

MYTHOS Y RELIGIÓN EN EL LOGOS PRESOCRÁTICO

JUAN RAMÓN FUENTES JIMÉNEZ
Doctor en Filosofía-Profesor I.E.S.
“Bernaldo de Quirós” (Mieres) Asturias
iohannes.fuentes@gmail.com

1. INTRODUCCIÓN

Desde hace bastante tiempo, en el ámbito de la filosofía y de la epistemología, está bastante aceptado que la filosofía y la ciencia surgen cuando se abandona el mito. Se acepta que una vez que el mito es sustituido por la explicación racional aparece la Filosofía. Esto supone aceptar que antes que la explicación lógica, la del logos, la racional sustituya a la mítica, existe un paradigma que es el que explica la realidad en toda su complejidad: el universo físico, la naturaleza individual humana, la convivencia social con todas las implicaciones de tipo político y moral que ella misma comporta.

El abandono del paradigma mitológico por el racional o lógico se produce en la cultura griega alrededor del siglo VII-VI a. C. Parece importante ante este hecho el plantear por qué se produce precisamente en Grecia este suceso; y también cuestionarse en qué consiste ese pensar mítico y qué influencias tiene en el nuevo paradigma, el racional, el científico o filosófico. Realmente esta cues-

tión, como bien recoge J. C. Bermejo “ha sido planteada por diversos autores, especialmente al hablar de la filosofía presocrática”¹.

Se suele llamar a los filósofos presocráticos “revolucionarios” del pensamiento en su época, incluso “ilustrados”. Se llega a comparar el pensamiento racional de ellos con lo que la Ilustración supuso en el siglo de Las Luces. Pero como el propio Bermejo afirma “ha quedado muy claro en la actualidad que la filosofía presocrática es mucho menos racional de lo que en principio se había creído”². Será importante partir del contexto del momento y del paradigma existente, el mitológico, para pasar al racional, lógico o filosófico. Antes que nada parece oportuno ubicar en el espacio y en el tiempo todo cuanto se va a desarrollar en el presente trabajo.

2. CONTEXTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO

Dentro de la historia de la civilización griega suelen diferenciarse tres etapas: arcaica (ss. VIII-VI), clásica (ss. V-IV) y helenística (ss. III-I). Pero paralelamente a estos periodos históricos hay que tener presente los espacios geográficos en que se desarrollan. Hay un principio, casi un axioma, que es clave en la civilización y la filosofía griega: el hombre griego, el ser humano, es ante todo ciudadano. Su vida solo cobra sentido en el seno de la polis, de la ciudad³. Teniendo esto en cuenta y dado que se trata de abordar la filosofía presocrática; y dado que ésta se ubica temporalmente en la etapa arcaica, se sigue que habrá un espacio, una ciudad de referencia. En este caso se trata de Mileto, hoy en Turquía.

Después de lo anterior parece oportuno plantearse ¿Por qué Mileto? ¿Por qué en esa época? Para contestar a estas cuestiones puede ser oportuno tener presente a Nestle cuando afirma que:

La filosofía no nació en calmo retiro, sino en Mileto, el mercado del mundo antiguo, en el que los pueblos del Medi-

1 Cf. J. C. Bermejo, *Introducción a la Sociología del Mito griego*, Madrid (AKAL) 1994, 63

2 Ibid.

3 Cf. H. A. Frankfort, J. A. Wilson, T. Jacobsen, *El Pensamiento Prefilosófico I* (3ª ed) México (FCE) 1967, 14. Aquí el autor muestra que ya las civilizaciones del antiguo Cercano Oriente nos muestran a un hombre en el que lo natural y lo humano, lo biológico y lo social van unidos.

terráneo procedían al cambio de sus mercancías; y los más antiguos pensadores no fueron ascetas alejados del mundo, sino hombres distinguidos, curiosos y abiertos al mundo, políticos en parte⁴.

Por consiguiente, la pregunta de por qué Mileto, tiene sentido. Para ello hay que tener presente una cuestión sociológica: Mileto porque la sociedad griega primitiva era fundamentalmente rural y aristocrática. En aquella época existía una nobleza que dominaba las tierras y que tenía gran poder económico y político. Esos nobles eran los que podían tener caballos y armas; eran sus logros personales los que solucionaban los problemas, las guerras. El noble era el modelo a seguir como ser humano. Su *praxis* implicaba una ética. En una situación de este tenor aquellos que no caían en la esfera de esa nobleza, esto es pobres y descontentos, no les quedaba otra alternativa que la expatriación y la búsqueda de nuevas tierras para subsistir.

Por lo tanto, el movimiento colonizador griego tiene una componente socioeconómica. Fue de este modo, en una Grecia con exceso de población y escasez de recursos, cómo aquellos griegos que se expatriaron se sintieron atraídos por las tierras fértiles de Asia Menor. La ruta colonizadora tendrá como primer atractivo Jonia, donde hay ciudades prósperas con brillante civilización: Mileto. Es Mileto la más floreciente, junto a Éfeso y Samos. En Mileto se dan circunstancias favorables como prosperidad económica, desarrollo artesanal y comercio marítimo floreciente. Junto a estas condiciones también se dan formas políticas más flexibles y tolerantes, ruptura con el pasado y apertura a otras civilizaciones como las orientales que aportan nuevos conocimientos que permiten relativizar las propias tradiciones. Mileto es lugar de paso, puerto comercial en el que confluyen diversidad de gentes con distintas culturas, creencias y que discuten de todo.

Y es en el siglo VIII a. C. porque es en esa época cuando se producen los primeros movimientos colonizadores griegos hacia el oriente, lo que les lleva a Mileto. Podría decirse que hasta ese momento cronológico el modo de transmitir los valores, la educación, la historia, la moral era el sustentado en Homero y Hesiodo.

4 Cf. W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego*, Barcelona (ARIEL) 1975, 55.

Los poemas homéricos datan del siglo X a. C., y son el sustrato fundamental en el orden del saber, de las creencias y del actuar del ser humano de la época. Como bien indica Nestle el objetivo de la educación, la formación del hombre excelente en la palabra y en la acción está presente en Homero⁵. No sólo el ciudadano que discursa políticamente y que actúa, también las cuestiones que preocuparon inicialmente a los filósofos jonios, las de la Naturaleza, ya están presentes en Homero⁶, así como las cuestiones astronómicas⁷. Empero, este modelo explicativo irá decayendo y cederá el paso o se mixturará con el que le sucede, el filosófico. Y ello gracias a la influencia de Mileto y a la confluencia cultural que allí se da. Este modo de filosofar, de razonar, de especular lleva aparejado un contexto geográfico que

“sólo podía desarrollarse en Jonia, en una atmósfera de la mayor libertad personal”⁸.

3. PARADIGMAS EPISTEMOLÓGICOS: MITOLÓGICO Y LÓGICO O FILOSÓFICO

Dentro del campo científico, cuando se utiliza el término “paradigma” se suele hacer para vincularlo a un modelo explicativo. En la exposición que nos ocupa permítase hacer uso de dicho término para aludir a que el modelo mitológico, antes que apareciera el lógico, trataba de explicar las principales cuestiones que preocupan a los seres humanos desde que el mundo es tal. La pregunta por el origen del cosmos y de los acontecimientos que en él acaecen es una pregunta que en el paradigma mitológico encuentra sus respuestas. Al mismo tiempo el ser humano vive en sociedad y es inevitable que ésta se organice en un sistema que arbitre relaciones sociales, políticas y económicas. Es esta la dimensión más práctica de la vida

5 O. c., 36. Id. Hesiodo, *Iliada*, Madrid (ESPASA) 1984, 9, 443, cuando Homero se refiere a la necesidad de tener un corazón piadoso, cultivar la dignidad para ejercer el poder.

6 Ibid. Id. H. A. Frankfort y otros, *El Pensamiento Prefilosófico I*, (o. c.), 15 donde también se muestra esta preocupación en las civilizaciones orientales.

7 Cf. W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego* (o. c.), 37. Id. Hesiodo, *Iliada*, (o. c.), 8, 553-ss, aquí Homero dice expresamente que “en noche de calma aparecen las radiantes estrellas en torno de la fulgente luna [...], en el cielo vense todos los astros”.

8 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, México-Madrid-Buenos Aires (FCE) 1981, 153.

humana. Así, lo relativo al conocer y lo concerniente al actuar, *praxis*, tratan de ser respondidos por el paradigma mitológico.

Ese paradigma mitológico tiene unos transmisores, y en este contexto mítico el que transmite datos sobre conocimiento y acción es el aedo. El aedo es figura capital en este modelo explicativo. Homero es considerado un aedo. El aedo compone a partir de fórmulas y es alguien que domina una serie de temas tradicionales: el guerrero afrentado, el marido ausente, etc. El aedo tiene margen para la improvisación y compone improvisando ante un público.

¿Cómo se comunica el aedo con el público? ¿Cómo transmite las noticias, datos y demás aspectos? La palabra del aedo es palabra musical, y además es palabra que deja añoranza, que movía el ánimo de los que le escuchaban. Su palabra es palabra eficaz, es una poética que es más que la poesía⁹. Esta dimensión de palabra eficaz no queda recogida en los matices semánticos del término “musa”. Hay una palabra en griego que recoge ese matiz de palabra eficaz: “*epos*”. *Epos* significa “palabra”, “discurso”. *Epos* se refiere sobre todo a “palabra eficaz”. Se refiere a los dioses y a los hombres. Cuando es usada por los dioses es siempre palabra eficaz, pero cuando es usada por los hombres se utiliza con un significado de acción. De *epos* proviene epopeya y épica. En este sentido suele decirse de La Ilíada que es la obra cumbre de la literatura épica.

¿Qué canta el aedo? ¿Qué cuenta al público? En este sentido parecen oportunas las palabras de Hesiodo en *Teogonía*: “el aedo canta las hazañas de los antiguos y ensalza a los felices dioses que habitan el Olimpo”¹⁰. Por tanto, cantar las hazañas de los antiguos es relatar hechos que hacen de determinadas personas sean miradas como ejemplos a seguir. Esas personas son portadores de unos valores, y los valores son los indicadores a seguir en la *praxis* de las personas. Esos valores eran la valentía, el coraje, el arrojo, el valor. El aedo, en suma, canta la fama de alguien, su reputación. Cantar esa fama es cantar por parte de los aedos la “*kleós*”.

En esta dinámica del modelo mitológico existe un texto fundamental para los griegos, ya citado antes, La Ilíada. Se trata de un

9 Cf. H. A. Frankfort y otros, *El Pensamiento Prefilosófico I*, (o. c.), 19. Parece que esta idea también estaba presente en las civilizaciones orientales.

10 Cf. Hesiodo, *Teogonía*, Madrid (AUSTRAL) 1997, v. 100.

poema; en la etapa presocrática los poetas eran los guías educativos y este texto era fundamental¹¹. Es el instrumento cognoscitivo y educativo por excelencia para los griegos del momento. Y ese momento es el de la Grecia arcaica. La gente vive en grupos muy reducidos y dependen unos de otros para su común seguridad frente a cualquier enemigo hostil. Se trata de una actuación bélica casi sin descanso; se trata de estar preparado para la guerra porque ésta es una actividad permanente. Pero junto a este aspecto, está también el que pretende explicar cuestiones cosmológicas, astronómicas y cosmogónicas. Es suma, se trata de dar una respuesta a preguntas que se hace siempre el ser humano. Ese hacerse preguntas es de suyo actividad filosófica.

La pregunta que se formularán los filósofos jonios será por el *arché* de las cosas. Y sin embargo no es algo novedoso. Está presente en el paradigma mitológico. Sí, la pregunta por el principio explicativo del mundo, de lo que existe, es en definitiva la pregunta por el padre de todas las cosas. La cultura griega, por su contacto con la oriental, contiene la preeminencia de lo masculino sobre lo femenino. Así pues, predomina el padre sobre la madre. No se trata de paternidad física, se trata de lo que origina todo; de aquello que es original y originante. En definitiva se trata del dios supremo del que todo surge.

En este sentido puede ser oportuno tener presente un apunte lingüístico. Ese dios supremo remite a "*dyeus*", que significa "cielo", de donde procede Zeus. Zeus, dios, es el padre; es el punto de partida de un orden, de una familia, de dioses y hombres, y al mismo tiempo representa el poder, es principio y poder. Así se llega al término que alude al punto de partida y poder: *arché*. Teniendo en cuenta estos sentidos de *arché*, puede decirse que el padre es el *arché* de las familias indoeuropeas. Parece que esta idea resulta clara en el caso de Zeus: es padre de dioses y de hombres, en tanto que punto de partida y poder. Por consiguiente, desde el paradigma mitológico se trata de mostrar un *arché*, y de responder a las cuestiones sobre el principio de las cosas desde ese *arché*. Ciertamente

11 Cf. W. Jaeger, *Paideia* (o. c.), 150.

que esta explicación puede ser tenida por irracional, pero ha de aceptarse en el mito¹².

¿En qué momento se produce el paso a un pensamiento más racional? Ciertamente, como afirma Jaeger, no es fácil determinar esta cuestión. “Debería pasar probablemente a través de la epopeya homérica. Sin embargo, la compenetración del elemento racional con el “pensamiento mítico” es en ella tan estrecha, que apenas es posible separarlos”¹³. Esta afirmación da sustento a la idea de que, efectivamente, la frontera entre ambos paradigmas no es tan amplia. Por tanto, no parece que se pueda hablar de un paradigma racional, lógico o filosófico ajeno totalmente al mitológico. Como entiende Jaeger “el pensamiento racional penetra en el mito y comienza a influir en él”¹⁴. Por tanto, la filosofía natural de los presocráticos es continuación, en algún modo, de la epopeya. Hay una conexión sucesiva entre paradigma mitológico y filosófico, que acaso se muestra en la actitud de estos primeros filósofos, ávidos por el conocimiento. Es una actitud ciertamente espiritual¹⁵.

Teniendo en cuenta lo anterior hay que replantearse la pregunta por el universo del paradigma mitológico ¿Cuál es el objeto de reflexión en los presocráticos? El mismo que en el paradigma mitológico; pero en el paradigma filosófico, los filósofos del siglo VI a. C. denominan al problema sobre el origen de todo con el término *physis*¹⁶. ¿Cómo se concibe esa *physis*? No es simplemente la observación de fenómenos físicos, que también. Es, sobre todo, la búsqueda de una explicación racional que, en tanto que tal, trasciende el mundo fenoménico y, por lo tanto, es metafísica. En la *physis* se unen tanto lo empírico-fenoménico como lo racional-trascendente. Así parece entenderlo también Jaeger cuando afirma:

El conocimiento y la observación físicos se hallaban subordinados a él [metafísica]. La ciencia racional se hallaba en un comienzo envuelta en la especulación metafísica y solo gra-

12 Cf. H. A. Frankfort y otros, *El Pensamiento Prefilosófico I*, (o. c.), 19. En este sentido el aspecto irracional del mito se pone en claro al recordar que los antiguos no se contentaban solo con relatar sus mitos, sino que era fundamental la personificación.

13 Cf. W. Jaeger, *Paideia* (o. c.), 150-151.

14 *Ibid.*, 151.

15 O. c., 153.

16 O. c., 154.

dualmente llegó a independizarse de ella. En el concepto griego de la *physis* se hallaban ambas cosas indistintas: el problema relativo al origen que obliga al pensamiento a traspasar los límites de lo dado en la apariencia sensorial, y la comprensión de lo que deriva de aquel origen y existe actualmente, mediante la investigación empírica¹⁷.

De ello parece poder extraerse el hecho de que la avidez por conocer el origen de todo, la necesidad de investigar que había en los jonios, les llevaba a lo más íntimo de la Naturaleza para resolver los problemas. Pareciera que querían dar explicaciones alejadas del paradigma mitológico, pero la cercanía aún era grande. A esto ha de añadirse la cercanía geográfica con las civilizaciones orientales, eminentemente espirituales, las cuales resolvían sus problemas mediante mitos relativos al nacimiento del mundo y las historias de los dioses¹⁸. Era difícil deshacerse de la idea del dios, padre, origen de todo. Pero, con todo, se puede decir con Jaeger que “asistimos en este momento al nacimiento de la filosofía científica”¹⁹.

4. LA ESCUELA DE MILETO: MONISMO FÍSICO

4.1. *Tales de Mileto*

Es uno de los denominados filósofos físicos que vive aproximadamente entre el último cuarto del siglo VII a. C. y la primera mitad del VI a. C. Su formulación en torno al *arché* de todo cuanto existe es la conocida del agua. Ahora bien, siendo el agua un elemento natural y físico, visible y tangible; siendo, por tanto, una explicación la suya de tipo empírico, pueden contemplarse, no obstante, explicaciones o influencias de corte mitológico en la explicación racional de Tales. En este sentido parece oportuna la reflexión de Jaeger en relación a Tales y a Océano:

No es fácil decir si la idea de los poetas homéricos según la cual Océano es el origen de todas las cosas, difiere de la concep-

17 O. c., 155.

18 Ibid. También puede verse aquí esa misma idea en Jaeger.

19 Ibid.

ción de Tales que considera el agua como el principio originario del mundo; en todo caso es evidente que coadyuvó en ella la representación intuitiva del inagotable mar²⁰.

El filósofo de Mileto parece bastante probable que estuviera influido por las explicaciones míticas de la sociedad en la que vivió y se crió. Vivió en la zona de Jonia que hoy es Turquía, a caballo entre la mitología griega y la de Oriente. Parece que su ascendencia guarda relación con los fenicios; parece probable que su familia comerciase con Egipto y Babilonia; y parece plausible que él mismo estuviera en Egipto²¹. Como se dijo con anterioridad existe conexión entre las primeras civilizaciones orientales y la griega. Sucede además que en la civilización egipcia y en la babilónica el agua es un elemento fundamental, el cual tiene reflejo en la mitología²². Las dos civilizaciones orientales fueron culturas de agua, más en concreto culturas de río: por un lado, Tigris y Eufrates en Mesopotamia; por el otro, el Nilo.

Teniendo en cuenta esto, parece que es verosímil que los sacerdotes egipcios, sabedores de que Tales estuvo en Egipto, se jactaban de que, no sólo Tales, sino también Homero, habían aprendido de Egipto a llamar al agua principio de todas las cosas²³. De todos es sabido que anualmente se producían fuertes crecidas del Nilo que anegaban la zona de cultivo y que cuando se retiraba dejaba toda la zona cubierta con un limo de gran poder fértil. De este modo se producía nueva vida a partir del principio acuoso. Ante este hecho físico incontrovertible, los habitantes de la ribera se ubicaban en dicho lugar al objeto de buscar sustento vital. Por consiguiente, parece creíble para aquellas gentes que toda vida provenía del agua. Se encuentra aquí el paralelismo que luego se da en la mitología griega en torno a la creación: la tierra misma provendría de *Nún*, aguas primordiales, las cuales al igual que el Océano homérico la rodearían. Originariamente puede decirse que las aguas lo cubrían

20 O. c., 151.

21 Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, t. 1, Madrid (GREDOS) 2005, 67.

22 Cf. H. A. Frankfort y otros, *El Pensamiento Prefilosófico I*, (o. c.), 22. Puede verse aquí el relato del ejemplo de Egipto acerca de que las aguas primitivas habían sido habitadas por ocho horribles criaturas. En la misma obra, en p. 169 y en p. 195 se ve la importancia del agua como elemento en la creación.

23 Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, (o. c.), t. 1, 67.

todo, pero poco a poco esas aguas se sumergen y surgirían montículos que vendrían a ser el asiento, la base de la vida primitiva. Parece que entre los campesinos egipcios persiste aún la creencia de que el limo fértil, dejado tras de sí por el Nilo en su inundación anual, tiene el poder de originar realmente vida²⁴.

Al igual que acontece en el relato egipcio, en la cosmogonía babilónica del *Enuma Elish* también aparece el agua como elemento primordial diversificada en tres tipos y personificada: *Apsu*, las aguas dulces; *Ti'amat*, el mar; y *Mummu* que representaría bancos de nubes y niebla²⁵. Esta situación inicial caótica evolucionará como sucede en Hesiodo por medio de genealogías, y así *Apsu* y *Ti'amat* darán lugar a lo masculino y lo femenino para que pueda haber unión y generación.

Por tanto, puede afirmarse que Océano que rodea toda la Tierra equivale en la civilización egipcia a *Nún*²⁶; es el origen de todos los ríos, del mar, de las fuentes y manantiales. Junto a Océano, aparece Tetis; ambos son los principios de lo masculino y lo femenino, como sucede en la civilización babilónica de acuerdo al *Enuma Elish*. Océano y Tetis aparecen como padres de los dioses. Por consiguiente, el mito griego puede ser un reflejo del oriental²⁷.

Vistas las explicaciones de corte mítico, pero teniendo en cuenta que Tales trata de dar una explicación racional al problema del *arché*, cabe inferir que parece bastante probable que el filósofo jonio, influido por su contacto con Egipto, pero también por sus observaciones empíricas llega a establecer una relación entre el agua y la vida. Aún así cuando él establece tal simbiosis, a la base de tal relación está un discurso mitológico que tiene apoyos en los datos dados anteriormente. Por tanto, parece que la explicación racional tiene un fundamento mitológico.

24 Ibid.

25 O. c., 68.

26 Cf. H. A. Frankfort y otros, *El Pensamiento Prefilosófico*, (o. c.), 22.

27 Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega* (o. c.), 69. Id. Homero, *Iliada*, (o. c.), canto 21, v. 196, en el que se hace mención a Océano del que nacen ríos, mares, fuentes y pozos. Id. H. A. Frankfort y otros, *El Pensamiento Prefilosófico*, (o. c.), 197 donde el autor reproduce un himno sumerio que describe a Enki y sus funciones y se habla del poder del agua.

4.2. Anaximandro de Mileto

También Anaximandro, que vivió entre finales del siglo VII a. C. y mediados del VI a. C., va a participar de elementos pertenecientes a la civilización oriental egipcia. Ya se apuntó con anterioridad que los campesinos egipcios ven en el agua y en el limo fértil el origen de la vida. Pues esta misma idea es también aplaudida por Anaximandro de Mileto²⁸. Anaximandro hizo importantes aportaciones en el campo científico, como la construcción de un mappamundi, la predicción de un terremoto o la construcción de una esfera. Todos estos aportes apuntan a un filósofo físico preocupado por lo que la experiencia contiene y se muestra a nuestros ojos.

Pero con todo, cuando Anaximandro acomete el problema del *arché* su teoría toma sesgos no físicos y sí parece que más bien metafísicos. Sustituye el agua de Tales por un elemento que él denomina *apeiron*. La definición del concepto es “ilimitado”, “indeterminado”. ¿Qué es el *apeiron*? Es una especie de oscuro concepto que se presenta como la fuente de energía inagotable para que en el mundo no cese la generación y la corrupción y, al mismo tiempo, como la matriz a través de la cual se efectúan las transformaciones de los elementos por rarefacción y condensación. Pero no hay definición; Anaximandro no lo vincula a un elemento que sea visible y tangible como sucede con Tales. La idea de “ilimitado” con que se alude al *arché* de Anaximandro recuerda exactamente la misma con que se define también al Caos originario²⁹. Para otros, como Guthrie la concepción de la naturaleza de Anaximandro es una transformación de las doctrinas míticas de Orfeo³⁰. Lo que parece evidente, como el propio Jaeger afirma de Anaximandro, es que muestra “la misma osadía en traspasar los límites de la apariencia sensible”³¹. Y en ese traspaso lógicamente se abandona el mundo de la expe-

28 O. c., 67.

29 Cf. J. P. Vernant, *El universo, los dioses, los hombres*, Barcelona (ANAGRAMA) 2000, 15. Id. H. A. Frankfort y otros, *El Pensamiento Prefilosófico*, (o. c.), 22 donde el autor alude, en relación a la civilización babilónica, al caos como enemigo del orden e inicio también de todas las cosas. Id. G. S. Kirk y J. Raven, *Los Filósofos Presocráticos* (2ª ed), Madrid (GRE-DOS) 1987, 65. En esta fuente puede verse también esa misma opinión de la importancia que cobra Caos en el origen de todas las cosas en el contexto de la Teogonía hesiódica.

30 Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega* (o. c.), 68.

31 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 157.

riencia y la razón porque ésta se agota en la explicación; y ello hace entrar al filósofo en el terreno de la mitología o de la metafísica.

Lo que parece claro es que a Anaximandro no le convence en absoluto el agua que tanto impresionó a Tales. Él habla de un fondo inagotable del cual todo procede y al cual todo retorna. Pero acotar en un concepto que sea accesible a la razón todo eso resulta complicado para ésta. Parecía inevitable dar un salto hacia algo misterioso, oscuro. Había de ser el *apeiron*, “que no es elemento alguno determinado, sino que todo lo incluye y todo lo gobierna”³². Esa idea de gobernabilidad que apunta a la totalidad, al cosmos, al universo está presente en la mitología griega³³. A su vez la idea de gobierno solo es aplicable a un dios capaz de gobernarlo todo; así, el *apeiron* tendría consideración divina³⁴. Esa misma idea se desarrolla y llega a término merced a otra idea contenida en la filosofía jonia de Anaximandro, a saber, la lucha. Como bien apunta Jaeger el origen de las cosas desde el *apeiron* es una separación de los contrarios que luchan en este mundo a partir del todo originariamente unido³⁵. La idea de los contrarios y de la complementariedad está presente en Anaximandro, como lo estará en otros filósofos. La idea en sí persigue el constatar un orden; se trata de “pensar que las cosas de la naturaleza se hallan sometidas a un orden de justicia inmanente”³⁶. Para Anaximandro, de acuerdo con Jaeger, la visión que aquél tiene del universo es la de “un universo que se revela como un cosmos, como una comunidad de cosas sujetas a orden y justicia”³⁷. Esta idea remite a la idea de armonía que desarrollará también Pitágoras³⁸.

32 O. c., 158

33 Cf. J. P. Vernant, *El universo, los dioses, los hombres* (o. c.), 27-ss. En estas páginas se habla de la lucha como elemento fundamental para que se establezca la soberanía total de Zeus.

34 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 158

35 Ibid. Cobra sentido así la sentencia de Anaximandro: “Donde tuvo lo que es su origen, allí es preciso que retorne en su caída, de acuerdo con las determinaciones del destino. Las cosas deben pagar unas a otras castigo y pena de acuerdo con la sentencia del tiempo”. Esta idea de los contrarios y de la complementariedad se deja ver en J. P. Vernant, *El universo, los dioses, los hombres*, p. 18 cuando el autor contrapone como polo opuesto a Urano frente a la Tierra, pero también dice que la Tierra parió a Urano y que es su doble y su contrario. Id. H. A. FRANKFORT y otros, *El Pensamiento Prefilosófico*, p. 22, donde se muestra la lucha, en Egipto y en Babilonia, la idea de combate ya está presente también en estas civilizaciones. Con más detalle en la misma obra pp. 229-230 a propósito de Mesopotamia.

36 O. c., 159.

37 Ibid.

38 O. c., 163.

También esta teoría puede tener implicaciones éticas o morales: la lucha es acción para alcanzar el equilibrio, la armonía, la justicia en definitiva. Esa idea remite a la idea de cosmos, de orden. De acuerdo con esto, “la idea de cosmos se halla en principio en la concepción de Anaximandro de un acaecer natural gobernado por la eterna *diké*”³⁹.

Por lo tanto, en la filosofía de Anaximandro se dejan ver sesgos mitológicos. Esa idea de principio explicativo de la totalidad de las cosas es algo oscuro e ilimitado, acaso como el Caos; el surgimiento de todo cuanto existe en el universo se produce por el concurso de otro concepto de reminiscencias mitológicas, el de lucha, como ocurre entre los dioses; la lucha persigue un cosmos, un orden, una estabilidad, lo cual también recuerda esa lucha entre los dioses hasta que el plan “lógico” lleve al establecimiento de Zeus como garante del orden.

4.3. Anaxímenes de Mileto

Su pensamiento, a lo largo del siglo VI a. C. en que vive, parece influenciado, como en otros casos, por las civilizaciones orientales. Así esa imagen de la Tierra como una plancha lisa que flotaba en el océano del aire no es más que una reminiscencia de la civilización egipcia⁴⁰. En realidad Anaxímenes parece que reduce todas las divinidades homéricas a fenómenos atmosféricos⁴¹, siendo fundamentales para él –devenidos del aire como primer principio– el calor y el frío.

Parece oportuno considerar ese primer principio explicativo de todo, aire, en relación con el alma. Es una relación del aire cósmico con el aire anímico. Al respecto se reproduce la afirmación de Aecio:

Anaxímenes de Mileto, hijo de Eurístranto, declaró que el principio de las cosas existentes es el aire; pues de éste nacen todas las cosas y en él se disuelven de nuevo. Y así como nuestra

39 O. c., 159.

40 Cf. H. A. Frankfort y otros, *El Pensamiento Prefilosófico*, (o. c.), 66. Se puede observar aquí esa misma concepción de la Tierra presente en los egipcios.

41 Cf. W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego* (o. c.), 58.

alma, que es aire, nos mantiene unidos, de la misma manera el viento (o aliento) envuelve a todo el mundo⁴².

Teniendo en cuenta la anterior afirmación, podría inferirse que Anaxímenes consideró el aire como el aliento del mundo y, por consiguiente, como algo eterno y divino. De este tenor es la opinión de Kirk y Raven⁴³. También conviene tener presente aquí la opinión de Jaeger, para quien en el caso de Anaxímenes “el aire domina el mundo como el alma al cuerpo, y aún el alma es aire, aliento *pneuma*”⁴⁴.

No obstante lo anterior, esa idea de aire como principio vital, unida a la importancia que concede a la rarefacción y a la condensación como originarios del calor y del frío plantea si no habrá una cierta influencia mitológica en Anaxímenes. La justificación de ello puede encontrarse en que la rarefacción remite al calor y éste al fuego, elemento muy considerado tanto en la mitología como después en la filosofía presocrática; y, por otro lado, está la condensación como elemento vinculado al frío; pero del frío infiere Anaxímenes el viento, las nubes, las borrascas y todos los fenómenos meteorológicos de este tenor⁴⁵.

Todo esto remite al personaje mitológico de Tifón, vencido por Zeus. Una de las versiones acerca de Tifón es que, cuando Zeus lo vence, de sus restos emanan vientos y borrascas; pero éstos ya están recogidos razonablemente en el discurso de Anaxímenes; sin embargo la explicación mitológica habla de “De Tifón surgen de repente unos vientos terribles [...]. Noto, Bóreas, Céfiro, vientos regulares vinculados al Lucero de la mañana”⁴⁶. Se trata, por tanto, de vientos que señalan a los marineros el rumbo de navegación; y

42 Cf. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Los Filósofos Presocráticos* (2ª ed.) Madrid (GREDOS) 1987, 233.

43 O. c., 217.

44 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 158. Id. H. A. Frankfort y otros, *El Pensamiento Prefilosófico*, (o. c.), 68, donde puede apreciarse como esa consideración divina del aire está presente en Egipto, donde es llamado Shu. No es aliento, pero es el que sujeta a la tierra, la sostiene y permite que la vida continúe.

45 Cf. W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego* (o. c.), 56.

46 Cf. J. P. Vernant, *El Universo, los Dioses, los Hombres*, (o. c.), 56. Id. H. A. Frankfort y otros, *El Pensamiento Prefilosófico*, (o. c.), 188-ss. En estas páginas puede verse también un relato sobre la divinidad del aire en Mesopotamia, se trata de Enlil, el dios de la tempestad y proyecta la imagen de la fuerza del viento, aire en movimiento.

también se habla del “agua, espacio infinito, como Caos líquido”⁴⁷. Pero esa agua infinita y caótica parece que ya está presente en Tales, y, por consiguiente, éste estaría influenciado por el mito en su pensamiento también, como Anaxímenes.

Por lo tanto, en Anaxímenes se aprecia cómo conjuga los fenómenos observables de la atmósfera, la importancia que les da; cómo dichos fenómenos provienen de un principio o *arché* que es el aire; y cómo, en un plano metafísico o mítico, sea aparte de lo empírico para vincular al aire con el aliento de vida o espíritu que envuelve y sostiene todo. Se conjugan lo empírico-sensible y lo mitológico-espiritual.

5. PITÁGORAS DE SAMOS: UNA PRIMERA INCURSIÓN METAFÍSICA

Introduce la noción de número como algo fundamental en su concepción del *arché* de las cosas, como lo más sabio⁴⁸. Con esta idea Pitágoras se adentra en el universo de lo abstracto trascendiendo lo meramente empírico. Como afirma Jaeger, “con el número se llegó a la abstracción de lo meramente cuantitativo”⁴⁹. Aceptado el número como el principio y esencia de todas las cosas, se entra así en la metafísica ¿Por qué el número como *arché*? La respuesta hay que buscarla en la música y las matemáticas: la observación de la diversa altura de los sonidos depende de la longitud de las cuerdas del instrumento musical⁵⁰.

Por deducción de la matemática, y dentro de la geometría, los pitagóricos defenderán que las figuras perfectas son el círculo y la esfera. La defensa del círculo como figura perfecta tendrá implicaciones morales importantes, así como astronómicas. Además la circularidad servirá al paradigma mágico estético como referencia para la defensa de la teoría geocéntrica hasta el siglo XVI. La re-

47 Ibid.

48 Cf. G. S. Kirk, J. E. Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, (o. c.), 336. Es un fragmento de Jámblico sobre la Vida de Pitágoras.

49 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 162.

50 Cf. W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego* (o. c.), 69. Id. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 163 donde también afirma esta misma idea.

flexión filosófica y matemática de Pitágoras tuvo un enorme eco en el contexto de la educación en Grecia⁵¹.

La aportación de Pitágoras es relevante por cuanto que el número como principio explicativo del ser de las cosas supone aceptar lo más abstracto que se pueda pensar. El número no deja de ser una idea incorpórea que, sin embargo, determina el ser del universo de los cuerpos y parecía indisolublemente ligada a éste⁵². La idea de número, como otras anteriores de los filósofos que le preceden, implica otra idea, la de armonía que es perseguida por la reflexión filosófica de todos estos pensadores. Y de la armonía de la Naturaleza se sigue la armonía moral. Por tanto, se aprecian implicaciones cosmológicas, éticas y sociales. No en vano W. Nestle entiende que "la doctrina del número permitía que el mundo se manifestara como orden, como armonía, lo cual llevaba a la ética y la política, en las que se sentaba la exigencia de un orden armónico de la vida individual y social"⁵³. El espíritu científico pitagórico se muestra como un rechazo a lo caótico, al desorden, a lo ilógico y a la anarquía. El anhelo del filósofo griego se ve que es el establecimiento de la armonía en el conocimiento, una armonía que "expresa la relación de las partes al todo. En Pitágoras se halla implícito el concepto matemático de proporción, que el pensamiento griego expresa en forma geométrica e intuitiva"⁵⁴. En realidad resulta complejo determinar la influencia de la idea de armonía en todos los aspectos cotidianos posteriores a Pitágoras. Pero, como afirma Jaeger, está presente en campos tan distintos como arquitectura, poesía, retórica, religión y ética⁵⁵.

Junto a la especulación científica y al intento de explicar racionalmente las causas de las cosas no se puede dejar de lado en Pitágoras su credo, el de la transmigración de las almas⁵⁶. Se ve así

51 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 160. Esa importancia de la matemática será recogida en la propuesta educativa posterior de Platón en La República. Realmente y como reconoce Jaeger con la matemática entra en la educación griega un elemento esencialmente nuevo.

52 Cf. W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego* (o. c.), 69.

53 Ibid.

54 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 163. Id. G. S. Kirk, J. E. Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, (o. c.), 337 en un fragmento de Jámblico en el que se expresa que para Pitágoras lo más hermoso es la armonía.

55 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 163.

56 Kirk y Raven en su obra, p. 322 recogen que dicha doctrina ya estaba desarrollada en Egipto

un elemento de fe en un hombre de ciencia, en un ser que defiende la razón, pero que al mismo tiempo pasa entre sus contemporáneos con una fama de hombre profético con poderes ocultos que a veces ha hecho que se le atribuya la categoría de chamán⁵⁷. Ello es entendible dado que el alma era una cuestión también objeto de reflexión para los griegos. Tal es la sensibilización por este tema que Pitágoras, al decir de Nestle, ha espiritualizado más aún la doctrina órfica de la transmigración de las almas⁵⁸. Se muestra una actitud claramente solidaria y humana en tal doctrina, lo cual la muestra como una fe muy sensible a todos los seres vivos. En todo caso, esta doctrina tiene una relevancia en la Historia de la Filosofía por cuanto que supone un paso esencial en el desarrollo de la conciencia personal humana⁵⁹.

6. EL MONISMO METAFÍSICO DE PARMÉNIDES DE ELEA

Aunque en ocasiones se incluye a varios filósofos en la escuela eleática como Jenófanes de Colofón o Zenón, el mayor mentor de la escuela filosófica eleática vive entre y finales del siglo VI a. C. y el primer tercio del siglo V a. C. Parménides de Elea marca un hito decisivo en el desarrollo de la filosofía griega y su pensamiento es relevante en lo tocante a las posibles influencias del mito en el logos. Hasta este momento el problema de la Naturaleza y el aportar una explicación racional sobre ella era algo obsesivo en los filósofos milesios. Ellos afirmaban rotundamente el cambio y la pluralidad como algo propio de la experiencia que se capta por la vía de los sentidos. En este sentido cobran significado las consideraciones de Jaeger cuando entiende que esos filósofos naturalistas confían ciegamente en los ojos y los oídos a la hora de juzgar y se olvidan del pensamiento⁶⁰.

Parménides supone un cambio importante. Ese cambio se articula en entender el pensamiento como el elemento clave de nuestro conocimiento, así, siguiendo a Jaeger, “el pensamiento es la vista y

57 Cf. G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, (o. c.), 332.

58 Cf. W. Nestle, *Historia del Espiritu Griego* (o. c.), 68.

59 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 166.

60 O. c., 173.

el oído espiritual del hombre"⁶¹. Frente a los sentidos, en Parménides, la razón, el logos. En esta línea se entiende a Jaeger cuando afirma sobre Parménides que "es el primer pensador que plantea de un modo consciente el problema del método científico y el primero en distinguir claramente los dos caminos fundamentales que habrá de seguir la filosofía posterior: la percepción y el pensamiento"⁶². A partir de aquí la cosmovisión parmenídea dista de la de los filósofos de Mileto puesto que será una cosmovisión monista metafísica que se opone al monismo físico y cósmico de sus predecesores.

Su obra clave, *Sobre la Naturaleza*, lo opone frontalmente a los anteriores filósofos. Se trata de una obra en la que se interpela a la diosa⁶³, por tanto aquí aparece un dato que se puede considerar en la línea del mito. Tras la introducción metafórica sigue el posterior discurso de la diosa en torno a las dos vías para alcanzar el ser, vía de la verdad y de la opinión. Es interesante tener en cuenta que Parménides, como los anteriores filósofos, le preocupa la Naturaleza; es de considerar el salto cualitativo que da para mostrar cómo se puede adquirir conocimiento, no por lo sensible y sí por lo inteligible. En este sentido Jaeger entiende que se trata de un poema religioso, ejecutado a partir de una inspiración mística o un éxtasis, aduciendo que los atributos del Ser son los mismos que los de Dios en el monoteísmo: ingénito, imperecedero, uno y único, inmutable, etc. Jaeger deprecia el dato de que en la primera vía se omite escrupulosamente el nombre de Dios⁶⁴. Hay que tener presente que Jenófanes de Colofón, anterior a Parménides, ya da unos rasgos de un principio explicativo de lo que existe, es el Dios-Todo de Jenófanes que también es uno, único, imperecedero y demás. Parménides acepta estas ideas de Jenófanes y a partir de aquí tratará de dar otra explicación de la realidad.

61 Ibid.

62 O. c., 174.

63 Esta idea de elaborar un escrito explicativo del cosmos, de la moral o de otros temas, un escrito que sea didáctico a fin de cuentas ya está presente, por ejemplo, en Mesopotamia. Al respecto pueden verse los diversos poemas de esta civilización en los que son aclamados diversas divinidades y se expone su poder y fuerza. El género de este tipo, por tanto, no es exclusivo en Parménides. Se puede ver, por poner un ejemplo, en H. A. Frankfort y otros, *El Pensamiento Prefilosófico*, (o. c.), 188-ss.

64 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 175.

Al exponer los fenómenos naturales parece que se aprecian elementos preexistentes en la mitología griega. Así, su explicación sobre el universo combina anillos, el calor, lo denso, el fuego, la luz o la oscuridad. Pero con todo el protagonismo es para el dios, en este caso, la diosa:

Parménides dijo que hay anillos enrollados unos sobre otros, compuestos el uno de lo raro y el otro de lo denso y que, ente éstos, hay otros formados de luz y oscuridad. Lo que les rodea a guisa de pared, dice, es sólido por naturaleza; debajo hay un anillo ígneo. La parte más central de los anillos mezclados es la causa primaria del movimiento y del nacimiento de todos ellos y él la llama la diosa que lo gobierna todo, la poseedora de la llave. Justicia y Necesidad⁶⁵.

La diosa no es sólo ordenadora y garante de todo en el cosmos, parece que también lo es en el terreno moral al hablar de justicia y necesidad. Siguiendo con su cosmología, se puede decir que ésta es una negación cualificada de todas las cosmologías de sus predecesores, cuya destrucción dialéctica conduce regresivamente a la afirmación de la unidad y unicidad de la *physis*, es un monismo radical. El poema de Parménides trata de determinar las cualidades físicas, esto es cosmológicas, de la sustancia única, que constituye realmente el universo por dos procedimientos o métodos, mutuamente referidos el uno al otro. Parménides da ese salto cualitativo porque sustituye el nombre de *physis* por el de Ser, más mitológico, más abstracto, más metafísico. La Naturaleza en Parménides es el Ser; y ese ser, o Naturaleza, es único, uno, no ha nacido, ni va a perecer; es indivisible, continuo, inmóvil que reside en sus propios límites pues es limitado y esférico. Las consecuencias de ese monismo radical son claras: no hay cambio; ni movimiento; nada deviene.

Las consecuencias de este monismo radical metafísico son ineludibles: si, por una parte, de una única realidad no puede surgir la pluralidad y si, por otro parte, la razón nos obliga a aceptar la

65 Cf. G. S. Kirk, J. E. Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, (o. c.), 370. Los elementos de lo ígneo, el fuego, lo raro como el calor, lo denso, la noche en relación a la oscuridad, la luz y otros similares pueden confrontarse en J. P. Vernant, *El Universo, los Dioses, los Hombres*, (o. c.), 25-ss.

existencia de una única realidad, entonces no habrá más remedio que declarar irracionales e ininteligibles el movimiento y la pluralidad. Parménides elimina lo cambiante al afirmar lo permanente; elimina lo que las cosas parecen ser por la vía sensitiva para afirmar lo que son por la intelectual. Esta visión monista de la realidad es una exigencia necesaria de la razón, del logos que se sostiene en su afirmación de que “lo que existe es el ente”⁶⁶. Al afirmar esto parece que para Parménides la idea de Ser aglutina todo y al mismo tiempo todo lo particular queda contenido en el Ser.

Por consiguiente, se aprecia en el pensamiento de Parménides un esfuerzo por dar una explicación de todo cuanto existe dese una idea nueva de Naturaleza que rebasa lo empírico, la idea de Ser. El concepto en sí lleva inherente interpelar más la reflexión metafísica que la física; es más trascendente que inmanente; más espiritual que material. Parménides afirma contundentemente la razón, el logos como algo realmente exacto, epistémico, de lo que se puede cualquiera fiar. Ello lo enfrenta a quienes no se ponen de acuerdo en concretar un *arché* concreto y se enfrentan en opiniones que defienden al agua, al aire u otros elementos.

7. LOS CONTRARIOS⁶⁷ EN LA FILOSOFÍA DE HERÁCLITO

El filósofo denominado “oscuro” vive entre mediados del siglo VI a. C. y el primer cuarto del V a. C. Es contemporáneo de Parménides de Elea, pero su pensamiento dista de éste. Así como Parménides entenderá el ser en un sentido estático en el que nada cambia y que el cambio es apariencia, Heráclito defiende que el ser es dinámico. Como es bien sabido su sentencia principal es que “todo fluye”⁶⁸. Su obra se titula *Sobre la Naturaleza* y versa sobre el universo, el hombre y la teología. En su pensamiento es crucial

66 O. c., 362-ss. A lo largo de estas páginas Parménides en su poema vuelve una y otra vez sobre esta tesis central de su pensamiento.

67 La idea de los contrarios, los opuestos representados por dioses y que remiten a fuerzas que luchan entre sí ya está presente en las civilizaciones egipcia y babilónica. Por tanto, no parece privativa de Grecia.

68 O. c., 284. Id. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 175-176, donde Jaeger expresa esa misma idea del fluir en todo el cosmos, el ascenso, el descenso de todo, el devenir, el aparecer de las cosas y el perecer, el curso circular de las formas siempre cambiantes que recorre el Ser.

comprender la metáfora; y comprenderla plantea si no estará Heráclito modernizando el discurso mitológico del que se afirma quieren apartarse todos estos filósofos. En esa metáfora se citan elementos como el fuego, el logos, la lucha, los dioses. La posición en torno a la cuestión del origen de todo es monista.

El monismo es la premisa metafísica central de la Filosofía de la Naturaleza de Heráclito, al igual que la contradicción lo es de su lógica implícita: “Este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ningún dios, ni los hombres, sino que siempre fue, es y será, fuego siempre viviente, que se enciende y se apaga según medida”⁶⁹. Para llegar a esta conclusión y otras semejantes el punto de partida de Heráclito es la antropología, el ser humano. Esto implica que Heráclito, primero, observa que la multiplicidad de opiniones que defienden posiciones diferentes en torno al *arché* no aportan conocimiento, y así lo entiende Jaeger cuando cita a Heráclito: “La multiplicidad de los conocimientos no proporciona sabiduría”⁷⁰. En la misma dirección parece ir también Nestle, quien recoge una clarividente afirmación de Heráclito al respecto: “Yo me busqué a mí mismo”⁷¹ como corolario a esa situación de no encontrar sabiduría. La búsqueda de sí mismo, la vuelta al interior del individuo, al nivel de la conciencia, hará que Heráclito se encuentre con el elemento de la razón, del logos⁷², y a partir de ahí construirá su explicación sobre el universo, el hombre o los dioses. Una construcción que realizan los hombres, sí; pero que se debe, siguiendo a Jaeger, a un poder más alto dado que los hombres son meros instrumentos de dicho poder⁷³. Pero en él es importante la observación empírica, más que en Parménides que la deja de lado.

Ese logos es en Heráclito algo diferente al pensamiento conceptual de Parménides. Mientras para el filósofo de Elea el mundo de la experiencia es pura apariencia, y, por tanto, no hay cambio, para el pensador de Éfeso “el logos es un conocimiento del cual se

69 O. c., 288.

70 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 176. Esa multiplicidad a la que se refiere es la de sus antecesores que hablan de agua, aire o *apeiron*. Tanta proliferación de conocimientos no aporta sabiduría alguna sobre la Naturaleza.

71 Cf. W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego* (o. c.), 61. Es el Fragmento 246 de Plutarco en G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, (o. c.), 307.

72 Ibid. Id. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 176.

73 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 176.

originan al mismo tiempo la palabra y la acción⁷⁴. Ello tiene implicaciones epistemológicas y éticas. De una parte, el logos “debe darnos una nueva vida sapiente⁷⁵; pero, por otra parte, y ahí se aprecian las consecuencias éticas, “el conocimiento del Ser se halla en íntima conexión y dependencia con la intelección del orden de los valores y de la orientación de la vida⁷⁶. En este orden de cosas, hay que notar cómo Heráclito se plantea la cuestión por el sentido. Se trata de entender y comprender la Naturaleza, pero también la vida. Esa pregunta por la Naturaleza y por la vida le llevan a concluir que ambas son enigmáticas, y en esta posición se postula Jaeger⁷⁷ como si fuesen inaprehesibles para el ser humano. De ahí la sentencia heraclítica de que “la Naturaleza desea esconderse⁷⁸.

Esa idea de que la Naturaleza se esconde encierra, de algún modo, el hecho de que en el orden del universo suceden fenómenos a veces difíciles de explicar, ya naturales, ya morales. Esto le permite a Heráclito aceptar, desde la teoría de la oposición de contrarios, el absurdo o lo ilógico. Pese a que según Nestle Heráclito es crítico contra Homero y Hesíodo, y, por tanto, con los mitos⁷⁹, no parece menos cierto que en su pensamiento, en concreto en la idea de que la vida es lucha y oposición de contrarios, existen elementos ya presentes en los mitos⁸⁰. Al respecto puede ser iluminador mostrar la idea de Heráclito en su doctrina de los contrarios: “Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre, todos los opuestos este es su significado⁸¹. De esta afirmación de Heráclito puede concluirse que todo está en Dios, que Dios es todo –algo presente en Jenófanes–; que

74 O. c., 177.

75 Ibid.

76 Ibid.

77 Ibid.

78 Cf. G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, (o. c.), 280. Fragmento 123 de Temistio. Id. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 178, que remiten a los cuatro elementos contrarios explicativos de todo cuanto existe: fuego, tierra, agua, aire. Pero también en la mitología se habla de estos contrarios, a partir de los cuales van surgiendo el cielo, la tierra, el océano..., lo cual puede verse en J. P. Vernant, *El Universo, los Dioses, los Hombres*, (o. c.), 15-26.

79 Cf. W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego* (o. c.), 62-63.

80 Cf. J. P. Vernant, *El Universo, los Dioses, los Hombres*, (o. c.), 52-53. Id. H. A. Frankfort y otros, *El Pensamiento Prefilosófico*, (o. c.), 22; 229-230. Se trata de ejemplos en Egipto y Mesopotamia sobre la lucha de contrarios, y, por tanto, no exclusiva de Heráclito. En Mesopotamia esta lucha supone enfrentamiento entre actividad e inactividad.

81 Cf. G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, (o. c.), 277. Fragmento 67 de Hipólito. Id. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 178, también Jaeger entiende que todos esos contrarios se resuelven en el cambio eterno.

en cada opuesto puede expresarse en términos divinos, lo que implicaría que porque la paz sea divina, no podemos inferir que la guerra no lo sea. Lo que por lógica en principio para cualquiera resulta atractivo, la paz, y repugnante, la guerra, para Heráclito es asumido. Parece que él le busca a todo una punta positiva. No obstante esta afirmación parece que puede observarse en la mitología, así dejemos que hable Vernant sobre los contrarios:

Así, el curso del tiempo es un curso contrariado, de contrarios, que deja sitio para el mal y la venganza, para las Erinias, que hacen expiar las faltas, para las Ceres. Las gotas de sangre caídas del miembro castrado de Urano han engendrado las fuerzas de violencia en toda la extensión del mundo. Pero las cosas son más complicadas, más ambiguas. Entre las fuerzas de las tinieblas, y las fuerzas de concordia que también hay, existe una especie de vínculo. Por una parte, las Erinias, los Gigantes y las Ninfas de la guerra, y, por otra, Afrodita.

El caos ha engendrado a la Noche, y ésta ha dado vida a todas las fuerzas del mal [...]. Pero si nos fijamos en la descendencia de Afrodita, encontramos, al lado de las fuerzas positivas otras aviesas. Están Eros e Hímero, Deseo y Tierno Amor –hasta aquí todo va bien–, pero también el engaño y la falsedad [...]. Este universo resulta perpetuamente de una mezcla de contrarios⁸².

Aunque la cita es extensa, puede ser importante tener presente esa idea de contrarios y de surgimiento de armonía desde ellos ya presente en los mitos. Por tanto, de algún modo Heráclito, crítico con ellos, es posible se inspire o los tome como punto de partida y transforme en su metáfora de Dios y de los contrarios. En ambas citas que se han reproducido lo que se pone de manifiesto es que la vida es lucha de contrarios; que los contrarios están más interconectados de lo que creemos. Cuando Heráclito afirma que “la guerra es el padre de todas las cosas”⁸³, o que “la justicia es discordia y que todo sobrevive por la discordia”⁸⁴ de algún modo está reescribiendo lo que Vernant nos participa más arriba en el mito.

82 Cf. J. P. Vernant, *El Universo, los Dioses, los Hombres*, (o. c.), 52-53.

83 Cf. G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, (o. c.), 282. Fragmento 80 de Orígenes.

84 *Ibid.*, Fragmento 53 de Hipólito. Id. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 179 donde Jaeger también conviene en la misma idea de que sólo palucha trae justicia; sólo de los contrarios se unen; sólo de lo distinto nace la más bella armonía.

En cualquier caso la idea de Logos es el *arché* en Heráclito. Ese logos implica que “el universo entero tiene su ley”⁸⁵. ¿Qué es ese *logos*? “una sola cosa, la única verdaderamente sabia quiere que se la denomine Zeus”⁸⁶. Zeus, y, por tanto, parece que nuevamente está el elemento mitológico aquí. Con razón afirma Jaeger que “sólo el logos comprende la ley que Heráclito denomina divina”⁸⁷. Ese *Logos*, en tanto que principio fundamental, divino, es el único que penetra en la intimidad divina de la naturaleza. Al respecto de esta apelación a Zeus conviene tener presente la consideración de Nestle puesto que siendo cierto que Heráclito parte del Zeus del mito, no lo es menos que quiere apartarse del antropomorfismo del dios. Se trata de reexplicar el mito. Escuchemos a Nestle:

Con esto quiere decir Heráclito: si al pronunciar la palabra “Zeus” se piensa en el dios antropomórfico y personal de Homero, la divinidad no quiere ser llamada así; pero si se reconoce en el nombre, por la alusión del lenguaje mismo (zen = vivir), al “Viviente”, entonces la divinidad quiere ser llamada así, y el nombre corresponde a la esencia⁸⁸.

Pero hablar de *Logos*, por divino que sea, por equiparado a Zeus que esté entraña simbolizarlo. En este sentido dado que el *Logos* implica lucha de contrarios, ello significa que la tensión es algo propio del cambio, del devenir. Por eso la simbología con el arco y la lira como algo que más concretamente explicita esa lucha cobra sentido en Heráclito. Pero si de símbolos se trata, no menos relevante es el fuego. El fuego es un elemento coextensivo de Dios, de Zeus. La importancia del fuego en la mitología griega y en otras es capital y abundante⁸⁹. Puede concebirse que Heráclito necesite que ese *Logos*, más abstracto, se haga inteligible a los seres humanos desde un ele-

85 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 178.

86 Cf. G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, (o. c.), 295. Fragmento 32 de Clemente. Id. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 180, donde Jaeger expresa que el sentimiento religioso se pregunta por el conductor personal de este todo y Heráclito lo llama Zeus.

87 Cf. W. Jaeger, *Paideia*, (o. c.), 178.

88 Cf. W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego* (o. c.), 64.

89 En este sentido de la importancia y protagonismo del fuego en la mitología griega cf. J. P. Vernant, *El Universo, los Dioses, los Hombres*, (o. c.), 67-ss. Id. H. A. Frankfort y otros, *El Pensamiento Prefilosófico*, (o. c.), 180-22. En estas páginas, relacionado con Mesopotamia, se habla del fuego como principio que tenía voluntad propia, con poder, un poder que se equipara a la justicia.

mento material. Ese elemento es el fuego. Como bien indica al respecto Nestle “el fuego es un éter o especie de sustancia del calor”⁹⁰.

Este fuego, en tanto que representa al *Logos*, está dotado de razón y a partir de él, muy razonablemente, se transformará en aire, agua, tierra y vuelve a sí mismo. Así pues, el fuego es la sustancia unitaria de todas las cosas⁹¹. Por consiguiente, si afirmamos el *Logos* como *arché*; y el *Logos* es Zeus como ya dijimos lo denomina Heráclito, concluiremos que el principio explicativo de todo es metafísico, o mitológico pero explicado de otro modo. La participación del fuego como símbolo es simplemente simbólica, y puede decirse, metafóricamente o simbólicamente, que el fuego es *arché*. Se trata de materializar el *Logos*, Dios, en el fuego, y éste a su vez mostrarlo como dotado de razón. Ello, tal como ve Nestle, “puede estar relacionado con el papel que vio sin duda desempeñar al fuego en el culto de los persas, en los que era considerado el “santísimo espíritu” de Ahura Mazda. Éfeso, la ciudad de Heráclito, fue una encrucijada en la que se encontraron la cultura helénica y la oriental”⁹².

En conclusión, se puede decir que Heráclito espiritualiza la Naturaleza, es otro modo de mitificarla; aporta una nueva concepción del mito, de la religión al descubrir su carácter simbólico. Fruto de la comprensión del simbolismo, parece que sigue partiendo de Zeus, de otro modo, para simbolizarlo en el *Logos*, a continuación materializa este concepto en el fuego y finalmente dota a éste de razón explicativa de todas las cosas.

8. LA OPOSICIÓN AL MONISMO METAFÍSICO: LOS PLURALISTAS

8.1. *Empédocles de Agrigento*

Vive a lo largo del siglo V a. C. Ciertamente que la aportación de Parménides en torno a la unidad del ser determinó las posiciones de los filósofos posteriores en torno al problema de la Natu-

90 Cf. W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego* (o. c.), 62.

91 Ibid. Este mismo autor en otro lugar nos permite ver vide. W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego* (o. c.), 65, donde el autor manifiesta claramente que lo principal del fuego de Heráclito no es el elemento cuanto la razón de que está dotado. Id. H. A. Frankfort y otros, *El Pensamiento Prefilosófico*, (o. c.), 180 donde se equipara al fuego con la justicia, y ésta implica razón.

92 O. c., 65.

raleza. Aceptada la premisa mayor de la unicidad del ser, lo que van a aportar filósofos como Empédocles es que el movimiento, el cambio es algo innegable. Añadido a esto la otra idea fundamental de Empédocles es la relativa al origen, *arché*, de las cosas. No es uno sino múltiple.

En Empédocles se aprecia con claridad su conexión con el paradigma mitológico para explicar el origen de todo: "Escucha primero las cuatro raíces de todas las cosas: Zeus, resplandeciente, Heros, dadora de vida, Edoneo y Nestis, que con sus lágrimas empapa las fuentes de los mortales"⁹³. Por tanto, Zeus, Heros, Edoneo y Nestis son los nombres mitológicos que el filósofo de Agrigento emplea para presentar las cuatro raíces de todas las cosas; corresponden respectivamente a los elementos sensibles y del mundo empírico: fuego, aire, tierra y agua. Y es de estos elementos de donde "nacieron todos cuantos seres existieron, existen y existirán... Pues sólo estas cosas existen, las cuales entremezclándose, adoptan pluralidad de formas"⁹⁴.

He aquí la novedad de Empédocles: el principio originario (*arché*) no viene dado por un solo elemento, viene dado por varios; de este modo, su filosofía natural o física no trata de una unidad original sino de una pluralidad original. Desde esta pluralidad original se iría formando la pluralidad o diversidad de la realidad del mundo sensible: todas las cosas del Universo se componen de esos cuatro elementos, los cuales se mezclan entre sí en diferentes proporciones, y originan los distintos seres concretos. En este punto sí que se puede decir de Empédocles que sigue los postulados parmenídeos referentes a que de la unidad no puede nacer la pluralidad. La doctrina de las cuatro raíces postula que dichos cuatro elementos son eternos e indestructibles como sucede con el ser de Parménides. Lo crucial que aporta Empédocles para aclarar el problema de la *physis* reside en que no hay propiamente un nacer y un perecer de las cosas, sino sólo un mezclarse y un disolverse de sus raíces últimas.

93 Cf. G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, (o. c.), 408.

94 Ibid. Además vide. H. A. Frankfort y otros, *El Pensamiento Prefilosófico*, (o. c.), 184-198. En estas páginas sobre Mesopotamia se habla de 4 elementos y su poder y fuerza: cielo, tierra, agua y aire. La doctrina de los cuatro elementos ya estaba presente en anteriores civilizaciones.

El otro aspecto capital en su filosofía, ligado a la doctrina de las cuatro raíces, hace referencia a los principios que originan todo. Si al principio todo está mezclado, es necesario que haya una especie de motor o principio que dé el primer impulso: Amor y Discordia serán los protagonistas en este sentido. Es decir, aceptado que los cuatro elementos materiales antes citados son eternos y que son fundamentales como sustrato de todo cuanto existe, es necesario precisar más los primeros principios, y “sus auténticos primeros principios, los que imparten el movimiento a aquéllos, son el Amor y la Discordia”⁹⁵. El Amor mezcla, une y la Discordia, separa. Y no hay nada más, todo lo que sucede es que los humanos confunden la unión con el nacer y la desunión con el perecer, pero es erróneo. En este sentido hay que indicar que Empédocles vuelve al paradigma mitológico cuando compara al amor cósmico con la figura mitológica de Afrodita⁹⁶.

Toda esta explicación acerca del *arché* de todo cuanto existe implica una concepción cíclica del Universo. Dado esto, se entiende que los principios originarios de todo se suceden cíclicamente. En un primer momento predomina el Amor porque todo está mezclado; en un segundo momento se inicia la lucha del Odio contra el Amor, lo cual trae disgregación. En este preciso momento acontece la pluralidad de cosas, pero no se llega a la completa separación –triunfo de la Discordia– porque el Amor y su fuerza siguen actuando. En un tercer momento se da un triunfo de la Discordia debido a la separación completa de los elementos, pero en el cuarto momento triunfa el Amor que comienza a unir los elementos y se inicia un nuevo ciclo. Su principio fundamental se resume en que lo semejante se conoce por lo semejante.

La obra de Empédocles –*Sobre la Naturaleza* y *Las Purificaciones*– de entrada parece contradictoria por cuanto que el primer poema versa sobre el mundo sensible y los seres que lo pueblan. Va más en la línea de la filosofía jonia; el segundo poema tiene más implicaciones mitológicas, místicas y religiosas. Sin embargo, no hay contradicción. Se trata de conocer la Naturaleza para dominarla⁹⁷ y con ello Empédocles aparece como un tecnólogo. Des-

95 O. c., 409. Nuevamente aparecen los contrarios y la lucha

96 O. c., 412. Es un fragmento de Simplicio.

97 Cf. W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego* (o. c.), 72.

de el punto de vista científico su concepción de la Naturaleza es claramente mecanicista⁹⁸: la máquina esférica que contiene todo entremezclado y que se comporta mecánicamente a partir de los principios primordiales de Amor y Discordia. Toma dioses de la mitología griega, pero los categoriza en el orden de la Naturaleza. Es como si quisiera divinizar la Naturaleza y presentar a los distintos elementos físicos como divinos. Rompe así con el paradigma mitológico, pero es indudable que está en su punto de partida. De alguna manera puede decirse que Empédocles relata el origen de todo usando categorías racionales para seres mitológicos. Así mismo su mecanicismo influyó en el orden del pensamiento durante más de dos milenios⁹⁹.

8.2. *Anaxágoras de Clazomene*

Conviene indicar que es el primer filósofo que va a Atenas, y aunque es amigo del demócrata Pericles, sufrirá condena por impiedad, ateísmo en su caso, debido a sus doctrinas astronómicas. En él se aprecian aspectos físicos y metafísicos, empíricos, pero también con cierta dosis de espiritualidad.

Desde un enfoque científico y empírico, en el 467 a. C. se trasladó a Egopóstamos a estudiar un meteorito que cayó allí y dedujo que los astros tenían que ser de la misma sustancia que la Tierra¹⁰⁰; otras aportaciones observacionales le hacen equiparar al Sol con una masa de roca incandescente o que la Luna es una segunda tierra habitada por seres vivos, dando una explicación precisa de las fases lunares y de los eclipses de Sol y Luna¹⁰¹. Importante es su explicación de las razones que explican las crecidas del Nilo –fusión de nieves de las montañas de Etiopía– racionalizando así la explicación mitológica de esa civilización¹⁰². Hasta aquí el filósofo físico, el más físico de todos como se le llega a llamar; el filósofo científico

98 O. c., 73.

99 O. c., 77.

100 O. c., 98.

101 Ibid.

102 Ibid. Esta misma cuestión vide. G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, (o. c.), 532, Fragmento 502 de Hipólito.

que se preocupa por las explicaciones causales de los fenómenos físicos.

Con todo, el problema de todos ellos es determinar el *arché*, el primer principio que permita explicar todo lo demás. Es el deseo de todos los filósofos: dar razón de por qué este universo es el que es. La solución que aporta al problema es decididamente pluralista como sucede con Empédocles, pero lo relevante es que Anaxágoras, el más físico de todos, “no creía posible prescindir de un principio espiritual en la explicación del cosmos”¹⁰³. Como pluralista va a verse determinado por la doctrina de Parménides, y va a aceptar como evidente ese razonamiento de que ninguna realidad nueva puede originarse. Sobre la base de este principio parmenideo no le queda otra alternativa más que aceptar que todo existe desde siempre. Para delimitar la existencia de las cosas sabido es que aporta dos elementos: *spérmata* y *Nous*, las semillas y la Mente. Sobre estos dos ejes pivota su aportación sobre la Naturaleza. La construcción gnoseológica de Anaxágoras combina semillas, Mente y una ley fundamental que explique el movimiento, la ley de la mezcla y separación, que recuerdan el Amor, que une, y la Discordia, que separa, de Empédocles. El gran problema para Anaxágoras es explicar ese movimiento que origina todo y que es difícil de explicar dado que la filosofía de Parménides cala hondo entre los contemporáneos de su época.

La solución va a ser ese *Nous* antes citado, o Mente, o Entendimiento. Aquí parece que se muestra su vena más mitológica o espiritual; en todo caso su explicación, si se quiere, menos racional, y, acaso, más espiritual. Mientras que Empédocles, otro pluralista, pone en movimiento los elementos por el Amor y el odio, Anaxágoras pone al espíritu o *Nous* como primer motor de sus corpúsculos. Parece que Anaxágoras hace un esfuerzo, como otros de sus predecesores, por despojar de toda forma humana a la divinidad y caracteriza a ese *Nous*, desde la abstracción, con rasgos divinos. En esta dirección parece opinar Nestlé cuando afirma que “el *Nous* no se mezcla con ninguna cosa, lo ordena todo y construye el mundo que abarca a todas las cosas partiendo del caos”¹⁰⁴. Se vuelve a interperlar un punto de partida, el caos, presente en los relatos mitológicos,

103 Ibid.

104 O. c., 98-99.

así como una divinidad pero abstracta no preocupada por los seres humanos como Zeus, sino más bien como inteligencia ordenadora.

En cualquier caso parece que es evidente la referencia teológica o religiosa o espiritual, apelando al *Nous* como causa de todo lo demás a partir del caos. Lo dice bien nuevamente Nestle repitiendo a Anaxágoras: “El *nous* es lo más sutil y puro que existe, es la fuerza que causa el acaecer físico y fisiológico, así como el psíquico, y no arbitrariamente, sino según la rigurosa ley de la causa y el efecto”¹⁰⁵. Los rasgos del *Nous* de Anaxágoras remiten claramente a la idea de Dios que va a desarrollarse con posterioridad: infinito, autónomo, existe por sí mismo, lo más sutil, lo más puro, omnisciente, omnipotente, dador de vida, separador de luz y tinieblas, eterna¹⁰⁶. Parece claro que Anaxágoras trata de responder, de modo diferente a cómo lo hacen los mitos cosmogónicos, a la cuestión del origen de las cosas apartándose de la idea de un dios como Zeus, si bien llega a usar a Zeus en relación con el *Nous*¹⁰⁷.

Anaxágoras, al introducir en su explicación el *Nous* y la mezcla, abre un debate que aún hoy perdura en la filosofía, el debate mente-cuerpo, espíritu-materia o mente-cerebro. ¿Qué es la mente? ¿O el *Nous*? ¿O el espíritu? Son todas ellas cuestiones que requieren en muchas ocasiones volver al mito aunque sea para utilizarlo como punto de apoyo para una explicación mínimamente racional. El pensamiento de Anaxágoras siendo novedoso parece apoyarse en viejos esquemas, como el aire de Anaxímenes o el éter, que es el fuego del que surgen el calor, lo brillante, lo cálido, el rayo¹⁰⁸ (acaso pueda interpretarse aquí el rayo de Zeus). Una vez más el hombre científico, el filósofo aporta datos rigurosos, pero la pregunta principal sigue respondiéndose desde una idea de divinidad que se pretende mostrar como no humana, y, por tanto, no interesada en las cuestiones que preocupan a los seres humanos. En el filósofo de Clazomene se observan precisiones sobre meteoritos, eclipses, fases lunares (este aspecto no parecía importar a la mayoría), crecidas de ríos, pero el *arché*, el principio explicativo de la pluralidad de los

105 O. c., 99. Id. G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, (o. c.), 507, Fr. 476, Fr. 12 Simplicio.

106 Cf. G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, (o. c.), 507-ss, Fragmentos 476, 477, 478 y 479, de Simplicio 12, 13 y 14.

107 O. c., 511.

108 O. c., 519. Fragmentos 488 y 489: Simplicio, 2 y 12.

existentes está en algo que nada tiene que ver con todo lo anterior, el *Nous*, Entendimiento, Inteligencia ordenadora, Mente.

9. LA FILOSOFÍA ATOMISTA DE DEMÓCRITO

Es común apuntar a Leucipo y a Demócrito cuando se habla de los filósofos atomistas. Los datos acerca del primero son escasos, pero se le sitúa como el mentor principal del atomismo. Leucipo se enfrentó al no-ser de Parménides afirmando que sí existe, y que se tematiza en el vacío. Es su aportación fundamental. A partir de ahí quien desarrolla realmente la filosofía del atomismo es Demócrito de Abdera que vivirá entre la segunda mitad del siglo V y la primera del IV a. C., y que seguramente estuviera influenciado por la civilización egipcia y babilónica en su pensamiento¹⁰⁹.

La denominación “atomistas” obedece a que aportan ambos un nuevo concepto para explicar el problema del *arché*. En este caso ese concepto es “a-tomé” que significa “sin partes”. Demócrito, como Leucipo, acepta de Parménides todo excepto la idea de esfericidad y la unicidad. No a la esfericidad porque según ambos hay átomos no esféricos. Niegan también que solo pueda haber una única realidad como decía Parménides. La afirmación parmenídea se sustenta en que si hubiera más de una realidad, por fuerza debe haber una separación entre ambas, ya que si no la hubiera hablaríamos de una única realidad continua. Aquí está la clave de Demócrito, que existe esa realidad que separa las realidades entre sí: el vacío.

La realidad son átomos, está compuesta de átomos tanto física como psicológicamente. Y entre la multitud de realidades o átomos se interpone ciertamente algo, el vacío. Los atomistas concederán gustosamente a Parménides que el vacío que separa a los átomos no es real si por real se entiende la materia existente: sólo los átomos son reales; pero el vacío es algo real si por real se entiende que efectivamente lo hay. El vacío juega un papel en la cosmología y la

109 Cf. W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego* (o. c.), 102. Así lo afirma W. Nestle cuando indica que el rico Demócrito repartió el dinero entre sus hermanos y que una parte de sus riquezas la dedicó a viajar por espacio de cinco años, tiempo en que estuvo en Egipto y Babilonia.

física atomística crucial puesto que hace posible la pluralidad y el movimiento. Dicho esto, la cuestión es la misma que en anteriores pensadores: si los átomos son el *arché* de las cosas ¿Qué produce el movimiento, en este caso de los átomos? Y aquí da un golpe de efecto Demócrito, puesto que mientras los anteriores pensadores hablan de principios abstractos (Nous, Amor, Discordia, etc.), Demócrito entiende que el movimiento no se inició en ningún momento, y que, por tanto, los átomos se mueven eternamente en el vacío. Esto supone un golpe a cualquier argumento que postule principios metafísicos como los ya comentados, argumentos que de algún modo nos hablan más de teología que de ciencia, más de mito que de filosofía.

Por tanto, puede decirse que para Demócrito en el orden real y empírico sólo existe lo denso, la materia en forma de átomos y el vacío¹¹⁰. Se unen y se separan (misma visión de la realidad de los pluralistas anteriores), crean y destruyen en virtud de sus movimientos. Y a eso se reduce el acaecer cósmico, la vida material y espiritual. El modelo científico de Demócrito es claramente mecanicista, pero ese mecanicismo alcanza a los procesos anímicos o espirituales, puesto que éstos también se basan en los movimientos de los redondos átomos de fuego¹¹¹. Este filósofo empirista declarado puede considerarse un antecedente remoto de la teoría del conocimiento de David Hume¹¹², y no sólo en lo tocante al conocimiento sino también en lo concerniente a la teología. Lo mismo que el ilustrado Hume enviará a las llamas los tratados de teología, Demócrito defiende una teología en la que no hay intervención de los dioses. Así lo afirma Nestle, pero no es menos cierto que “todos los pueblos tienen representaciones divinas”¹¹³.

La anterior afirmación es crucial para poder entender cómo de algún modo el empirista Demócrito también, en el fondo, es respetuoso con la idea de divinidad. Cuando Nestle nos dice que los pueblos tienen representaciones divinas, también nos aporta que

110 O. c., 101.

111 O. c., 102.

112 Ibid. Como afirma Nestle, Demócrito piensa que los objetos desprenden imágenes pequeñas de sí mismos, ideas, las cuales son percibidas por nosotros por medio de los sentidos. Así, sin objeto en la experiencia no puede haber concepto (idea lo llamaba Hume); pero a los conceptos les deben corresponder objetos (impresiones, las llamaba Hume).

113 O. c., 102-103.

“no pueden haberlas inventado pura y simplemente, pues no existe una fantasía creadora en sentido absoluto, a partir de nada”¹¹⁴. Nestle, en su estudio sobre Demócrito, viene a decirnos que el filósofo de Ábdera entiende que esas representaciones tienen que basarse en alguna realidad. Por consiguiente, “el atomismo no niega la existencia en sí misma de los dioses, sino que se limita a negar su intervención en el acaecer del universo”¹¹⁵. El detalle es fundamental porque con ello Demócrito está tratando de mostrar a todos que los dioses, pudiendo existir, nada tienen que ver con lo que les pasa a los humanos (como postulaban otras civilizaciones). Igualmente merece la pena mostrar esa idea de los dioses que recoge certeramente Nestle a propósito de Demócrito: “Los dioses viven en los intermundos, los intervalos que existen entre los astros, y allí discurre su existencia feliz y sin preocupaciones, desentendidos del mundo y de los hombres”¹¹⁶.

Por lo tanto, “el atomismo explica que la observación de los fenómenos naturales ha contribuido a la formación de las representaciones míticas en particular, en parte y especialmente los fenómenos que causan temor”¹¹⁷. Esto tiene una lógica clara puesto que al principio esos fenómenos atmosféricos y meteorológicos que acaecían resultaban incomprensibles para los seres humanos; en este sentido existe una amplia literatura mitológica que intenta explicar las tormentas, los truenos, los relámpagos como efectos de la intervención de Zeus, Poseidón y otras divinidades. En esta dirección va la explicación de Nestle¹¹⁸. La explicación que ofrece este autor sobre el culto a los dioses, como conclusión de Demócrito, es interesante y así nos dice que: “La introducción del culto a los dioses fue obra de personalidades superiores que alzaron las manos en oración al cielo y enseñaron que allí vivía el omnisciente Zeus, el cual da y toma y es rey del mundo”¹¹⁹.

114 O. c., 103.

115 Ibid.

116 Ibid.

117 Ibid.

118 Ibid. Es el propio Nestle quien afirma que fenómenos como el rayo y el trueno, los eclipses de Sol y Luna, la lluvia, los terremotos, así como los benéficos de la luz del Sol, el cambio de las estaciones eran explicados por las intervenciones de los dioses.

119 Ibid.

Desde esta explicación Demócrito se muestra como un pensador que separa el reino de los dioses del humano como algo excluyente; no se influyen mutuamente. “Ni hay Cielo, ni Hades, y los castigos infernales no son más que los reflejos de la conciencia sucia que espera que el castigo del mal, que no se cumple aquí en la tierra, tenga lugar en una imaginación más allá”¹²⁰. Todo eso para Demócrito entra en el terreno de la superstición, del que hay que liberarse porque desasosiega al alma. En síntesis, parece que Demócrito, como por ejemplo sucedía con Anaxágoras, hace una interpretación alegórica del mito, razón por la cual verá en Atenea la personificación de la medida, e incluso reinterpreta el mito de la introducción de la cultura como algo que introducen los hombres en virtud del lenguaje y del desarrollo del mismo. No queda sitio para el fuego de Prometeo ni para éste como inventor de la técnica y la cultura¹²¹. Y de entre los productos culturales, la religión es un producto humano propiciado por personalidades destacadas¹²²; lo que si es comparable para él con lo divino es el arte poético, llegando a entender que esos artista estaban llenos de dios¹²³.

10. CONCLUSIONES

Como conclusión a esta exposición en la que se trata de razonar que la racionalidad presocrática está influida por aspectos mitológicos y religiosos, parece que todos ellos pretenden dar una explicación sobre la materia del universo, y esto les hará en bastantes casos construir un discurso muy general y sobre todo abstracto. En esta misma dirección parece ir J. C. Bermejo¹²⁴. Así pues, parece certera la idea de Bermejo cuando entiende que “en la filosofía presocrática hay una serie de conceptos religiosos que tienen un origen muy antiguo. Y, como los mitos, cumplen la función de dar coherencia social al grupo”¹²⁵. Por todo ello cabe indicar lo siguiente:

120 Ibid.

121 Ibid.

122 O. c., 104.

123 Ibid.

124 Cf. J. C. Bermejo Barrera, *Introducción a la Sociología del Mito Griego*, Madrid (AKAL) 1994, 64.

125 O. c., 65.

En primer lugar se puede reconocer que hay una preocupación por explicar el principio originario de todo cuanto existe desde un discurso lógico que permita racionalmente comprender, en muchas ocasiones, los fenómenos físicos que acontecen en el universo, sin descartar tampoco la acción humana.

En segundo lugar, se constata una diversidad de explicaciones sobre el aspecto anterior que se pueden aglutinar en: monismo físico, caso del agua o del aire milesio; una posición metafísica pitagórica que atribuye al número un permanecer siempre; un monismo metafísico, cuyo ejemplo es la escuela eleática, que entiende la realidad desde el concepto Ser remarcando la unicidad y priorizando el pensamiento y la lógica; otra solución, la heraclíteica, es la que haciendo también uso de la lógica, para incluir la pugna entre contrarios, admite el principio del tercio excluso y así acepta lo irracional en la vida; y finalmente una explicación pluralista que aceptando los planteamientos eleáticos innova con la introducción de una realidad que es plural, así como la aportación mecanicista, azarosa y necesaria de los atomistas.

En último término, cabe indicar que se puede concluir como epílogo que todas las explicaciones dadas pretenden fundarse en la razón. Es cierto, pero no lo es menos que en todas ellas existen reminiscencias ya presentes en civilizaciones anteriores de corte mitológico, no exentas de filiación religiosa. Las explicaciones racionales, lógicas, de los presocráticos lo son hasta un determinado punto, el punto en el cual discursan de un fundamento último y al mismo tiempo primigenio para explicar cómo se produce todo. Son los casos del *Logos* heraclíteo y de su idea de Naturaleza como Alma y Dios¹²⁶. Lo mismo sucede con el Ser parmenídeo que viene a ser un Dios-todo proveniente de Jenófanes; del *Nous* de Anaxágoras que será entendido posteriormente en Platón como una especie de dios; del Amor y odio de Empédocles que vuelve a recordar luchas de dioses mitológicos. En ningún caso de estos parece quedar claro qué son, a qué se refieren con esos conceptos y cuál es su correlato. Junto a lo anterior, las creencias religiosas también aparecen, como

126 Cf. W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego* (o. c.), 80. Id. J. C. Bermejo Barrera, *Introducción a la Sociología del Mito Griego*, (o. c.), 65 porque parece que este autor al afirmar de la Naturaleza que es una substancia que es también Alma y Dios parece se relaciona con esta visión de Heráclito.

el caso pitagórico de la transmigración de las almas; o en otras ocasiones reflexiones sobre dios, los dioses, la religión, las cuales son siempre medidas y cautelosas. Además se deja ver el esfuerzo por desposeer de toda forma antropológica a los dioses del mito para mostrarlos desde fenómenos físicos divinizados, como el agua o el aire, o desde las concepciones abstractas antes citadas.

En definitiva estamos ante seres humanos, que viven en una época y en una sociedad con unos valores y con unas vivencias. No viven solos, aislados. Esto es importante porque para poder comprender la aportación de todos ellos, para poder entender que en ellos se den cita aspectos rigurosamente científicos pero al mismo tiempo religiosos, hemos de asumir y aceptar la cultura, y, desde ella, el grupo social. Por eso hemos de tener presente la sociedad, la cultura y la historia de los presocráticos. Entenderla supone aceptar que el mito que les antecede inmediatamente y con el que convivieron tiene una función que ellos, de algún modo, transformaron. Mito y religión, como dice Bermejo, poseen igual naturaleza y cumplen la misma función social¹²⁷: aprehender la realidad. La Filosofía intenta redescubrir el mito a la luz de la razón. Parece, pues, que no hubo una ruptura entre mito, religión y logos en estos filósofos, y sí, probablemente, continuidad.

127 Cf. J. C. Bermejo Barrera, *Introducción a la Sociología del Mito Griego*, (o. c.), 73.

BIBLIOGRAFÍA

- BERMEJO BARRERA, J. C., *Introducción a la sociología del mito griego*, AKAL, Madrid, 1994.
- BURCKHARDT, J., *Historia de La Cultura Griega*, t. I, RBA, Barcelona, 2005.
- BURCKHARDT, J., *Historia de La Cultura Griega*, t. II, RBA, Barcelona, 2005.
- FRANKFORT, H. A., WILSON, J. A. y JACOBSEN, T., *El Pensamiento Prefilosófico* (3ª Ed.), vol. I, FCE. México, 1967.
- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de La Filosofía Griega*, t. I, GREDOS, Madrid, 2005.
- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de La Filosofía Griega*, t. II, GREDOS, Madrid, 2005.
- JAEGER, W., *Paideia*, FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1981.
- HOMERO, *La Ilíada*, (15ª Ed.), ESPASA, Madrid, 1984.
- HOMERO, *Odisea*, (30ª Ed.), AUSTRAL, Madrid, 2003.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., *Los Filósofos Presocráticos* (2ª Ed), GREDOS, Madrid, 1987.
- NESTLE, W., *Historia del espíritu griego*, ARIEL, Barcelona, 1975.
- VERNANT, J. P., *El Universo, los Dioses, los Hombres*, ANAGRAMA, Barcelona, 2000.

RESUMEN

El trabajo que a continuación se desarrolla intenta abordar una cuestión que plantea debate: ¿En el conocido paso del mito al logos, hubo continuidad o ruptura entre ambos? El artículo intenta mostrar cómo ciertamente existen aspectos mitológicos y religiosos en los discursos de los principales filósofos presocráticos de entre los siglos VII al V a. C. La exposición trata de mostrar a filósofos físicos y metafísicos en sus concepciones del universo y del *arché*, cuyos pensamientos son diferentes, pero en el fondo tienen un sustrato mitológico y religioso. Para ello es oportuno comprender los contextos sociales en que se desarrollan sus discursos lógicos, basados en aspectos provenientes de las civilizaciones egipcias o babilónicas.

Palabras Clave: Mito, Razón, Religión, Logos, Entendimiento.

ABSTRACT

The work then develops attempts to address a question which is debated: In the known transition from myth to logos, was there continuity or rupture between both of them? The article tries to show how there are certainly mythological and religious aspects in the speeches of the mains pre-Socratic philosophers from the VII to V centuries before Christ. The exhibition aims to show physical and metaphysical philosophers in their conceptions of the universe and *arché*, whose thoughts are different, but basically have a mythological and religious background. It is therefore appropriate to understand the social contexts in which their logical speeches are developed, which are based on past aspects that come from civilizations such as Egyptian or Babylonian.

Key words: Myth, Reason, Religion, Logos, Understanding Self.