

Índice

Introducción al estudio de la filosofía antigua

I. El problema de las fuentes y de la transmisión de los textos. La problemática interpretativa.

Al igual que en gran parte de las disciplinas relacionadas con el mundo antiguo, existe un problema a la hora de abordar el estudio de la filosofía y el pensamiento de una determinada época de la antigüedad, debido a que, hasta Platón, la mayor parte del legado está formada por textos y pequeños fragmentos, y no por obras completas.

Estos textos han de ser utilizados como *artefactos*, es decir, instrumentos para recrear el pensamiento del autor. No pueden leerse de una manera directa, es decir, no se debe acceder a todo el sentido teniendo siempre en cuenta el contexto político, social, religioso o cultural de la época en la que aparece el texto. Debido a esta relación con la época, es preciso dirigirse a las fuentes, ya que el contexto en el que se encuentra enmarcado el texto proporciona diferentes interpretaciones del mismo, algunas de ellas incluso son imposibles. Pero esta relación con la época, sobre todo en el estudio del pensamiento clásico, constituye el único instrumento de verificación posible.

El estudio de la filosofía griega requiere un gran espíritu crítico, ya que hay que enfrentarse contra todo estereotipo de un filósofo. Este espíritu crítico nos hace saber que no es conveniente apoyarse en un texto del que no sabemos de donde procede, es más nos hace rehusar cualquier texto cuyo origen o transmisión no haya sido controlado.

En el caso del pensamiento, su estudio tiene otra complicación más: los textos están escritos en una lengua para la cual nadie dispone de competencia, ya que la interpretación se realiza a través de otros textos, gramáticas o diccionarios, que proceden a su vez de otros textos.

Los textos y fragmentos conservados en la actualidad son reconstrucciones realizadas por editores encargados de transmitir el legado. Los primeros utilizaron la piedra como soporte, sobre todo en inscripciones funerarias que inspiran la reflexión acerca de la muerte. Suelen constar de la frase *Aquí yace... –o– Yo soy, filósofo*. Esta técnica fue la dominante hasta la época de Platón, aunque se piensa que los presocráticos utilizaron tablillas de cera como borradores. A finales del siglo XIX se descubre una inscripción de Diógenes, discípulo de Epicuro, en el muro del ágora de su ciudad. Esta inscripción propone definir la filosofía como una preparación para la muerte.

A la piedra le sustituye el papiro como soporte para las obras de los pensadores. Los filósofos griegos escribían con letras onciales sin acentuar, separar palabras o puntuar las distintas oraciones. Solían utilizar de veinte a veinticinco caracteres por línea, todos ellos con formas geométricas. Una vez escrito, las largas tiras de papiro se enrollaban, por lo que era bastante complicado leer algunas frases sin tener que desenrollarlo del todo. Por tanto, el estudio de la filosofía antigua depende de la lectura de estos frágiles papiros o de la roca desgastada por el paso del tiempo.

A mediados del siglo XVIII se descubren en Pompeya y Herculano papiros que llevaban casi dos mil años sepultados bajo una enorme capa de lava seca. Estos papiros muestran textos de Epicuro hasta ahora desconocidos y nos aportan la filosofía de Filodemo de Gadara, alumno de Zenón y maestro del dueño de la villa de los Pisones, villa en la que se encontraron. Desenrollar los papiros supuso la utilización de sustancias químicas sobre ellos, lo que podía haberlos dañado y echar a perder un importante legado. La lectura de estos rollos es lenta, ya que las letras son difíciles de identificar (por ejemplo ð, ð y ð son caracteres muy parecidos), las palabras están unidas, hay lagunas y el papiro puede estar dañado por la lava. Todos estos

factores llevan a la conclusión de que los textos conservados son herramientas frágiles y delicadas.

Siglos antes, el historiador Heródoto, habló en sus obras del uso del pergamino como soporte para los escritos, pero su uso comenzó a crecer en el siglo II. Este nuevo soporte, que recibe su nombre de la ciudad de Pérgamo, consiste en el tratamiento de la piel de cabra hasta que esta es apta para escribir. Primero se raspa con piedra pómez para eliminar la grasa que contiene, y posteriormente se le aplica tiza blanca para darle color. El pergamino es más duradero que el papiro, y además permite la posibilidad de escribir de nuevo si la piel se vuelve a raspar.

Aunque esta técnica era buena, poco después volvió a usarse el papiro, pero esta vez en forma de *codex*. Se abandonó el incómodo royo y se plegaron los papiros en trozos más pequeños formando un cuaderno. Estos códices solían estar cubiertos por trozos de madera, formando libros más o menos como hoy los conocemos. En el siglo IV se generaliza su uso, y todos los manuscritos se recopian en códices. El copista no tiene por que ser de la misma escuela que el autor del texto original. En Alejandría creció el número de copistas, que se permitían corregir las obras, aportando, interpretando de distinto modo o incluso cambiando partes del original acordes con la época en la que se situaban. Durante la época Bizantina y la Edad Media se siguen copiando manuscritos, aunque ahora la actividad queda aislada en monasterios. Los textos se pasan a minúsculas, se separan las palabras y se acentúan y puntúan. Esto fue el origen de algunos errores y ambigüedades. Algunas mayúsculas y diptongos se transliteran incorrectamente, aunque a veces estas transliteraciones son más correctas que el original. Un ejemplo de estos errores puede ser la diferencia que existe entre los dos manuscritos más antiguos del Libro VI de la República de Platón, en el que el autor expone su símil de la línea, en el que separa el mundo sensible con el inteligible. Uno de estos manuscritos, el *Parisinus*, dice que el símil está formado por líneas distintas (ὁῶὁὁὁ ὁῶὁὁ ὁῶὁὁὁὁ), y el otro, el *Vindobonensis*, que esta formado por líneas iguales (ὁῶὁὁὁ ὁῶ ὁῶ ὁῶὁὁὁὁ). Esto se debe a que cuando se separaron las palabras unos interpretaron que Platón quería decir ὁῶὁὁ (distinto) y otros ὁῶ (igual). Estos errores son importantes. En este ejemplo, la interpretación de la epistemología Platónica depende de esta distinción.

Estos artefactos que se conservan no son todos iguales, excepto algunos tales como Platón, Aristóteles, Epíteto, Marco Aurelio o Plotino. Del resto se conservan fragmentos, transmitidos por autores posteriores que pueden llegar a deformarlos, como por ejemplo, el Poema de Parménides, del cual gran parte es obra de un autor del siglo VI d. C. En los siglos XIX y XX se editan las primeras obras de los antiguos. Son consideradas como las básicas y están elaboradas a partir de papiros y fragmentos. El especialista debe elaborar una genealogía de manuscritos, llevada a cabo mediante la comparación de unos y otros. Platón por ejemplo ha sido editado a partir de manuscritos del siglo IX, con casi trece siglos de diferencia entre el y su autor. En algunas ocasiones se da el caso de que el texto griego no se conserva, y otras en las que la traducción griega es posterior a la árabe. Averroes maneja cuatro traducciones de la metafísica de Aristóteles, antes de que se elaborara el primer manuscrito griego de esta obra. Estas traducciones son muy utilizadas en la actualidad para intentar aclarar el verdadero pensamiento de Aristóteles.

También se conservan fragmentos, es decir, citas de otros autores, que siempre suelen estar modificadas y adaptadas a su pensamiento. Por otro lado están los testimonios, textos que establecen una síntesis de la doctrina de un autor. Los mas importantes son los que aparecen en La vida de los filósofos ilustres, de Diógenes Laercio (s. III), donde se trata la vida y la obra de los principales autores de la antigüedad. En esta época no existen filósofos que intenten reconstruir fielmente la Historia de la Filosofía, salvo Diógenes Laercio o Hipólito de Roma. En un momento que la filosofía se ve como un modo de vida, que se ve justificado por un corpus doctrinal, por lo que existe una conexión entre vida y obra. Esto también es objeto de desconfianza. El Epicureismo, Estoicismo y Pitagorismo si se adaptan a esta tesis, pero, por ejemplo, el Aristotelismo no lo hace.

Aunque se buscan seguidores de las doctrinas que puedan traducir y copiar los textos, siempre hay procesos de reducción. Un ejemplo de ello es la similitud que se dice que existe entre la Teoría de las Ideas Platónica y

la de los Números pitagórica. No obstante, al comienzo de la época cristiana la teoría pitagórica de Platón se pone de moda gracias a una corriente esotérica. Tanto Aristóteles como los Neopitagóricos hablan de Platón, pero esto es una interpretación no fiable de la teoría pitagórica de Platón.

Las traducciones tampoco son de todo fiables, ya que para llegar al castellano han de pasar por el latín. Por esto, gran parte de las enseñanzas griegas provienen de autores latinos. Cicerón es el que estipula la terminología filosófica actual, no siempre con el mismo significado que el término original en griego (φύσις > natura => naturaleza). Aristóteles califica a los presocráticos como φυσικοί. Esto proviene del verbo griego φύω, que en latín es nascar y hace relación a todo lo que rodea al hombre griego ante el cosmos.

En filosofía antigua saber que ha escrito cada autor no es algo sin sentido, ya que no hay una relación directa entre el texto y el autor. Hay muchos libros considerados como apócrifos, es decir, son obras de autores posteriores. Diógenes Laercio también habla de autores homónimos. Algunos responsables de bibliotecas, para aumentar el prestigio de su colección, atribuían escritos de autores menores a los grandes pensadores antiguos. Esto ocurre con la Teología de Aristóteles, con la que los árabes legitimizaron su religión.

Tampoco se sabe con certeza en qué época de la cronología del autor se escribe una determinada obra. Platón esta continuamente criticándose. Critica su Teoría de las Ideas. Por esto, dependiendo de donde se coloque esta crítica, Platón abandonara, criticara y retomara su teoría, o la abandonara en su vejez para criticarla. En el *Timeo* utiliza el Demiurgo como artesano del mundo y en el *Parménides* plantea la participación de las Ideas. Si se coloca primero el *Timeo* y después el *Parménides*, se observa que Platón abandona las Ideas: si se hace al revés, se observa que Platón, a pesar de la crítica, no abandona su teoría pero utiliza la figura del Demiurgo. Esto ocurre también con la obra de Aristóteles. Si no se conoce el orden de sus escritos, no se sabe con seguridad si escribió textos Platónicos durante su vejez. Con los presocráticos ocurre algo mucho peor, ya que no se sabe que autor apareció primero. Estas fechas están marcadas acordes a desastres naturales o políticos, que marcan la edad madura de los autores.

1. El nacimiento de la Filosofía

La filosofía nace en Grecia de la mano de Tales de Mileto. En su origen influyen factores socio-económicos, políticos, religiosos y culturales que determinaron que el pensamiento occidental naciera en las colonias griegas y no en otro sitio. No obstante, el término filosofía no aparece en este momento, sino que es Platón el que lo toma. El hombre quiere dar cuenta de una realidad formada por lo visible y lo invisible. Al querer racionalizar esta realidad, nace la filosofía.

1.1. El hombre arcaico y su mundo

Hay autores como Vernant o Detienne que afirman que la filosofía no nació de un modo repentino: en la Creta Minoica se está desarrollando una civilización muy importante que utiliza un tipo de escritura diferente: la **cuneiforme**, proveniente de los pictogramas e ideogramas egipcios y mesopotámicos. Su sistema proviene de una simplificación de la escritura que tuvo lugar entre el 2100 y el 1500 a. C, coincidiendo con la llegada de los pueblos indoeuropeos a Grecia. Una de estas oleadas indoeuropeas trae consigo a los micénicos, con un nuevo sistema gráfico: el **Lineal A**, aún sin descifrar. En el 1400 a. C, se sustituye este sistema por el **Lineal B** que sí está descifrado, ya que se encontró un equivalente a la Piedra Rosetta. Gracias a estos documentos, se piensa que la filosofía pudo empezar en este periodo de la historia, y no siete siglos después. La organización social de esta época no se corresponde con la que narra Homero en sus poemas. Los micénicos seguían un sistema monárquico y muy jerarquizado, donde el rey controla, a través de funcionarios (sacerdotes, guerreros y escribas), la vida social. Cada grupo de gente se reúne en comunidades que disponen de un jefe encargado de responder ante el rey. La economía está en manos de los escribas. Cuando esta clase social desaparece, se pierde también la escritura. Da comienzo así la época oscura de la historia de la Grecia antigua. La época Oscura coincide con la llegada de los dorios (±1200 a. C.) esto trae consigo enfrentamientos entre la aristocracia, que intenta investirse privilegios, y el pueblo, que poco a poco va tomando conciencia de

los derechos. El enfrentamiento supuso la moralización de las costumbres, llevada a cabo por los **Siete Sabios** encargados de armonizar el conflicto. Hay diferentes listas de sabios, pero todas ellas están encabezadas por **Tales de Mileto**, seguido por **Solón**. El interés de tales por la astronomía y las matemáticas le llevaron a ser el primero de los Sabios y, a su vez, el primer filósofo. Pero sus intereses no son innovadores, ya que Homero y Hesíodo hablan de ellos en sus obras. Además, en Mesopotamia y Egipto también se puede ver este interés por lo que rodea al hombre, aunque no de un modo racional. Por esto es Grecia la cuna de la filosofía: porque el hombre, el filósofo quiere o intenta racionalizar la naturaleza y el mundo que le rodea de una manera desinteresada y buscando una relación causal.

Pero los Sabios también se preocupaban por promulgar preceptos que organizaran la sociedad, por lo que la filosofía también tiene que ser teórica, ya que es necesario reflexionar acerca de la ética, la política a partir de la organización de la sociedad. Por esto, la filosofía práctica precede a la teórica, ya que las nuevas normas se crean basándose en la mejora de las anteriores.

Según Diógenes Laercio hay un testimonio de Dicearco en el que se afirma que los Sabios no eran ni Sabios ni filósofos, solo hombres perspicaces y legisladores. No podemos considerar un origen preciso de la filosofía, ya que depende del concepto que poseamos de este testimonio. Si pensamos en una filosofía práctica, cabe considerar que nació con Hesíodo: en *Los Trabajos y los Días* incluye reflexiones filosóficas partiendo de hechos reales: su hermano Perses intenta quitarle la herencia de su padre, que debía ser para ambos. Hesíodo le habla del trabajo como única forma de conseguir algo. Realizando una apología del trabajo y la justicia basándose en la tradición, exhorta a Perses para arreglar su relación, ya que provienen de una moral común que contrasta con la de los reyes corruptos. Afirma que es injusto aquel que quiere apropiarse de más de lo que le corresponde. Este tema será retomado por Platón en la República y por Aristóteles en la Ética a Nicómaco. Y, aunque Platón y Aristóteles se muevan en un mundo diferente, en Hesíodo hay un trasfondo mítico que no disminuye la actividad crítica que da cuenta del contexto en el que vive, un contexto que nos hace situar el nacimiento de la filosofía antes de Tales: en el pensamiento arcaico. Es en esta época cuando aparecen los términos *θεωρία* y *θεωρεῖν*. Su equivalente en latín es *contemplatio*, en el sentido de entrar en el mundo. Esto lleva al hombre a impregnarse de ideales religiosos. *θεωρεῖν* significa ver. *θεωρεῖν*, espectador de los Fenómenos que le rodean, ya sean religiosos, políticos, deportivos, etc, pero también del modo de vida de la gente. A Hesíodo se le puede considerar como un *θεωρεῖν*. También aparece el término *θεωρεῖν*, que hace referencia a la investigación. Los primeros historiadores observaban e investigaban las costumbres de los pueblos. El sentido filosófico de *θεωρεῖν* se relaciona con *θεωρεῖν*, ya que ambas proponen una observación del mundo y su posterior investigación. El *θεωρεῖν* traza una nueva relación del hombre con el macrocosmos, y ello implica un saber original. En este período también se investigan los dioses por parte de los **teólogos**, que constituirán los primeros observadores de esta relación entre el microcosmos y el macrocosmos.

1.2. Los orígenes de la filosofía antigua: entre el Mito y el Logos

La tesis del paso del Mito al Logos parte de Nestle y supone el abandono del pensamiento mítico por la reflexión racional y científica. Pero no se puede hablar de lo mítico a lo lógico, sino de un cambio en el tipo de discurso. En el mito se da una **lógica de la ambivalencia**, mientras que en el logos se da una **lógica bivalente**. Pero, aunque se cambiara el tipo de discurso, el mito se consideró en la Grecia Antigua como un logos distinto al que conocemos como pensamiento filosófico.

En *Los Trabajos y los Días* de Hesíodo se habla del problema de las razas. Hay una separación entre religión y mito, lo que permite una libertad de pensamiento y presenta la libertad de evolucionar a la reflexión racional. El entorno que rodea al hombre griego esta formado por lo **visible** y lo **invisible**: la Naturaleza constituye un entorno técnico, pero además de las cosas sensibles, se añaden a ella las potencias invisibles de la Realidad. De ahí que no se tome la muerte como una caída en la nada, sino de un paso de lo visible a lo invisible. Pero lo invisible no es perceptible por todos; por ejemplo, en la Odisea, Ulises desciende al Hades y puede ver los espectros de los muertos, y entre ellos distingue el de su madre. Al ir a abrazarla se desvanece su *eidolon* (espectro), semejante a una sombra y un sueño. La concepción clave es el alma, que hace

referencia al soplo de vida, forma parte del mundo de los sentidos, puesto que revolotea en el aire y puede descender al mundo infernal o ascender al nuestro. Por esto la madre de Ulises se desvanece: no es más que un soplo. La capacidad de Ulises para ver los espíritus dentro del Hades le fue conferida por los dioses de una manera arbitraria. Otros ejemplos de esto son el caso del adivino ciego Tiresias, que puede ver más allá con su mente, o la capacidad de Diomedes para distinguir entre humanos y dioses cuando resulta herido en la guerra de Troya. Por otro lado, los dioses también pueden adoptar apariencia humana y comportarse como tal. Por tanto, esta lógica ambivalente en la que se entabla una relación caracteriza al mito, y esta presente en la lógica arcaica.

Frente a ella esta la lógica bivalente, que supone que un termino es idéntico a si mismo y opuesto a otro. Se trata de un tipo de relaciones que forman pares de opuestos. La clave de esta investigación la inaugura Levi-Strauss en su obra *Antropología estructural*, aunque en ella pierde el esquema de la lógica arcaica.

En las civilizaciones antiguas, la lógica bivalente viene caracterizada por la ambivalente, ya que supone que cada término encierra en si algo de su opuesto. El símbolo que caracteriza esta lógica, procedente de una cultura oriental, es el TAO (道), dividido en dos partes y dentro de cada una se manifiesta una parte de la otra: *la luz que encierra la oscuridad y la oscuridad que encierra la luz*. El TAO simboliza la vía en la que se manifiesta la matriz del universo. El pensamiento arcaico utiliza el TAO para dar cuenta de que al explicar lo invisible hay que relacionarlo con lo visible, a partir de lo cual comienzan todas las interpretaciones, lo que hace más compleja esta lógica. Las contradicciones se presentan como normales al querer hablar de una Realidad compleja, ya que se pretende dar cuenta de lo invisible cuando solo se tienen referencias de lo visible. De este modo, la originalidad del pensamiento europeo radica en una crisis en la utilización de la lógica de la ambivalencia y su sustitución por una lógica bivalente basada en el principio de **No Contradicción** (nada puede ser y no ser al mismo tiempo) y el de **Identidad** (un termino es idéntico a si mismo y opuesto a otro). Este cambio pretende librar al pensamiento de esa realidad compleja y sustituirla por una más simple, lo que produce una lógica binaria que manifiesta simplicidad. Esto supone una evolución del pensamiento en base a esa crisis. No hay una evolución a lo complejo, sino un camino hacia lo simple. La obra de Parménides será la que lleve a cabo el inicio de esta lógica bivalente.

La sociedad arcaica no tiene nada de simple. Como parte de una Realidad compleja, la organización social se hace en función de los mundos visible e invisible, ambos complejos. Por esto, la dificultad de comprender la lógica arcaica radica en la necesidad de elementos que establezcan la división entre visible e invisible, como por ejemplo los que simbolizan el culto a los ancestros o a la fecundidad. Lo más importante es que estos elementos suponen ciertas autoridades, que para los griegos son los adivinos y los poetas y rapsodas.

Los adivinos están más próximos a la Religión, mientras que los poetas se acercan más al mito. La Religión hace referencia a un desvelamiento de lo oculto, por medio de unos ritos o revelación. El mito es una manifestación a la que pueden acceder todos los miembros de una comunidad por medio de un discurso, frente al cual se opone lo oculto de lo religioso. Los adivinos pueden penetrar con su vista lo invisible, lo que les autoriza a prever determinados acontecimientos. Por otra parte, el poeta forma parte de una comunidad de *aedos* o cantores, que también pueden hechizar con la palabra, puesto que están inspirados por las Musas. Llevan al discurso acontecimientos que se han producido tanto en lo visible como en lo invisible de un modo genealógico. Son los portadores de un saber muy extendido y su relación con el mito les ha hecho ser considerados como los educadores de la Grecia antigua. Esta referencia temporal que utilizan les lleva a decir que ellos (los principales fueron Homero y Hesíodo) pueden decir lo que es, lo que fue y lo que está por ser. Descifrar el presente implica también un juego de la memoria, en base a que son las Musas, hijas de Mnemósime, las que les inspiraban. Utilizan el mito para, basándose en sus conocimientos del pasado, predecir el futuro. Así aparece un nuevo discurso: el **narrativo** (leyendas, fábulas, cuentos, parábolas, himnos o proverbios).

En el pensamiento clásico prevalece la genealogía, inscrita en varios géneros en los que se puede expresar el mito. A su vez, como no esta inscrito en un género determinado, algunos llegan a afirmar que el mito no

existe. Es concebido como un discurso de transmisión oral de generación en generación. Manifiesta la visión de la sociedad acerca de una Realidad, teniendo en cuenta los aspectos visible e invisible. Utiliza un determinado esquema, articulado por las epopeyas arcaicas. **Duzemil** las analiza y rechaza la concepción historicista que relaciona a los poemas épicos solo con acontecimientos reales. Pondrá de relieve que el mito es importante como tal y es necesario analizar la leyenda que transmite. Su criterio radica en la correspondencia de los personajes y los acontecimientos con las funciones sociales que representan. A partir de esto, establece que la sociedad Indoeuropea se divide en Soberanos, guerreros y campesinos. Estas tres funciones se reflejan en el mito, lo que significa que todo mito se articula en torno a una estructura. Toma a la sociedad griega como la más compleja, ya que no es posible reducirla a esta tripartición. Varnant aplica la estructura al análisis de *Los Trabajos y los Días*, donde Hesíodo, en el mito de las Razas, reproduce una estructura social que le lleva a pasar desde una sucesión temporal a las funciones atemporales:

Oro / Plata	Soberanía
Bronce / Héroes	Guerrera
Hierro	Productiva / Agrícola
sucesión Temporal (Razas)	Funciones Atemporales

Cualquier interpretación que le demos a esto, plantea la existencia de un discurso que intenta reflejar la práctica de una argumentación generalmente genealógica. Se practica de diferentes formas: origen del cosmos (*Cosmogonía*), del hombre (*Antropogonía*) y de los dioses (*Teogonías*). Esta práctica genealógica es fundamental para los arcaicos, y trata un tipo particular de practicar el logos, que en un momento determinado se expresa según un catálogo, es decir, narra de un modo sucesivo y ordenado una determinada historia, lo que supone cierto grado de racionalidad. El catálogo mítico constituye una enumeración de nombres (hombres, reyes, héroes, dioses) y supone el género más amplio: Homero realiza un catálogo de naves en la *Ilíada*, Platón lo utilizará para definir al Sofista y Aristóteles para su clasificación de los animales. Todos ellos conservando siempre un determinado orden, lo que lleva a la clasificación de la Realidad según un esquema. En el mundo arcaico el género genealógico permite disponer las cosas de un modo ordenado. Consiste en una narración que informa de un personaje refiriéndose a su origen y hazañas. En la obra de Hesíodo hallamos un catálogo divino (*Teogonía*) y una exposición de Razas. También se le atribuye un catálogo de mujeres griegas; Píndaro elabora uno de atletas y dueños de carros y Heródoto uno de dinastías reales, siempre refiriéndose a su origen y acciones. Incluso el origen de la Historia proviene de un modo de práctica genealógica. En cambio, la filosofía lleva al orden cósmico y transforma las génesis de dioses y hombres en figuras míticas dentro de este orden. Por tanto, la descripción mitológica del origen se basa ahora en la naturaleza, por lo que la pregunta por el **arjé** sustituirá a la del origen de dioses y hombres: la pregunta acerca del origen de un todo (la naturaleza) sustituirá a la pregunta por el origen de otro todo (los dioses).

La genealogía se basa en un modelo como precedente: el parentesco, muy simple para el hombre y que, en las sociedades arcaicas, asegura a la comunidad una memoria del pasado. Para comprender el presente invisible, hay que referirse al pasado, hasta llegar a un origen, que el mundo arcaico es mítico. Al trasponer el parentesco con los fenómenos del presente se puede hacer un uso metafórico del mito, que divide lo Real, donde se entretienen lo visible y lo invisible y nos remonta hasta el origen para así poder describirlo. Esto anticipa, en cierto modo, al **análisis**, ya que se divide lo Real y luego se reconstruye en una **síntesis**. Se lleva a cabo una división de lo Real para explicar algo complejo. No solo influye la lógica ambivalente, sino también la genealogía.

En este sentido, se le atribuyen al mito tres características esenciales:

- El mito fracciona en el tiempo lo que trata de transmitir y divide lo que en su origen está unido. Es más, el mito lleva al pasado lo que está en el presente.
- Va a situar las entidades según una sucesión, lo que lleva a distinguirlas según su orden dentro de una lista. Aparece así una jerarquización de las cosas.

- La genealogía sucesiva no se debe comprender de un modo totalmente fiel, ya que expresa realidades inengendradas para explicar de una manera más simple la realidad compleja. Esta idea lleva a la reflexión de si los griegos creían totalmente en sus mitos o los utilizaron para penetrar en lo invisible.

El mito puede definirse como *un discurso complejo acerca de una realidad compleja, donde se entretejen lo visible y lo invisible y se despliega a través de una lógica en función de un esquema trascendental que unifica y regula la experiencia*. Este esquema trascendental hace referencia a la condición de posibilidad de algo y que además regula y unifica la experiencia. El esquema trascendental que se utiliza en el mito va a ser, fundamentalmente, el del parentesco, pero no será el único. Los filósofos griegos van a dar cuenta de otros modelos: el **camino** (Parménides), el **amor** y la **amistad** (Empédocles) o el **Artesano divino** o **Demiurgo** (Platón). El esquema trascendental constituye una práctica genealógica que explica la relación del hombre con el cosmos, pero llega un momento en el que esta relación se va desmitificando, hasta llegar a plantear el problema del Uno o del Ser, es decir, la originalidad del pensamiento griego no consiste en una destrucción del mito, sino en modelar su práctica (transmutación del mito). Ni el mito ni su práctica genealógica desaparecen, es más, durante mucho tiempo conviven con la filosofía.

El método trascendental explica el mito como si fuera real. Pero esto no quiere decir que los griegos lo tomen al pie de la letra. Por esto, el relato mítico tratará la filosofía del como si (el mito **como si** fuera real), lo que da cuenta de la imposibilidad del hombre arcaico de explicar con certeza la Realidad compleja en la que viven. Esta explicación no es en absoluto pasiva, sino que supone una actividad lógica y una constitución racional.

El poeta, al componer el mito, constituye lo Real, analizando las condiciones de posibilidad, de ahí que sea trascendental. Los poetas están inspirados por las Musas, que afirman que *siempre mienten, aunque a veces dicen la verdad*. De ahí que el término *ᾠδή* (verdad) signifique desvelamiento o recuperación de lo que se halla en la memoria (en las Musas).

2. Los Pensadores Preplatónicos

Nietzsche define a los PrePlatónicos como pensadores y no como filósofos, cuyo primer representante es Platón. Pero no considera que su actividad sea prefilosófica. Entiende que en ellos hay una aprehensión originaria de la vida que Platón cambió de sentido dirigiendo la filosofía hacia el Nihilismo.

Partiendo de aquí, Heidegger descubre en los PrePlatónicos a los primeros pensadores del Ser, ya que se dirigen a las cosas que son en tanto que son (*entes*). Pero la filosofía posterior va ejerciendo un olvido del ser, que se acentúa con la obra de Platón. Heidegger quiere volver a los PrePlatónicos.

Tanto Nietzsche como Heidegger han contribuido a aumentar el interés por los primeros filósofos, pero ocultan el pensamiento mítico y realizan una distorsión filosófica, ya que afirman que los griegos buscan las cosas que son (eternamente) y no las cosas que están en un presente. Es precisamente ese concepto el que rige la filosofía prePlatónica. Tampoco es correcto el atribuir a los Jonios una preocupación por el Ser, ya que se preocuparon más por el uno y lo múltiple. Los PrePlatónicos son los filósofos de la Naturaleza, de ahí que se les pueda atribuir el nombre de **físicos**, dado por Aristóteles. Además, en ellos no se transgrede de lo puramente físico. Es más, hasta Platón, la metafísica no será estudiada por la filosofía.

El término *φύσις* es traducido al latín por *natura*, que hace referencia al nacimiento, de ahí nuestro término **naturaleza**. De este modo, *φύσις* determina lo que los primeros filósofos van a intentar dar cuenta. Significa también llegar a ser, pero a partir de un fundamento, de un principio. Aristóteles califica a estos primeros filósofos como **físicos** (*φυσικοί*), en oposición a los **teólogos** o compositores de mitos. Pero física, Physis o fisiólogo no se corresponden con sus significados actuales, aunque sí estarán muy influidos por los que tenían en la Antigüedad. Estos pensadores hacen referencia a las cosas que están en el presente (*ὅτι ὁρᾶται*). Ya no se acude a la genealogía para explicar la Realidad, sino a cómo las cosas entran y se mantienen en el presente.

Este estudio de lo que está en el presente se va a realizar a partir de la búsqueda de un fundamento, lo que permite la fundamentación de una ciencia, de ahí que se consideren las cosas en devenir como algo efímero. Estarán preocupados por la astronomía y la meteorología, puesto que estas ciencias conciernen con esos entes que están en el presente. A Tales se le atribuye la predicción de un eclipse y sus observaciones de la Osa Mayor ayudaron al perfeccionamiento de la astronomía. Anaximandro crea una cosmogonía y elabora los primeros mapas del mundo conocido en su época. Por lo que no se preocuparon estos filósofos fue por la aplicación de las matemáticas en el estudio del Universo, es decir, a elaborar leyes sobre el Universo, como haría Pitágoras. Hay más bien una concepción de la Realidad como un fenómeno único que sigue un proceso y comprende todas las cosas. Todo nace de un modo espontáneo, se desarrolla a partir de una entidad para después volver a ella.

La Física será la única vía de escape en esa transformación, por lo que hace posibles los aspectos cambiantes del devenir. Lo divino queda también dentro del estudio de la física.

2.1. Los milesios y el estudio de la *Physis*

Los filósofos **jonios** se oponen al pensamiento prefilosófico de Homero y Hesíodo, para los que los dioses son eternos. Para los físicos todas las cosas son efímeras, a excepción del fundamento último que es eterno. A esto se le denomina **Monismo**: hay un único fundamento, por lo que no hay nada eterno excepto la *Physis*, que preside a todos los fenómenos de la naturaleza.

Este pensamiento **milesio** no tiene nada de antropomorfista. Su planteamiento proviene de ese último fundamento del que todo parte y al que todo regresa. También el alma provendrá de ese principio y regresará a él.

a. Tales

El encabezador de los milesios es **Tales**. Introduce el pensamiento acerca de la *Physis* en Asia Menor. Se conoce muy poco de la vida de este autor. Su cronología gira en torno al eclipse que predijo para el año 585 a. C. pero no escribió nada, por lo que no se sabe a ciencia cierta si su **pensamiento de transmisión oral** es el original.

Solo se le pueden atribuir tres tesis, por las que se puede demostrar la originalidad de su pensamiento:

- **El imán tiene alma:** Se cree que Tales pensó que el alma es una fuerza que mueve, que anima (de ahí el término latino). Sin embargo, esta idea no la obtiene de la poesía, sino que se basa en dos premisas: **El imán es origen de movimiento** y **Solo los seres dotados de alma pueden mover**. A pesar de su naturaleza de piedra, el imán puede mover, por lo que está dotado de alma. Aquí Tales combina la observación empírica en la primera premisa con un análisis conceptual en la segunda, es decir, una teoría y experimento.
- **La Tierra flota sobre el agua:** Según Tales, la tierra permanece en reposo y flota sobre el agua.
- **El Agua (lo húmedo) es el principio de todo:** Partiendo de la segunda tesis, Tales determina que el agua es el principio de todas las cosas. El **Agua** va a ser considerada como el elemento fundamental de todo ser, es la materia física de la que todo proviene y de la que se constituye todo ser.

Tales se plantea la posibilidad de buscar los principios del mundo, que deben ser intrínsecos a él, y no entidades divinas. Este principio interno permite determinar la Realidad con una mayor simplicidad: hay un único principio que va a permitir constituir un sistema. Si la unidad es más simple que la pluralidad, postular la una es siempre más simple que postular la otra. La ciencia buscará siempre esta simplicidad.

Todo procede del agua, lo que demuestra que el método propuesto por Tales es nuevo. Aparece un pensamiento extraño, pero más allá de esa extrañeza encontramos a un hombre que concibe la Realidad como algo racional.

b. Anaximandro

Con Anaximandro nos encontramos el primero fragmento escrito de un filósofo. Se le considera alumno de Tales. Anaximandro intenta abordar la física desde lo más abstracto hasta las cuestiones más particulares. Va a tratar la constitución del Universo, pero lo primero que nos llega de él son cuestiones antropógnicas y zoogónicas: los primeros seres vivos nacieron en lo húmedo y estaban recubiertos por una corteza. Al tiempo se trasladaron a zonas más secas y eliminaron su cubierta. El hombre nació de una especie distinta (el pez), ya que necesita una larga crianza. A partir de estos fragmentos se desarrolla una teoría evolutiva, aunque se trata de un estudio acerca del origen de las especies, y no de su evolución. Anaximandro no presupone que las especies sean eternas, es decir, no han existido siempre y hubo un tiempo en el que no existía nada animal. Bajo el presupuesto de que los animales nacieron en zonas húmedas postula que la forma que tenían no podía ser igual a la actual, ya que deben adaptarse a un medio distinto: el mar.

El hombre es el único ser vivo que requiere una crianza, por lo que debieron ser engendrados por otras especies.

Anaximandro también propone una Astronomía: la Tierra reposa en el centro del universo, rodeada de tubos perforados, en cuyo interior hay fuego, por lo que los astros no son más que la luz del fuego al pasar por los agujeros del tubo. Pero la característica principal de este Universo es la **simetría**, lo que permite resolver el problema de la inmovilidad de la Tierra, ya que se encuentra en un sistema equilibrado. Como esta en el centro del Universo, no tiene ningún motivo para moverse hacia uno u otro lado; por lo que no se mueve. Esto se conoce como *principio de razón suficiente*, elaborado por Leibniz: **si no hay razones para que ni X ni Y se produzcan, ni X ni Y se producirán.**

Para Anaximandro el principio de las cosas es el **Apeiron** (lo indefinido). Los fenómenos que nos rodean son regulados por el tiempo. Hay injusticias (δδδδδ) que se pagan o se ven acompañadas de indemnizaciones. Las cosas se identifican con lo que las ha engendrado.

Ejemplo: El árbol crece de la tierra, se desarrolla y muere. Su madera podrida regresa a la tierra y le devuelve las sustancias que le quito en su desarrollo.

Por tanto, las cosas se engendran, se desarrollan y vuelven a su lugar original. Cuando el árbol crece se produce una injusticia por parte de la madera contra la tierra. La madera roba su sustancia a la tierra y, cuando el árbol muere, la madera recompensa a la tierra por la injusticia cometida. De este modo, todo se conforma a las regularidades que el tiempo determina.

Anaximandro también se pregunta por el principio del Universo el introduce un término clave: el **arjé** (δδδ). Este principio lo concibe como una sustancia material que no ha identificado con ninguna de las conocidas. Declara que es infinito e indeterminado (δδ δδδδδδδ). Para Anaximandro esta materia es indefinida y nada se puede identificar con él. Tanto para Anaximandro como para su maestro hay un solo principio que viene determinado por un afán de simplicidad. Pero la materia de Anaximandro no se corresponde con nada conocido, ya que el principio no puede ser igual que el resto de las sustancias. Este principio engendra el universo bajo la influencia de lo eterno, ya que hay un movimiento eterno que produce todos los cielos y los mundos que están en ellos. Este movimiento es infinito, indeterminado, inagotable, productor

Para Anaximandro todo lo que esta en el presente nace y perece a partir de otro elemento (no del Apeiron, sino de algo que está en el presente [Tierra => árbol => Tierra]) el Apeiron es el fin ultimo de lo Real y se diferencia de los otros elementos en que no es inengendrado, es eterno. El resto se genera y se mantiene en el presente porque el tiempo les asigna una duración que limita cada una de las cosas. De ahí que entre tiempo y necesidad se establezca una oposición que marca que el tiempo es lo que posibilita conocer las cosas, enmarcándolas en el presente. La eternidad es la característica del Apeiron.

Con Anaximandro aparece una nueva práctica del discurso, donde se descubre una simplificación de los procesos naturales. Anaximandro se enfrenta a Tales, ya que el agua también comete una injusticia. Luego no puede ser el agua el arjé de la Physis, ya que esto debe ser algo indeterminado.

c. Anaxímenes

Anaxímenes es el tercero de los *ἄλλοι* y se nos presenta como un reflejo de su maestro. No crea una teoría original, sino que modifica la de sus antecesores. Escribió su obra en Jonio, utilizando un lenguaje simple y preciso. Intentó aclarar lo que su maestro, Anaximandro, expuso de un modo oscuro. Utiliza un principio material, aunque indefinido: el **aire**. Del aire nacen las cosas que están llegando a ser, los dioses y la Naturaleza. El aire se manifiesta por lo húmedo y el movimiento, y las cosas surgen de un modo u otro dependiendo de la densidad del aire. Pero recurrir a un movimiento eterno no explica nada. Según Anaxímenes el movimiento comprime o dilata, es decir, modifica el aire haciéndolo más denso o más sutil.

Aparece aquí otra vez el concepto de simplicidad, basado en la experiencia a la que se le aplica la teoría.

Anaxímenes elabora también una teoría astronómica. Utilizando metáforas afirma que los astros circulan alrededor de la tierra *como un gorro en la cabeza del hombre* o que el Sol es *plano como una hoja*. La tierra no se mueve porque cubre el aire como de si de una tapadera se tratase.

Estas afirmaciones corresponden con modelos que sirven a un fin científico, ya que gran parte de la ciencia ha venido marcada por analogías: solo conocemos lo desconocido mediante lo conocido, y suele hacerse a través de metáforas.

2.2. Pitágoras y los Pitagóricos: Naturaleza y Matemática

Tras la caída de Mileto, el pensamiento se traslada a la Magna Grecia, en el Sur de Italia. Es aquí donde surge la **escuela Pitagórica**, que se opone a los milesios y su investigación acerca de la Naturaleza y se basa en las matemáticas.

Para los Pitagóricos existe una diferencia entre saber humano y saber divino. La naturaleza de las cosas es eterna y su conocimiento no puede provenir del hombre, ya que la estructura del Universo es divina. En la física de los milesios hay un sustrato no material que se compone de una esencia incorporea: los **números** y las **figuras geométricas**. Los números se relacionan con la unidad, y las figuras geométricas con la forma de las unidades, en las que le punto sería el fundamento último.

Por tanto, la matemática puede descubrir una unidad en lo Real. Pero toda la Realidad se compone de dos principios opuestos: el *Apeiron* y el *peras*, es decir, de lo ilimitado y lo limitado. Para ellos, la instauración del objeto matemático como esencia de todo confiere estabilidad al saber, para lo que es precisa una nueva educación. Para ellos solo los dioses son sabios, y el filósofo solo puede aspirar al saber divino, por lo que querrá divinizarse mediante el estudio de las cosas. Sin embargo, hay una trasgresión respecto a los Jonios: existe un fondo divino en lo Real, interpretado como un todo. Para conocer lo Real hay que acceder con el pensamiento (*νόος*) y no con la sensibilidad.

El elemento principal de los Pitagóricos va a ser una nueva reflexión acerca de la muerte y el destino de las almas, que están cerca de los dioses. Plantean una revolución respecto al concepto de muerte. Con el pitagorismo el alma está en el centro de la filosofía, por lo que la meditación filosófica es el único sentido de la vida; de ahí que su preocupación fundamental sea la educación, hasta tal punto que se pueda considerar un cambio en la *ἑλληνική* griega, basada hasta ahora en Homero, y que ahora gira en torno a la música y las matemáticas.

Pero los Pitagóricos también tienen influencia política, y proponen un modo de vida basado en la salvación

del alma.

Si unimos el orfismo con esta corriente que une filosofía y religión, obtenemos una nueva relación del hombre con el mundo, que se hace más compleja a medida que se ordena la Realidad con las matemáticas.

En las teogonías órficas se expresa como rapsodias un intento de dar cuenta de la configuración del Universo, donde el poeta habla de una materia originaria: en ella todo estaba oscuro, no había distinción alguna. Así pues aparece una figura próxima a la noche que se identifica con la primera diosa. De ella nace el tiempo que abarca y cubre todas las cosas. Apilano cuenta que el tiempo fabrica el *Huevo Cósmico*. Así mismo aparece la idea de Justicia, formulada mitológicamente por Hesíodo, y relacionada con el cosmos. En los textos órficos hay una referencia a la Justicia como ayudante de Zeus. Platón también hablara de ella como asistente del Rey de los Dioses. Esta referencia la toma Parménides cuando habla de la Justicia.

Hay otros elementos que aparecen en la cosmogonía órfica: el **aire**, el **fuego**, la **madre**, el **sol** y la **luna**. Empédocles establece relaciones entre estos y los elementos que utiliza en su teoría.

Aunque el orfismo es una religión mística, tanto en sus rapsodias como, por ejemplo Ovidio, crean una cosmogonía con un fuerte contenido filosófico.

a. Orfismo y Filosofía Preplatónica

No sabemos mucho con respecto al orfismo. Cada autor denomina órfico aun caso distinto, pero podemos establecer ciertas generalidades (polémica interpretativa).

A comienzos del siglo XX se aplicaban al orfismo multitud de ritos y se le atribuía una gran influencia en la religión y la filosofía griegas. En contrapartida, a mediados de siglo se convierte en un tema tabú. Así, hay quienes llegan a negar la existencia de este movimiento religioso hasta una época más tardía. Sin embargo, en el *papiro de Deverni* y algunas laminillas en hueso, junto con otros descubrimientos han reiniciado la investigación sobre el orfismo y su relación con los PrePlatónicos (fuentes primarias). El punto de partida de estas investigaciones será Orfeo y los escritos pertenecientes a su ciclo mítico. Encontraremos esta influencia en Platón y los NeoPlatónicos, sobre todo en Porfirio y Plotino (fuentes secundarias). Los textos fluctúan según épocas. El orfismo es un continuo con sucesivas gradaciones, en paralelo con el pitagorismo, los cultos a Eleusis y Dioniso y una renovación teológica, con huella en autores como Píndaro y Esquilo.

El orfismo plantea una polémica entre el $\delta\delta\delta$ y el $\delta\delta\delta\delta\delta$ del mundo, manifestada en una serie de genealogías divinas que corrigen la teogonía de Hesíodo. Tienen interés por engarzar una antropogonía (como es el hombre relacionado con el origen del mundo), enmarcada por un principio soteriológico (problema de la salvación del alma).

Proponen un dualismo entre alma y cuerpo, que es una especie de cárcel del alma. El alma ha cometido un pecado antecedente y por eso debe sufrir el castigo de entrar en un cuerpo. Se explica con el mito del asesinato de Dioniso por parte de los Titanes. Zeus, como castigo, los destruye y de sus cenizas mezcladas con el corazón del pequeño dios nació el hombre. El castigo se produce a través de diversas vidas, para entender la misión religiosa del hombre en el mundo por medio de una serie de rituales iniciáticos ($\delta\delta\delta\delta\delta\delta$), fundamentalmente dionisiacos, que liberan al alma de su prisión y la preparan para el más allá. Para ello proponen una vida vegetariana llena de tabúes. Entonces, el alma se librara de su culpa y se integrara en una realidad superior de carácter divino.

En toda la filosofía griega hay influencia del orfismo (hasta el neoplatonismo). En el papiro de Deverni se comenta un texto religioso atribuido a Orfeo con la metodología propia de la física jonia (se nombra explícitamente a Heráclito)

Muchos filósofos PrePlatónicos aceptan o se enfrentan a los postulados órficos. Aunque hay pocos textos, la literatura órfica se realimenta a si misma (de este modo, en las rapsodias del s. I se encuentran pasajes parecidos a los de épocas anteriores). Por otra parte, hay textos órficos escritos por los pitagóricos. En otros, los métodos filosóficos sirven para comentar los textos religiosos. Por ultimo, otros textos órficos han sido influidos por la filosofía.

Hay quien plantea la dificultad de saber si los milesios influyen a los órficos o los órficos a los milesios. En realidad es un influjo mutuo: las ideas de Anaximandro sobre la justicia tienen tintes órficos, pero en la teogonía de Jerónimo paso al revés.

El problema de la relación entre lo Uno y lo Múltiple es común en los PrePlatónicos y en los órficos. En la obra de **Museo** o en el papiro de Deverni encontramos una formulación mítica de la relación uno-múltiple: Zeus devora los genitales de Urano (el Cielo) y así queda embarazado de todos los seres del Cosmos. En Parménides veremos como el único ser del Universo es Zeus.

Por otra parte, la idea de generación del mundo hace volver de la unidad a la multiplicidad, pero de un modo racional y coherente. Zeus se presenta como Demiurgo, capaz de generar todas las cosas de un modo intelectual. También posee la astucia (δδδδδ) de los dioses.

Los modelos de genealogía uno-múltiple serán parecidos a los de los PrePlatónicos. Aristófanes nos habla de la genealogía del Huevo, una forma cómica de hablar de la genealogía órfica. El huevo seria la esfera ígnea que contiene el germen del mundo. La generación posterior se producirá tras una escisión del huevo en cielo y tierra y posteriormente en las realidades del mundo.

b. El Pitagorismo

La filosofía pitagórica surge como un ejercicio de separación del alma respecto al cuerpo (filosofía es aprender a morir dice Sócrates en el Fedón)

Pitágoras es contemporáneo de Anaximandro de Samos. A los treinta años emigra hacia la Magna Grecia y se produce lo que Platón denominara el exilio de las Musas Jonias, las amigas de la materia a las Musas Itálicas, las amigas de las formas y los números. Allí se dedicara a la filosofía política. Los testimonios de Pitágoras son anecdóticos y legendarios (seguramente no escribió nada). Mas tarde la tradición pitagórica se asimilo al platonismo.

Heráclito dice que Pitágoras se dedico a la investigación más que todos los hombres juntos: **Porfirio** (ss. III-IV) escribe una vida de Pitágoras, que recoge sus principales doctrinas:

- **El Alma es inmortal y pasa a otras especies animales.**
- **En un periodo determinado lo que ha sido renace.**
- **Nada es absolutamente nuevo**
- **Hay que reconocer la misma especie en todos los seres que tienen vida.**

Pero Porfirio no atribuye a Pitágoras ninguna preocupación por la δδδδδ. No fue un físico en sentido estricto. Pero Porfirio tampoco nombra las matemáticas, aunque la tradición pitagórica se haya asociado siempre con ellas. Es más, se piensa que Pitágoras tuvo poco de matemático. Incluso el teorema que recibe su nombre es posterior. Lo importante en Pitágoras son los ritos iniciativos y una comprensión ética y política del mundo.

Para Pitágoras el alma es inmortal y aparece ligada a determinadas prisiones humanas. Esto se denomina **Teoría de la Metempsicosis** o de la **Trasmigración del Alma**.

La **Teoría del Eterno Retorno** habla de un ciclo de las almas, que ha de ser completado. Pitágoras habla de

un retorno individual. Esta teoría fue bien acogida por los estoicos, para los cuales era científica y se explicaba mediante la doctrina física de la causalidad: si cada uno de los acontecimientos finitos tiene una causa y un efecto semejante, entonces los acontecimientos han de volver a repetirse. De hecho, el eterno retorno de Pitágoras puede entenderse como una nueva física, a partir de la observación de los fenómenos naturales.

Por otra parte Pitágoras es un místico que necesita exponer su doctrina sobre el destino del alma a un número reducido de discípulos. En las escuelas pitagóricas es donde empieza a darse la *philia* o amistad entre maestro y discípulo. La inmortalidad del alma se realiza por **metempsicosis** (trasmigración a varios cuerpos) y para fundamentar esto acudirá Pitágoras a la teoría general del eterno retorno.

Entre sus primeros discípulos hay físicos como **Alcmeon de Crotona**, de quien se cree que recibió las enseñanzas de Pitágoras. Alcmeon escribió que *los dioses ven las cosas invisibles, en la medida en que los hombres pueden conjeturar*.

Aristóteles transmite un texto de Alcmeon que dice que el alma es inmortal por su semejanza a los seres inmortales, y que esta inmortalidad pertenece al eterno movimiento que manifiesta las cosas divinas. Como lo divino se mueve siempre, el alma se mueve siempre y también a sí misma. En la **física** de Alcmeon los opuestos ocupan un lugar privilegiado. Habla del cerebro como el órgano mas importante en el acto de la percepción (la conciencia diferenciaría a los hombres de los animales). Todos estos temas pertenecientes al ámbito de la física los aplica a la oposición que establece entre salud y enfermedad.

Tras la muerte de Pitágoras, la escuela se divide en dos grupos. Los *akusmaticoi* y los *mathematikoi*

b.1. Los acusmáticos

Se denominan **acusmáticos** o **aforistas** a aquellos pensadores que seguían la acúsmata, es decir, las enseñanzas orales de Pitágoras. Sus representantes se ocuparon de los ámbitos éticos y religiosos, expresando su filosofía en sentencias dogmáticas cercanas al orfismo. Conciben al hombre como un microcosmos dentro de un macrocosmos. El alma tiene un parentesco con la armonía del Universo (la música celeste). Para ellos, el sentido primordial era el oído, por esto, se compara el alma con la armonía.

b.2. Los matemáticos

Los **matemáticos** o **científicos** se preocupan por la parte científica del pitagorismo, especialmente por los números. Llevaron a cabo un progreso técnico de las matemáticas, aplicándolas a la filosofía. La aritmética les serviría para estudiar la física: toda ciencia, para ser comprendida, tendría que ser matemática.

Entre estos matemáticos destaca la figura de **Filolao de Crotona**. Elaboró teorías astronómicas y biológicas, y reflexionó sobre los principios físicos del Universo. Al hacer física, Filolao intenta mostrar las cosas que conocemos a partir de dos principios:

- **El Apeiron** al que identifica con la materia indeterminada
- **La figura y la forma:** Principios delimitadores. Las formas son inmateriales. Por ejemplo, un cubo o un cilindro no son materia, solo forma. A este principio se le conoce como *tyche*

Estos dos principios son heterogéneos y debe existir una armonía entre ellos. No cualquier figura puede imponerse a cualquier material. Por ejemplo: no puede haber pirámides de agua (en cuanto a forma), pero si conos de madera.

Filolao afirma que **todo lo que es conocido tiene un número**, sin el cual no puede conocerse; por lo que existe una correspondencia entre forma (geometría) y número (aritmética). De este modo, la medida se aplica a la forma: la forma cónica del abeto puede ser determinada por un número. Por estos motivos, se considera a

Filolao como el introductor de la aritmética en física.

Otra figura importante es **Eurito**, que estudio las figuras que componen un objeto para establecer una correspondencia entre figura y número. A veces hay figuras que no se pueden aplicar a un número. Este intento de matematizar los objetos se mantendrá en la escuela pitagórica hasta prácticamente su fin. Pero esta matematización se aplicara no solo a la física, sino a todas las Realidades: así, asignan figuras a la Belleza o la Justicia. La correspondencia entre aritmética y geometría no se la podían revelar a nadie, bajo pena de muerte. Estos secretos se pasaban de maestros a discípulos en los ritos iniciativos.

El problema de la inconmensurabilidad de los números (es decir, que los números irracionales, no naturales, no se correspondían con todas las figuras), no se podía revelar a nadie. Platón hará lo contrario, obligando a enseñar este problema a los discípulos.

c. La Metempsicosis

Esta teoría es la clave del pitagorismo. Aspira a liberar al alma de las ataduras de este mundo (y del cuerpo, su cárcel). La vida es transitoria; después, el alma vivirá en otro lugar más luminoso que el Hades.

Esta concepción se ha atribuido a influencias orientales. La antropología estructuralista cree que los hombres de diferentes lugares pueden descubrir por sí mismos cosas análogas. Por ejemplo, encontramos analogías entre la estructura genealógica de Hesíodo en la Teogonía y el poema antropogónico maya, debido a que la estructura humana es la misma.

Así, Pitágoras pudo haber compuesto la teoría de la metempsicosis sin una influencia decisiva del orfismo, que sí influye y revoluciona el pensamiento arcaico acerca del destino del alma. Antiguamente se pensaba que el alma pasaba a ser una sombra que habitaba el Hades. En cambio, para los pitagóricos el alma de los individuos se emparenta con las realidades divinas matemáticas, por lo que es inmortal, como el triángulo. Aunque es eterna e incorruptible queda aprisionada en el cuerpo.

Pero el alma es despersonalizada, es decir, uno no está determinado por las vidas anteriores de su propia alma, y depende del comportamiento que el alma se reencarne en otro ser vivo, sea animal o no. Otras veces el alma aunque ya se haya liberado, vuelve para enseñar al resto de las almas a liberarse.

Un alma puede ser común a varios individuos, no es propiedad de nadie, y ni siquiera tiene por qué transmitirse por la herencia genética de una misma familia. No existe una distinción sexual o de especie. El ejercicio de la **memoria** será fundamental para recordar las vidas pasadas del alma, ya que esto explica por qué una determinada alma se encuentra en un determinado cuerpo.

Esto impone una **vida en comunidad** (ὁδῶδῶδῶδῶδῶδῶ) en la que se practican la amistad y la comunidad de bienes. Esta unidad reflejaría las constelaciones eternas por las que se transmite un saber.

La filosofía de la acción (**política**) también depende de la metempsicosis. Para los pitagóricos, el exilio del alma no es la muerte, sino la encarnación en un cuerpo, ya que la verdadera patria del alma está fuera del cuerpo, en un mundo divino.

Este determinismo pitagórico es una reacción a la filosofía jonia, un **retorno al pensamiento Hesiodico** reajustado por la entrada de las matemáticas, que provocaran una nueva transformación de la ὁδῶδῶδῶδῶδῶδῶ en la que ya no se utilizaran mitos, sino matemáticas. Anaximandro decía que el mantenimiento de los planetas es irregular, imperfecto, por lo que no es divino. Para los Jonios, los astros son meras piedras incandescentes. Esto quiebra el **carácter divino del cielo**, por lo que los pitagóricos intentan salvarlo diciendo que el movimiento de los planetas es una ilusión óptica. Es posible que todo lo que aparece como irregular en el Cosmos pueda explicarse como una combinación geométrica de movimientos simples. Los movimientos de

los astros son circulares y su centro siempre esta a la misma distancia: es un **movimiento perfecto**.

La cosmología pitagórica, que se establece a partir de la concepción alma-cuerpo, es de carácter **dualista**, y divide a la realidad en dos partes: el **mundo sublunar**, sujeto al devenir y la desolación, y el **mundo supralunar**, perfecto marcado por la regularidad. Los astros son considerados como dioses, por lo que siguen un movimiento perfecto. La luna será considerada como la *isla de los afortunados*.

Los pitagóricos no siempre han mantenido una unanimidad en sus cosmologías: para Pitágoras la Tierra inmóvil era el centro del Universo, mientras que para Filolao gira en torno a **Hestia**, un fuego cósmico.

2.3. **Heráclito: el Logos y la dialéctica de los opuestos**

Se denomina a Heráclito como el pensador del devenir. Es un pensador presocrático que va en desigualdad con los pitagóricos.

Diógenes Laercio le sitúa en Asia Menor y da una imagen del filósofo unido a su vida. De su obra se conservan unos cien fragmentos.

Pero existe una dificultad relacionada con su estilo. Era muy oscuro. Próximo a la contradicción, su estilo dificulta el entendimiento de su obra y doctrina. Sin embargo, Hegel sí lo entendió e incorporó parte de sus teorías a su obra.

De su vida sabemos poco. Se enfrentó a los que pretendían saber muchas cosas sin saber que el **principio de todo era el fuego**.

Acerca de su pensamiento, se pueden extraer tres tesis principales:

- **Niega la posibilidad de una cosmogonía:** El cosmos no lo ha fabricado ningún hombre o Dios, sino que es un fuego que crece y se apaga. Por tanto, el **fuego es el principio material del mundo**. Este mundo es eterno, no tiene principio (esta tesis nunca nadie la había enunciado antes). Hasta entonces el objeto principal de los físicos era conocer el origen del cosmos. Pero el fuego eterno es el cosmos.
- **Todo fluye y nada permanece:** Heráclito afirma que nunca te podrás bañar dos veces en el mismo río. Dice $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$, donde $\alpha\alpha$ hace referencia al espacio. Es un término que hace referencia al caos y alude a aquello en lo que están las cosas. Todo esta en un espacio y se mueve de un lado para otro. Por tanto, $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$.

Interpreta al **mundo como cóctel**: Si las realidades no se agitan se transforman en sus elementos esenciales constituyentes. Todo cambia sin cesar, pero no de una manera fortuita y peligrosa. El cóctel es sustentado por el cambio. Por tanto, el universo es una mezcla divina.

- **Las cosas cambian entre dos opuestos:** Cualquier cosa debe estar compuesta por contrarios, que están en continuo conflicto, por lo que *el conflicto es el rey y el padre de todas las cosas*. Se trata de un conflicto justo, sin el cual no habría nada. Según Hipólito de Roma, la tesis central de Heráclito es que Dios es día y noche, comienzo y fin, etc. Establece un paralelismo entre lo que conoce en su tiempo y la técnica de los perfumistas, ya que ellos utilizan una base que unifica lo demás.

El pensamiento de Heráclito se basa en un análisis conceptual unido a la experiencia sensible. Para manifestar la Physis, el fuego, Heráclito utilizara el $\alpha\alpha\alpha\alpha$. Esta concepción ha surgido de la visión Platónica de Heráclito. Platón se opone a este para oponerse también a los sofistas, que se basaban en el todo fluye. Sin embargo, debemos diferenciar entre el filósofo que inaugura la corriente y sus discípulos. De hecho, en Heráclito también aparece una preocupación por el Ser, como puede existir en Parménides o Platón, aunque su tema central de reflexión será el fuego y la Physis. Hay, por tanto, una búsqueda de la unidad en la Physis, lo que

permanece frente a la multiplicidad. Pero esa unidad no ha surgido de nadie.

El término de Ser surge con Parménides y se conceptualiza con Platón. Por eso, al hablar de Heráclito hablamos de la Physis y el logos.

La guerra no es lo que dirige todo, sino el fuego. Tampoco son los términos *múltiple y contradictorio* los que dirigen lo real, sino que todas las cosas son uno (el logos). Por tanto, fuego y logos son al menos dos maneras de decir lo mismo, dos caras de una misma realidad. A partir del Fuego hay un devenir, el logos la manifestación de este fuego en el hombre.

El logos plantea dificultad, ya que se puede traducir de distintas maneras: entendimiento, discurso, palabra. Cada una de estas interpretaciones da una visión distinta de la obra de este filósofo. Si le damos la acepción de discurso, hay un problema, ya que es un discurso del que Heráclito pretende sacar la interpretación verdadera de lo real. Pero existe la dificultad de adecuar ese discurso a las cosas. Se consideran insuficientes, pues no dan cuenta de todo. Por tanto, se puede atribuir el logos a las Musas.

Este trasfondo físico al texto de Heráclito se puede superar si le otorgamos sentido ontológico. Utiliza el término ὅσος (oír, escuchar) en referencia al logos: si se escucha el logos hay una enseñanza.

En último término, el logos hace referencia a una armonía del todo, que se esconde tras la contrariedad de las cosas. La armonía de la Physis desaparece con la batalla.

Heráclito hará referencia a la armonía de la lira, que toma del pitagorismo. Puede ayudar a comprender el término ὁμός.

Tras la contrariedad hay una única armonía que es el fuego, principio constitutivo de lo real. El que se queda solo en las notas musicales y no va más allá, en busca de la armonía, no llega al fondo, al principio.

El logos hace referencia a lo que se escucha, a la armonía. El discurso siempre se refiere al fluir y nada más que al fluir.

El significado primigenio de logos se relaciona con ὅσος recolectar, seleccionar, ligado al vocabulario de la cosecha. Luego paso a significar decir, razonar. Al leer recogemos, seleccionamos la sílabas dispersas, asignando un sentido, un significado. Así, el logos constituye la manifestación en último término de la Physis en Heráclito.

El pensamiento arcaico concibe el logos como un concepto polisémico. Hay cuatro significados diferentes:

- **Logos individual:** Aquello por lo que se conoce y expresa algo. Relación personal del hombre con las cosas.
- **Logos colectivo o comunitario (intersubjetividad):** Es el logos del que participan todos los hombres y por el que el hombre puede expresarse. En último término sería una característica del hombre (El hombre como poseedor de un logos)
- **Logos como proporción de lo Real:** Aquello que relaciona las cosas según su proporción o *ratio*
- **Logos ontológico:** Aquello que unifica todo, es decir, lo que pone en relación una cosa con otra y los reúne en un todo. Recompone lo real y lo estructura según sus características naturales: **Todas las cosas son una.**

Todos estos significados del logos aparecen en Heráclito, que busca las unidades sucesivas para alcanzar la unidad del todo. Considera de un modo más preciso la relación del hombre con el cosmos. El hombre en tanto que es hombre tiene un logos, esta dentro de una comunidad, relacionado con la multiplicidad e intenta dar cuenta de la unidad a la que se refiere la cuarta acepción de logos.

Heráclito no se considera como el que da el verdadero logos. Se debe oír al propio logos, ya que en el fondo hay una armonía. La mayoría de los hombres viven apartados del logos, creyendo que cada uno tiene el suyo propio.

Para los sabios, hay que dividir lo real según la naturaleza de las cosas. Heráclito propone una división de las cosas según sus contrarios.

Podemos situar a Heráclito dentro de la escuela de Mileto, ya que intenta dar cuenta de la Physis. Da también una gran importancia a la inteligencia (ἡδύτης como fundamento para entender el devenir. Postula un nuevo modo de dividir lo Real, según la naturaleza de las cosas. No pretende dar cuenta de la realidad, sino de su naturaleza.

Quien entiende que todo es uno es aquel no se queda solo en la escucha del logos, sino que llega hasta el fondo. Para ello es preciso el ejercicio de la inteligencia. Activar esa capacidad es darse cuenta de que el individuo esta dentro de una comunidad, de que hay un principio que rige todo: el logos.

ἡδύτης es igual a la condición de unidad de lo Real. El oído del alma capta que hay una única armonía, una única realidad en el fondo, que no se pueden conocer si se conocen muchas ciencias. Así, Heráclito se enfrenta a la ἀσύνετος de su época.

Otra pregunta que se plantea es cómo hacer un puente entre el Uno y el devenir. En el mundo de la vida hay diferentes opiniones y la gente confía en los poetas de la calle, q reflejan el continuo cambio.

Heráclito combate a quienes quieren que los conflictos desaparezcan, ya que de ellos surge la armonía; por lo que no hay armonía sin oposición. Por tanto, no hay que desprenderse de los opuestos.

Hay una relación entre devenir y Physis. A la naturaleza le gusta esconderse. Que la Physis es igual que lo Uno se capta con el ἡδύτης cuando la multiplicidad de cosas se oculta: todas las cosas surgen del uno y viceversa. Esta idea del paso de lo uno a lo múltiple la comparte con los filósofos milesios.

Por su naturaleza, el fuego es el origen de todas las cosas. Estas se engendran de el y luego se oculta.

La Physis aspira a ocultarse por su propia naturaleza. Cuando genera las cosas, no solo se oculta, sino que aparece empobrecida. Cuando las cosas perecen, la Physis se enriquece (Physis = fuego).

2.4. Parménides y los Eleatas: las vías de la investigación

Frente a los pitagóricos encontramos una nueva postura. Heráclito distingue, contra los jonios, entre **ser** y **devenir** y, contra los pitagóricos, entre **unidad** y **multiplicidad**. Con **Parménides** aparece una nueva **ontología**. Platón otorga al eleata el calificativo de *padre de la filosofía*; en el nos encontramos una síntesis en la que aparece una física que abre las puertas al camino del **ser**. Se habla también de **Jenófanes**, que parece que formo parte de la fundación de la colonia de Elea y se le puede considerar como uno de los padres de la filosofía eleática. A diferencia de él, Parménides es el primer filósofo de la Magna Grecia que no es inmigrante. Parece que **Zenón** y **Meliso** también son integrantes de esta corriente.

La idea principal que mueve esta corriente es la preocupación de sus integrantes por la estabilidad y el movimiento

a. Parménides: El problema del Pensamiento y del Ser

Cabe distinguir entre ὄν ὅτι (lo que es) y ὄν ὅπου (los que están). Parménides desarrolla su pensamiento a lo largo de un poema, el **Proemio**, que está dividido en dos partes:

- Se plantea el problema entre el ser y el pensamiento
- Hace referencia al devenir y a la *doxa* (la opinión)

Homero y Hesíodo hacen continuamente referencias a los *phainomena*, cosas que están en el presente y que son efímeras, oponiéndolas a *kosmos*, lo estable, continuo, inengendrable, etc.

Con el infinitivo de ser (*einai*) pretende dar una estabilidad. Dice que ese ser no fue ni será, sino que es uno y continuo. Parménides considera a las cosas que nos rodean como lo que no tiene el ser, ya que presentan un estado precario, como cosas que no siempre están ahí y no tienen estabilidad: lo único que hace el lenguaje es intentar dar una estabilidad efímera por medio de la *doxa*, por lo que no pueden considerarse como ser, simplemente solo podemos decir que están, lo que da lugar a la aparición de una nueva física. En cierto modo estas cosas son ausentes, pero por medio del nombrar los intenta hacer presentes.

Parménides explica que solo hay dos caminos: el del **ser** y el del **no-ser**. Se produce, por tanto, una *ruptura* (en el sentido de ruptura). Excluye al no-ser basándose en el carácter irreducible de este, partiendo de esto se plantea el problema de cómo explicar el devenir.

doxa es un término ambiguo, ya que puede hacer referencia a la opinión y a la consideración.

Existen tres interpretaciones del poema de Parménides:

- **Existencia única de dos caminos:** Solo están el ser y el no-ser, considerando a la *doxa* como una variante del camino del no-ser, bien sea en el sentido de opinión que ha de rechazarse o bien del mundo de fantasía relacionado con el devenir. Parménides afirma que el no-ser es incognoscible e indecible. Todas las interpretaciones tropiezan con el mismo problema acerca de cómo opinar sobre lo que no se puede. **N. L. Cordero** propone una interpretación en la que ha considerado que solo hay dos caminos: el del **ser** y el de la **doxa**, ha rechazado el del no-ser porque no existe, ya que es *aporós* (intransitable). Esta solución es la única coherente dentro de los dos caminos, pero también presenta una dificultad, pues en el fragmento segundo considera Parménides al no-ser, lo que contradiría la propuesta de Cordero.
- **Hay tres caminos:** Las contradicciones con la interpretación de Cordero llevaron a otros investigadores a afirmar la presencia de tres caminos diferentes: el del **ser**, el del **no-ser** y el del **ser y no-ser**, relacionados este último con el fuego y la tierra. En este punto Parménides se opone a los pitagóricos que utilizan la tabla de opuestos afirmando la igualdad entre estos principios y rechazando el que sean un **no-ser absoluto**. Estas dificultades intentan dar cuenta de la posibilidad de hablar del ser y del no-ser, según la interpretación de **Reinhardt**. Pero se debe rechazar el ser absoluto en el mundo de la *doxa*. Todo ello conduce a una posibilidad moderada, considerando la tercera vía como una variante del ser, interpretación que propone **Heidegger** desde la Fenomenología, para quien ser se identifica con aparecer, lo cual es verdad para los jonios, pero Parménides distingue claramente el ser del no-ser y el ser de la *doxa*. Heidegger intenta reducir el pensamiento de Parménides según la filosofía jonia. Pero el eleata criticaba a los jonios porque no distinguían entre estos conceptos
- **Todas las cosas de la naturaleza nacen de la mezcla entre agua y tierra (Jenófanes):** Parménides habla del fuego y de la tierra como elementos que influyen en el cambio de las cosas al combinarse o separarse entre ellos. La vía de la *doxa* implica también tres posibilidades, considerando las dos primeras como negativas y la tercera como positiva:
 - Los jonios mezclan el ser con el no-ser
 - Los pitagóricos hablan de separar demasiado los opuestos
 - Una física basada en la mezcla y la separación es la correcta

Con la obra de Parménides nos encontramos también la primera síntesis de la **Historia de la Filosofía** hasta el momento.

Si partimos de que hay dos o tres caminos nos encontramos dificultades, pues rechazamos su aspecto mítico.

El término camino en griego (ὁδός) es análogo al del parentesco. Cabe la posibilidad de que el caminante se extravíe y no encuentre el ser (el saber). Esta *aporía* se encuentra cuando se aparece el no-ser.

Este pensamiento trasladado a la filosofía posterior da lugar al **método** (Descartes), por lo que se puede considerar que, en último término, Parménides es el primero en postular un método.

a. 1. El Proemio

En el poema de Parménides se despliega un mito, a partir del cual se dice que la única manera de llegar a la verdad es a través del ser. Distingue esta verdad de las opiniones de los mortales, que forman parte de la doxa. Esto pone sobre la pista de otras dos ideas: el ser se revela en el corazón de la verdad y hay de distinguirlo (debe estar completamente vacío de no-ser). Cuando habla de la opinión de los mortales se refiere a los pitagóricos, que lo separan todo. Una tercera idea habla del problema del devenir, y va a tratarlo a partir de otra física. El objetivo del poema es tanto el ser como el devenir, ὄν ὁδὸς ὄν, cuyo objeto es la doxa.

Se produce en el poema una revalorización del presente en detrimento del pasado. Para ello hace referencia al **sol** como representante del pasado. La intención de Parménides es la búsqueda de una génesis del saber, lo que le lleva a instaurar una nueva física.

En la primera parte del poema se trata la cuestión del ser, lo que debemos conocer a través de la verdad bien redonda o persuasiva.

El ser es la nada, Parménides dice que solo hay dos posibilidades: algo es o no es. Con esto abre una nueva metodología, basada en tres principios:

- **Identidad:** El ser es igual al ser
- **No contradicción:** No se puede afirmar que algo sea y no sea a la vez
- **Tercero excluido, algo es o no es:** No es posible que algo sea y no sea al mismo tiempo

El segundo tema que trata es el del ser, cuando antes se ha preocupado por la **verdad persuasiva**. Distingue entre dos caminos: el de **lo que es y es imposible que no sea** y el de **lo que no es y es imposible que sea**, aunque este segundo camino es inescrutable.

Para la actividad del pensamiento es preciso excluir al no-ser. Solo aquello que es ser es uno y excluye de el toda multiplicidad, por lo que permanece invariable e inexpugnable. El único modo de abordar el ser es por un camino oblicuo. Desde el Proemio aborda el problema de que el ser esta encadenado a varias figuras: **Dike** (la justicia), **Ananke** (la necesidad) y **Moirai** (lo que te toca). La diosa habla al poeta para salvar la inmovilidad del ser. Aparece una cuarta figura, **Aletheia** (la verdad, identificada con el ser), que lo envuelve. Se considera el ser desde una perspectiva crítica, que presenta una contradicción, ya que el ser necesita estar encadenado para asegurarle la estabilidad. Por tanto, el mito constituye la condición de posibilidad de decir algo.

El segundo nivel lingüístico se refiere a la metáfora, utiliza una comparación para referirse al ser, lo compara con una esfera bien redonda, tomándola como un modelo y sabiendo que no puede ser visto ni pensado.

El tercer nivel lingüístico es el **discurso significativo**, aquello que se ve sometido al movimiento se convierte en heterogéneo. Aplica el principio del discurso significativo para hablar del ser. Se basa en una identidad: el ser es el mismo y ocupa el mismo lugar. Confiere al ser una perfección homogénea, es perfecto, inmóvil y limitado. Revela que nos encontramos con una dificultad de carácter discursivo: el lenguaje es discontinuo y múltiple, por lo que tiene que cambiar para dar cuenta del ser, que es uno y continuo. Por ello va a buscarse que el lenguaje se funde en la continuidad del ser. En este discurso hay una característica esencial del pensamiento clásico: oponer la continuidad del pensamiento, lo que confiere sentido al discurso, a la discontinuidad de la palabra. No será hasta la filosofía contemporánea cuando se identifiquen pensamiento y

lenguaje.

Se puede pensar que el ser es la condición del pensar, lo que desvela qué relación tiene con el hombre. Constituye el fondo de este gracias a que se hace posible el pensar y se consigue la estabilidad, a pesar de la multiplicidad que nos rodea. Esta condición de posibilidad se fundamenta en una base trascendental del ser.

En la segunda parte del proemio, habla de las relaciones entre pensamiento y doxa. Parménides dice que todo aquello que forma parte del devenir tiene únicamente un estatuto de nombrar, de ahí que las cosas que cambian no estén siempre en el presente, por lo que no se les puede nombrar seres, ya que eso sería un paso del no-ser al ser. No es posible ninguna ontología del devenir, solo una doxología del devenir, en el sentido en que la doxa forma parte de lo que se considera, de lo que se opina.

Parménides indica que el nombrar se basa en la discontinuidad, mientras que el pensar se caracteriza por la continuidad. El único modo de dar cuenta de la discontinuidad del lenguaje es por medio de una doxología. La clave de relacionar eso está en Jenófanes, que considera que la realidad engloba agua y tierra, lo que a su vez se puede poner en relación con los opuestos del pitagorismo. Esta relación permite a Parménides fundar una física basada en el fuego y la tierra (los pitagóricos hablan de luz y oscuridad). Realiza una síntesis y los considera en su unidad, antes de lo cual establece entre ambos una simetría. Por tanto, con la síntesis se produce una regresión a Jenófanes. La luz y la oscuridad se basan en dos principios. Las formas propuestas por los pitagóricos no se han considerado con una unidad, mientras que Parménides dice que hay una unidad previa a la dualidad, la cual se corresponde con el devenir.

En la física de Parménides es posible fundar dos principios: el de **no contradicción** (no se puede afirmar que algo sea y no sea al mismo tiempo, ya que se negaría la lógica de la ambivalencia y se pasa a una lógica bivalente) y el de la posibilidad de **unidad de los contrarios**, con el que intenta separarse de los pitagóricos.

Heráclito es otro antagonista, ya que plantea una contradicción a partir del fuego. Parménides sitúa esta contradicción en el fondo mismo de la física, basándose en dos principios: el fuego y la tierra, aunque se encuentran unidos. Así nos encontramos con que Parménides agita la noción misma de $\delta\delta\delta\delta$, defendiendo una teoría de la **mezcla** y la **trasgresión**. A partir de Aristóteles se volverá a la física anterior a la de la mezcla de Parménides.

El **daimon** preside la mezcla y la separación de la luz y la oscuridad y del fuego y la tierra. Parménides va a proponer una cosmología basada en tres principios: daimon, fuego y tierra. Esta representación del universo da un paso hacia delante que transmute la cosmología anterior, en el mito, que utilizaba una genealogía. Parménides explica el presente a partir del presente. Lo radicalmente nuevo en Parménides es que legitima esta teoría basándose en un pensamiento fundado en el ser, que es la condición inviolable del pensamiento. Un ser que no es trascendente ni inmanente (no se corresponde al $\delta\delta\delta$ de los jonios), sino que es trascendental (condición de posibilidad del pensar).

Hasta que Platón no reduce esta idea y postule su mundo inteligible, no se puede hablar de metafísica.

a. 2. El problema del Ser

En el fragmento tercero de Parménides, se dice que para que algo sea, esto debe ser pensado, por lo que el pensamiento se fundamenta en la continuidad del ser. En este sentido, la física presenta dos principios: fuego y tierra, lo que hace que las cosas que cambian pasen de estar ausentes a estar presentes. Ello nos lleva a señalar una búsqueda de la presencia de los cambios que nos rodean. Este ente tiene un fundamento **temporal**.

El estudio del devenir pertenece al ámbito de la doxa, aunque esta le va a permitir sintetizar y señalar los errores en los que habían caído los jonios y pitagóricos. Por tanto, el ser, a diferencia de la doxa, fundamenta el pensar y sitúa a la doxa como el devenir. Ese ser constituye también el fondo propio del hombre. Frente a la

continuidad del ser–pensar, se encuentra la discontinuidad del devenir–doxa. El fondo propio del hombre esta regido por ser uno y continuo: es trascendental.

El hombre esta a medio camino entre el ser y la $\delta\delta\delta\delta$, el devenir. En Parménides no solo hay un plano premetafísico, sino también un plano físico. Como el ser permanece él mismo y en sí mismo de un modo análogo, todos los hombres tienen el mismo fundamento. Por tanto, todos piensan lo mismo. El ser asegura al hombre su humanidad, es decir, una unidad. Este fondo constituye el ser parmenídeo: **inviolable y perfecto**. Según Parménides el alma también estará constituida por fuego y tierra.

Es posible que el ser humano atravesase el devenir en el que se encuentra y llegue a identificarse con el ser. Para Parménides el alma es eterna cuando piensa. Tanto Empédocles como Demócrito, e incluso Anaxágoras van a intentar llevar al ser al campo de la física y optan por una partición de este.

b. La escuela eleática: Zenón y Meliso

Zenón de Elea y Meliso de Samos son herederos del logos eleático. El primero es discípulo de Parménides, ha logrado una serie de paradojas que han planteado problemas a los físicos de nuestro tiempo. Zenón refuta la teoría del movimiento, a él se le atribuye la **dialéctica refutativa**. Critica la existencia del movimiento afirmando que el ser es continuo y estable, por lo que aceptar el movimiento sería contradecir al ser. Propone varias posibilidades de refutación:

- **La paradoja o aporía de la dicotomía:** Se encuentra en un texto de Aristóteles. El movimiento es imposible porque algo, antes de llegar a su fin, y antes de llegar a este, debe llegar a la mitad, pero antes, debe alcanzar la mitad de la mitad y así sucesivamente hasta el infinito. Pero es imposible recorrer un espacio infinito en un tiempo finito.
- **La paradoja de Aquiles y la Tortuga:** La tortuga sale con una ligera ventaja sobre Aquiles y este no podrá alcanzarla nunca porque siempre deberá pasar por el punto por el que ha pasado la tortuga antes.

El problema es saber como entidades distintas pueden explicar el mundo del devenir. Estas aporías tratan de explicar que la discontinuidad de lo real no puede dar cuenta de la continuidad. Zenón esta pensando contra el Pitagorismo y hace más radical la tesis de Parménides. Para Zenón la discontinuidad de las matemáticas solo se puede salvar por medio de un ser trascendental, por una ley de continuidad. Según Zenón, si introducimos la discontinuidad en lo Uno se plantea si este se puede dividir. Se puede dividir hasta el infinito, ya que es ilimitado, puesto que si fuera ilimitado debería ser considerado como múltiple, no como Uno.

Para Aristóteles hay dos infinitos, uno en potencia y otro en acto, que solo existe en el plano matemático. En el mundo real solo se da el infinito en potencia. En la Edad Media se recupera el infinito en acto, que se aplica a la divinidad. Por parte de Zenón hay un rechazo de las matemáticas.

Meliso de Samos plantea este problema, y rechaza a los jonios y a los pitagóricos. Afirma que el ser es inengendrado y eterno, y sostiene que no se puede afirmar nada de los dioses, ya que escapan a todo conocimiento. Tampoco se pueden explicar las cosas que nos rodean, porque estas se transforman. Los sentidos no aportan nada más que apariencias de la realidad. El uno es análogo al ser, inengendrado, inmóvil y continuo. Este problema es recogido por Platón en el Parménides. En Parménides y en Zenón el ser es la identidad del conocimiento: hay una identificación entre el ser y lo real.

2.5. Los pluralistas

a. Empédocles

Empédocles fue filósofo, mago y médico. Los fragmentos de este autor esconden, más que mostrar, sus ideas fundamentales. Ha intentado curar a los filósofos de una enfermedad que les condenaba: la **perfección** de los

sentidos, existente desde Parménides. Por tanto, el mundo de la doxa queda a un lado. Para Empédocles los sentidos pueden engañarnos, pero también nos muestran cómo cambia la realidad. Elabora una teoría del conocimiento que se inserta dentro de una física mucho más amplia, en la que cada objeto desprende unas emanaciones en un espacio, que pueden chocar unas con otras. Cada objeto está penetrado por distintos canales. Si una emanación penetra en un canal se produce un hecho determinado. Hay emanaciones perceptibles y canales perceptivos. Es posible asignar un cierto grado de verdad a la teoría de la percepción sensible, lo que aporta una **garantía gnoseológica**. Hay una percepción del cambio de los diferentes objetos a través de los sentidos. Dice que Parménides tenía razón al excluir cualquier generación.

Mezclar y separar supone un movimiento. Empédocles supone que el vacío no tiene lugar en el Universo e insiste en que las cosas mortales se mueven, lo que solo es posible cuando este movimiento sea simultáneo y mutuo, a lo que denomina **antiperístasis**. El movimiento se da en un mundo sin vacío, y cada objeto se mueve porque el resto se mueve al mismo tiempo de manera que no queda ningún hueco libre.

Lo que ha escrito queda reflejado en su obra *Sobre la naturaleza*, donde se guía por una teoría que defiende la existencia de cuatro raíces de todo: **agua, aire, tierra y fuego**. Además, destaca la existencia de dos fuerzas motoras: el **amor** y el **odio**.

Todas las cosas están formadas por la combinación de estos elementos en diferentes proporciones. El amor y el odio se encargan de unir y separar los elementos primarios, y deben considerarse como formas físicas no personales. De este movimiento de unión y separación aparece un **cosmos** que supone todos los mundos posibles e incluye mezclas extrañas. No obstante, el mundo que contempla Empédocles no es tan distinto al de sus predecesores. Sin embargo, aunque por un lado se erige como rival de los eleáticos, se considera aún a Pitágoras.

En su poema *Purificaciones* alega su acercamiento a los pitagóricos utilizando la teoría de la metempsicosis para extraer un código moral contra el derramamiento de sangre, en particular contra la matanza de animales.

Se ha llegado a hablar de Empédocles como un **doctus** es incluso de dos Empédocles, uno interesado por la percepción y otro preocupado por la religión y la moral. Pero nuestro Empédocles ha sido solo uno y ha intentado aunar ambas interpretaciones. En ambos libros habla de cosas diferentes, pero utilizando una terminología semejante.

b. Anaxágoras

Anaxágoras fue acusado de impiedad. Profundiza dentro del estudio de la **doxa** y comentó la obra de Homero. Ha pasado a la posteridad gracias a dos ideas abstractas:

1. Noción de inteligencia (**noia**)

2. Materia

Concibe la inteligencia como una sustancia sutil, a diferencia de otras que constituyen una mezcla. Se trata de una sustancia material que puede penetrar todas las cosas y conoce todas las cosas, es decir, es **omnisciente**. Conoce el acto de todas las cosas y tiene la capacidad de ordenarlas: conocer es poder.

Incide en todo aquello que tiene alma. Divide la inteligencia en dos subgrupos: la **razón** (**logos**) y la **pasión** (**pathos**). La inteligencia cósmica penetra todo y por eso puede ordenar todo.

La ciencia que propone debe estar ligada a una inteligencia con explicaciones **teleológicas**, todo sucede para conseguir un fin. Si Anaxágoras ha elevado la inteligencia al rango de algo sutil que todo lo conoce, Sócrates y Aristóteles han podido adelantar en su estudio. Si la inteligencia ordena algo es necesario que tenga un

factor externo como soporte (la **materia**). A diferencia de la unidad de la inteligencia podemos observar la infinitud del resto de las cosas, así como su pequeñez. El **aire** y el **éter** suponen la base de todas las cosas. Cada cosa tiene una porción de otras, excepto de la inteligencia, aunque algunas estén dominadas por ella. Establece tres principios:

1. Hace referencia al estado de las cosas antes de que sean dominadas por la inteligencia. Todo participa de todo.
2. Se refiere al **presente** una vez que la inteligencia ha ejercido su fuerza cosmogónica. La inteligencia separa unas cosas de otras con el objetivo de establecer un orden. En esa separación cada cosa tiene todavía una porción de otra.
3. La materia se descubre porque lo infinitamente pequeño no existe. Para Anaxágoras no existe lo indivisible porque siempre podemos encontrar algo más pequeño.

Para determinados intérpretes la introducción de la inteligencia es una regresión respecto a Empédocles. Respecto a las tres tesis podemos distinguir una serie de consecuencias:

1. No ha iniciado ningún principio atomista, pero ha adoptado una posición particular, porque ninguna de estas cosas es pura, es decir, aunque todo este mezclado con todo, hay algo que predomina.

Eficiente

Extrínsecas

CAUSAS Final

ARISTOTELICAS

Intrínsecas Material: Aquí es donde inciden los presocráticos

Los fragmentos que conservamos de Anaxágoras distinguen dos tipos de materia:

1. Una porción material contiene otra porción material; el punto de partida es el fenómeno del cambio.
2. De toda materia puede resultar otra materia.

Los fenómenos visibles hacen visible lo invisibles. Cada objeto que participa en una porción de una materia, participa también en una porción más pequeña de la misma materia. La teoría de la materia de Anaxágoras esta fundada en fundamentos y datos **empíricos**.

2.6. Los atomistas: Demócrito y Leucipo

Situamos la corriente atomista en la ciudad de Abdera. Está representada por **Leucipo** y su discípulo, **Demócrito**, del que conservamos más testimonios.

Demócrito tuvo su acmé en la segunda mitad del siglo V. contemporáneo de los sofistas, se preocupó especialmente por la filosofía moral. La teoría atomista se haya conservada en un fragmento de Aristóteles: una serie de sustancias sólidas e indivisibles, con distintas formas que se mueven en el vacío coinciden a veces, por azar, con otras, formando aglomerados que constituyen los cuerpos visibles que percibimos. Pero estos conglomerados solo son conglomerados, no naturalezas. En realidad, lo único que existe son los **átomos** y el **vacío**. Demócrito intenta dar cuenta de todo mediante una teoría **mecanicista**. Así, ha desarrollado una

teoría de la perfección a partir del atomismo.

En cuanto al sistema de la moral se acerca en gran parte al **epicureismo**. Demócrito no ha seguido el camino no atomista de Anaxágoras. Los átomos van a ser el punto esencial y lo invisible será lo que muestre lo visible. Defiende que cuando los átomos se enlazan toman distintas formas, pero solo existen las formas invisibles: los átomos y el vacío. Según los atomistas los hombres y las plantas no existen realmente, por lo que tenemos un mundo totalmente diferente a lo que nuestros sentidos nos muestran. Parece que Demócrito estaba influenciado, en cierta medida, por los eleáticos, especialmente por los paradigmas de Zenón.

Demócrito hace pensar acerca de cómo puede existir el vacío. Para explicarlo hay que pensar o bien que el vacío no se relaciona con lo que no existe o bien que lo no existente existe; esta segunda afirmación debe ser rechazada, aunque es la que toman los atomistas. Para Demócrito lo que no es, es, y solo puede salir de ello demostrando que la contradicción es solo aparente, lo que depende del nivel lingüístico de las palabras *ser* y *no-ser*, ambos términos ambiguos. Interpreta que *ser* puede significar ser real o subsistir. Por un lado, podemos decir que el vacío es o existe. Hay cosas que están separadas la una de la otra, y solo puede haber vacío entre ellas.

3. Los Sofistas y Sócrates

3.1. Los Sofistas

La **sofística** se sitúa en la Atenas del siglo V. se debe desconfiar de las etiquetas atribuidas a sus componentes. Se suelen dar varias definiciones de **Sofista**:

1. Cazador interesado de jóvenes ricos
2. Comerciante del saber (mayorista o minorista)
3. Atleta especializado en los combates del logos (la palabra)
4. Experto en controversias
5. Falsificación del filósofo

Ninguna de ellas es favorecedora. No obstante, Aristóteles les dedica sus *Refutaciones sofísticas*, donde señala que un sofista es alguien que gana dinero proporcionando un saber que no es real sino aparente. La misma reflexión aparece en la *metafísica*. Pero una lectura más detenida de Platón y Aristóteles nos muestra diferencias entre el maestro y el discípulo. Platón admiraba a Protágoras. En el siglo XIX, Hegel y Grote, además de Zeller, critican esta connotación negativa del sofista. El incluir a los sofistas dentro de la teoría del subjetivismo por parte de Hegel va a modificar su pensamiento, dentro del cual encontramos tres concepciones de la filosofía griega:

1. **Tesis:** Centrada en el **objeto**, se encontrarían en ella todos los presocráticos.
2. **Antítesis:** Nos muestra el pensamiento de los sofistas dentro del subjetivismo.
3. **Síntesis:** Se centra en la relación entre sujeto y objeto. En ella nos encontramos a Platón y Aristóteles.

Para Hegel los sofistas constituyen una etapa necesaria pero negativa, ya que se presentan como antítesis de los jonios. Al calificarlos como subjetivistas rechaza el poder considerarles de una manera no tan negativa. Zeller propuso una matización al pensamiento hegeliano: a pesar de que tengan características diferentes a las de los jonios, ambos comparten otras. Para Zeller también la actividad de los sofistas es corrosiva. Nietzsche y

Jagger optan por una interpretación empirista de los sofistas, o mejor por un fenomenismo frente al subjetivismo o idealismo hegeliano. Untersteiner contribuyó a realizar una apología de los sofistas. Grote se interesó más por lo que los sofistas habían hecho, como buen historiador que era. Ningún historiador de la filosofía considera a los mismos personajes como sofistas. La mayor parte de las obras que conservamos son fragmentos o citas en otros autores, generalmente consideradas negativas.

El más famoso de los sofistas es **Protágoras**, del que Platón dice que fue el primero en considerarse sofista y el primero en cobrar por sus enseñanzas. Nació en Abdera en el 490 a. C. y murió en el 421 en la Atenas de Pericles. Otro sofista importante es **Gorgias**, procedente de Leontino, en Sicilia. Nació en los albores del siglo V y vivió hasta el siglo VI. Se cree que conoció a Empédocles, que viajó mucho pero que no se estableció en ninguna ciudad. Tuvo discípulos en Atenas que le habían pagado, según Platón, enormes cantidades de dinero. Pronunció discursos epidícticos que muestran su maestría dentro del arte de la **retórica**. Platón le considera un rétor, un maestro de oradores y no un sofista. Esto se debe a que Gorgias no enseñaba la virtud, pero sí cobraba por sus lecciones.

El término *Sofista* proviene del termino griego σοφιστής, que designaba en un primer momento a alguien que es experto en algo. A veces este saber era natural, pero otras era adquirido. Por ello, el término fue utilizado para designar una actividad más general. El termino σοφιστής podía tener una connotación tanto positiva como negativa.

El término σοφιστής deriva del anterior. Diógenes Laercio indica que en un primer momento ambos conceptos significaban lo mismo. Hay un momento en el que se diferencian, denominando σοφιστής al profesor, porque en la Grecia Antigua la σοφιστική y la moral eran enseñadas por los poetas, mas tarde el término σοφιστής pasa a designar no solo a los poetas, sino también a los que escriben en verso. El término σοφιστής se funde con los términos anteriores y expresa la fobia y admiración que se hayan asociadas a realidades muy diferentes. Se habla de los σοφιστάρχοι, los que se admiran y temen a la vez. La critica principal a los σοφιστές es que no saben tanto como dicen y utilizan su inteligencia con fines malos.

Aristófanes también critica a los sofistas en sus comedias. Esquines, autor del siglo IV, incluye a Sócrates dentro de este grupo. Luciano, en el siglo II de nuestra era, habla de Jesucristo como un sofista crucificado.

Los sofistas aparecen entre el 500 – 450 a. C. Para ser sofista deben tener un cierto grado de profesionalidad, es decir, deben estar formados en la materia que van a tratar y pedir un salario a cambio. Esto provoca críticas, ya que los sofistas son maestros de virtud, y la virtud es algo innato. Por tanto, enseñar algo innato y pedir un sueldo a cambio es una especie de prostitución intelectual.

Las lecciones se imparten en las casas de los discípulos o en la de amigos. Se desarrollaban mediante preguntas y respuestas, o mediante la realización de discursos previamente preparados. Al mismo tiempo, los sofistas participan en los juegos olímpicos en donde demuestran sus artes de rapsoda, de los que se creen sucesores.

El único arte que todos los sofistas enseñaban era el de la **retórica**, lo que distingue al profano del especialista. La disposición de las palabras pretendía buscar un efecto concreto en el auditorio.

En Atenas se establece una democracia directa en la que cada ciudadano exponía sus ideas en la Asamblea, por lo que era importante la retórica, el poder de la palabra. Por otro lado, el ciudadano ateniense defendía sus derechos ante un tribunal, un jurado popular se encargaba de votar y un magistrado llevaba a cabo la función de moderador, para delimitar el tiempo de palabra de cada parte.

Numerosos sofistas se han interesado por todo lo que se refiere al discurso: la prosodia, el ritmo, la palabra, la música. Muchos intentaban enseñar la σοφία (virtud) con lo que pretendían aportar a sus discípulos el éxito y la admiración de sus conciudadanos, además de conseguir recursos.

Los sofistas se han preguntado por los problemas del lenguaje, ontológicos, epistemológicos, éticos, políticos y por ello se pueden considerar filósofos.

Para ellos el logos constituye el instrumento básico que se apoya en la exactitud de las palabras o bien sobre la *athopeia*. La búsqueda de esta *athopeia* funciona basándose en la afirmación de que los nombres comunes deben conducir a otros propios, con la condición de que es necesario utilizar el nombre correcto en cada caso. Ello trae como dificultades que los encargados del intercambio entre las cosas y los nombres son los sentidos, y estos pueden confundir. Admiten que los verbos deben designar una única acción. Esta reflexión acerca del lenguaje se basa en tres afirmaciones:

1. Toda proposición que implique una dificultad en la percepción, implica que las proposiciones positivas son equivalentes.
2. Las proposiciones negativas carecen de significado.
3. La búsqueda de nombres perfectos radica en que los nombres designen la naturaleza. Se trata de preguntarse no qué es una cosa, sino bajo qué punto de vista se diferencia de otra. Establecen una tabla de sinónimos y tratan de si una cosa es designada por naturaleza o por convención.

El estudio de las letras en la Antigüedad, e incluso hasta los siglos XIX y XX, está condicionado por la poética y la retórica. La palabra tiene un poder persuasivo, como se puede observar en la *Ilíada* y la *Odisea*. De este poder los sofistas consiguieron una técnica: la *retórica*. El más famoso de los sofistas ocupado en la retórica es Gorgias, en cuya obra *Encomio a Helena*, intenta liberar a la mujer de la acusación de adulterio. Va a proponer tres causas que explican su comportamiento:

1. **FRG. 8:** Fue engañada porque es una fuerza de los dioses.
2. **FRG 8 – 14:** Fue engañada por la fuerza persuasiva del discurso: no es ella, sino el logos el que la lleva a cometer adulterio.
3. Hace referencia a que todo fue obra de Eros, quien la posee y le lleva a cometer estas acciones.

Aquí Helena es más digna de compasión que de castigo. El discurso puede ejercer una influencia aproximada a la magia o a un fármaco (tanto aquello que cura como que envenena). Por esto, el logos tiene el poder de hechizar y ayuda a distinguir dos tipos de persuasión: buena y mala.

Gorgias insta un corte radical entre las palabras y las cosas, o entre el discurso y la realidad. Para él, el mundo real existe y no podemos negarlo pero la verdad se basa en la correspondencia con el mundo. El conocimiento del mundo equivale a la ciencia. El estado cognitivo de los seres humanos no es el de la ciencia, sino el de la *doxa*, donde no hay una correspondencia exacta entre palabras y cosas, sino matices. Ese discurso que se basa en la opinión no corresponde a la verdad. Al mismo tiempo, la ciencia también necesita expresarse en discurso y de allí que el logos pueda servir para hacer progresar a la ciencia. Establece varios tipos de discurso: uno mejor y otro peor. La retórica es la ciencia que estudia la técnica del grado del discurso, si es mejor o peor.

La crítica que Platón dirige a Gorgias es que este solo pretende persuadir a través de la retórica y esta no se basa en lo que es verosímil. Para Platón conocer lo verosímil no es posible si antes no se conoce lo verdadero y esto no es cuestión de retórica, sino del método de la dialéctica, que pretende dividir las ideas por sus junturas naturales.

En epistemología, hay una frase que Diógenes Laercio atribuye a Protágoras: *de cada cosa hay dos discursos posibles y opuestos*. En el *Teeteto*, Platón le atribuye la frase *El Hombre es la medida de todas las cosas*, de

las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son. Aquí cabe plantearse si se refiere al hombre individual, al hombre dentro del grupo o al hombre como Humanidad. Platón criticará el concepto de la medida, ya que para él, el hombre no es el que mide todas las cosas, sino que hay otras estructuras objetivas, las ideas, que miden al hombre. Según esta frase lo que a mí me parece no será lo mismo que le parece a otra persona. Aunque también podemos percibir que las cosas sean susceptibles de distintas percepciones, o las cualidades estén a la vez en ella y una persona percibe una y otra, otra distinta. Ello nos muestra el mundo del **relativismo**. La percepción dice siempre lo que es, pero esto plantea un problema, el error es imposible y no hay lugar, tampoco, para la contradicción. Aristóteles dirige una crítica a Protágoras, ya que con el sofista no se sostiene la teoría de la no-contradicción.

Esta problemática desemboca en la cuestión del ser. Gorgias en *Sobre el no ser* critica el *Proemio* de Parménides:

1. Nada es. (-----Niega el objetivismo)
2. Si algo fuera no podría ser pensado. (Niega al sujeto. Cae en un **Nihilismo**)
3. Aunque el ser fuera y pudiera ser pensado, no podría ser comunicado. (Niega la intersubjetividad)

Estos tres axiomas dependen del sentido que demos al ser; si la damos al ser (ððððð) el sentido de existencia llegamos a un nihilismo radical, si le damos un sentido predicativo varias interpretaciones son posibles: según el texto de Gorgias no hay una identificación entre el ser y el pensar. La segunda parte alude a la incognoscibilidad, si todo lo que fuese pensado existiese deberíamos aceptar la existencia de ciertas fantasías (como el unicornio). Señala la existencia de un abismo entre el conocimiento y los objetos. La tercera proposición hace referencia a la correspondencia entre palabras y cosas, que no se produce. Gorgias muestra que para comunicar utilizamos un discurso que se compone de sonidos o de signos, los cuales son audibles pero no visibles, por lo que se desvanece toda relación entre palabras y cosas.

Los problemas de orden ético y político son abordados a partir de una problemática en la que se contraponen el ððððð a la ðððð (convención // naturaleza). Se puede considerar el termino ððððð como convención, y lo que es fruto de tal convención es lo justo e indica el comportamiento. Las normas y los usos varían de un lugar a otro y, puesto que la filosofía se basaba en el viaje, los filósofos son capaces de observarlos. Los sofistas se fundamentan en la ðððð, la naturaleza.

Antifonte, otro sofista, propone una nueva ðððð, algo que determine lo que debo hacer. Para él, el bien y el mal se identifican con lo ventajoso y lo no ventajoso. **Calicles** añade que en la naturaleza solo existe la ley del más fuerte, y esta ley que funciona en la naturaleza, funciona también en el ððððð. La naturaleza esta hecha para los débiles. Ello remite a la organización de la sociedad, para la cual se exponen tres tesis:

1. **El Declive:** Aparece en *Los trabajos y los días* de Hesíodo.
2. **Eterno retorno:** Viene expuesta por los pitagóricos.
3. **Progreso:** Hace referencia a la controversia entre ððððð y ðððð. El hombre que procede de la ðððð se civiliza cada vez más.

3.2. Los Cínicos

La escuela cínica nace, también, en la Atenas del siglo V, y es fundada por **Antístenes**. Estos autores se basan en la libertad, la autonomía y una vuelta a la naturaleza.

Los cínicos toman parte en todas las ramas de la filosofía pero con una mayor originalidad; conciben la

filosofía como un modo de vida. Desaparecen de la enseñanza hasta el año 1975 y desde entonces se han multiplicado sus estudios, tanto en el ámbito filosófico como en el filológico.

El movimiento cínico más que una escuela, puesto que no impartieron clases, es una especie de **mimesis**, es decir, una imitación de un modo de vida, basada en la imitación de las figuras más importantes. Se trata. Por tanto, de un movimiento filosófico y cultural. Otro de sus representantes de **Diógenes**. Hay una serie de diferencias entre la obra de Diógenes, cuyo ámbito son las ciudades de Atenas y Corinto en el siglo IV a. C, y el movimiento cínico posterior en Roma, Constantinopla o Babilonia (ss. II y III d. C.). El término **cínico** proviene del griego *κύν* (perro), por lo que el nombre de esta escuela significaría *perruno*; hay dos teorías acerca de este nombre:

1. Impartían sus clases en un gimnasio llamado *eirosarges* (perro blanco). Parece que esta etimología sería puesta más tarde.
2. Más creíble, alude al modo de vida perruno que llevaba Diógenes. Por su manera de vivir en público, mostrando una desvergüenza en relación a las normas sociales más arraigadas.

Se muestra en el pensamiento de esta escuela una contraposición entre *κύν* y *κύν*. Rechazan la moral tradicional griega, por lo que se presentan como **ateos**, en el sentido que iba en contra de los dioses, puesto que son invenciones sociales. Ello lo realizan adoptando costumbres que escandalizaban a la sociedad, utilizando cualquier lugar para llevar a cabo cualquier propósito, por lo que la distinción entre ámbito pueblito y ámbito privado deja de existir.

Se distinguen dos fases en la evolución del cinismo:

1. Cinismo Primitivo: desde el siglo IV al siglo II a. C. Se centra en Grecia y se basa en una radical filosofía individual (Antístenes, Diógenes). Aparece en una época de Crisis. Con la muerte de Alejandro, el individuo ha de buscar por sí mismo su propia felicidad en un mundo en el que el hombre ha perdido el equilibrio y los avatares de la Fortuna le llevan a buscar la felicidad. El cinismo ofrecía una técnica moral para guiarle a la felicidad y liberarle de toda angustia.

2. Cinismo Tardío o Imperial: desde el siglo I a. C. al V d. C. Se centra en Roma, Alejandría y Constantinopla. Constituye una evolución de la primera fase hacia una filosofía general.

a. Los Primeros Cínicos

El primer pensador perteneciente a esta escuela fue **Antístenes**. Discípulo de Gorgias, acude a él para entrar a formar parte de los sofistas. Sabemos que fue uno de los que acompañó a Sócrates en su muerte. Escribió sobre retórica, lógica, ética, política y literatura.

Tras Antístenes nos encontramos con **Diógenes**, el principal autor de la escuela. Sus enseñanzas fueron transmitidas de forma oral. En sus concepciones acerca de la virtud afirma que esta no se puede enseñar o teorizar, la única manera de cogerla es con la práctica de la vida. Diógenes aporta la idea de **imperturbabilidad**, fundamental en el cinismo, que hace referencia a aquel que no se deja perturbar por ningún impulso pasional.

Diógenes de Sínope constituye el paradigma de cínico. Autor de varias obras, sus escritos y modo de vida se entremezclan en dos vertientes: la **biografía** (descrita por Diógenes Laercio) y la **narración literaria**. Su pensamiento nos ha llegado por medio de anécdotas: fue desterrado de su ciudad por falsificar moneda, lo que supone una prueba de su pensamiento: el rechazo de lo convencional. La tradición afirma tres teorías:

1. Fue discípulo de Antístenes, lo que parece cronológicamente imposible.

2. Descubre su vocación tras consultar un oráculo. Intenta aproximar la figura de Diógenes a la de Sócrates (Conócete a ti mismo)

3. Fue vendido como esclavo y pasó su vida como instructor de los hijos de su amo. Trata de un lugar común (incompatible con los pasajes que dicen que pasa una época del año en Corinto y otra en Atenas): un tonel de vino.

Para Diógenes, la naturaleza aporta una noción ética que se puede observar en el modo de vida. El cínico debe estar relacionado con la sociedad y los seres humanos solo pueden ajustarse a su naturaleza y alcanzar la **felicidad** por medio del ejercicio del modo de vida natural. La disciplina física tiene una finalidad: diseñar los atributos de una vida feliz: libertad u autosuficiencia. El hombre debe buscar por medio de sus actos la libertad de expresión. Estas ideas se van a ver expuestas en el comportamiento de Diógenes, el cual valora la naturaleza como fuente de la moral. La tradición física presenta una serie de problemas, ya que se relaciona en la moral con el pensamiento de Sócrates y en otros aspectos supone una reacción ante la sociedad. El carácter de Sócrates muestra el sentido ambiguo del cinismo.

Por último, nos encontramos con la figura de **Crates de Tebas**, un terrateniente que constituye el polo opuesto al pobre y humilde Diógenes. Se casó con **Hiparquía** y ambos adoptaron el cinismo, ya que esta escuela no distingue entre géneros. Hiparquía adopta una indumentaria parecida a la de Diógenes y vive en términos de igualdad con su marido, entregándose por completo a la filosofía.

3.3. Sócrates

La imagen de este autor enigmático se corresponde en cierta medida con la de Antístenes. El autor contemporáneo que más ha trabajado la figura de Sócrates ha sido el griego G. Vlastos. Nos aparece la figura de Sócrates basada en la imagen que Aristófanes da de él en *Las Nubes*; se le acusa de tres ideas en su contra:

1. No creer en los dioses de la ciudad
2. Sustituir dichos dioses por divinidades antiguas
3. Corromper a los jóvenes

Sin embargo no se sabe hasta que punto se puede creer en esta imagen, teniendo en cuenta que procede de una comedia. Aparece una preocupación de Sócrates hacia la *δδδδ*, pero Jenofonte, Platón y Aristóteles la niegan. Los dos primeros divergen en algunos puntos:

Jenofonte nos muestra que sí participaba en la vida religiosa. En el *Fedón*, Platón hace una referencia a que debía un gallo al dios de los médicos. En la *Apología*, Sócrates solo da una muestra de ser devoto: nombra a un dios constantemente, pero en ningún momento dice su nombre. No obstante lo identifica con el *daimon*, el espíritu. Ambas interpretaciones son diferentes y para dilucidar cual de ellas es la correcta hay que basarse en hechos históricos. Si se hubiese preocupado por las divinidades no habría sido acusado como culpable. Si hubiera participado en la vida religiosa y en sacrificios, ningún tribunal lo habría juzgado. Por tanto, parece más fiable la tesis de Platón, ya que, además tuvo un trato más personal con Sócrates. El criterio de verdad es que Jenofonte concuerda con Platón y lo confirme Aristóteles.

El gran problema en el que nos encontramos es el de los **dos Sócrates**. Se presentan dos filósofos diferentes y de pueden extraer una serie de aspectos que muestran la imagen de un Sócrates joven (S1) y un Sócrates mayor (S2):

S1: Se detiene únicamente en las tesis morales

S2: Se centra en una filosofía moral, pero además es una ontología, es decir, una metafísica y en una teoría del conocimiento, del arte, de la política, etc, por lo que abarca el aspecto completo de la filosofía. Se ha dicho que *toda la filosofía occidental es una serie de notas a pie de página de la filosofía de Platón* (Whitehead), que está basada en S2.

S1: Hasta Gorgias, no se preocupa por las matemáticas

S2: Matemático completo, heredero de los pitagóricos, considera la matemática como una vía de acceso a la filosofía. Ningún filósofo de a separado tanto de las matemáticas como **S1** y de ha acercado tanto a ellas como **S2**.

S1: En su concepción de las formas, habla de estas y de ideas, aunque aun no ha elaborado una teoría completa. No se pregunta sobre qué es la forma, es decir, no aparece una investigación metafísica. Habla de formas que solo existen en tanto que ejemplos.

S2: Para él la existencia de las formas es una hipótesis. Señala un conjunto de propiedades que todas las formas y solo las formas poseen. Además defiende un conocimiento que no pertenece a un hombre concreto, un tipo de realidad. Esas ideas, imperceptibles por los sentidos, son también inmutables y estrictamente inmateriales. Existen por sí mismas, es decir, podrían existir aunque nada aparte de ellas existiera. Sin ellas nada existiría. Son divinas.

Hasta Platón no podemos hablar de la metafísica, que supone una trasgresión de la $\delta\delta\delta\delta$. Las ideas existen de un modo separado de las cosas sensibles. Son divinas y son el fundamento mismo de la naturaleza de los dioses. **S1** había introducido un nuevo dios, el *daimon*, por el que fue condenado. **S2** dice que las ideas van más allá de los dioses.

El alma del filósofo ha vivido en otro lugar y recuerda con nostalgia ese paraíso perdido al que aspira volver. En el presente se encuentra prisionero en un cuerpo, pero se puede comunicar con ese otro lugar por esa mezcla entre experiencia mística y experiencia cognitiva que lleva el nombre de **anámnesis** (reminiscencia).

Por misticismo se entiende ese contacto con la divinidad. Sócrates habla de coger el alma al comer un alimento. La relación de **S1** con el mundo de las formas es práctica y, en cierto modo, mística. Los dioses de **S1**, menos el *daimon*, son los dioses tradicionales griegos con la diferencia de que estarían transformados moralmente para hacer siempre el bien y nunca el mal. Como solo el sabio puede obrar bien y los dioses son sabios, entonces estos solo hacen el bien. Nadie hace el mal a sabiendas, y si lo hace es por ignorancia.

Sócrates está convencido por su *daimon* y se consagra fielmente a él hasta su muerte. Aunque no existe una unión estática con ese dios, sino que lo porta en su interior.

S2 dota a los filósofos de una autoridad para modelar las acciones basada en que solo el filósofo puede construir la sociedad perfecta.

S1 afirma que solo quien conoce el bien obrará bien, utilizando el método del **elencos**, la sospecha (Solo se que no se nada). El único modo de arreglar este problema es el diálogo, la dialéctica, la discusión.

4. Platón

4.1. Influencia de Platón en la Historia

Algunos filólogos afirman que el verdadero Platón se encuentra en la oralidad, y no en sus escritos. En la fundación de la **Academia** nos encontramos el carácter ágrafo de Sócrates. El Platonismo constituye el momento más importante de la filosofía occidental. Toda la filosofía posterior queda alterada por el diálogo

que tratemos. En el *Timeo* se expone la física de Platón. Es el texto más influyente de este autor hasta finales del siglo XIX. Junto con el *Génesis*, el *Timeo* es un pilar de la cosmovisión de la Historia occidental. El siglo XX está más influido por *La República*, un libro de preocupaciones más políticas. Platón ha vuelto al estudio de las leyes. Destaca por su importancia literaria, filosófica e histórica. Es el primer autor del que nos ha llegado una obra casi completa, por lo que no nos movemos por fragmentos. Hasta el siglo XV se seguirá un platonismo cristiano llevado a cabo por **Plotino**. Además, Platón se preocupó por asuntos que hoy en día siguen vigentes: la justicia, la democracia, etc.

4.2. Platón y la fundación de la Academia. Las enseñanzas No Escritas

Platón nace tras la muerte de Pericles, al comienzo de la Guerra del Peloponeso, en el fin de la Edad de Oro griega. Muere con la desaparición de la Polis. Su preocupación constante es la educación del ciudadano político. Siempre que haga metafísica y cosmología, lo hace con un trasfondo ético y político. No sabemos si tuvo maestros previos a Sócrates, como **Crátilo**. Siendo aristócrata se benefició de una buena educación. Se unió a Sócrates gracias a su tío Critias, uno de los treinta tiranos. La condena de Sócrates y el fracaso de los treinta tiranos marcaron el rumbo del pensamiento de Platón. Ya no desea tomar parte en la política, se desengaña y decide ocuparse únicamente de la filosofía, a la que considera como la única solución política (gobernantes = filósofos). Las doctrinas ágrafas de Platón se recogen en parte en la *Metafísica* de Aristóteles. También en las obras de Espeusipo y Jenófanes.

Antes del *Cedros*, Platón prefiere la enseñanza oral, ya que el escrito traiciona en parte la postura de la oralidad y siempre es más fácil hacer una apología estando presente. La enseñanza oral es más esotérica, para iniciados, heredada del Pacto de Silencio de los Pitagóricos. Hay un tipo de enseñanza no recogida en los diálogos. Esta doctrina esotérica trata la metafísica, lo que plantea un problema a la hora de explicar el *Parménides*, que habla del ser y el no ser, por lo que su oralidad no sería del todo secreta.

4.4. Obra de Juventud: El Alma

Hereda estas cuestiones de los problemas éticos de Sócrates. Destaca el **Autoconocimiento** y la preocupación por la **forma de actuar**. El cuerpo es el instrumento del que se sirve el hombre y su alma. Hay que cuidar más el alma que el cuerpo, sin llegar a descuidar ninguno. El cuerpo se prepara para manejar las armas, por ejemplo. Tras la muerte el alma sobrevive y es juzgada después. No hay una posición clara acerca de la inmortalidad del alma. Se interesa sobre la afectividad del alma, que es la sede de la actividad humana. Se preocupa por la búsqueda de una definición: partiendo de la ignorancia, nadie hace el mal a sabiendas. La búsqueda de la verdad es un camino lleno de problemas que salen por la puerta y entran por la ventana (*Hippias Mayor*)

4.4. Teoría de las Formas Inteligibles o de las Ideas

Las ideas para Platón son estructuras independientes del pensamiento personal. En el en el dialogo del *Timeo* de Platón, este pretende explicar el origen del mundo, del hombre y de la sociedad. Durante toda de Edad Media será uno de los más tratados y discutidos.

a. Ideas y Cosas Sensibles

Las formas Platónicas son realidades estables, inmutables, no están sometidas al devenir y están exentas de la contradicción inherente al mundo empírico. Este mundo carece de una realidad verdadera, además, existe una separación entre lo sensible y lo inteligible, se trata de una relación de simetría, hay una no identidad entre la forma y lo sensible. La forma separada es una estructura que tiene independencia por si misma: **Algo se define por la idea de la que participa.**

Pero la forma no es accesible inmediatamente, sino que es necesario esfuerzo y una especie de **ascesis**

(ejercicio) antes de acceder a la idea de la que participan las cosas sensibles. Más allá del nombre y del objeto sensible esta la idea. De la idea de belleza participan las cosas bellas. El nombrar se haya por debajo de las ideas, se encuentra en medio entra las cosas sensibles y las ideas. Platón no nos ha dejado ninguna definición de en que consiste la participación de las cosas con las ideas. Hay dos tipos de relación entre los dos mundos.

1. Participación: El mundo sensible solo existe porque participa de lo inteligente. No hay otro modo de explicarlo a no se que la cosa sensible participe de la idea. El concepto de idea no designa una representación, sino que la idea lude a una configuración en si, independientemente de lo que represente o no. Alude a las formas como que son toda la realidad. Si no hubiese una participación entre ambas no se daría ningún tipo de conocimiento. Aristóteles dice que existe una imposibilidad de utilizar la teoría de las formas para explicar cualquier tipo de causalidad de cualquier cosa. El propio Platón realiza una crítica a esta teoría.

2. Semejanza (de modelo y copia): Las formas constituyen paradigmas de las cosas sensibles. Algo es bello por que imita al modelo de belleza. En el *Parménides*, Platón descarga una serie de críticas a esta idea. Si consideramos las ideas como paradigmas y las cosas como copias que criterio se utiliza para delimitar, juzgar, la forma y la copia, el la medida en que la propiedades semejanza no puede auto predicarse de la forma. Lo difícil es considerar en que lugar se encuentra la idea de semejanza. Se tendría que admitir que existe otra forma de esa otra, y así, sucesivamente la dificultad queda sin resolver.

En los libros VI y VII de la Republica aparece también una mención a esta relación entre el mundo sensible, el inteligente, parece establecer una relación como una **alegoría de la línea**. Utiliza el siguiente esquema:

Mundo Sensible: Doxa		Mundo Inteligible: Episteme		Bien
Eikasia	Pistis	Dianoia	Noesis	
verosímil	Creencia, opinión	Razonamiento matemático	Pensamiento	

Ello se puede explicar también mediante el mito de la caverna. Considera que solo el mundo de las formas existe, en el en el *Timeo*, Platón parece describir un mundo simétrico, una relación analógica entre ambos mundos. Dentro del mundo de las ideas existe una jerarquización en la que el BIEN es el mas alto, esta ordenación se refleja en el mundo sensible. Existe en el mundo sensible una serie de características del inteligible, lo cual surge de una **matematización** de lo sensible. En este sentido Platón, atribuye la estabilidad al mundo sensible, ello provoca una ordenación de tipo político, por ejemplo las formas permiten dar cuenta de lo sensible, conocer y contemplar la moral política, solo quien conoce el bien podrá obrar así.

b. El Timeo

En este dialogo vamos a encontrar expuesto un mito, habla de ððððð ððððð (discurso potable) o ððððð ððððð (mito potable). Va a nombrar a un personaje, el **Demiurgo**, que con la ayuda de las cosas sensibles compone un caos. Utiliza el esquema artesanal, el artesano divino utiliza un modelo (las ideas) por medio del que produce una imagen, las cosas sensibles: Encontramos tres protagonistas en este esquema de la técnica:

1. Demiurgo: El concepto significa, por una parte el artesano, y, por otra parte, el magistrado. El Demiurgo es el encargado de organizar un material espacial informe. El esquema de la técnica sirve para hacer sobresalir la idea del Bien. Platón señala que este mundo sensible es generado, esta formado (el mundo) por un cuerpo y un alma, esta in engrandada. Las cosas sensibles guardan una cierta proporción matemática, lo que las dota de una cierta estabilidad. Platón se basa en el esquema de la técnica o artesanal para conocer de que modo se produce el mundo sensible. Platón introduce el tiempo en el discurso mítico para explicar lo eterno. El término Demiurgo ya era un tanto arcaico en la época de Platón, como ya se ha dicho alude tanto a un artesano como a un magistrado, que organiza la sociedad que constituye un maestro de la persuasión. En Platón el Demiurgo es intermediario entre el mundo inteligible y sensible. Su función consiste en la organización y estructuración de lo sensible; Condujo todo lo que se movía de forma caótica al orden.

Aunque también le define como productor y padre del mundo sensible. El segundo entronca con el esquema del parentesco; también llama a este producto y padre: Eos (dios). La antigua academia convierte la discontinuidad en continuidad por medio del matemático. Por ello no es necesaria la existencia del Demiurgo. Aristóteles también lo niega. Sin embargo, la figura del Demiurgo reaparece en el S. I d.C. cuando admiten que el mundo tiene un comienzo peor suponen la intervención de un personaje divino, el Demiurgo.

2. Formas inteligibles

3. Material espacial o rectángulo del devenir: Los objetos sensibles construyen la mezcla o la imagen de las formas inteligibles que se proyectan sobre el receptáculo del devenir. Los objetos sensibles se diferencian de sus modelos porque son solo imágenes. Pero su diferencia existe en material espacial (se base en el). Este es indeterminado. El Demiurgo es el encargado de conformarlo. Este material plantea el problema de cómo conocerlo y como clasificarlo.

El habla de un **razonamiento bastardo** por el que podemos interpretarlo. Para que algo tenga lugar es necesario que ocupe un cierto espacio material. Como ese espacio material no se puede adquirir ni por la perfección ni por el mundo sensible, su conocimiento es muy difícil. Ese receptáculo de devenir se halla fuera de lo sensible (no se puede captar por los sentidos) y fuera de lo inteligible (no se puede captar por el pensamiento).

Platón señala en un pasaje del *Timeo* que el receptáculo del devenir es un cierto *eidos*, es una cierta idea, pensamiento y, así, se puede conocer de algún modo, pero solo aquello que participa de cierta manera en las ideas. Pero el termino *Eidos*, aplicado al material espacial, resulta o da lugar a la ambigüedad. Se trata de un Eidos invisible, solo es perceptible por la inteligencia. Solo las imágenes son visibles; el receptáculo es también amorfo, además de invisible. Por ello no es posible llegar a el por medio de la inteligencia y de ahí que participe de lo inteligible de la manera mas paradójica y compleja posible.

Platón nos dice que este receptáculo solo se puede captar a través de un razonamiento bastardo, no es posible acudir a los sentidos. Este razonamiento se halla a medio camino entre ambos mundos, lo que pone de manifiesto su carácter ambiguo. En cierto modo, participa de la credibilidad (*pistis*), propia del conocimiento sensible; por otra parte, no puede ser captado por la inteligencia pero en cierto modo participa de ella. El carácter bastardo alude a que el medio espacial carece de la idea, constituye un tercer término ilegítimo que no podemos conocer como las cosas sensibles, pero que es necesario. Platón utiliza una serie de metáforas para referirse a receptáculo:

1. Habla de el como madre o nodriza del devenir
2. Carácter del receptáculo del lugar y espacio donde se agrupa.
3. Artesanales, ese como el oro que el orfebre modela, como la cera, como los aceites

El receptáculo no es una forma ni participa en ninguna, pero tampoco es una cosa sensible, se encuentra en un lugar intermedio.

En Platón no encontramos el termino materia si no con un significado de materia espacial. Con Aristóteles se pasa de un material espacial a una materia. Platón va a abandonar un cosmobiologismo anterior. En las tragedias ὁδδ (material espacial) es concebido como un territorio, igual aparece en Homero y en Heródoto, En conexión con el término ὁδδ aparece el termino ὁδδδδ que designa también el sitio o lugar donde se encuentra un objeto. En el *Timeo* aparece la relación de las formas inteligibles con las cosas sensibles, con una tercera clase, un material espacial que no es ni una idea ni una copia, el único medio para acceder a el es a través de un razonamiento bastardo. Para las cosas sensibles generarse es entrar en la ὁδδ y morir significa salir de ella. Las cosas que entran en ella y salen de ella son imitaciones de las realidades internas (de las formas

inteligibles). Pero al mismo tiempo la *δδδ* es el receptáculo de todas las cosas y no adopta una forma de lo que entra en ella, lo que define su carácter amorfo.

Platón indica que es la más primaria de los cuatro elementos (hace referencia a Empédocles): utiliza una serie de metáforas para llegar a ella. Se trata de un cierto Eidos invisible y la *δδδ* escapa a todo tipo de sensación, ya que es amorfo, no se puede llegar a él por medio del conocimiento intelectual. La *δδδ* se sitúa en un lugar indeterminado pero necesario. Entre las metáforas existe también la *δδδ*. El lugar en el que todo lo que todo se refleja es la sede.

Así, el espacio posee su propio estatuto ontológico, solo es perceptible por el razonamiento bastardo y tampoco constituye una entidad mixta, el término *δδδ* conserva en Platón toda la polisemia, se encuentran dos aspectos: Constitutivo y espacial.

Aristóteles va a transmutar en su física la noción de *δδδ*, va a plantear una serie de identificaciones extraídas del *Timeo*. Ello va a repercutir en la física posterior hasta Newton.

Identifica a la *δδδ* (material) con *δδδ* (materia) por otro lado identifica a la *δδδ* con lo participativo, y por último a la *δδδ* con el lugar:

1. *δδδ* – *δδδ*: Aristóteles utiliza el término *δδδ* que no es Platónico, sino propio. Platón solo utiliza una vez este término en un concepto artesanal, haciendo referencia a madera de construcción. Considera que Platón utiliza *δδδ* por el mismo razonamiento que Aristóteles le ha hecho para la materia prima. Para Aristóteles la materia es un compuesto de materia y forma, donde la materia es aquello indeterminado que recibe la determinación por la forma, esta materia es puesta en relación con el material espacial del demiurgo. Hay una reducción de la *δδδ* de Aristóteles con la materia. Las cosas sensibles entran en la *δδδ* pero no toman su forma, no son asimiladas. La reducción de Aristóteles supone que la *δδδ* es el sustrato.

2. *δδδ* – participativo: En la física, Aristóteles señala que Platón identifica la materia con la *δδδ*, lo que permite la participación lo identifica con la *δδδ*. Esta distorsión puede deberse a que Platón en el *Timeo* identifica la *δδδ* con el receptáculo, pero en el *Timeo* no encontramos el término, lo que permite la participación. Podemos entender esto como causa y como estado (aquello que está participando). Podemos decir que estas *δδδ* participan de lo inteligible, es indeterminada y no se identifica con lo sensible, pero es condición de posibilidad de lo sensible. Participa, pero no en el sentido de estado, si en el de causa. Aristóteles reduce las ideas de Platón, es decir, las etiqueta. Reduce la participación solo al estado, pero excluye la causa.

3. *δδδ* – *δδδδδ*: Aristóteles extrae el término *δδδδδ* del *Timeo*, donde significa lugar inseparable del cuerpo y su movimiento. Por el contrario *δδδ* hace referencia al sitio que define cada cosa, que marca la diferencia en cuanto a las formas inteligibles. Para Platón, *δδδ* hace referencia a la extensión en general, al material espacial. Mientras que *δδδδδ* hace referencia a la sección dimensional de esa extensión más particular. Toda cosa sensible es una imagen y esta debe entenderse en un espacio. Propone una tercera realidad, el material espacial, que está siempre. Esa *δδδ* se diferencia de las formas en que estas no reciben nada del exterior y tampoco entran en nada. Por otra parte las cosas sensibles se mueven continuamente y se diferencian en ello de la *δδδ*, que pueden ser comprendidas por los sentidos.

En la *Física IV*, Aristóteles critica estas ideas y utiliza para ello sus propios términos, por lo que no puede ser refutado con precisión ya que no entiende los términos como Platón. Para poderlo refutar hay que realizar una regresión a los términos Platónicos. Platón propone la *δδδ* para dar cuenta de la diferencia entre modelo e imagen, pues esta, ya que es una imagen, se diferencia del modelo. La ausencia de un nombre propio para dar cuenta de este tercer ámbito es lo que da los problemas de interpretación ya que Aristóteles utiliza su propia terminología, lo cual no es adecuado.

Aristóteles se identifica, además, la *δδδ* con el vacío; identifica lo material con el vacío. Sin embargo Platón

niega la existencia del vacío, lo único real son las formas inteligibles. Aristóteles utiliza el termino *topos* pero no en el sentido de material si no materia, el termino participativo sin que Platón lo mencione, o bien la correspondencia con *topos*. Aristóteles trata de reducir la *topos* bien al lugar, bien a la materia (el aspecto constitutivo).

La tercera entidad no recoge solo el sentido del lugar, sino el de territorio geopolítico del que la polis extrae sus recursos. La *topos* como territorio marca tanto la posición como la separación. Por tanto, aparece otro término: *choros* (separación entre las cosas sensibles y las formas inteligibles).

La concepción Platónica de la *topos* es quasi matemática y quasi edética. Platón nos habla de un caos inicial, un movimiento que se para o relaciona las cosas de una manera desordenada. Ello lleva a la introducción del demiurgo. Los Platónicos suponen este caos común alma mala que lleva a un movimiento caótico. Platón marca una distinción constante entre lo que siempre es y lo que siempre acontece la idea de los Platónicos no es acertada, por que el alma no aparece hasta la llegada del demiurgo.

Orden Jerárquico

Formal