color, sabor, etc) son **convencionales** ya que únicamente existen los átomos y el vacío. Nuestra percepción de las cualidades de las cosas resulta deformada por la

resistencia de medio de transmisión (aire) o por nuestras propias limitaciones en la combinación de los átomos - alma.

Diferencian entre **dos formas de conocimiento**: genuina y oscura. La genuina es la intelectual y es la que nos permite (aún sin verlos) reflexionar sobre la naturaleza de los átomos. La oscura gira sobre la percepción de las cualidades de las cosas y es convencional. Sobre la base de estos planteamientos escépticos los atomista unicamente defendían para sus propias opiniones la catalogación de probables ya que la la verdad no es la que se nos muestra sino que habita escondida en lo profundo: **pobre mente**....

ETICA

No poseemos información alguna de que Leucipo sostuviera doctrinas éticas específicamente propias. Demócrito, en cambio, dedicó una parte importante de su producción a esta temática, ya que casi la totalidad de los 290 fragmentos que nos han llegado proceden de sus escritos sobre ética. La mayoría han sido conservados por el antologista del siglo V, Juan Estobeo.

Las características definitorias de la Etica de Demócrito son las siguientes:

Su doctrina ética no está basada en los presupuestos del atomismo físico y no aparecen en ella mencionados los átomos.

Sus fragmentos expresan los sentimientos de moderación, sentido común y cordura típicamente griegos.

No aparecen sanciones de tipo superracional para el comportamiento. Los conceptos de Justicia o de Naturaleza son explicados de forma puramente racional.

Vlastos denomina la ética de Demócrito como la primera ética rigurosamente naturalista dentro del pensamiento griego.

No existe la más mínima concesión al amoralismo sofístico.

Su ideal ético es la **euzimie**, es decir, un contentamiento basado en el bienestar moral.

Demócrito defendía una moral de carácter **ascético** y no hedonista.

Su ética rechaza como secundarios los **excesos** emocionales y psicológicos.

Su ética tuvo influencia en los primeros cínicos.

6.4.1 Átomos y vacío.

6.4.2 Mecanicismo y materialismo.

6.4.3 Las sentencias morales de Demócrito y el ideal de autarquía y progreso.

6.5 Un cambio de paradigma: la pérdida de la physis viva.

7 TEMA VII.

7.1 La Polis griega, democracia y panhelenismo.

7.2 Nomos y Physis.

7.3 Los sofistas como educadores. La Paideía griega.

7.4 La investigación del lenguaje y la retórica.

7.5 Protágoras y el criterio de verdad.

Protágoras fue el primer sofista del que tenemos noticia. Nació en Abdera, en la costa N del Mar Egeo, aproximadamente en el año 490 a.deC. y vivió en Atenas y Sicilia. En Atenas, lugar donde adquirió una gran fama, se hizo amigo de Pericles y se dedicó a la enseñanza basada en el arte del discurso persuasivo, ejercitando a los jóvenes en las técnicas de argüir a favor de las dos caras de un mismo argumento.

Entre sus labores profesionales se le encomendó la elaboración de un código penal para Turios.

Entre sus obras se encuentran:

- Sobre la verdad , llamada también Discursos demoledores , que comienza con su famosa declaración del hombre como medida.
- Antilogías o Argumentos contrarios
- Sobre los dioses

Sin embargo, la dificultad principal de conocer sus principios filosóficos estriba en que las fuentes de conocimiento sobre Protágoras provienen de sus mayores oponentes: Platón y Aristóteles.

De vuelta a su tierra natal, Protágoras murió ahogado en un naufragio después de ser desterrado de Atenas, donde fue juzgado por impiedad (fundamentalmente por su agnosticismo sobre la creencia en los dioses).

a. El relativismo de Protágoras

Protágoras defendió un relativismo del conocimiento y de los valores, esto es, negó que existieran valores y verdades universales para todos los hombres.

"El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en cuanto que no son"

No hay verdades objetivas, absolutas y universales, sino que las cosas son tal y como son percibidas por cada uno de nosotros. Este relativismo se aplica a todos los ámbitos de nuestra existencia.

Por ejemplo, lo que para una persona sana es un sabor agradable, para un enfermo es amargo. ¿está confundida la persona enferma? Protágoras dirá que para él, en su situación, la verdad es que el sabor es amargo.

El relativismo impide establecer un criterio de verdad, teniendo todas las opiniones la misma validez. Esto nos lleva a poder permitirnos defender tesis contrarias al mismo tiempo, técnica en la que el filósofo destacó con maestría y que fue duramente criticada por Platón y Aristóteles.

Sin embargo, según Guthrie, Protágoras difuminó la radicalidad de este criterio hacia una postura utilitarista: aunque todas las opiniones particulares tengan la misma validez, algunas son más ventajosas que otras. En el caso mencionado anteriormente, es ventajoso para el enfermo volver a reestablecer el sabor que tenían los alimentos antes de la enfermedad.

El relativismo de los valores implica que una misma cosa o acción puede ser buena para un sujeto y mala para otro. Es más, una acción puede ser mala o buena para un mismo sujeto dependiendo de cada circunstancia, y en la medida en que él lo crea así.

b. Nómoos y Physis

Nómoos significa ley moral y política, ya sea en forma de usos y costumbres recibidas de la tradición, como en forma de leyes formales y normas obligatorias que codifican la vida en comunidad y que son respaldadas por la autoridad del estado.

Con el término physis los griegos denominaban a la naturaleza como principio que no depende de los acontecimientos humanos. La naturaleza se rige por leyes universales y permanentes.

En el siglo V los términos nómos y physis, lo artificial y lo natural, eran considerados opuestos y mutuamente excluyentes. Las leyes de los hombres son fruto de un pacto, de un consenso humano y no fruto de un principio divino.

Las leyes no son principios innatos, sino adquiridos con esfuerzo. Los nómoi nos permiten vivir en comunidad y diferenciarnos de las bestias que viven en un continuo estado de conflicto y agresión. En este sentido, la concepción del nómoi como opuesto a la naturaleza implica la aceptación de la idea de progreso de la humanidad, que, con su inteligencia, se ha levantado a sí misma con su propio esfuerzo.

Pues bien, aunque la ley sea meramente convencional y, por tanto, modificable, Protágoras defiende que hay que mantener las leyes que ya se poseen, si estas parecen buenas a la mayoría. La vida en comunidad es necesaria para la supervivencia de la especie humana y, sin leyes, nos veríamos abocados a vivir en un estado de naturaleza.

c. El agnosticismo

Protágoras fue acusado de impiedad y obligado a dejar Atenas por ese motivo.

En un escrito suyo "Sobre los dioses", el sofista niega la posibilidad de un conocimiento de la realidad que vaya más allá de las apariencias sensibles:

De los dioses no puedo saber ni que son, ni que no son, ni qué aspecto tienen; pues múltiple es lo que me impide saber: tanto la no patencia (de lo ente mismo), como el ser breve de la vida del hombre.

Protágoras criticó las supersticiones y los ritos religiosos de su tiempo, pero mantuvo siempre una postura agnóstica y escéptica, no atea.

7.6 Objetivismo y relativismo. El hombre "medida de todas las cosas".

7.7 Gorgias, ética y lenguaje.

Sobre la segunda mitad del s. V a. C. se empieza a producir en Grecia (sobre todo en Atenas) la llamada Ilustración Griega.

Nos encontramos con el siguiente contexto histórico-social:

De un lado nos encontramos Atenas, donde se desarrolla un proceso de democratización durante el poder de Solón, Terrístocles y, sobre todo, Pericles. esta democratización se fundamenta en 2 principios:

1. Isonomía, o igualdad de todos ante la ley.
2. Isogoría, o igualdad de todos ante las urnas.

Como órganos o instituciones de la vida democrática cabe distinguir el consejo de los 500, la Asamblea Popular y los Tribunales Populares.

Nos encontramos dentro de la sociedad con diferentes grupos:

- Ciudadanos libres, constituyen en Atenas el 20%, con derecho al voto y al gobierno a través de alguna de las instituciones.
- Metecos, otro 20%, libres pero sin derecho al voto.
- Esclavos, el 60% restante, sin derecho a libertad ni voto.

En total constituyen unos 200.000 habitantes.

De otro lado, en Esparta se erige un sistema aristocrático, en constante pugna contra Atenas para la consecución de la hegemonía en la península helénica. En este sentido se libra la Guerra del Peloponeso, por la que Esparta logra la hegemonía e imponer el sistema aristócrata.

Dentro de este contexto surge la filosofía de los sofistas y Sócrates.

Sofistas significa literalmente sabios y era el título que se daban a sí mismo un conjunto de pensadores que florecen en la segunda mitad del s. V y que tienen en común 2 características:

Incluyen disciplinas humanísticas entre sus enseñanzas (retórica, derecho, moral, política, ...), útiles para el ejercicio del poder, puesto que sus enseñanzas estaban orientadas normalmente a hijos de comerciantes ricos.

Son los primeros profesionales de la enseñanza.

Nos encontramos ante 2 principios básicos en su filosofía: Escepticismo (la verdad absoluta no existe) y relativismo (aunque la verdad exista, no podría ser conocida),

cuyos principales representantes son Gorgias de Leontini y Protágoras de Abdera, respectivamente.

No validez del lenguaje o la palabra para llegar a la verdad.

Como causas de su aparición podemos destacar:

CAUSAS FILOSÓFICAS:

- La visión externa de la filosofía desde los Milesios les muestra un panorama desconcertante y contradictorio: el movimiento frente a la estaticidad, la unidad frente a la multiplicidad. Se llega a la idea de que lo más probable es que estas teorías sean falsas, y que una nueva teoría no tiene por que ser verdadera, conduciéndoles al escepticismo.

- Por una propia evolución interna de la filosofía presocrática. (Por ejemplo, las teorías de Demócrito llegan a puntos que no se pueden rebasar: no podemos predecir las combinaciones de los átomos, los cuerpos resultantes, ...)

CAUSAS POLÍTICAS Y SOCIALES: Comerciantes y mercaderes pagan mucho dinero para preparar a sus hijos para el ejercicio del poder.

Protágoras, sofista griego, en su escrito "Sobre la verdad" expresa su principio "El hombre es la medida de todas las cosas", aserción que lo sitúa en el origen del relativismo subjetivista manifestado también en su afirmación acerca de la imposibilidad de conseguir una verdad universal y absoluta para todos los hombres.

Los razonamientos de Gorgias, englobados en los llamados sofismas (razonamientos que parten de una idea y de su contraria, por lo que forzosamente han de ser verdaderos), le llevan a la conclusión de que la verdad no existe, pero que si existiera no podría ser comunicada por medio del lenguaje ya que este carece de validez para encontrar la verdad. Según Gorgias, a partir de conceptos de Parménides, si una palabra es un ser, no puede representar a algo que no es ella misma, a un no ser. Así mismo, si es un no ser y representa a algo que no es ella misma no tiene valor de verdad. Por tanto, la palabra no puede llevar a la verdad, y como es el único instrumento que tiene el hombre para conseguirla, definitivamente no podemos llegar a la verdad.

Del mismo modo, si partimos del dinamismo de Heráclito, nos encontramos con que todo cambia continuamente, los significados varían y por tanto las palabras no tendrán valor de verdad.

Así Gorgias atribuye únicamente a la palabra un valor de convencer, de engañar, un valor puramente retórico

2. Gorgias de Leontinos

Gorgias pertenece a la primera generación de sofistas. Contemporáneo de Protágoras, nació en Leontinos (Sicilia) aproximadamente en el 490 a.de C. y murió sobrepasando los cien años de edad (aprox. en el 380 a.de C.).

Gran viajero, y supuesto alumno de Empédocles (también siciliano) Gorgias trabajó en muchas ciudades griegas, hasta que se instala en Atenas en el 427 como jefe de una embajada de su ciudad, cuando tenía ya 60 años.

Entre sus obras escritas destacan:

manuales de retórica: Encomio a Helena y Defensa de Palamedes

Numerosos discursos políticos, epidícticos, etc.: Oración fúnebre, Discurso Olímpico

Escribió también un tratado llamado Sobre la naturaleza o Sobre el no-ser

Fue un orador famoso y sutil. Se dedicó fundamentalmente a enseñar el arte de la retórica como el camino más adecuado para acceder al poder.

Compartió el presupuesto básico de la filosofía de protágoras: el relativismo. Nos movemos en el mundo de la mera opinión, siendo la verdad para cada uno de nosotros aquello que nos persuade como tal. La retórica es la técnica de la persuasión, y el sofista, el maestro de la opinión.

a. Las tres tesis de Gorgias

Sexto Empírico (finales del siglo II d. C.) recoge en un escrito las tres tesis de Gorgias que desafiaban las tesis eleatas de la existencia de un ser único e inmutable.

Las tres tesis son las siguientes:

1. nada es (existe)
2. Si algo existiera, sería incognoscible
3. Si fuera conocible, sería incomunicable

Veamos cómo se desarrollan:

1. Nada es

1.1. El Ser es, pero la Nada no es

1.1.1. El no-ser no es. Si fuera algo, caeríamos en la contradicción de decir que lo que no-es, es y no es al mismo tiempo.

1.1.2. El ser, si existe, o es engendrado o es sin principio (siempre).

- Si es ingénito, sería incondicionado, por lo que carecería de determinación y, por lo tanto, no sería. Además, si es ingénito, sería ilimitado, infinito e inmóvil. Pero todo lo que es ha de ser en alguna parte, por lo que tendría que haber algo mayor que lo abarcara, mayor que lo ilimitado mismo. Por lo tanto, lo ilimitado no es.

-Si es generado, entonces habrá surgido de lo que es o de lo que no es. De lo que es, no puede haber nacido, pues ya sería. Y de lo que no es tampoco puede haber surgido, pues la nada no es origen de nada.

CONCLUSIÓN: el ser no existe.

2. Si el ser fuera, no podría ser conocido o pensado

2.1. Si el ser es cognoscible, o es idéntico o es distinto al pensar.

- Siendo idéntico, el ser sería incognoscible, porque todo lo pensable tendría que ser, y existirían cosas totalmente absurdas e inverosímiles, por ejemplo, un caballo con alas.

- Si es distinto, también sería incognoscible, porque implicaría que el pensar es un no-ser, siendo imposible conocer el ser a partir del no-ser.

CONCLUSIÓN: si el ser existiera, sería impensable.

3. Si el ser fuera cognoscible, sería incomunicable

3.1. La palabra, como instrumento de comunicación, es idéntica o distinta al pensar.

- La palabra no es la cosa ni es el conocimiento de la cosa.

CONCLUSIÓN: si el ser fuera conocible, sería incomunicable.

Las tesis gorgianas conducen a un escepticismo radical, a un nihilismo del ser, el pensar y el decir.

[Http://filotecnologa.wordpress.com](http://filotecnologa.wordpress.com)

Nuestro conocimiento no puede alcanzar ni comunicar la verdad, dispersándose en la mera presencia cambiante de las cosas y de los acontecimientos.

Verdad es ahora presencia, opinión, parecer. Y la retórica es la técnica que posibilita que la opinión de uno triunfe sobre la de los demás. Es este oportunismo el que le fue duramente criticado a Gorgias.

Elena Díez de la Cortina Montemayor

Cuando se pregunta a los hombres, y se les pregunta bien, responden conforme a la verdad. [Ver Fedón 73a]

Todo el secreto está pues en preguntar bien. Quien pregunta bien, es decir, quien práctica la dialéctica mayeútica, descubre la verdad que está dormida en la mente de cada hombre, y se acerca a la razón que existe por sí misma. En este preguntar dialéctico, los interlocutores de Sócrates le siguen a gran distancia y, muchas veces turbados cuando alguien contradice y suscita de nuevo dudas o dificultades, se lanzan de nuevo a la zozobra de la inseguridad y la búsqueda. [Ver Fedón 88 c d]

El método mayeutico, por tanto, exige el ejercicio de la razón propia, desprecio de lo meramente opinable, y búsqueda rigurosa que lleve al sujeto a sacar a la luz la verdad. Esta fe socrática en la posibilidad del descubrimiento racional de la verdad, le lleva a Sócrates a compararse irónicamente con su madre la partera Fenarete.

Por su parte Jenofonte afirma que la mayeutica era practicada por Sócrates no unicamente para ayudar a los demás a parir sino también, y en primer lugar, por el deseo socrático de satisfacer su amor a la verdad, su pasión intelectual, su eros.

La mayeutica arraiga, pues, en lo más hondo del pensamiento socrático. No era ella un método para arrancar opiniones de sus interlocutores, ni menos imponerles él sus propias ideas que se le hubieran ocurrido en solitario, sino que modestamente aspira a sacar a luz la verdad que se produce naturalmente en el seno de la razón humana.

Ahora bien, esta operación, como la medicina obstetricia, tiene su parte de magia y Sócrates se compara también en este aspecto con las parteras.

8.3 Definir y conocer.

EL LOGOS SOCRÁTICO

El Logos, el razonamiento es sentido por Sócrates no como un instrumento, sino como una realidad que se impone a la mente y la arrastra. Expresiones como la razón nos guía, la razón nos arrastra, los argumentos nos pueden forzar, vayamos por donde el razonamiento, como el viento nos empuja [Ver República X, 607B, 611B, III, 394D] demuestran claramente esta vivencia socrática.

El Logos es sentido, por tanto, por Sócrates como una realidad autónoma, superior al que razona, el cual sólo así, mediante el razonamiento, se pone maravilloso en contacto con un mundo más alto. Sócrates siente que posee en su interior una fuente de revelación, una llave, el ejercicio del logos, que le franquea las puertas de un mundo superior donde las cosas ya no son medianas, como el mundo de la realidad. Y es que lo que esta revelación interior nos entrega es la verdad misma, la verdad una, que se opone así, de la manera más teminante, a la verdad múltiple, varia, personal, caprichosa, de los sofistas, y también a la realidad fluyente de Heráclito.

No es fácilmente comprensible para nosotros (un poco hartos y de vuelta sobre el papel de la razón) el asombro, el entusiasmo, el deslumbramiento que en las gentes del siglo V despertaba el uso de la razón. Dialogar con Sócrates era como asistir a una fiesta o fantasmagoría, a un teatro extraordinario que nunca había sido contemplado hasta ahora por el ser humano. La consecuencia era que el sereno ejercicio de la razón producía una verdadera embriaguez: estamos ebrios de razón.[Ver Lisis 222C].

Ahora bien, Sócrates no es un racionalista, al modo cartesiano o de la Ilustración del XVIII, sino que en él está muy presente y fusionado lo contrario, es decir, lo oscuro e irracional

8.4 La areté.

8.5 La analogía entre el hombre y el mundo.

8.6 La muerte de Sócrates y la democracia ateniense.

8.7 La crítica socrática a la sofística.

SOCRATES Y LOS SOFISTAS

En el ambiente del siglo V a de Cristo, en un momento en que todo era sometido a las normas de la razón, era proverbial la seguridad y el orgullo sofista en el poder del individuo y de su razón. El Sofista se considera un profesional, un sabio a nativitate [Ver Eutidemo 294 e]. Considera el saber como el único remedio a los peligros de la existencia y aspira, por todo ello, a convertir el azar en destreza, a quedar por encima de los golpes de la fortuna. [Ver Gorgias 448c].

Pues bien, en relación con este ambiente y con este tipo de personaje, surge la figura de Sócrates manteniendo una posición no radicalmente opuesta sino diferente. Tales diferencias no fueron siempre bien comprendidas por sus contemporáneos, como lo demuestran los testimonios de Aristófanes en las Nubes o un mismo discípulo suyo, pero sofista en sus planteamientos, como fue Critias.

SÓCRATES Y LOS SOFISTAS: Modos de vida distintos

Jenofonte [Ver Recuerdos I,6] nos presenta la radical oposición entre el modo de vida sofista y socrática.

Sócrates -le dijo un día Antifón-, yo creía que la filosofía hacía feliz, así que lo que tú practicas, más me parece lo contrario. Comes y bebes mal y tienes un mismo y miserable manto para el verano y para el invierno. No vives elegante y libremente, y lo que yo creo que eres es maestro de mala suerte.

El maestro se dió cuenta del reto y contestó:

Tú crees que yo vivo mal, pero fíjate: como no cobro dinero, hago lo que me parece sin que nadie me pueda exigir ni obligar, y como me conformo con poco, no necesito más. Mi salsa es el hambre, lo que da sabor al agua que bebo es mi sed. Porque tú ingenuamente crees que la molición y lo caro es la felicidad, mientras que yo ya sé que lo divino es no necesitar nada. Yo no quiero necesitar nada.

De nuevo Antifón se atrevió a desafiar al maestro:

Admito que eres justo, pero lo que no eres es sabio. Regalas tu enseñanza y no la aprecias en su valor, y como no estimas en nada lo que te podría valer dinero, pues no eres nada sabio.

Sócrates contesta que es habil abogado:

Yo creo que la sabiduría y la flor de la edad son por el estilo: si llamamos prostituido a quien vende la flor de su edad, habrá que llamarlo también a quien vende la de su sabiduría. Y la gente les llama a los tales algo así: sofistas. Yo no quiero dinero - dice el maestro en un alarde de dialéctica sofística (porque lo sofístico para Sócrates es el manejar tal dialéctica por dinero, no en sí mismas estas argucias que los modernos llamamos sofísticas) - sino amigos, y con dar mi ciencia gano amigos, con lo que no pierdo nada.

El tema de la contraposición entre la codicia de los sofistas y el desinterés de Sócrates, que regala su ciencia (porque ya hemos visto que Sócrates no la consideraba suya, sino que la creía tan existente y tan real, tan estando ahí fuera, que le parecía que no tenía derecho a considerarla como de su propiedad particular), es uno de los puntos en que los discípulos insisten para salvar la memoria de Sócrates. Era un argumento que estaba al alcance de cualquiera y que explicaba bien palpablemente la diferencia entre Sócrates y los sofistas. Ganar dinero era un tosco símbolo de la ciencia entendida pragmáticamente, como medio de lucrarse al momento, mientras que el saber por sí mismo, el saber como satisfacción del apetito de saber, es decir, como felicidad, era el fin único que Sócrates buscaba.

8.8 La herencia socrática: cínicos, megáricos, hedonistas y platónicos.

8.8.1 CÍNICOS

La risa Home > cinicos > la risa...

La risa abundante y reiterada
garantiza una vida saludable,
si bien no la eternidad.

El cinismo es una de las manifestaciones más radicales de la filosofía y también de las más incomprendidas. Los cínicos consideran que la forma de vivir es parte fundamental de la filosofía e inseparable de su manera de pensar. Sin embargo, no todos los integrantes de este movimiento tienen las mismas actitudes externas ni los mismos comportamientos, por lo que a veces se habla de filosofía cínica, otras veces de actitud cínica y otras simplemente de locura.

El término cínico es uno de esos términos que han ido perdiendo su significado original y transformándose en otro distinto al que tuvo en sus orígenes. Tanto es así que hay algunas propuestas para usar los términos quínico o kínico, con el fin de diferenciar claramente el concepto de cínico en su sentido original del que se usa hoy en día, es decir, diferenciar en concepto de cínico en sentido filosófico, de su sentido popular. Filosóficamente de lo que se trata, es de retomar o de pensar de un modo nuevo y diferente algunos temas antiguos, ya que el paso del tiempo ha cambiado completamente su significado, su origen y desarrollo han sido velados, para llegar a significar hoy, poco más que un insulto.

El cinismo es una filosofía teórica y una práctica, pero también una forma de vida, aunque esta característica se empezó a perder enseguida, es una filosofía que pretende alcanzar la felicidad mediante la sabiduría y la ascesis. Uno de los rasgos que diferencia al cinismo de otros movimientos es precisamente la importancia que dan a la ascesis, la práctica continua del ejercicio mental y físico, como camino para conseguir un estado de ánimo apropiado para alcanzar la autosuficiencia, que les libere de los imprevistos y les endurezca para permanecer impasibles ante "adversarios existenciales" como el hambre, el frío o la pobreza, que no dependen de ellos. Esta actitud les emparentaba con el estoicismo, aunque su desvergüenza les volvía a alejar.

Se pueden distinguir dos fases en el movimiento cínico: la primera fase se desarrolló básicamente en Grecia, durante los siglos -IV y -III, la segunda fase se desarrolló en las grandes ciudades del imperio romano: Roma, Alejandría y Constantinopla, y duró desde los siglos I a V. El nombre de cínicos tiene dos orígenes diferentes asociados a sus fundadores. El primero viene del lugar donde Antístenes solía enseñar, que era un gimnasio llamado Cinosarges, que se puede traducir como el perro blanco o el perro veloz. El segundo origen tiene que ver con comportamiento de Antístenes y de Diógenes, que se asemejaba al de los perros, por lo cual la gente les apodaba con ese nombre (kinicós). Está comparación viene por el modo de vida que habían elegido estos personajes, por su idea radical de libertad, su desvergüenza y sus continuos ataques a las tradiciones y los modos de vida sociales. Sin embargo detrás de todo esto, el cinismo pretendía dar una respuesta individual a la incertidumbre que se vivía en este periodo de crisis cultural, manifestando su malestar y descontento, y también librarse de los caprichos de la fortuna, guiando al individuo hacia la felicidad. Este camino no era fácil así que se necesitaba un entrenamiento, una disciplina para conseguir una plena autonomía moral y a ser posible también física. Era característico de los cínicos la transgresión continua, tanto de los valores tradicionales, como de las normas sociales.

Los cínicos tomaron como modelos a la naturaleza y los animales, los adoptaron como ejemplos de autosuficiencia y basándose en ello propusieron un modelo de comportamiento ético que consideraban fundamental para alcanzar la felicidad, aunque esto solo era posible mediante una rigurosa disciplina física y mental. Proponen la necesidad de la autoafirmación individual frente a una sociedad alienante y coaccionadora.

El cinismo es una forma de vivir, pero también de pensar y de expresarse, y como no se han conservado las obras de los primeros cínicos, hoy son conocidos en gran parte por dichos y anécdotas (chreiai), que fueron transmitidos en forma de colecciones, la más usada es la de Diógenes Laercio, referencia fundamental para el estudio no solo de los cínicos, sino de gran parte de la filosofía anterior a su autor. Utilizaron recursos literarios diversos donde no faltan la parodia, la sátira, la anécdota o la burla, pero siempre de forma escandalosa y provocadora.

Invalidar la moneda en curso.

Según la tradición antigua, Diógenes se vio obligado a abandonar Sinope, porque su padre o él mismo (o ambos), se dedicaron a invalidar monedas, estropeándolas con un punzón. A raíz de todo esto su padre fue encarcelado y Diógenes tuvo que huir, o bien fue exiliado, no se sabe con certeza.

Relacionado con este asunto se formó la leyenda de que Diógenes fue a consultar al oráculo de Delfos, y recibió como respuesta a su pregunta el enigmático consejo de invalidar la moneda, que se acabó convirtiendo en la consigna cínica, y en metáfora de buena parte de su comportamiento. Lo cual podría ser considerado un antecedente lejano de la importante consigna nietzscheana sobre la transvaloración de los valores. Invalidar los valores y cambiarlos por otros fué uno de los retos que asumieron los cínicos y que persiguieron con insistencia.

La libertad radical.

La libertad radical es libertal de pensar, de acción y de palabra. El cínico se diferenciaba de los demás por su desvergüenza radical, por adoptar modos de vida que escandalizaban a su sociedad, por predicar la autosuficiencia, la libertad de palabra y la austeridad como cosas necesarias para alcanzar la tranquilidad de ánimo y con ello la felicidad.

Se proclamaban cosmopolitas y liberados de cualquier obediencia a las instituciones, convenciones o leyes, ya que estas son siempre locales, y ellos se consideraban ciudadanos del mundo. En cualquier sitio se encontraban en su casa.

La diferencia. Home > cinicos > la diferencia...

... y que como los perros,
unas veces movían el rabo
y otras veces mordían.

El sabio cínico considera que para alcanzar la felicidad es necesario la libertad, la autosuficiencia y el desapego. Los cínicos no estaban dispuestos a conceder que la felicidad dependiera de cuestiones ajenas a sí mismos, la libertad está en el centro de la forma de pensar cínica y se refiere a la libertad de acción y a la libertad de expresión.

Una parte importante de la tradición cínica se ha transmitido en forma de anécdotas (chreia), lo cual no es de extrañar considerando cierta aversión por la escritura de algunos de sus miembros, y la importancia de las "performances" o acciones públicas características de los cínicos. Hay varias colecciones de estas anécdotas, algunas de las cuales fueron recopiladas por Diogenes Laercio en su libro.

Las acciones más representativas son las atribuidas a Diógenes, tales como masturbarse o defecar en público, mear encima de alguien, escupir a la gente o hablar en favor del incesto y del canibalismo. Sin embargo todos estos hechos solo tienen validez porque son actos deliberados de protesta contra las costumbres sociales y morales y porque los cínicos primitivos creían que era una forma de enseñanza realizada mediante el ejemplo personal y comprometido.

Las acciones.

La teoría cínica proviene de la práctica y su fundamento se encuentra en la exigencia de libertad frente a todo aquello que pueda esclavizarle. Como parte de esta libertad radical se encuentra la libertad de palabra (parrhesia). Esta libertad de expresión es un rechazo de la polis y de la autoridad, porque va directamente contra sus propias normas, asumiendo la posibilidad de recibir severos castigos, incluso el exilio. La libertad de palabra utilizaba formas que habitualmente llegaban a ser ofensivas.

Junto con la libertad de palabra, otra característica del cínicos es su desvergüenza (anaideia). Aceptaban el apodo de perros porque lo tomaban precisamente como el símbolo de su falta de vergüenza. Como parte de esta desvergüenza asumían el desprecio por las convenciones y el placer.

El cínico adopta un estilo de vida que representa su independencia y proclama la necesidad de autosuficiencia (autarkeia) para conseguirla. Pero para lograr esta autosuficiencia es preciso vivir de una manera sencilla, con deseos que puedan ser satisfechos fácilmente y con las únicas pertenencias que uno pudiera "salvar en caso de naufragio". Los cínicos concedían un gran valor a la austeridad y a la frugalidad y en esto se asemejaban a los estoicos.

Otra cuestión fundamental para el cinismo era la práctica de ejercicio físico, porque la disciplina (askesis) le fortifica frente a las adversidades imprevistas y aumenta su resistencia a vivir en la intemperie. Acostumbrarse a cuidar se sí mismos, sin criados, seguir dietas sencillas y vestir un simple manto y un bastón.

Los cínicos proponen también una vida conforme a la naturaleza, tomando a los animales como ejemplo de autosuficiencia. Los animales tienen pocas necesidades y se adaptan rápidamente a la situación en que se encuentran. Diógenes vivía en la polis, como si fuera un perro, con un comportamiento escandaloso para un ser humano, pero no todos los cínicos llevaron el compromiso a tales extremos.

La imperturbabilidad (apatheia) es el ideal del sabio cínico, que vive alejado de todo lo que le produce perturbación o angustia y es capaz de adaptarse con indiferencia a las circunstancias.

Y por último el cosmopolitismo cínico, que está relacionado con la libertad de no pertenecer a ningún país, ni estar obligado por las leyes, porque son regionales y lo que vale en un sitio no vale en otros. También está relacionado con la oposición a la polis, porque la naturaleza no tiene fronteras ni leyes.

El paso del tiempo.

Con el paso del tiempo el comportamiento y la vida provocativa de los primeros cínicos fue dando paso a un escándalo verbal y escrito. Teoría y práctica están inseparablemente unidas en el cinismo, pero la importancia de una y otra no es la misma, se dejarán a un lado el manto y el bastón, y lo que queda es la escritura cínica, pero la vida ciudadana.

Conceptos Home > cinicos > conceptos...

Las palabras permanecen,
los conceptos designados por ellas no.

Algunos conceptos griegos no tienen traducción directa al castellano, en otros casos la palabra traducida no tiene nada que ver con el concepto original, por esto, y por otras cosas, una de las ocupaciones de la filosofía es la aclaración, otros prefieren el término elucidación, de conceptos.

Areté.

El castellano actual no tiene ningún equivalente de esta palabra. Se suele traducir por virtud, pero siempre con matizaciones. Virtud es un palabra latina cuya traducción del

griego perdió parte de sus connotaciones, y con el uso que el cristianismo ha hecho de ella, ya no tiene nada de su significado originario, por tanto apenas usaremos esta traducción. No tiene nada que ver con el sentido posterior de bueno ni de virtud moral. En su origen tiene que ver con lo aristocrático, con la magnanimidad y la grandeza de ánimo, con el que se exige a si mismo. Es el producto de una disciplina consciente, reservada a los nobles y a los guerreros, unida a una conducta selecta y al heroísmo. Designa la fuerza y la destreza de los luchadores, el valor heroico, pero no en sentido moral, sino de fuerza. Designa al hombre de calidad, para el cuál, lo mismo en su vida privada que en la guerra, se rige por sus propias normas de conducta, ajenas al común de los hombres. En este concepto de la areté, se funda el carácter aristocrático del ideal de la educación y revela el original sentimiento del heroísmo entre los griegos. En el cínico este carácter se hace notable en su afán por seguir solamente su propia ley y su conducta de acuerdo a su pensamiento.

Autarquía.

(Autosuficiencia): es la independencia del individuo de todo condicionamiento del exterior. Es un requisito fundamental para tratar de alcanzar la felicidad, y no solo para los cínicos, también para el resto de movimientos que nos ocupan, aunque con diferentes propósitos. La autarquía produce la tranquilidad de ánimo y está relacionada con la areté, se trata de evitar todo aquello que pueda causar dependencia tanto física como mentalmente.

Personajes Home > cínicos > personajes...

Presentamos en esta página a los principales filósofos cínicos: Antístenes, Diógenes de Sinope, Crates de Tebas, Metrocles e Hiparquia de Maronea, Onesícrito de Astipalea, Otros cínicos menos conocidos, y finalmente exponemos, solo en números, el catálogo integral de cínicos de M.-O-Goulet-Cazé.

Antístenes

Antístenes fue el prototipo de sabio austero y solitario, con una confianza radical en el ser humano individual y una desconfianza total en las instituciones de cualquier clase. Fue uno de los filósofos más relevantes de su época, discípulo directo de Sócrates, tuvo a su vez una influencia decisiva en algunas de las escuelas que se formaron en este periodo, tanto por sus teorías, como por su actitud y su forma de vida. Es considerado precursor de la escuela cínica a través de Diógenes y de Crates, y de la escuela estoica a través de otro de sus seguidores, Zenón de Citio. Antístenes nació en Atenas, entre los años -450 y -445 y murió en el año -366 (fechas aproximadas dependiendo de las fuentes). Participó en la batalla de Tanagra, con unos 20 años, de ahí la posible datación de su nacimiento. Su padre fue un ciudadano ateniense y su madre una esclava tracia, este mestizaje le impedía conseguir la ciudadanía ateniense, pero no parece que esto le importunara demasiado, incluso ironizaba al respecto diciendo que también la madre de los dioses era extranjera. Comenzó su andadura filosófica como discípulo del famoso sofista Gorgias, que como todo sofista cobraba por enseñar, por lo cual se podría deducir que Antístenes o bien gozaba de una posición económica desahogada o que él mismo ejercía de sofista y cobraba por esto. En este mismo tiempo se inició también en los misterios órficos. Sin embargo, su principal aprendizaje fue con Sócrates, de quien se hizo discípulo y amigo hasta la muerte de éste.

Antístenes estuvo presente en uno de esos raros momentos estelares de la filosofía que fué la muerte de Sócrates, mientras discutían sobre la inmortalidad del alma y esperaban a que llegaba el momento de beber la cicuta que le causaría la muerte. La tranquilidad del viejo maestro en tan decisivos momentos causó una profunda impresión en todos los que estaban allí presentes y es muy probable que esto influyera en la insistencia posterior de Antístenes en la ataraxía. Un buen día Antístenes decidió prescindir de todo lo superfluo y fundar su propia escuela. Lo hizo en un gimnasio en las afueras de Atenas llamado cinosarges, que quiere decir el perro blanco (perro rauda o veloz, según otras versiones), dando lugar a la duda de si de esta circunstancia deriva el nombre de la escuela cínica. El cambio es tan radical que se manifiesta también externamente, viste ahora un manto, un zurrón y un bastón, indumentaria que se convierte en el uniforme del cínico. Prescinde de una manera decisiva de todo lo que no puede llevar encima, con la intención de librarse de los caprichos de la fortuna y regir su propio destino. El objetivo es alcanzar la felicidad y esto se consigue si uno depende solo de sí mismo. Lo fundamental para el cínico es la autarquía, es decir la independencia de todo condicionamiento exterior, la autosuficiencia, que puede aprenderse pero que requiere un esfuerzo. Antístenes pone como ejemplo al héroe Heracles (Hércules). Atrás queda todo aquello que considera que ya no le pertenece al sabio, la familia, el dinero, la fama y sobre todo sus antiguos pensamientos. En cierta ocasión afirmó que la mayor dicha era sin duda, morir feliz. Antístenes vivía según su propia ley, la que él mismo eligió para sí, de acuerdo con la areté personal que libremente asumió. Las leyes establecidas, las convenciones sociales no eran para este sabio, que como todos los cínicos despreciaba las normas, las instituciones, las costumbres y todo lo que representa una atadura para el hombre. Predicaba una vuelta a la naturaleza como revulsivo a la domesticación social y cultural que se imponía en las ciudades. Poseía una amplia cultura y escribió numerosos libros, Diógenes Laercio los agrupa en 10 volúmenes y nos da el título de casi 60 escritos, de los cuales actualmente tan solo se conservan 2 breves fragmentos (Sobre Ajax y Sobre Ulises).

Diógenes de Sinope

La figura de Diógenes enseguida pasó a ser una leyenda de provocación y la imagen del sabio cínico por excelencia, de aspecto descuidado, burlón y sarcástico. Su forma de vida perruna, su estilo agresivo, su comportamiento siempre en contra, le diferencian sin confusiones. Vivía en un tonel, buscaba a plena luz del día con un candil, nada menos que al hombre, se masturbaba en público, comía carne cruda, escribía libros a favor del incesto y del canibalismo. Si alguien es el prototipo de transgresor, ese es Diógenes de Sinope. Nació en Sinope (Asia Menor) entre los años -413 y -400 y murió en Corinto en el año -323. Este mismo año es probable que murieran también Aristóteles y Alejandro Magno. Su padre era banquero y cuenta Diógenes Laercio que un buen día decidió consultar al oráculo y recibió como respuesta "invalidar la moneda en curso", que como todas las respuestas de los oráculos era enigmática, dicha respuesta tenía al menos tres sentidos: falsificar la moneda, modificar las leyes o transmutar los valores. Diógenes no quiso elegir e hizo las tres cosas, el resultado fue la expulsión y el destierro de Sinope. Ellos me condenan a irme y yo los condeno a ellos a quedarse, fue su irónico comentario. Forzado por estas circunstancias deambuló por Esparta, Corinto y Atenas, en esta ciudad frecuentó el cinosarges y se hizo discípulo de Antístenes, optó por llevar una vida austera y adoptó la indumentaria cínica, como su maestro. Desde sus comienzos en Atenas mostró un carácter apasionado, llegando Platón a decir de él, que era un Sócrates que se había vuelto loco. Pone en práctica de una

manera radical las teorías de su maestro Antístenes. Lleva al extremo la libertad de palabra, su dedicación es criticar y denunciar todo aquello que limita al hombre, en particular las instituciones. Propone una nueva valoración frente a la valoración tradicional y se enfrenta constantemente a las normas sociales. Se considera cosmopolita, es decir, ciudadano del mundo, en cualquier parte se encuentra el cínico como en su casa y reconoce esto mismo en los demás, por tanto en mundo es de todos. La leyenda cuenta que se deshizo de todo lo que no era indispensable, incluso abandonó su escudilla cuando vio que un muchacho bebía agua en el hueco de las manos. Conoció a algunos de los filósofos y gobernantes de la época, se cuenta la anécdota de que estando un día en las afueras de Corinto, se le acercó a Alejandro Magno y ofreció concederle lo que quisiera, a lo que el filósofo respondió simplemente: apártate a un lado que me quitas el sol. Esta anécdota pretende reflejar claramente que el sabio no necesita nada de los poderosos, que está por encima de las riquezas materiales y de la ambición del poder. Esta actitud crea una radical separación con los políticos. Todo esto es posible pero se necesita un duro entrenamiento (ascesis). Diógenes, como todos los cínicos recomienda el entrenamiento para adquirir la areté, ejercitarse tanto física como mentalmente para endurecerse y llegar a la impasibilidad y a la autosuficiencia. La independencia se consigue con el esfuerzo, como el viejo héroe Heracles, que sirve de ejemplo a los cínicos, porque vive conforme a su propia valoración de las cosas y no según normas ni convenciones impuestas desde fuera. Escribió algunos libros, que se han perdido, pero todos los indicios hacen suponer que eran de carácter breve y en forma de máximas o sentencias agudas e irónicas, según sus comentaristas. Su muerte, como no podía ser de otra manera, también es motivo de anécdotas. Según algunos murió por su propia voluntad, suicidándose mediante la contención del aliento, dueño de su destino y del momento de su muerte. Según otros murió de las mordeduras de un perro, esta vez de los de cuatro patas o de una indigestión por comer pulpo crudo. Y cuentan también otros que aún resuena el eco de las carcajadas del sabio de vez en cuando y que sus amigos levantaron un monumento en su honor, que consistía en una columna coronada por un perro de mármol.

Crates de Tebas

Crates era un ciudadano adinerado y de buena posición social, que renunció a toda su fortuna para hacerse filósofo cínico. Fue discípulo de Diógenes y maestro de Zenón de Citio, el que luego fundara una de las tendencias más importantes de la filosofía antigua, el estoicismo. Crates, a diferencia de su maestro, era un hombre amable y tranquilo, que le valió el sobrenombre de "el filántropo", así como el de "abrepuestas" porque la gente le llamaba a sus casas para pedirle consejo y charlar con él. Nació en Tebas aproximadamente en el año -368, pero enseguida se marchó a Atenas, para hacerse seguidor de Diógenes, murió hacia el año -288. Como todos los cínicos predicaba la autarquía y la sencillez dando ejemplo con su vida y sus actos, y aunque de estilo menos agresivo que sus predecesores, su actitud es la misma que los demás. Para Crates la filosofía le libera de su esclavitud externa, en cuanto a la familia, la propiedad o las contumbres sociales y le libera también de esclavitud interna, de sus opiniones, manteniendo su radical libertad individual. Para conseguir vivir feliz, es suficiente con lo mínimo, es esencial la frugalidad y la distancia con las instituciones y las leyes. Crates escribió bastantes obras de literatura en las que consiguió mantener un buen nivel y además las escribió casi siempre en verso, sus obras consisten en una mezcla de poemas medio broma y medio serio, y parodias que escondían mensajes éticos. Pretendía propagar los principios de Diógenes, de una manera atractiva, y

probablemente de esta manera consiguió llegar a una audiencia bastante amplia. Protagonizó uno de los escándalos más curiosos de la filosofía antigua: su historia de amor con Hiparquia, filósofa cínica como él.

Metrocles e Hiparquia de Maronea.

Fueron dos hermanos que provenían de una familia rica de Maronea. Metrocles tuvo desde muy temprano inquietudes filosóficas y gracias a que tenía bastante dinero pudo dedicarse a ello sin problemas. Fue discípulo de Teofrasto y luego también de Jenócrates. Pero no se sintió satisfecho hasta que encontró a Crates y se hizo discípulo suyo y abandonó sus pertenencias. Fue conocido como un experto en la anécdota breve, con ánimo de memorizar y utilizar como guía. Poco más se sabe de su vida, salvo que por su mediación, su hermana Hiparquia conoció a Crates del que se enamoró pero al principio este amor no fue correspondido y ante esta situación le amenazó con suicidarse, al final y en contra de las normas sociales de la época mantuvieron una relación cínica, que incluía el mantenimiento de relaciones sexuales en público. Hiparquia es una de las pocas mujeres filósofas de la antigüedad (pero no la única), y desde luego fue la única cínica. La dureza de tener que abandonar todas sus pertenencias, vestir el manto cínico, llevar una vida como la de sus compañeros y ser uno más no debió ser nada fácil, dadas las costumbres de la época. Sin embargo su relación con su Crates, debió ser de los más cordial y compartían todo de igual a igual, incluido la filosofía.

Onesícrito de Astipalea.

Su vida transcurrió aproximadamente entre los años -380 a -300. Fue otro de los discípulos importantes de Diógenes y el más viajero. Acompañó a Alejandro Magno en una expedición a la India, donde entró en contacto con los gimnosofistas hindúes, a los que define como sabios o santones medio desnudos y a los que comparó con los cínicos griegos. Su vida no fue la un auténtico cínico al estilo de sus predecesores, pero su actitud y la propagación del cinismo hizo que Diógenes Laercio le incluyera en su libro y su nombre figure en cualquier lista de cínicos.

Otros cínicos menos conocidos.

Diógenes Laercio aún menciona a otros tres filósofos en la lista de cínicos y a los que trata más brevemente: Mónimo de Siracusa, que fue discípulo de Diógenes, Menipo de Gadara, discípulo de Crates, Menedemo de Lampsaco y dos más en otras partes de su libro: Bión de Boristenes (-335 a -245) que fue vendido como esclavo, y acabó en Atenas estudiando filosofía con Crates y Estilpon de Megara (-360 a -280) que pasó por la escuela cínica (es probable que fuera alumno de Diógenes) y por la megárica donde llegó a encabezarla. De los filósofos posteriores a Diógenes Laercio, solo destacaremos a Luciano de Samosata que fue una mezcla de cínico y de epicúreo, escribió numerosas obras, casi todas de carácter satírico, así como diálogos en algunos de los cuales intervienen filósofos cínicos.

Catálogo integral de filósofos cínicos conocidos.

M.-O.Goulet-Cazé, en un excelente trabajo, ha elaborado un catálogo integral de los cínicos conocidos, con un pequeño resumen de cada uno de ellos, dispuestos en 8 grupos: 83 cínicos

cuya autenticidad histórica está comprobada, 14 cínicos anónimos, 10 personas cuya vinculación con el cinismo es incierta, 31 cínicos de las pseudoepigráficas Epístolas cínicas, 13 cínicos casi con seguridad ficticios, pero que aparecen en la literatura, 1 cínico por equivocación, 4 personas que no fueron cínicas, pero a las que se conocía como perros, y por último varios títulos en los que aparece la voz perro.

8.9 MEGÁRICOS

Desde West Miami, Florida, EEUU.

Distribuido por El Centro Cubano - The Cuban Center - <http://www.cubancenter.org>

14 de Julio del 2001

LAS ESCUELAS SOCRÁTICAS (en busca de una inspiración antigua). Por Emilio Ichikawa Morín Para El Centro Cubano.

I.

Lo que cualquier historiador de las ideas asume como presupuesto, que toda idea puede ser remitida con mas o menos arbitrariedad, en un ejercicio de asociación, a una idea precedente, ha sido plasmado en un sin número de sentencias.

Primero esta el consenso acerca del "horror vacui", que rige tanto en la naturaleza como en el espíritu. Es decir, "nada surge de la nada"; por lo que en el caso de la génesis, todo nacimiento es un evento anunciado "ontológicamente" en algún tiempo o lugar. Incluso el nacimiento de las ideas adjunta presagios cuando decidimos asumirlas como tipos específicos de seres.

En sus memorias tituladas Mi ultimo suspiro, el cineasta Luis Buñuel refiere una afirmación que atribuye a Eugenio de O`rs: "Lo que no es tradición es plagio"; tesis que siempre he relacionado con un proverbio judío que conocí en un ensayo de Isaiah Berlin sobre Disraeli: "El agon con la tradición es cosa de epígonos".

Es decir que, sin sufrir angustia por la búsqueda de "antecedentes" y la determinación de "influencias" no se da el proceso creativo autentico. Al demiurgo siempre le acosa la preocupación de que lo que esta realizando ya lo ha llevado a cabo, incluso con mejor fortuna, un dios mayor. Es menester concluir que pretender la novedad absoluta equivale a desconocer el curso natural por el que se mueve lo nuevo en su carácter relativo.

Y si consideramos hipotéticamente valido buscar en la época helenística las fuentes de la moralidad con que el cubano de hoy se ubica en un contexto político de emergencia, muy bien pudiera haber encontrado a su vez esa época helenística algunos gérmenes fecundantes de su filosofía en un momento anterior. Claro, este es un movimiento regresivo que no puede ser interminable porque mostraría su absurdo. Esta búsqueda se trata apenas de un agon, de una posibilidad.

Sin querer presentarlo como un movimiento orgánico y conciente de dependencias y desarrollo, lo cierto es que la filosofía helenística puede presentarse (o reconstruirse) como una continuación de ciertos tópicos trabajados por algunos seguidores de Sócrates.

II.

Después del proceso a Sócrates muchos de sus discípulos, entre ellos Platón, se marcharon con urgencia de Atenas hacia Megara, donde fueron recibidos y albergados por la ciudad bajo la tutela de Euclides Megarico. Después de levantarse el fallo contra Sócrates, la mayoría regresó a Atenas, pero ya habían realizado lo mas sobresaliente en el ámbito de la filosofía.

Sócrates tuvo un gran merito como maestro, al lograr dejar una amplia variedad de discípulos. Este hecho, por otra parte, justifica de facto el celo político de aquellos que le juzgaron. En sentido general, existe una tipología de ese discipulado, claramente discernible desde la consecuencia socrática:

1-Seguidores acriticos; alumnos que en una relación de veneración a su maestro se dedican a fijar su memoria y se limitan a divulgar su doctrina. Un ejemplo de esto es Jenofonte, que se empeñó en biografiar y fijar la memoria de Sócrates.

2-Discípulos que buscan la superación del maestro; es decir, resultan fieles de una a manera creativa, al llevar la doctrina del maestro mas allá de los limites donde este la había concebido. Un ejemplo de este tipo de seguidor es Platón respecto a Sócrates; lo mismo que, posteriormente, Aristóteles respecto a Platón. 3-Los que fijan y desarrollan un conjunto de ideas propias a partir de un elemento o parte de la doctrina enseñada por el maestro. En este caso tenemos las tres conocidas escuelas socráticas: cínicos, megaricos y cirenaicos.

De Sócrates se desprendieron varias escuelas, hecho estimulado por su elocuencia como maestro, pero también por la generalidad y si se quiere hasta por la ambigüedad de su principio filosófico: lo bueno como virtud y la prudencia, el equilibrio, como camino de realización moral. Las escuelas socráticas no son mas que formas especificas en que este principio filosófico es entendido y expuesto por sus seguidores.

Los mas relevantes socráticos se dedicaron a desarrollar ciertos puntos de la doctrina del maestro. En general, a ellos no le interesaba tanto la "esencia" como la "verdad": "La verdad y la esencia, decía Hegel, no son lo mismo; la verdad es la esencia pensada, mientras que la esencia es el en si simple". La filosofía socrática es por eso un esfuerzo decidido por intelectualizar cada espacio de la vida del hombre, incluso de la muerte.

También hay que señalar que en lo sucesivo se le llamo "socratismo" a toda esa cháchara moralizante sobre el hombre que, pasando por humanismo bondadoso, no alcanza a proponer una idea coherente, por lo menos consistente. Ese segmento doctrinal, el moralismo, por de mas tan fecundo en las culturas de raíz hispánica, es una zona generalmente fútil donde naufragan la mayoría de los predicadores religiosos, demagogos de la política y literatos sin historias que contar.

Muchos de nuestros mas insignes maestros, una que otra vez, han sucumbido ante el influjo docentista de esta manera "socrática" de enfocar la filosofía: Ortega, Ingenieros, hoy Savater o Vázquez Montalbán, para poner algunos ejemplos, muestran la fortaleza con que el párroco hispano se impone sobre la serenidad del metafísico.

III.

La escuela de Megara continua la senda socrática de afirmación de las formas de lo general, y procura poner de manifiesto las contradicciones que existen en todas las representaciones particulares. Su método consistía en discutir; y lo hacia en el sentido mas estricto del termino: "discusión" entendida como arte de polemizar con furia; razón por la cual también a los megaricos le llamaban "eraticos".

Uno de los mas significativos filósofos megaricos fue Euclides. De este se cuenta que a pesar de su violenta manera de discutir era un hombre muy pacifico. Con toda la relatividad de las credenciales que tienen las fuentes de la filosofía antigua, ha trascendido este dialogo en el que un interlocutor abrumado por las replicas de Euclides le dice:

-¡Que me caiga muerto si no me vengo de ti!

A lo que Euclides de Megara respondió:

-¡Y yo me caiga muerto si no soy capaz de aplacar tu cólera con la dulzura de mis palabras, para que sigas amándome como hasta aquí!.

A Euclides megarico se le atribuye también esta sentencia: "Lo bueno es, y es bajo varias formas. Lo opuesto a lo bueno no es".

Es fácil detectar aquí la huella de la escuela de Elea. La diferencia estriba en que para Euclides el ser era lo bueno; y para los eleatas un ente abstracto. La negación de realidad del mal, que es a lo que equivale una identificación del bien con el ser, será por demás un recurso muy recurrente en las posteriores teodiceas monoteístas, particularmente en el caso del cristianismo.

Ebulides de Mileto fue por su parte un descollante discípulo de Euclides de Megara. Muchos de los giros lógicos y retóricos que los megaricos utilizaban para confundir al interlocutor son atribuidos a la imaginación agonistica de Ebulides.

Varios de los diálogos que nos han sido legados como parte de esta tradición socrática, nos parecen necedades en la actualidad, pero no fueron así para los antiguos griegos. En un certamen dialéctico, en medio de un agon intelectual donde uno de los discutidores resultaba ampliamente derrotado por su interlocutor, podía advenir el bochorno y suicidio de una de las partes. Por suerte, los antiguos griegos insistieron bastante en la dignidad de la competición en si misma, independientemente del resultado concreto; también los sofistas, con su aparente arbitrariedad y falta de tragicidad ante el saber, contribuyeron a que las disputas intelectuales fueran concebidas como competiciones mas relajadas en términos de implicación en el prestigio de los tertulianos.

La palabra (logos) era tan importante para los griegos antiguos que cuando aparecía una contradicción entre ella y la cosa, se le daba prioridad a la palabra. En ese contexto intelectual, lo que no se nombraba sencillamente carecía de realidad; por lo menos era "irracional", porque la "racionalidad" podía otorgarse solamente a través de la palabra. Por tal razón, "logos" puede traducirse como palabra; es decir, como "realidad".

Ebulides partía, como los eleatas, de que la verdad es el ser y el ser es verdad; el no ser simplemente no es, carece de realidad. Por tanto, la verdad debe ser simple y expresarse en la categoría de "sí" o "no". En el diálogo, un interlocutor que busque la verdad, debe limitarse a certificar estrictamente según esa bi-valencia.

Para dar legitimidad filosófica al recurso dialéctico de hacer caer en la contradicción o en la "perplejidad" a su competidor en la discusión, Ebulides eleva a la categoría de principio del filosofar el carácter simple de lo verdadero. Según este requisito incuestionable una proposición tenía que ser, irremediamente, o verdadera o falsa. La tercera valencia del juicio quedaba excluida.

Elabora así el llamado "Elenco del mentiroso". Si alguien confiesa que miente, si dice: "yo soy un mentiroso", entonces, ¿miente o dice la verdad?. Podemos creer que dice la verdad; entonces, resulta cierta la frase: es un mentiroso. Pero igual podemos suponer que dice mentira, o sea, que es falsa su confesión, por lo que se trata de una persona sincera que dice la verdad.

Por supuesto que entre una alternativa y otra se pueden ensayar varias soluciones intermedias; pero Ebulides ha exigido previamente que se considere verdaderas solamente a las posiciones simples, y tratándose de un certamen dialéctico, esas son reglas de juego que por ningún motivo pueden ser violadas; además de ser consideradas por el como un requerimiento filosófico de partida. Como dijimos al principio, se trata de un presupuesto.

Hasta tal punto estas disputas gustaban tanto a los filósofos antiguos, que según Diógenes Laercio, Crisipo el estoico escribió una obra de seis tomos acerca de este problema.

Hegel considerara posteriormente que el episodio de el puente y la horca en la ínsula de Sancho Panza, es una versión moderna del anterior acertijo. Resulta que junto al puente que resuelve un paso en el camino se construye una horca. Para pasar, el viajero debe decir con toda sinceridad a que lugar se dirige; de lo contrario, sería ahorcado irremediamente.

Pero hay una ocasión en que llega uno y dice: "He venido aquí a que me ahorquen". Es decir, a que le ahorquen, es el lugar a donde el hombre desea dirigirse; va precisamente al sitio del castigo, que no debe recibir por haber dicho la verdad. Mas resulta que, por haber dicho la verdad, no deben ahorcarlo sino dejarlo pasar... a que le ahorquen.

Podemos resumir así la confusión:

-Si se le ahorca, no se le permitirá ejercer el derecho de pasar a donde desea por haber dicho la verdad.

-Si se le deja pasar, es que va a algún lugar que no es la horca y, por tanto, debe ser ahorcado.

La solución cervantina en Don Quijote se basa en una consulta a Sancho, quien da prueba de su templanza política al recomendar que, en cualquier caso, se opte por la alternativa mas moderada.

Pero esto quedaría fuera de las reglas establecidas por Ebulides, quien había exigido la simpleza de la verdad y no su gradualidad. Otro ejemplo de argucia megarica lo tenemos en esa pregunta, a responder si o no, que se le hacia en publico a un contendiente respecto a alguien muy preciado de su familia; por ejemplo:

-"?Ya has dejado de pegarle a tu padre?".

De cualquier modo que se responda, si o no, el interpelado queda en entredicho moral ante el publico. Si dice no, significa que aun le pega; si dice si, implica que, aunque en el momento presente no le esta pegando al padre, de cualquier modo lo hizo en el pasado.

Menedemo, a quien se le hizo la pregunta, respondió: "Ni he dejado de pegarle ni le he pegado nunca"; por lo que evadió el requisito de responder de manera simple; creo que esta vez con toda legitimidad.

Existe también otro elenco conocido como el del "hombre oculto". Se escondía al padre de un discutidor y se sostenía un dialogo semejante al que reproducimos a continuación:

-¿Conoces a tu padre?. -Si. -¿Conoces a este hombre oculto detrás de la tela?. -Pues no. -Entonces no le conoces, pues este hombre escondido detrás de la tela es precisamente tu padre.

Este elenco, a pesar de su aparente superficialidad y su simpleza formal (es mas una trampa que un ardid lógico), contiene un importante problema que después será la clave de las reflexiones filosóficas existenciales: ¿y que significa, en fin de cuentas, conocer una persona?. Este elenco es aplicable a los casos de Electra y Orestes, y al mas evidente de Ulises y Penélope. Hegel lo valora de una manera abstracta; cree que el hijo conoce efectivamente al padre, pero como "ente sensible", no como un universal, conceptualmente.

Ha llegado a nosotros también el elenco del "trigo amontonado", que después trabajaran algunos escolásticos formalistas en el sentido de la "definición de un hombre calvo". Desde el punto de vista lógico, la clave del siguiente elenco esta en la concepción falsa, cuantitativista, del infinito.

-¿Hace un grano de trigo el montón?. -No. -¿Y otro?. -No. -¿Y otro?. -¿Y este otro?. -Tampoco. ... -Bueno, pues con este ya si: tenemos un montón de trigo.

El resultado es claro: aunque la acumulación ha sido gradual, el limite en que una congregación de granos de trigo es suficiente para ser considerada un montón, lo marca un solo grano. Por tanto: un grano si hace "la pila".

En su *Organon* Aristóteles también recoge algunos elencos de cierto interés; por ejemplo, este referido a los recursos formales del lenguaje. Dice el polemista señalando a un hombre que cruza la plaza:

-¿Quién es "eso"? -Es Corisco, o Alejandro. -Pero, Corisco o Alejandro, ¿no son del género masculino? -Sí. -Y "eso", no es neutro. -Es cierto. -Por tanto "eso", que es neutro, no puede ser Corisco, que es "masculino".

Estos juegos revelan el carácter contradictorio del mundo sensible, donde todo "es" y "no es". Por eso, una vez más podemos comprender por qué los eleatas, empeñados en afirmar que "solo el ser es y es uno", negaron la existencia de la verdad en el mundo sensible y calificaron de "doxa" el conocimiento que de él provenía.

La "opinión" formada a través de los datos que aporta la sensibilidad, significada por los griegos como "doxa", fue apreciada por algunas escuelas filosóficas que creyeron en la observación directa y el simple juicio antes que en el saber abstractamente elaborado. Sin embargo, con el tiempo la palabra "doxa" ha llegado a tener una implicación peyorativa dentro de la filosofía; se le llama así a la opinión que puede tener cualquier simple persona y que, por tanto, carece del prestigio específico de la iniciación, que el gremio filosófico reserva para sus proposiciones más selectas.

En sus preliminares a la *Critica de la razón pura* Kant llamaba "doxología" a un saber basado en opiniones superficiales e inconexas, diferenciándolo así de la filosofía o verdadera ciencia, que él pretendía definir como un saber sistémico basado en conceptos claros. "Doxólogos", en consecuencia, serían aquellos falsos filósofos que por el mundo van hablando de cualquier cosa y sin saber específicamente de nada.

Se dio a conocer también como gran discutidor Estilpon de Megara; polemista tan elocuente y persuasivo que se dice que, durante su vida, toda Grecia corrió el peligro de "megarizarse". En todas sus discusiones, como seguidor de Sócrates, busca hacer valer siempre lo general ante la evidencia de lo particular; el concepto razonado ante el argumento físico del "esto".

Para él, por ejemplo, existe "el hombre", no "este hombre" en específico. Estilpon postuló que nada individual es verdadero; tesis que podemos considerar una exposición radical de lo que a grandes rasgos entendemos como "platonismo". Por ejemplo, cuando digo "yo", con ello no expreso de ningún modo mi singularidad, sino una afirmación pensada, general y signica a través del lenguaje.

Si se preguntara: ¿quién está aquí?, todos los presentes responderíamos "yo"; es decir, "yos" o "yoses" plurales a partir de una acumulación de respuestas pretenciosas de singularidad: "yo". Un "yo" afirmado por un grupo plural muestra definitivamente que esa partícula lingüística es un elemento carente de contenido; en todo caso insuficiente para expresar lo irrepetible de una singularidad efectiva.

Tampoco puedo decir: "El hombre es bueno"; ya que el concepto "hombre" es diferente del concepto "bueno" y no se pueden asimilar sin más entre sí. No se puede afirmar un concepto a partir del otro; por lo que no hay unidad real entre sujeto y predicado. Solamente

tenemos legitimidad para afirmar: "El hombre es hombre", o "Lo bueno es bueno". Incluso, a veces da como la impresión de que el empleo del propio prefijo se hace con arbitrariedad.

La escuela de Megara, en fin de cuentas, fue incapaz de precisar un contenido ético; dirimió cuestiones vinculadas con el proceso del saber, específicamente con la arista de su exposición pública. Por tal razón, si bien siguieron a Sócrates en la defensa de algunos postulados filosóficos, fueron deudores de los sofistas en cuanto a la actitud ante el saber.

No es posible percibir en su caso una huella magisterial en el ciclo helenístico de filosofar; quizás, con mucho esfuerzo, podría decirse que su pasión por la lógica y los formalismos se relaciona con algunos ejercicios de los escépticos; pero igual relación podría afirmarse de la vocación lógica de los estoicos y epicúreos. Los paralelos en el estilo de reflexionar, sin embargo, saltan a la vista.

Los megaricos fueron discutidores sutiles; la filosofía, para ellos, represento una suerte de gimnasia donde el ejercicio retórico tenía una finalidad en si mismo y, mas que la verdad, lo que les importaba era el resultado: vencer o perder. Muchos siglos después, en el Colegio de Francia, Michel Foucault defendería esta forma relajada de asumir el intelecto. Ante la tragicidad solemne de una búsqueda responsable de la verdad única, que es la sabiduría vista como "misión", aparece rediviva la verdad como juego sin finalidad.

El misionismo intelectual fue una carga propuesta por Sócrates, y que en los años `50 y `60 rondaba en Francia en las cabezas de gentes como J.P.Sartre y el resto de sus seguidores efímeros; revolucionarios cubanos y comisarios guevaristas incluidos.

IV.

La Escuela Cirenaica, otro grupo muy interesante de seguidores de Sócrates, toma su nombre de quien es asumido como fundador, Aristipo de Cirene.

Sócrates siempre estuvo preocupado por el hombre y la filosofía moral; desvelos que resumía en su interés intelectual por el bien. Pues el giro filosófico de los cirenaicos puede simplificarse de esta manera: el bien es el placer. Y sin necesidad de mas inferencias, es posible afirmar desde ya que este también es, al menos formalmente, el principio expuesto por Epicuro en la circunstancia helenística y que de hecho constituirá una de las variables clave de la moralidad de la Civilización Occidental en la cual nos inscribimos los cubanos como cultura.

El placer es para los filósofos de Cirene una determinación suprema del hombre; este principio, propuesto por Aristipo como cimiento de la escuela, será desarrollado posteriormente por otro filosofo, conocido como Aristipo el joven.

Las noticias que de el nos han llegado corresponden mas bien a su tipo de vida que a su doctrina filosófica específicamente. Cuando decimos que Aristipo buscaba el placer, queremos significar que lo hacia como hombre culto que se ha librado de las contingencias y ataduras prescindibles de la existencia cotidiana. Esta es, como se sabe, una consideración intelectualista y bastante cuestionable del placer mismo. Aristipo buscaba, por ejemplo, el placer en la libertad, y esta en relación con la reflexión filosófica mas noble y sostenida.

Se sabe que experimento placer, en el sentido de satisfacción, en las condiciones más disímiles. Cuentan que le dijo una vez Platón: "Solo tu puedes vestir por igual la púrpura y los andrajos". Frase a primera vista admirativa, donde el filósofo reconoce la libertad para moverse con soltura en medio de cualquier estrato de sociedad.

Vivió en la corte de Dionisio, pero con una independencia notable y cada vez creciente en tan difícil contexto; se dice que Diógenes el cínico le llamaba a Aristipo el "perro leal".

Fue, entre los socráticos, el primero que cobro por enseñar, costumbre que se dice introdujeron los sofistas. Exigía de sus discípulos 50 dracmas, precio relativamente tan alto que un hombre, que le había solicitado que enseñara a su hijo, le objeto: "Pero con tanto dinero puedo comprar un esclavo", a lo que Aristipo parece que respondió: "Hazlo, para que tengas dos".

Era tan diferente en su compostura pública que, siendo escupido por Dionisio, no se altero en lo más mínimo y argumento serenamente sobre el incidente: "Si los pescadores se dejan mojar por unos peces, como yo no he de dejarme (escupir) para recoger esta ballena". La ballena era, por supuesto, la gratuita opulencia que disfrutaba en la corte de Dionisio.

A quienes desdeñaban la filosofía por otras ciencias los comparaba con los pretendientes de Penélope, que pudieron tener a las criadas, pero jamás se apoderaron de la reina. Lo verdadero para los cirenaicos no es por tanto "lo general", como podía percibirse en algunas propuestas de los megáricos, sino "la sensación misma"; o sea, el placer, que ellos definieron como aquel grupo de sensaciones buenas y que, por tanto, contraponían al dolor como conjunto de sensaciones malas.

Este postulado es muy importante ya que con el disfrute y la satisfacción se llenan de contenido ético específico. Esta escuela filosófica pone a las puertas de la reflexión ética el hecho de que a la felicidad se la enfoque como un "deber" civil y hasta político, en tanto un individuo feliz aumenta las posibilidades de que sea bueno, y siéndolo, esta preferentemente dispuesto para reportar positivamente a su comunidad.

Cuando el hombre común expresa ante la maldad explícita de alguien: "A esa persona lo que le hace falta es casarse", no está sino reconociendo que el estado de felicidad, digamos por ahora placentero, genera una disposición edificante al momento de enfocar las relaciones con el medio social circundante. El placer sería entonces, desde este punto de vista, una virtud; y es por esto que la escuela cirenaica aun permanece en la esfera de la preocupación general por la polis que puede percibirse en el ideario socrático.

Este principio de Aristipo, el placer, no es más que otra consecuencia de la inversión que se va provocando en el espíritu griego que, aun dentro del plano de la generalidad, ya anuncia la emergencia de la individualidad; una grieta dentro de la polis.

Es el mismo Sócrates, en fin de cuentas, quien señala el camino hacia el mejor individualismo. La polis está anunciando en su propia filosofía, como un presagio que se exhibe a través del intelecto, el advenimiento de nuevos tiempos; un renacimiento que,

como la mayoría de los que acontecen alguna vez, esta acompañado de una destrucción dolorosa.

Hegel pudo valorar con acierto esta situación en un brillante párrafo que es oportuno citar: "...cuando el individuo no se halla ya encuadrado dentro de las costumbres de su pueblo, cuando ya no recibe nada sustancial de la religión, las leyes, etc. de su país, no se encuentra ante si lo que quiere, no se siente satisfecho con el presente, con lo que le rodea. Ante este conflicto, el individuo no tiene mas remedio que bucear dentro de si mismo, para buscar allí su determinación". (Lecciones de historia de la filosofía. Edic.cit. p.124).

El individuo, en fin de cuentas, no pregunta en el marco mas o menos espontáneo de su vida cotidiana ¿qué es la verdad?, ¿qué es lo justo?, ¿cuál es el sentido de lo social?; sus indagaciones espirituales, cuando rebasan el automatismo del conjunto de las tareas domesticas que rigen la existencia, suelen ser de naturaleza mas especifica y giran en torno a su propia determinación personal: ¿qué debo creer?, ¿qué puedo saber?, ¿qué debo esperar?.

Esta preguntas, como se comprenderá, recogen el arsenal inquisitivo de Kant; el mismo que sin saber repiten a cada paso los cubanos perplejos ante una existencia liminal: ¿qué va a pasar en Cuba?, ¿por qué nos ha sucedido esta desgracia?, ¿hasta donde somos responsables?.

Lo mas lógico es que no tengamos respuestas claras ante estas indagaciones trascendentales; y es natural esa orfandad, porque se trata nada mas y nada menos que de la solución a las grandes interrogantes de la vida humana; tras esas interpelaciones esta la pregunta por el destino humano, siempre misterioso.

Lo que sucede es que el cubano no ha llegado a este enigma por la vía de la serena y constante indagación filosófica o religiosa, sino por el accidente de una circunstancia política; paradójicamente ha sido esa desgracia la que ha sublimado una parte del espíritu cubano; sublimado con urgencia, claro esta, porque la ansiedad que muestra la demanda de respuestas tiene que ver con la misma provisionalidad del medio a través del cual acabamos canalizando nuestra porción metafísica: la política.

Y mas que la política yo diría "un gobierno"; al final, como suele suceder en la historia, esa suerte de maldición gobiernista quedara como el motivo de varias acciones gananciales de la cubanidad: la diáspora enriquecedora que ha hecho cosmopolita a la "guarijiridad", y la amplitud filosófica que latía, como el individualismo dentro de la polis griega, en el chisme del vecino mas elemental.

Entre los que llamamos filósofos cirenaicos se hizo celebre también Teodoro; se atrevió a negar a los dioses, por lo que fue expulsado en su momento de Atenas. Convirtió lo que era objeto de disfrute particular en una consideración general, entendiendo por esto la esencia de la conciencia. Así, postulo la alegría y el dolor como fines últimos de la existencia humana. Entendió la alegría como posesión de entendimiento, y el dolor, como falta de el. El placer, pues, consistía en gozar de la alegría de una manera intelectual.

A la pregunta: ¿cuál entre todos los placeres me hará mas conforme conmigo mismo?, solía responder: aquel que consiste en la consonancia entre mi particular existencia, y conciencia, con mi ser esencial.

Esta coherencia entre apariencia y esencia fue resuelta por Hegel al postular que la propia apariencia, era la misma esencia en el ámbito de la existencia. La fidelidad de un filosofo a lo que postula en su obra es una modalidad intelectual de este principio defendido por Teodoro.

Según Hegel, fue Sócrates el mas grande filosofo precisamente por haber satisfecho con su vida la esencia de sus postulados. El filosofo alemán expresa el merito intelectual de Sócrates de una manera memorable: "tuvo la vida en unidad con su principio".

Y no solo la vida sino también la muerte. Se sabe que Sócrates pudo fugarse; pero hay mas, teniendo en cuenta que el ostracismo y el destierro podían ser aniquiladores para el, mas aun que la muerte, la opción por esta parece ser una suerte de mal menor. Es por eso que su resolución a morir ejemplarmente cobra mayor importancia después que algunos investigadores han puesto de relieve que, apelando a algunas cláusulas de la democracia ateniense, Sócrates pudo muy bien salvarse y permanecer en la propia Atenas.

La muerte siempre fue, para el filosofo, un tema de preocupación y, de alguna manera, el ultimo acto existencial con implicaciones en el ámbito de la propia filosofía. Igual que podemos citar la muerte de Sócrates como un evento de la mayor consecuencia según la lógica de su predica, la historia de la filosofía también recoge muertes bochornosas para algunos filósofos. Recuerdo que al amigo y profesor Alexis Jardines siempre le escandalizó la muerte de Kant; la mente mas lucida de la modernidad, el espíritu mas abarcador, termino sus días casi inerte, sin control alguno sobre su inteligencia.

En los tiempos postmodernos que nos ha tocado vivir, salvo algunos exhibicionismos autodestructivos, las muertes de los filósofos, si acaso el calificativo vale, ocurre con la mayor trivialidad y orden burocrático establecido.

Teodoro deja planteada una pregunta fundamental: ¿cual entre todos los placeres me hará mas conforme conmigo mismo? La orientación hegeliana es en este punto igualmente esclarecedora: "...la mayor armonía conmigo mismo solo puede residir en la consonancia de mi particular existencia y conciencia con mi ser esencial, sustancial." (Hegel Lecciones FCE, 1959, p.125) Este punto, como veremos en otro momento, será desarrollado ejemplarmente por Leibniz.

En el marco de la línea reflexiva de esta escuela destaco además Heguesias. Vio también la virtud en el placer, y el placer en lo general. Afirmaba que es lo mismo la vida que la muerte, dice que solo al necio le importa vivir, pero el sabio, debe ser capaz de amar por igual estar vivo que estar muerto.

El placer no esta, por tanto, en ninguna situación contingente, vinculado a las apetencias de este mundo. El deber del sabio no es buscar bienes sino transcurrir, dejarse durar sin dolor y sin reproche. Esa es la vía que ha de conducir al objetivo mayor, es decir, a la perfecta indiferencia.

Cuentan que a Hegesias le fue prohibido enseñar en Alejandría ya que muchos discípulos, ante la idea del fastidio de la vida y la búsqueda de indiferencia, se suicidaban rendidos por su elocuencia.

Su suele considerar además como cirenaico a Aniceris, cuya posición no aporta nada especial salvo el elemento de la gradualidad.

La felicidad no era entendida en este caso como algo radical o como un estado definitivo. Es posible ser feliz con poco placer si se conservan todos los deberes trascendentes al individuo como el respeto a los padres, el amor a la ciudad, la gratitud ante las amistades.

Como se observa, el principio socrático de la virtud individual y la idea cirenaica del placer, van desapareciendo en el nuevo elemento del deber. Este saber considerado frecuentemente como filosofía, se va transformando cada vez más en una suerte de sabiduría popular. Esta derivación filosófica constituye un prototipo de la conocida disquisición moral que más tarde será trabajada por los filósofos helenísticos.

V.

La tercera escuela socrática de interés es la cínica. De ella no nos llegó tanto una filosofía como una conducta, por eso sus representantes son conocidos más por anécdotas de su vida que por la exposición intelectual de su pensamiento.

Los cínicos comienzan proponiendo a la libertad y la independencia absolutas como principios determinantes del hombre, quien debe ocuparse solo de sí mismo. Lo más original en este punto, y que le avala como una fuente del estoicismo, es que considera a la indiferencia como la base de esa emancipación.

Este ítem de su concepción del mundo es resumida por Hegel en sus Lecciones de historia de la filosofía de la siguiente manera: "...libertad e indiferencia, tanto del pensamiento como de la vida real, frente a todos los detalles externos, a todos los fines, necesidades y goces particulares..." (edic. cit. p.129)

A la hora de entender el cinismo es necesario distinguir siempre entre su comprensión y uso popular y su propuesta filosófica más genuina. En este segundo sentido el cinismo no conduce artificialmente al placer o la expansión externa del deseo; se refiere a la comprensión de la felicidad como limitación. La satisfacción debe dirigirse a las necesidades más estrictas, a aquellas que ha impuesto la naturaleza en calidad de imprescindibles.

Sin embargo, aunque este paso fue históricamente necesario como movimiento hacia la liberación del espíritu, esto no es "libertad" en su sentido más genuino. La libertad no es huir de las cosas superfluas sino en saber estar "por encima" de ellas incluso disfrutándolas. Por supuesto, aquí vale también el argumento cirenaico: a lo que menos se puede llamar superfluo es a aquello que provoca placer; por muy improductivo que sea. Sobre todo si es improductivo, diría el cirenaico o epicúreo más consecuente, ya que se trata del placer por el placer, sin finalidad alguna.

Las discusiones en torno a la riqueza material suelen encerrar grandes hipocresías. Las personas que defienden la pobreza lo hacen muchas veces por estar excluidas de la riqueza que añoran en silencio. Llegado el momento los pobres externos pudieran convertirse ellos mismos en los seres mas ostentosos. Por eso los filósofos cínicos debieron eludir la cuestión acerca de si es mejor ser rico o ser pobre; sucede que ese no debe convertirse precisamente en el punto de la discusión filosófica. Es necesario trascender ese asunto en tanto preocupación intelectual.

Lo mismo sucede con el recurrente tema del "vestir". Los cínicos despreciaron mucho la atadura que supone el vestir lujosamente; pero se enredaron en ella de la manera mas duradera: convirtiéndola en un interés de tipo espiritual.

Esforzarse por vestir pobremente, desafiando las costumbres de aquellos que a su vez se esfuerzan por vestir según cánones de elegancia es igual de limitado. El verdadero hombre libre no convierte tal asunto en objeto de su preocupación; o si lo hace, lo ubica en un lugar subordinado a un conjunto de valores de mayor alcance. Se dice que el hombre libre ha de vestir "según convenga", y basta. La conveniencia es un medidor lo suficientemente móvil como para que cada cual lo llene de contenido concreto según entienda.

En una ocasión Antistenes, un cínico famoso, expuso con alarde los agujeros de su manto delante de Sócrates para ostentar un poco de humildad y el maestro le replico: "Por el agujero de la tela veo tu vanidad". Así, entre anécdotas aleccionadoras de lo que debe ser un modo de vivir correcto, expuso la escuela cínica su filosofía. Por lo menos es de esa manera que ha llegado hasta nosotros.

Antistenes fue el primer cínico notable. Vivió en Atenas y tuvo trato amistoso con Sócrates. Se le conocía con el apodo de "El simple perro".

Lego una serie de reglas para comportarse en la vida; y al parecer cumplió cabalmente con ellas pues tenia fama de llevar una existencia muy severa y simple. Algunas de esas reglas son:

-La virtud se basta a si misma. Solo necesita para realizarse fuerza de carácter; como la de un Sócrates, por ejemplo.

-El bien es bello y el mal es feo.

-El sabio se contenta consigo mismo.

Antistenes, como cínico, creía que la libertad estaba en desprenderse de las dependencias y, para ello, el camino mas expedito consistía en reducir al mínimo las necesidades; hasta el punto de la mas elemental naturaleza. Conservarse vivo como la forma mas clara de aspirar a la virtud. Por esta razón la vestimenta cínica era muy sencilla; estaba compuesta básicamente de los siguientes elementos:

-un grueso garrote de olivo silvestre que, a juzgar por la forma tan excéntrica en que vivían, debieron usar con frecuencia.

- un manto remendado y lleno de agujeros que por la noche les servía de cama.
- un saco para mendigar y guardar víveres.
- un vaso para beber agua.

El más celebre de los cínicos fue Diógenes de Sinope. Con esta escuela se hace apenas un comportamiento, una manera aleccionadora de vivir. A Diógenes le decían "Perro" y se hizo celebre por algunos escándalos (un poco edulcorados por los historiadores) relacionados con su conducta.

En su indumentaria no incluía algunos de los elementos de la ya sencilla indumentaria cínica. Es fama que arrojó su vaso cuando vio a un muchacho beber agua de una fuente con sus manos. El Perro partía de un axioma muy claro: mientras menos necesidades tiene el hombre, más cerca de los dioses se sitúa.

Se sabe que vivió algún tiempo dentro de un tonel, desnudo, y que dormía en la "stoa" de Júpiter en Atenas, diciendo que era un templo que le habían construido los atenienses en calidad de morada.

Diógenes Laercio cita un notable silogismo atribuido a Diógenes el Cínico; en verdad contiene elementos de mucha agudeza: "De los dioses son todas las cosas. Los sabios son amigos de los dioses. Las cosas de los amigos son bienes comunes. Por tanto: todas las cosas de los dioses son también cosas de los sabios." Es decir: de los sabios son las cosas todas.

Los cínicos no eran en sentido estricto hombres como esos que después se conocerán como "anacoretas". Ellos fueron producto de una época, de una cultura, y su existencia aparentemente pobre y humilde no tenía sentido fuera del ámbito donde se hacía admirar como tal. El cinismo dependía de la curiosidad y libertad de los atenienses. Ellos no podían vivir en soledad. En verdad tenían, entre todas las necesidades, aquella que más dependencia provoca en las personas: la necesidad del reconocimiento ajeno.

Es en verdad descomunal la cantidad de energía que el hombre occidental ha dedicado a la tarea de agradar; los cínicos hasta límites extenuantes.

Esta escuela daba importancia capital a lo que exhibían como pobreza ejemplarizante; y atendían con solicitud la opinión que tal pobreza merecía.

Entre todas las anécdotas que se cuentan sobre la vida de Diógenes creo oportuno referir la siguiente. En un viaje por mar a Egina cayó prisionero de unos piratas, quienes decidieron venderlo como esclavo en un mercado de Creta. Cuando le preguntaron que sabía hacer para poder fijar su precio, respondió: "Mandar sobre hombres"; y pidió al heraldo que pregonase: "¿Quién quiere comprar un amo?".

Diógenes, en efecto, sabía un poco más que la media de sus contemporáneos, con los que debió llevar una relación de mutua incomodidad y quizás hasta de desprecio. Pero no creo que haya sido un hombre libre, al menos por la sencilla razón de que no era un amo de sí

mismo. Vivía en una relación de neta dependencia de la opinión ajena; sus actos valían en la medida en que repercutían en la conciencia de sus vecinos y eran motivo de comentarios.

La conducta libre no requiere solamente de gestos sino también de una claridad conceptual que permita orientarse en las situaciones nuevas. Toda moral aspira a percibirse como ética; solo así, incorporando un nivel de autoconciencia, la intuición civil se convierte en estable virtud.

Es lo que trata de enseñarle Platón al mismo Diógenes cuando discuten acerca de la "mesidad". No solo hay "mesas singulares", corpóreas, existe también el afán humano por contrastar la existencia con la proyección ideal de la misma. Esas idealizaciones constituyen la meta inalcanzable mediante la que el esfuerzo se convierte en rigor. Creo que Diógenes no entendió eso.

Cuando tiempo después la filosofía helenística se vuelve sobre la filosofía anterior, este elemento de auto verificación intelectual se presenta como un renacimiento de antiguas concepciones del mundo. El sol del mundo moral se levanta en el ámbito de la historia de las ideas; en el que hay que poner la apelación cubana a las conocidas urgencias de escapar dudando, gozando o, sencillamente, aguantando un poco mas hasta ver que pasa..

Emilio Ichikawa Morín, West Miami, Florida, EEUU.

Cuban Center for Cultural, Social & Strategic Studies, Inc.

P.O. Box 651806

Miami, FL 33265

Phone: (305)270 8779 -- Fax: (305)595 1883

E-mail: mailbox@cubancenter.org

Home: <http://www.cubancenter.org>

Copyright © 2001 - Cuban Center for Cultural, Social & Strategic Studies, Inc.

All Rights Reserved.

8.10 HEDONISTAS

EL PRINCIPIO DE LA FELICIDAD O EL RECHAZO A SER FELIZ

"Existen deseos que no envejecen. Sencillamente pasan de moda de vez en cuando, o entran de nuevo en moda de vez en cuando. La felicidad es uno de estos eternos deseos básicos" (Ludwig Marcuse). Durante el curso de la historia, todas las escuelas filosóficas han analizado el significado de la felicidad. "La felicidad es la llave del mundo", según Emmanuel Kant, el gran filósofo del Siglo de las Luces, y que ha sido descrita por muchos filósofos, como el más alto valor de la vida humana.

Pero, ¿Qué significa realmente la felicidad o ser feliz? ¿Cómo se hace uno feliz? ¿De qué depende la felicidad? ¿De encontrar el significado de la vida, o de tener suficiente seguridad material y emocional?

¿O siendo exitoso o famoso? , ¿Cuál es la verdadera felicidad? A través de toda la historia, estas preguntas han sido respondidas de muy diferentes maneras. La transformación social del término felicidad está también expresada en el idioma. En alemán, el término histórico

de felicidad "gelycke y gilcki" ("destine" en francés), fue originalmente un término que describía un "acuerdo, logro, destino". Resulta interesante ver, desde el aspecto sociológico, el cambio en el significado de la palabra. En la antigüedad, el término es "doble fortuna" y de esta forma se relaciona con cambios en la suerte y la desgracia. Está representado por la Diosa Fortuna.

El mismo concepto estuvo también representado por el Dios Romano Jano, el dios para pasar a través de la puerta. A menudo el mismo es ilustrado con dos cabezas que simbolizan de esta manera la entrada y la salida. Estos símbolos de buena y mala fortuna pueden aun ser encontrados en la representación de obras de arte, hasta el período barroco.

La rueda de la suerte se convierte, de esta forma en el símbolo central que representa los cambios en la vida "suerte o desventura". Con la industrialización el concepto de "felicidad/suerte" cambió drásticamente en su significado se alejó de la comprensión fatalista de ser dependiente de factores externos y coincidencias, y también se alejó del concepto de que el destino es una expresión de sentimientos internos y que puede ser elaborado por uno mismo. De esta manera, la Suerte ya no es el sujeto de la "observación mágica" (Novalis), sino que se convierte en un asunto de relacionarse con algo que puede ser obtenido por uno mismo a través de "genios estratégicos", como lo define Carl v. Clausewits.

En alemán moderno el término "felicidad" tiene dos significados: Primero, cuando hablamos de determinadas situaciones, en el sentido de tener suerte describiendo de esta manera una situación o coincidencia feliz, afortunada, pero también impredecible y en segundo lugar cuando nos preguntamos acerca del significado de la vida cuando lo hacemos, por ejemplo, en discursos conmemorativos o despedidas de duelo, cuando damos fe de que alguien ha tenido una vida plena.

Los filósofos se ven a sí mismos como guías que ayudan a la gente a encontrar el camino a la felicidad. Algunos filósofos desarrollaron conceptos utópicos, prometiendo emperadores justos o una mejor ciencia o la comprensión y el conocimiento de mayor alcance. Pero lo que estos filósofos, casi todos, tienen en común es la felicidad del individuo, su individualismo y libertad.

La felicidad es tan parte de las teorías filosóficas sobre la vida como los son los asuntos del nacimiento y la muerte, el amor y el desengaño, la alegría y la pena. Sólo pocos filósofos colocan la felicidad y el bienestar de un grupo, una sociedad o un estado por encima de la felicidad de un individuo. Las filosofías socialistas y comunistas consideran un mejor estado o un nuevo hombre que puede ser feliz en este estado.

No obstante, el término felicidad no aparece en los diccionarios marxistas. Para muchos de los investigadores filosóficos, la felicidad representa un valor muy especial que no puede ser reconciliable con las condiciones de la humanidad. Siegmund Freud, el padre de la psicología, pensó que luchar por la felicidad era el objetivo de todos en la vida, pero estuvo de acuerdo con la mayoría de los filósofos que este objetivo se sitúa en gran contraste con el macrocosmos y el microcosmos. En su opinión todas las cosas en el universo son contrarias al logro de la felicidad, y el concepto total no está ni siquiera incluido en el "plan de la creación".

Todo se opone a la felicidad: La pena, la enfermedad, el envejecimiento, el desequilibrio y la injusticia del mundo, así como las limitaciones e inadecuaciones de cada individuo.

Yo presentaré sólo algunas de las más importantes teorías filosóficas de la historia occidental sobre el tema de la felicidad, en un pequeño resumen: Aristóteles, Xenón Tomás Aquino, Kant, Meister Eckart y Albert Schweitzer. Pero primero, permítanme presentarles brevemente el concepto de felicidad contenido en la filosofía china entre los años 600-400 A.N.E. En la segunda mitad del siglo 6 A.N.E., la muy altamente desarrollada civilización china atravesó por una crisis. En aquel tiempo, Confucio ya tenía 50 años y era alguacil de la policía. Fundó una nueva filosofía de la moral a fin de impedir que el país se desmembrara. Él predicaba la justeza moral y la recuperación de todos los viejos valores tradicionales que honraron a los emperadores de siglos pasados como santos, y sostuvo la importancia de los valores familiares, especialmente las virtudes de la bondad y la benevolencia. Confucio no pudo, no obstante, hacer que sus ideas funcionaran consigo mismo, su medio estaba "contra él". En el año 479 A.N.E. murió a los 72 años, muy respetado pero infeliz. Un filósofo chino posterior Yang Chu (siglo 3 A.N.E., en un momento en que las enseñanzas de Confucio fueron recogidas) trató de probar que la justeza no necesariamente llevaba a la felicidad, y que de acuerdo a lo que se pudo recopilar sobre Confucio, describió a este último como "la persona más perdida y el alma más acosada de toda la humanidad".

La historia moderna también describe a Confucio como resignado y decepcionado de la vida. En todo el mundo, Confucio es reconocido como "el más influyente de todos los filósofos". Lao tse quien vivió aproximadamente en la misma época de Confucio, y que nació alrededor de 45 años antes que él, enseñó lo totalmente opuesto, o sea: nada necesita ser hecho, renovado o cambiado. Él pensó que la razón de los males de su época eran precisamente los hechos de los emperadores honrados y respetados por Confucio. Su concepto de la curación significaba exactamente no hacer nada. El estar activo e interferir era la verdadera enfermedad de todos los tiempos. Muy profundas falsedades internas se habían infiltrado en los equilibrios, y cualquier interferencia aumentaría estos problemas (escrito en las 5 000 palabras del Taoteking de Lao tse.) "La persona cabal no tiene que hacer nada", y desde su punto de vista existía sólo una libertad que era "llegar limpio a la muerte". "Tao" es el camino y al mismo tiempo también el "significado del camino, un no ser y ser, muerte y vida, felicidad y desventura, conocimiento y acción, triunfar y fracasar". Pero no predicó el puro escape de la realidad y ascetismo, si no que el hombre deba ser parte del mundo y actuar en correspondencia, pero de forma tal que muestre que él no es de este mundo.

La historia asume que Lao tse se remitía a fuentes más antiguas de sabiduría, de las cuales desafortunadamente no queda casi nada. La palabra clave de Laoteking es simplicidad. "Si creamos el mayor vacío, crearemos un sólido silencio". Problemas crecientes en China hicieron que Lao tse abandonara el país. Y este hombre Lao tse se pierde en las leyendas de la historia. El mismo es descrito como una persona feliz por parte de los historiadores. Su meta no era entrar a Nirvana, sino de la forma en que está escrito en el Taoteking "...convertirse en alguien con polvo. Esto significa convertirse en alguien a un profundo nivel". Él vivió y murió como predicó: sin ilusiones y sin condiciones en la vida.

Pitágoras (562-496), un contemporáneo de Lao tse que vivía en Grecia, estuvo tratando de establecer las leyes originales del mundo. Se mantuvo investigando vínculos numéricos

invariables entre todas las cosas. Un mundo estructurado de acuerdo a las matemáticas, comprensible y racional, del cual es parte el alma inmortal en su infinita reencarnación. El alma es parte de la divinidad cósmica, y según Pitágoras la mayor felicidad del hombre es su propia realización a través de reflexiones filosóficas. "Toda la vida es sufrimiento", según la comprensión del príncipe indio Siddharta quien vivió en el siglo 5 A.N.E. A los 29 años, en línea con la tradición brahman india, renunció a su vida de mundo, sus esposas, su hijo, sus padres, su futuro como rey, a fin de derrotar la pena, la muerte y las pérdidas, viviendo estas para poder experimentar la felicidad de una increíble liberación radical. Siddharta, al igual que muchos otros, se convirtió en un asceta errante. Su "iluminación" debajo de una higuera (lo cual le dio el nombre de Buda, el iluminado) constituía una experiencia liberadora de comprensión: la miserable cadena de causas como el nacimiento, la edad, la enfermedad y la muerte, son las causas de una intensa necesidad de vivir, la cual parte de la "sed" del deseo. Su principal preocupación era trascender el sufrimiento de este mundo. Ni la unidad mística con lo divino, ni la inmortalidad o la libertad del sufrimiento traerá felicidad, sino la inquietud, la constante renovación de la existencia en este mundo, una progresión consciente y gradual hacia la No existencia, hacia Nirvana, traer la salvación y de esta forma la felicidad.

La comprensión de Buda del mundo difiere de la tradición brahmana, que plantea que toda la realidad está basada en un ser eterno, el cual está hecho de una o varias sustancias. Para Buda no hay nada constante en este mundo, el mundo está constantemente cambiando y transformándose. Buda murió alrededor del año 480 A.N.E. El Budismo también ha atravesado por muchos cambios, y experimentado un renacimiento en el mundo del entretenimiento durante los últimos 20 años; se juega como un juego nuevo preguntando "quién soy", esperando por siempre encontrar la respuesta en nuestra búsqueda de la felicidad.

En el año 300 A.N.E., la ciudad de Alejandría en Egipto era una capital del mundo altamente desarrollada, bajo el reinado del ilustrado y tolerante Ptolomeo I. Aparentemente, no había nada que impidiera a alguien de la clase superior, rica y bien educada, ser feliz. No obstante, el tener tanto de algo bueno en la vida creó un cierto aburrimiento, y la pregunta que más a menudo se formulaba era: ¿Por qué estamos viviendo?

Hegesias, un filósofo que vivía en la ciudad en aquel tiempo, fue el director de la escuela filosófica para los hedonistas. El fundador de dicha escuela había sido Aristipp, un discípulo de Sócrates. Los hedonistas creían que la felicidad era la meta y el objetivo supremos de la acción humana. Para ellos, la felicidad significaba disfrutar de la vida, encontrar placer y lujuria. La mayor felicidad para el hombre era simplemente disfrutar de los placeres. Pero el propio Hegesias representaba un profundo y oscuro pesimismo. El fue identificado como "la persona que te lleva a la muerte con su conversación", ya que le hablaba a la gente en las calles diciéndoles que no había una razón lógica para seguir vivo, que el suicidio era la mejor solución. En aquel momento los griegos tomaban los debates filosóficos y los razonamientos muy seriamente, y ciertamente la tasa de suicidios incrementó tanto, que Ptolomeo tuvo que prohibir este tipo de debates. La antigua palabra griega para la felicidad "olgos" significa poder, riqueza, fuerza y vida. En los tiempos griegos de los relatos épicos, la lírica y el drama, la suerte de un hombre estaba en manos de los poderosos, y el hombre era un simple objeto de juego de los dioses. Pero toda la felicidad en la vida termina antes de la

muerte. La épica y el lirismo de la antigua Grecia se convirtieron en la base del pensamiento europeo.

En los siglos 5 y 6 A.N.E. no se había inventado aún el más allá para la mayoría de la gente. Cualquier cosa que pudiera ser temida o esperada de los dioses sucedía en la vida presente. La nueva y revolucionaria conciencia de que la felicidad no puede ser ofrecida como tal por los dioses, si no que la felicidad dependerá de tus propios pensamientos y tu propia alma, fue aceptada en Grecia en el siglo IV. Los viejos conceptos como la unidad y la singularidad del mundo se desintegraron. La nueva idea era que ahora uno podía crear su propia felicidad, a uno se le podía enseñar a ser feliz.

El hallazgo de nuestra propia felicidad estaba ahora construido teóricamente, y con el mismo se estableció la idea de que se podía aprender la felicidad, por tanto se podía enseñar la felicidad y desde entonces, la parte "iluminada" de los seres humanos esperan la salvación no de sus dioses sino de sus maestros. Epicuro (341-270 A.N.E.), un influyente filósofo de la antigüedad, transmitió una nueva utopía en sus enseñanzas: la lucha por una vida más cómoda y placentera, en la cual el placer es el mayor bien. Epicuro consideró inferiores al estado y a la política, y propagó la vida en un círculo privado. El estilo de vida epicureano se extendió ampliamente en la antigua Grecia y Roma. La afirmación: "El alma inferior es volada en pedazos por la buena suerte, y derribada por las desgracias" pertenece a Epicuro (Gnomologium cod. Paasini 1168-Us. 488). El plantea que la única meta en la vida de una persona es lograr la felicidad, impidiendo de esta forma la indiferencia.

Platón (427-347 A.N.E.) continuó los trabajos y las teorías de su maestro Sócrates (ejecutado por ateísmo en el año 470 A.N.E.). Hasta hoy no se conocen las líneas exactas divisorias entre Sócrates y Platón. Platón logró transformar la "fortuna del buey" de seguridad y plenitud en una "fortuna de la filosofía de la felicidad de la ilustración. La justicia crea armonía, y la armonía es la base del bienestar del alma que se divide en 3 partes: el pensamiento, la voluntad y el deseo. Si estas 3 partes del alma están en armonía unas con otras y su ambiente, entonces se logrará la felicidad del individuo. La idea del altísimo Dios juega un importante papel en Platón: es la madre de todas las ideas, es la meta final en este mundo. El cuerpo, así como los sentidos, restringen al hombre de lograr este bien mayor con la ayuda de las virtudes. Platón nombra 4 virtudes cardinales: la sabiduría, la valentía, la moderación (que significa estar equilibrado entre el placer y el ascetismo, entre la severidad y la bondad, etc.) y la justeza.

Las desdichas humanas provienen de una falta de justeza. Todo el concepto de una estructura democrática está basado en el concepto de la justicia. La verdadera felicidad para Platón significa ser capaz de escapar del mundo de las ideas. Esto puede ser logrado viviendo una vida virtuosa, escapando de esta forma al círculo de reencarnación y alcanzando de esta forma "las islas de los bienaventurados". Aristóteles fue considerado el padre de la filosofía antigua (382-322 A.N.E.), debido a que desarrolló la lógica - la ciencia de la forma y el método del pensamiento verdadero como una ciencia propia. Fue un fuerte adversario de Platón, aunque algunas de sus ideas son similares. Para Aristóteles, lo mejor en la vida de una persona es que esta exprese lo mejor de su naturaleza, se comporte bien y sea moral. Un buen carácter es parte constituyente de una vida humana exitosa. La felicidad para Aristóteles es el mayor bien y la meta final de todos. Para él, la felicidad no es una posesión, sino un estado del ser que se desarrolla a partir de las experiencias del

individuo en la vida. Esto constituye vivir la vida a partir de los talentos innatos que el hombre tiene que poner en práctica. El alma representa vida y energía para Aristóteles, la cual no puede ser separada del cuerpo ya que no posee energía propia. Para él no existe por tanto una vida después de la muerte, y la felicidad no puede ser transferida al siguiente mundo. Para él, el espíritu y la acción, la acción y la felicidad son indisolubles. La vida es todo, la energía del espíritu es la felicidad. La felicidad es la vida. Los estoicos estaban constantemente en disputa con los epicureanos, a pesar de tener muchas cosas en común.

El fundador de la escuela filosófica del estoicismo fue Elea Xenón. El movimiento estoico corrió paralelo al movimiento epicureano durante más de 500 años. Empero, para los estoicos la comprensión de la felicidad también incluía a la familia y la sociedad. No obstante, ambas escuelas estaban convencidas de la capacidad de comprensión del raciocinio humano, y también estuvieron convencidos de que era posible influir en los pensamientos, los sentimientos y las emociones de la mente. De esta forma, sus conceptos fueron similares a los del movimiento de la Ilustración 2 000 años más tarde.

Al igual que los estoicos y los epicureanos, Aristóteles predicó que el suicidio era un medio realista de felicidad en esta vida, ya que ofrecía protección contra la desventura no soportable. Los estoicos querían encontrar reglas y modelos de conducta que fueran estabilizadores en aquellos tiempos confusos. Por tanto, pusieron la virtud al mismo nivel que la felicidad, y la felicidad se convirtió en una virtud. La felicidad también significaba autocontrol, así como lealtad a los valores existentes, y es ello lo que diferencia al hombre de los animales. Los estoicos se veían así mismos como gente práctica y no teórica. La palabra clave de los estoicos es: "vivir con naturalidad", es decir que el hombre como ser sensato necesita llevar una vida natural. Una vida sensata significa tener en miras una sola virtud: la dicha. En nuestra lengua, en la actualidad aún, reconocemos la compostura y la calma estoica de una persona.

La dirección filosófica de la antigüedad creó aún, nuevamente, un último sistema abarcador en sus finales y con el comienzo del surgimiento del Cristianismo: el neoplatonismo que cubre los siglos 2 al 6 A.N.E. Platón (204-270 A.N.E.) es uno de sus más conocidos representantes. Él habla acerca de Dios "el Padre de todas las almas" y acerca del "regreso del individuo a su fuente original a fin de conducirlo al único y más alto". De esta forma, se estableció firmemente en el mundo occidental el alejamiento del concepto de muchos dioses diferentes hacia una comprensión monoteísta. Para Platón, el único, el primero, el eterno, el más alto, el bien más alto está en contraste con la materia. El ser más alto irradia, al igual que el sol, hacia todas las cosas existentes. Toda el alma del mundo es parte de la radiación divina de Dios, y puede ser encontrada en el alma de cada individuo. La más alta meta de una persona y su buena ventura es reunir su alma con el alma divina de donde proviene. Esta idea la encontramos de nuevo en las enseñanzas cristianas.

La exigencia básica del Cristianismo trasciende a todas las otras religiones pidiendo: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Cristo envió a todos sus discípulos a enseñar a la gente, teniendo de esta forma un enfoque internacional desde el comienzo. Las cruzadas de la Edad Media, las actividades misioneras dentro de los 2 000 años desde el nacimiento de Cristo, todas se remiten a esta comprensión. El propio Cristo no conoció diferencias de clases. Él se pronunció: "Vosotros que trabajáis y soportáis una pesada carga". La iglesia con sus crecientes poderes e importancia, desarrolló esta afirmación en una ideología de la

salvación. Proclamó el concepto del Cristianismo como el único y el correcto. Y en nombre del mismo, colonizó naciones enteras por todo el mundo con entusiasmo de misionero, extinguiendo de esta forma la propia identidad de los pueblos. Esta es la primera religión en haberse expandido por todo el mundo en tal escala.

La cruz sobre la que Jesús murió se convirtió en un símbolo de redención: el camino de la pena se convirtió en el camino de la salvación, de hecho el camino a toda la felicidad abarcadora. Experimentar que se puede "reducir la pena hablando de ella", no obstante nunca evitarla, sino en su lugar atravesar por la misma: Experimentar este proceso traer cambios; una mayor intrepidez. El sufrimiento te acerca a Dios, y de esta forma puedes lograr una mayor realización en tu vida. El principal enfoque de la historia de la creación no está en la descripción del paraíso sino en la descripción de la Caída del Hombre.

Los agnósticos (alrededor de 150-200 de nuestra era) fueron un movimiento dentro del Cristianismo, que trató de combinar elementos de antiguo origen oriental (en parte cristianos y en parte no cristianos) con las ideas filosóficas de Platón, Pitágoras y los estoicos. Este movimiento se extendió ampliamente, y resultaba peligroso para un Cristianismo en franco desarrollo. Un tema central de la filosofía agnóstica era el problema de la justificación de Dios, así como del origen e importancia del bien y el mal. ¿Por qué, según los agnósticos, este Dios de absoluta y completa perfección creó un mundo de mal, del cual su hombre creado necesita ser redimido? Esta pregunta ganó considerable importancia en el Cristianismo, ya que la idea de un creador del mundo fue tomada por el Judaísmo que veía el mundo como un lugar de desastre y pecado. El más alto Dios envía a su hijo a redimirnos, y él en su lugar nos recuerda de nuestro hogar celestial y se revela como el mensajero enviado por Dios declarando: "Yo soy el camino", "Yo soy la verdad", "Yo soy el pastor", "Yo soy la vida".

En el agnosticismo, el alma del individuo es sólo un escenario donde tiene lugar la eterna disputa entre el bien y el mal. Con este enfoque, los agnósticos entran en contraste con la comprensión cristiana de una dignidad del alma individual. No obstante, los agnósticos también hablan de una separación del hombre de la felicidad en este mundo. Ellos hablan del destino del alma, que vino a este mundo de su origen divino, es decir, del mundo de la luz (el paraíso) causado por la trágica Caída del Hombre. También hablan del alma como un extraño en este mundo, y de estar prisionera del sufrimiento. Para los agnósticos, la felicidad radica en la liberación del alma y el regreso a su hogar en el mundo de la luz.

Agustín (354-430), uno de los padres más jóvenes en la nueva iglesia cristiana en desarrollo, poseía una enorme influencia. Agustín escribió también un libro sobre la felicidad. Se le consideraba un hombre de gran temperamento, caracterizado por una pasión inusual y un increíble apetito por la vida. También se le describe como un libertino inquieto, enigmático y de gran talento pero también como un estudiante muy dotado, impulsado a través de la vida por el deseo de encontrar la verdad acerca de la felicidad, y por tanto la felicidad de la verdad. Aunque la felicidad no estaba destinada para este mundo, tenía que existir ya que era pensable. Se dio cuenta a mediados de su vida que la búsqueda de la felicidad humana era vacía e insuficiente, y este descubrimiento cambió su vida. Estudió seriamente la filosofía de la antigüedad. Fue un retórico virtuoso, y se convirtió en orador del emperador, una profesión que particularmente no le gustaba ya que se le obligó a sostener elogios en contra de sus convicciones internas.

Agustín comenzó su carrera filosófica como agnóstico, y cambió sus enfoques filosóficos muchas veces durante su vida. Como buscador de la felicidad y de la verdad, que lo quería todo, investigó los movimientos básicos de la filosofía antigua especialmente el tema de la felicidad. La felicidad, según Agustín, es algo para todos los hombres. Felices son las personas activas, dotadas y entusiastas, las personas que les gusta hacer lo que hacen, y que son capaces de hacer. Cualquier cosa necesaria para esto puede ser enseñada, según él, o puede ser aprendida o practicada. En este sentido está en consonancia con los "felicistas" de la actualidad, los investigadores modernos de la felicidad. "Feliz es aquel que tiene a Dios", el propio Agustín no fue una persona feliz o contenta. Para él, las circunstancias en que vivió no eran felices, y no era capaz de cambiarlas para sí mismo. El significado del Cristianismo: felicidad y pena, está reflejado de esta manera en la vida de Agustín.

El Evangelio significa las noticias alegres, y también significa la promesa de felicidad y gracia, alivio y salvación de las restricciones externas e internas, así como la liberación de todas las restricciones sociales. El corazón con todos sus atributos de amor se convirtió ahora en el centro del ego, en lugar de la mente. Tenía que estar libre de prejuicios y ser abierto, libre de malos pensamientos. Y el amor del corazón no debía ser entregado a la familia inmediata sino a toda la gente: "Amad a tu prójimo como a ti mismo". Mientras que anteriormente era la mente la que se usaba en exceso, porque se consideraba que el hombre era capaz de cambiar su mundo por medio de su mente a fin de vivir felizmente, ahora era el corazón el que sufría del cruel uso excesivo. El Evangelio promete una verdadera felicidad irradiante, la felicidad de todos los santos, la felicidad completa si aceptas al Evangelio y sus mandamientos.

A finales del siglo 3, el imperio romano se había hecho ingobernable, las ciudades inhabitables, había escasez de viviendas, pobreza y miseria social, y se podía percibir una cierta agresividad como resultado de estas cuestiones. La pobreza y la tristeza no podían ser eliminadas, pero se podían manejar mejor ambas situaciones con simplemente transfigurarlas. Los hombres jóvenes cristianos de origen rico la vanguardia de aquellos tiempos trataban de escapar de estos problemas insolubles de las ciudades adoptando esta actitud de "amor del corazón" y "sólo Dios", y entraban a los monasterios y se convertían en pobres por elección propia. Luchaban con fuerza y severo ascetismo contra los deseos de la carne, y también luchaban contra todo lo que consideraran que fuera un pecado ante los ojos de Dios. De esta forma encontraban la felicidad, y como esta forma era muy diferente y libre, atraía cada vez a más gente en aquellos tiempos confusos. El monje retirado se convirtió en el símbolo de su tiempo, y las familias se sentían increíblemente orgullosas de tener un "Santo" en la familia. De esta forma, por lo menos algo de felicidad podía tocar a la familia.

La Edad Media de los siglos 9 al 15 de nuestra era estuvo marcada por los escolásticos cuyos miembros fueron John Scotus de Irlanda (el Carlo Magno de la filosofía escolástica), Anselmo de Canterbury, Alberto Magno, Tomás Aquino y Dante. La tarea histórica de los escolásticos era traer al orden y darle sentido al sistema y a los dogmatismos relacionados con el Evangelio de Cristo, sus discípulos y la Biblia Sagrada establecida por los Pristicers*.

Tomás Aquino (1225-1274), una gran personalidad de la Escolástica e hijo de una poderosa familia normanda de condes, fue un escritor muy activo. Todas sus obras publicadas a finales del siglo XIX contienen un total de 34 volúmenes. No era temperamental como Agustín, ni tampoco fue un ermitaño. Decidió convertirse en monje para gran horror de su aristocrática familia quien lo intentó todo para disuadirlo. Fue incluso secuestrado por sus hermanos y mantenido prisionero en una torre, y se le envió una hermosa muchacha para hacerle cambiar de parecer. Tomás fue un joven tranquilo y amistoso, pero muy pesado y apodado por ello como "el buey mudo". No obstante, no influenciado por nada, entró en la orden de los Dominicos a la edad de 19 años. La orden de los Dominicos es una orden de oradores y mendigos; aquí pudo vivir su vida según el Evangelio y pudo combinar los problemas del aquí y el ahora con su creencia y conocimientos. De esta manera, le fue posible experimentar los dos lados de la vida, la felicidad completa e incompleta.

La "Teología Suprema" es su mayor obra y tanto que en seguida le dio, en vida, el título de "Conde de la Filosofía". Aún hoy, Tomás Aquino no ha sido sobrepasado en la Iglesia Católica, pero no fue reconocido como filósofo de la iglesia hasta 1879, tras muchas batallas teológicas. Gran parte del pensamiento de Tomás está basado en las ideas de Aristóteles, él fue un aristoteliano convencido. El alma no tiene cuerpo, lo que significa que es forma pura sin materia y espíritu puro independiente de la materia. De esta forma él explica su indestructibilidad e inmortalidad. La añoranza de la inmortalidad por el hombre, según Tomás, no representa ninguna falacia ya que siendo el alma forma pura es inmortal de todas maneras. Toda su vida la condujo bajo la consigna "estructurar", en el sentido de diferenciar y clasificar la vida. Las enseñanzas de Tomás aquí no están en contraste total con las enseñanzas de Francisco de Asís. Mientras la teología franciscana hace énfasis en el carácter activo del entendimiento humano, las enseñanzas de Tomás están basadas en el pensamiento aristoteliano sobre el carácter pasivo y receptivo de la comprensión. El asume que existe una comprensión imaginativa de la realidad. Y se ha logrado la comprensión verdadera si coinciden la imagen y la realidad.

Meister Eckhart (1260-1327), también un monje dominico, fue un místico. La filosofía mística ha existido en casi todos los tiempos. Toda la filosofía hindú puede llamarse mística, el Sufis en el Islam, el Taoismo, el Kabbalah de los judíos, pero incluso los griegos tuvieron varias escuelas místicas. Existen enfoques místicos en Pitágoras, los agnósticos y en el Neoplatonismo. Con la mística -originalmente estas fueron enseñanzas religiosas secretas- la percepción "interna" juega un papel importante. Los místicos tienen tendencia a explicar el mundo desde un punto de vista panteísta: el hombre es parte de la naturaleza, y la naturaleza es parte del hombre. Con esta comprensión, se puede vencer la separación entre el objeto y el sujeto, esto también hace posible tomar conciencia de su propia unidad con el mundo o con lo divino. De modo que en la historia de las ideas, no es casual que un místico como Meister Eckhart se hiciera tan importante después de un movimiento escolástico que había durado siglos. Su teoría no ofrecía un sistema bien estructurado como el de los escolásticos, donde todo tenía su lugar adecuado. Una de las ideas básicas en los escritos de Meister Eckhart es la unidad de lo divino y el alma humana.

El alma está creada a semejanza de la imagen de Dios, y por tanto el alma, al igual que Dios, es Trinidad. Se basa en los tres poderes del alma que son: el conocimiento, la ira y el deseo, y que están ligados a las tres principales virtudes cristianas: fe, amor y esperanza. Si el

hombre renuncia al pecado que lo separa de Dios esto le permitirá convertirse a Dios, y de esta forma ser feliz.

Tras su muerte, Meister Eckhart fue condenado como hereje por la iglesia y muchos de sus escritos se perdieron. Hasta hoy no existe una publicación crítica completa de sus trabajos. En el Escolasticismo Tardío la importancia del individuo se desarrolló gradualmente, y se convirtió en los cimientos básicos de los acontecimientos culturales europeos: el debate libre sobre la antigüedad sin ataduras teológicas; la promoción del individualismo; el alto valor puesto sobre la personalidad libre individual; una ciencia que está basada puramente en la razón y la experiencia, un carácter mundial, es decir no espiritual, de pensamiento. El pensamiento filosófico, no obstante, no tiene lugar en el vacío sino dentro de la atmósfera respectiva social e histórica. El desarrollo de la pólvora, la invención de la imprenta, los descubrimientos de Copérnico, el descubrimiento del "Nuevo Mundo" por parte de Colón del otro lado del Atlántico, el descubrimiento de Vasco de Gama de la ruta marítima hacia la India, el desarrollo por parte de John Kepler de una nueva ley matemática del movimiento planetario, la publicación de la tesis de Wittenberg por Martín Lutero, por sólo mencionar algunas de las cosas que cambiaron totalmente el mundo.

Junto con el desarrollo mundial sobrevino el movimiento humanista, en las artes: un nuevo suceso que obtuvo su nombre porque creó un ideal basado en una educación puramente humana y no teológica. El humanismo se quedó principalmente con los eruditos, en tanto el renacimiento, que se desarrolló a partir del mismo, influyó en todos los aspectos de la vida: la ciencia, la medicina y la tecnología, la ley y el comercio, pero específicamente las en las ciencias de la educación y recibió el apoyo de todas las clases sociales. El desarrollo social produjo una "brillante selección de genios creativos" en los siglos XV y XVI que provinieron de todos los oficios. Los primeros medios de producción capitalistas y las políticas de transporte reemplazaron gradualmente el orden agrícola de las Edad Media. La influencia en la vida espiritual, hasta el momento en manos del clero, pasaba ahora a manos de los "profanos". Las naciones desarrollaron un sentido de orgullo nacional. Los primeros estados naciones formados fueron Inglaterra y Francia. La Reforma produjo una dessecularización. El movimiento de la Ilustración en los siglos XVII y XVIII fue un resultado directo de los movimientos humanistas, renacentistas y reformistas, tanto en la historia de las ideas como en la historia de la sociedad.

Se abolieron los regímenes feudal y esclavista, la propiedad individual ganó cada vez más importancia. Hemos arribado ahora al comienzo de la era industrial. Emmanuel Kant (1724-1804) es uno de los filósofos líderes de la Ilustración. Fue hijo de un talabartero y era una persona amistosa, abierta y vivaracha. Su principal obra *Criticismo de la razón pura* apareció en 1781. Debido a sus publicaciones científicas Kant se hizo famoso aún estando vivo. Llevó una vida tranquila de "gran consistencia". Mantuvo su rutina diaria durante décadas, de forma tal que la gente de Konisberg podía ajustar sus relojes guiándose por esta rutina. Para Kant la felicidad y la moralidad eran inseparables, aunque los dos conceptos eran temas diferentes. Primero estaban las razones y las normas para la conducta moral, y en segundo lugar estaban las razones y las reglas de la búsqueda humana de la felicidad. La moralidad es parte de la felicidad ya que si todos queremos ser felices nos comportaremos impecablemente y moralmente bien.

En consonancia con los Nuevos Tiempos, Kant ve la libertad como el rasgo básico del hombre. "Libertad de las condiciones de las exigencias" y "libertad de la compulsión de la sensualidad animal". El hombre difiere de los animales en tanto que es capaz de seguir sus metas independientemente de la naturaleza, y "la moralidad es la ley interna de la libertad", que a su vez conducirá a la felicidad. Nuevas formas de sociedad y todo el desarrollo industrial prometieron libertad, igualdad, dinero y felicidad para todos los individuos. En particular, la Declaración de Independencia de los Estados Unidos el 4 de Julio de 1776 expresó por primera vez en una constitución las esperanzas y metas de muchos siglos afirmando que "todos los hombres son creados iguales y han sido dotados por su creador de derechos inalienables que son: la vida, la libertad, y la búsqueda de la felicidad". Se consideraba que el hombre había llegado ahora a la meta de su vida, tenía ahora el derecho a la felicidad. Ahora, ya no tenía que buscarse o encontrarse la felicidad o la infelicidad, ya no provenían del cielo sino de dentro de uno mismo, de la propia persona. Esto era apoyado por los propios acontecimientos sociales, la nueva tecnología y el estado moderno.

El insaciable anhelo del hombre de encontrar su felicidad personal ha conllevado al hecho de que muchos líderes y redentores estén ofreciendo ayuda en esta búsqueda. Y cuanto más predominante y segura de sí misma sea la presencia de lo racional, tanto más ancho y profundo corre el "río" de la irracionalidad secreta. La racionalidad y la irracionalidad constituyen una unidad, al igual que el yin y el yang, el negro y el blanco, el positivo y el negativo.

La era industrial nunca cumplió las altas expectativas y promesas en relación con la libertad, la igualdad, la fraternidad y la felicidad. Fromm, un famoso filósofo y sociólogo que enseñó en muchas universidades de Europa, E.U.A. y México comentó con relación a esto: "Sólo hay que imaginarse las simplificaciones de tan gran promesa y el fantástico material, así como las representaciones mentales de la era industrial, para comprender el trauma causado por la gradual verificación de que el cumplimiento de sus sueños no iba a suceder. "La felicidad y el placer más alto posible no llevan a los sentimientos esperados de permanente bienestar y armonía. Nuestro sueño de ser los rectores independientes de nuestras propias vidas y destino murieron al percatarnos de que nos convertimos en las ruedas de las máquinas burocráticas: nuestros pensamientos, sentimientos y gustos son manipulados por el aparato del estado así como por los medios masivos de comunicación. El creciente progreso económico está confinado a las naciones opulentas, en tanto el abismo con las naciones pobres se ensancha continuamente. El desarrollo técnico produjo cambios ecológicos tan enormes que pueden traer el fin a nuestra civilización.

En 1954, Albert Schweitzer hace la observación que ahora se hace evidente, "porque lo que uno no quiere admitir es que el Übermensch se ha convertido de hecho en una criatura muy triste debido al constante aumento de poder... de forma que nosotros como Superhumanos nos hemos convertido en monstruos".

El teólogo protestante Albert Schweitzer, un crítico radical del mito del progreso y la felicidad general de la era industrial, hace énfasis, como lo hicieron Meister, Eckhart y Laotse, en que el hombre no debe retirarse del "negocio del mundo" y huir hacia una atmósfera de autosuficiencia mental, sino que debe verlo como su tarea para llevar una vida activa a fin de permanecer" dentro de un contacto vibrante con el colectivo".

La enorme premisa de la era industrial de encarar la felicidad (lo cuál significa un máximo de placer) como el objetivo de la vida, junto a la segunda premisa de que disfrutar de la vida y los deseos individuales podría conducir a la armonía, la paz y la opulencia general, condujo de hecho a la autosuficiencia, la egomanía y la avaricia. La expresión moderna de la felicidad es poder, dinero, placeres sensuales y una comprensión romántica del amor. El anhelo de felicidad no fue más que reforzado por esto y hoy en el fin de la era industrial el número de líderes ha aumentado, especialmente en el Movimiento de la Nueva Era. En la actualidad, a la gente se le promete felicidad con nuevos métodos; por ejemplo ayudas bioquímicas como la píldora de la felicidad, o a través de tratamientos quirúrgicos de todo tipo a fin de cambiar la apariencia que le hace tan infeliz. Hay también una enorme variedad de literatura en el movimiento de la Nueva Era que promete la felicidad con todos los métodos posibles e imposibles.

Mientras investigábamos para este artículo, encontramos varios cientos de textos y libros en Internet o en las librerías. Los falsos eruditos ocupan una gran parte de los textos de Internet, la segunda mayor parte es tomada por gente que está buscando un amigo a través de Internet. Las grandes compañías publicistas alemanas como Hugendubel and Bauer han tenido acciones en el mercado del 30% de los libros dirigidos a ayudar a los lectores a encontrar la felicidad y lograrla armonía en sus vidas personales.

Las investigaciones sobre la felicidad se han convertido también en una gran y lucrativa rama en la industria farmacéutica. En la actualidad conocemos alrededor de 2 000 sustancias químicas que provocan un estado feliz o infeliz en nuestros cerebros. El número de gente que son adictos a estas tabletas, a fin de controlar sus estados de ánimo, está aumentando. Esto resulta particularmente cierto con los niños. Los investigadores modernos de la felicidad, como por ejemplo los bioquímicos o los psicoterapeutas, se ven así mismos como empíricos.

La revista *Scientific American* publicó en 1997 una edición especial sobre "los misterios del cerebro". "La búsqueda de la felicidad", la promesa de la Declaración Norteamericana de la Independencia ocupa un gran espacio en esta edición. Entre 1964 y 1997 los profesores investigadores Myers y Diener revisaron artículos psicológicos en la literatura norteamericana especializada: 46 830 trataban sobre la depresión, 36 851 sobre la ansiedad, y 5 099 sobre la ira. Sólo 2 389 de los artículos hablaban de ser feliz, de los cuales 2 234 hablaban de la satisfacción en la vida, y 405 de la alegría. Pero la investigación mostró que puede encontrarse gente feliz en todas las clases de la sociedad independientemente de la edad, los ingresos, la raza o la educación. Encontraron que la gente feliz se siente cómoda con sus familias y amigos y son menos propensas a la enfermedad. Los investigadores de la felicidad observaron a 18 000 estudiantes universitarios en 39 países y a 170 000 adultos en 16 países, y descubrieron 4 características que distinguen a la gente feliz:

- Poseen una autoconfianza saludable. Se gustan como son y piensan que son menos críticos y más inteligentes que el ciudadano medio, tienen menos dificultades al tratar con otras personas.

- Sienten que controlan sus vidas.
- Son más optimistas que sus contemporáneos.
- La mayoría de la gente que dijo que era feliz eran personas extrovertidas.

Además de eso, la gente religiosa es en un por ciento discreto más felices que la no religiosa. Descubrieron que la gente que tiene más dinero y cuyo estilo de vida está asegurado son en un discreto por ciento sólo mínimamente más felices que sus contemporáneos más pobres. Los que se describieron así mismos como felices eran aún felices 5 años después, de acuerdo a un estudio de seguimiento, a pesar de haber ocurrido muchos cambios en las circunstancias externas, a menudo desventajosos. Ahora los investigadores de la felicidad van a investigar los patrones de vida de la gente feliz, sus objetivos en la vida, sus puntos de vista sobre la sociedad, la política y el mundo en general. El objetivo de este estudio de amplio espectro es -¿qué otra cosa podría ser? - ofrecer ayuda a aquellos menos felices o infelices, de forma que ellos también puedan crear un mundo feliz para sí mismos y puedan lograr una vida llena de satisfacción.

Un ejemplo típico de como pequeños momentos de la vida deciden la buena suerte o el infortunio son los sucesos del Grand Prix de Bélgica el 24 de agosto de 1997. Michael Schumacher y Damian Hill, ambos favoritos, vieron las mismas nubes de lluvia. Era así, que todos los pilotos tenían que decidir si cambiaban sus neumáticos debido al fenómeno meteorológico que se aproximaba, y que tipo de neumáticos debían usar. Michael Schumacher escogió neumáticos diferentes a Damian Hill. Michael Schumacher ganó ya que tomó la decisión "correcta" y Damian Hill perdió porque tomó la decisión "equivocada". Michael fue el ganador "afortunado"; Damian el "desafortunado" perdedor. En una entrevista posterior Damian explicó que había juzgado erróneamente el movimiento de las nubes, y de esta forma escogido el tipo equivocado de neumáticos, y por tanto perdió. En aquel momento, nadie hubiera podido predecir la dirección de las nubes. Fue una decisión "equivocada" de Damian Hill, en un momento específico de su vida. En carreras anteriores, el había tomado a menudo la decisión "correcta" y había ganado. En el futuro, el volverá a tomar la decisión "correcta", y será nuevamente un ganador "afortunado".

Al parecer, siempre hacemos nuestros sentimientos de felicidad o infelicidad dependientes de circunstancias exteriores, o de si tomamos la decisión "correcta" o "incorrecta". O sea, medimos nuestro propio valor por la cantidad de incidencias afortunadas o decisiones correctas y sentimos por tanto, como un fracaso, cuando ocurren los infortunios o cuando tomamos decisiones incorrectas durante momentos importantes de nuestras vidas.

En tanto el hombre dependió una vez de la buena voluntad de los Dioses, o en el Cristianismo dependió de la salvación de Dios, los individualistas de nuestro tiempo dependen de su autoestima que pudiera aumentar con el aumento del éxito externo, o disminuir con la disminución de ese éxito. La felicidad y el amor están muy estrechamente ligados en el concepto de nuestra sociedad occidental. Por tanto, no debe constituir sorpresa que la trilogía: felicidad, amor y autoestima sea virtualmente inseparable. La Dra. Caroline Myss, una conocida doctora norteamericana que estudia la conciencia de los humanos, y cuyos libros han sido publicados en el mundo entero, se ajusta a la línea de

pensamiento contemporánea cuando afirma en su libro Anatomía del espíritu, que "nadie nace con la capacidad de amarse así mismo. Tenemos que trabajar en esto si queremos lograrlo. Si no cuidamos de nosotros mismos emocionalmente, no sólo nos envenenamos a un nivel emocional si no que introducimos todas estas toxinas en todas nuestras relaciones, en particular en nuestro matrimonio".

Hemos visto ahora que tenemos que hacer algo a fin de lograr la felicidad en todos los conceptos de la vida y filosóficos; no nacemos felices. Se nos ofrece (por los dioses en culturas más antiguas) o tenemos que trabajar por ella.

Añorar y esperar la felicidad y la buena suerte aumenta inmensamente en los grandes procesos transformadores sociales, lo que representa una crisis para el individuo. La gente gusta de encontrar seguridad en la felicidad, especialmente en tiempos inciertos, ya tengan inestabilidad financiera o emocional.

La felicidad y la infelicidad están también inseparablemente ligadas en el lenguaje de nuestros días. La felicidad es positiva y la infelicidad es negativa, la felicidad significa buena suerte y la infelicidad significa falta de buena suerte. En tiempos negativos aumenta la necesidad de la gente por la felicidad "positiva".

En nuestros tiempos modernos, el concepto tanto de felicidad como de armonía ha experimentado una romantificación. En nuestros estados industriales modernos, la mayoría de la gente vive y cree en este concepto "romántico". La felicidad, según Marcuse, puede ser descrita lingüísticamente como no infelicidad. Basándome en los 30 años de experiencia que tengo trabajando con gente de todo el mundo con relación a sus expectativas, añoranzas y esperanzas, puedo decir que para ser feliz, hay que tener una voluntad interna de serlo. Estamos tan ocupados en poner nuestros problemas, "fracasos" y decepciones en el centro de nuestras vidas, que muy a menudo perdemos los momentos de felicidad. Alimentamos nuestra infelicidad y estamos, por tanto, buscando nuestra suerte/felicidad una y otra vez, lo que quiere decir que no nos concentramos en las cosas buenas del día y por la noche no apreciamos los momentos felices que tuvimos. No, en su lugar, dejamos que nuestros pensamientos vaguen una y otra vez alrededor de las cosas que no logramos, o que pudimos haber logrado mejor, así como pensamos en todas nuestras necesidades no cubiertas. Hablando energéticamente, estamos alimentando de esta forma nuestra infelicidad y no nuestra felicidad. Las estadísticas de los países occidentales muestran que existen menos suicidios en tiempos de grandes crisis y de guerra que durante los tiempos normales.

¿Significa esto que la gente es más feliz en estos tiempos? No lo pienso así, sino que tienen menos tiempo de preocuparse por ser infelices. La energía de la vida es concentrada en la supervivencia. La gente usa la energía de la vida de forma diferente.

Todos podemos prestar atención a la forma en que usamos la energía de la vida en situaciones de la vida diaria, y podemos cambiar nuestro foco de atención y conciencia. Si nos concentráramos más en las pequeñas cosas positivas de la vida diaria, y estuviéramos más conscientes de la alegría y diversión de las mismas, tendríamos más energía disponible para cambiar las cosas que hacen a nuestra vida tan difícil. La vida no se hizo para

sofocarnos y paralizarnos, sino para apoyarnos activamente. Todos tenemos que definir la felicidad de forma individual. La trascendencia de nuestras energías personales paralizantes es una forma posible de sentirnos felices.

Y no estoy hablando aquí de "pensamiento positivo", donde todo lo negativo e infeliz es simplemente reemplazado por pensamientos positivos; no, estoy hablando de echar una mirada a todos nuestros propios pensamientos y amplia gama de sentimientos, a fin de extraer una percepción honesta de nuestra visión fundamental de la vida y de las energías que se necesitan para enfrentar la vida diaria. De esta manera, formaremos la base desde la cual cambiar nuestros patrones emocionales y de pensamiento. Estos patrones están fuertemente integrados en todo nuestro sistema y no se pueden ver de forma separada. Ya que los lados "oscuros" no expresados de todo nuestro ser, siempre aparecerán y vivirán de una forma u otra en nuestro subconsciente.

Seremos más fuertes, claros y felices en nuestra vida si ganamos conciencia de nuestros lados positivos y negativos, ya que esto nos posibilita hacer cambios de forma consciente.

Christa Muths

Master en Letras y Ciencias

Directora de espacio, Centro Internacional de Estudios Holísticos

Editora de Treff-Räume espacio time

8.11 PLATÓNICOS

9 Bibliografía.

- BARNES, J.: *Los presocráticos*. Cátedra. Madrid, 1992.
- BERNABÉ, ALBERTO: *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Alianza Editorial. Madrid, 1984.
- CAPELLE, W.: *Historia de la filosofía griega*. 1976.
- CAPPELLETTI, ÁNGEL J.: *Mitología y filosofía: los presocráticos*. Cincel. Madrid, 1994.
- JEAN BERNHARDT, *El pensamiento presocrático: de Tales a los sofistas*, en CHÂTELET, FRANÇOIS (Dir.) y VV.AA.: *Historia de la Filosofía. Ideas, doctrinas (Vol. 1)*. Espasa-Calpe. Madrid, 1976.
- COPLESTON, FREDERICK: *Historia de la Filosofía (Vol. 1: Grecia y Roma)*. Ariel. Barcelona, 1980.
- EGGERS LAN, CONRADO y JULIÁ, VICTORIA E.: *Los filósofos presocráticos (Vol. 1)*. Planeta-De Agostini. Barcelona, 1995.
- FERRATER MORA, JOSÉ: *Diccionario de filosofía (4 vols.)*. Alianza Editorial. Madrid, 1990.
- GADAMER, H.-G.: *El inicio de la filosofía occidental*. Paidós. Barcelona, 1995.
- GADAMER, H.-G.: *El inicio de la sabiduría*. Paidós. Barcelona, 2001.
- GARCÍA LÓPEZ, JOSÉ: *La religión griega*. Istmo. Madrid, 1975.
- GIGON, OLOF: *Los orígenes de la filosofía griega (De Hesíodo a Parménides)*. Gredos. Madrid, 1994.
- GUTHRIE, W.K.C.: *Historia de la filosofía griega (6 vols.)*. Gredos. Madrid, 1986.
- GUTHRIE, W.K.C.: *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1997.
- HIRSCHBERGER, JOHANNES: *Historia de la filosofía (Vol. 1)*. Herder. Barcelona, 1973.
- JAEGER, WERNER: *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1981.
- KIRK, G.S.; RAVEN, J.E. y SCHOFIELD, M.: *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Gredos. Madrid, 1987.

- KRANZ, W.: *La filosofía griega*. México, 1962.
- LAERCIO, DIÓGENES: *Vidas de los más ilustres filósofos griegos (2 vols.)*. Orbis. Barcelona, 1985.
- LLOYD, G.E.G.: *De Tales a Aristóteles*. Eudeba. Buenos Aires, 1977.
- MARÍAS, JULIÁN: *Historia de la filosofía*. Revista de Occidente. Madrid, 1966.
- MARTÍNEZ MARZOA, FELIPE: *Historia de la Filosofía (Vol. 1)*. Istmo. Madrid, 1994.
- MONDOLFO, RODOLFO: *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana (2 vols.)*. Losada. Buenos Aires, 1969.
- MOSTERÍN, JESÚS: *Historia de la filosofía (Vol. 3: La filosofía griega prearistotélica)*. Alianza Editorial. Madrid, 1990.
- MURRAY, G.: *La religión griega*. Buenos Aires, 1956.
- NESTLE, W.: *Historia del pensamiento griego. (Desde Homero hasta Luciano)*. Ariel. Barcelona, 1961.
- PORFIRIO - [ORFEO]: *Vida de Plotino. Vida de Pitágoras*. Argonáuticas. Himnos Órficos. Planeta-De Agostini. Madrid, 1982.
- RAMNOUX, CLÉMENCE, *Los presocráticos*, en WAHL, J.; BRUN, J.; RAMNOUX, C.; AUBENQUE, P. y otros: *Historia de la Filosofía (Vol. 2: La filosofía griega)*. Siglo XXI. Madrid, 1992.
- VALVERDE, JOSÉ MARÍA y VV.AA.: *Historia del pensamiento. Volumen I: Los orígenes del pensamiento. Nacimiento y maduración: el escenario clásico*. Orbis. Barcelona, 1983.