

La teología natural de la tradición metafísica milesia

The natural theology of the milesian metaphysic tradition

Juan Sebastián Hernández Valencia ¹

Resumen

Desde Tales a Heráclito se percibe la recepción de una tradición en desarrollo que indica siempre el movimiento, el cambio y lo diverso, como el origen de la aparente unidad del κόσμος. A partir de este autor, el origen de *lo uno* se percibe en lo mudable. Esta tradición milesia está en toda la obra de Heráclito. Tal contraste es perceptible en lo sensible, en su único estado permanente: el constante movimiento de lo real. En su concepto del λόγος, con la multiplicidad de metáforas con las cuales lo presenta, se puede rastrear su influencia milesia, al expresarlo como concepto nómico, es decir, un agente que gobierna y ordena todo el κόσμος, que es su origen y su fin último. El presente artículo propone definir esta tradición metafísica milesia como intuicionismo kinestésico, y este como fundamento de la teología natural de la tradición metafísica que va de Tales a Heráclito.

Palabras clave: Teología natural, Metafísica milesia, Metafísica heracliana, ἀρχή, φύσις.

Abstract

The reception of a tradition which always indicates the movement, change and diversity as the source of the apparent unity of the κόσμος is perceived from Thales to Heraclitus. From Thales, the origin of the one is perceived in the changeable. This Milesian tradition is detectable in the work of Heraclitus. This contrast is perceptible in the sensible, in its only permanent state: the constant movement of the real. In his concept of the λόγος, with the multiplicity of metaphors with which presents it, Milesian influence can be traced to express it as gnomonic concept, i.e., an agent who rules and orders all the κόσμος, which is its origin and its ultimate purpose. This article proposes to define this Milesian metaphysical tradition as kynesetic intuitionism, and this as the foundation of the natural theology of metaphysics tradition that goes from Thales to Heraclitus

¹ Doctor en Teología, Magíster y Teólogo, Universidad Pontificia Bolivariana; profesor en la Facultad de Educación y Humanidades en los programas de Teología y Filosofía, y en la Maestría en Estudios Teológicos Contemporáneos de la Escuela de Posgrados, y miembro del Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica, Universidad Católica Luis Amigó. ORCID: 0000-0002-9567-4205. Correo electrónico: juan.hernandezva@amigo.edu.co

Keywords: Natural theology, Milesian metaphysic, heraclean metaphysic, ἀρχή, φύσις.

La metafísica presocrática surge como empresa de la teología natural, y también es una reflexión teológica que parte de la creación. En sí, es una teología sobre la revelación manifestada en el κόσμος. No resulta fácil precisar el momento en el cual los hombres comenzaron a interrogarse por lo trascendente a partir de la presencia de lo asombroso, diferente —y si es posible— mágico del mundo.

Lo que sí podemos decir es que la teología natural, aunque sea una reflexión propia del desarrollo del pensamiento occidental, también es patrimonio de la humanidad. La encontramos en todas las culturas (Eliade, 1974, p. 154-157). Pero, de forma privilegiada, pertenece al origen de la filosofía griega. La tradición presocrática inicia siendo una teología natural o investigación sobre la φύσις (Jaeger, 1952, p. 26), y más concretamente: la búsqueda del ἀρχή.

El presente artículo se propone indagar en parte de esta tradición presocrática, más exactamente, en la tradición milesia, sobre el sentido que pueda tener que dicha búsqueda del ἀρχή sea entendida como una teología natural, además de la posible relación entre la metafísica de Tales (y su escuela) con Heráclito. Asimismo, busca precisar, con dicha indagación, el origen y significado del concepto de λόγος en Heráclito, y presentar una aproximación que ayude a entender la historia de la teología natural griega y su origen en la tradición metafísica milesia.

Los inicios de la teología natural: la filosofía jonia de la naturaleza

Los tres primeros filósofos griegos son llamados φύσικοί, tanto por el objeto como por su método de estudio. Sus reflexiones tienen más de indagación metafísica (*argumentum*) que de investigación empírica (*experientia*). No obstante, son ellos quienes inauguran la metodología de la ciencia griega, base de las ciencias modernas (Zhmud, 2006, p. 19).

Tales de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes se proponían desentrañar la estructura del κόσμος a partir de las sustancias que hacen parte del mundo empíricamente demostrable (Jaeger, 1952, p. 24-42; Kirk y Raven, 1957, p. 73-215). Con sus diferentes soluciones al problema del ἀρχή, estos filósofos ofrecían un principio de cohesión a todo el κόσμος.

Muchos investigadores han supuesto que estos pensadores griegos solo estaban reformulando el contenido del mensaje mítico en otro lenguaje diferente. A pesar de que la mitología griega también partía de elementos sensibles para

explicar el origen y desarrollo del mundo (Homero, *Ilíad.*, XIV, 246; Murray, 1928), el malentendido comenzó con el sentido adjudicado por estos pensadores a la palabra φύσις.

Desde la publicación del estudio de Burnet (1908, p.12-13), se volvió común pensar que el concepto de φύσις solo indicaba la naturaleza sensible de las cosas. Pero este es un equívoco, como señala Jaeger (1952, p. 199, n. 5). Para los griegos antiguos, la φύσις era el surgir y desarrollar de toda la realidad, así como lo real subyacente a los seres de nuestra experiencia (τῶν ὄντων). Junto con ἀρχή y κόσμος, la φύσις es el concepto clave en la tradición metafísica milesia (Calvo Martínez, 2000, p. 21-38).

Ya Aristóteles indicaba tal dirección en la interpretación de la palabra φύσις cuando afirmaba que:

ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν (*Phys.* II, 1, 193b12).

La naturaleza (φύσις) entendida como generación, es un camino hacia la naturaleza (φύσις).²

La φύσις es entendida como γένεσις y, por tanto, como origen del proceso (ὁδός) que lleva hacia la φύσις, tomada como meta de este. Estos filósofos investigadores de la φύσις estaban más interesados en las cualidades simbólicas de sus elementos que en sus propiedades físicas concretas. Para ellos, aquellos eran más arquetipos que sustancias. Esta última apreciación sobre la filosofía jónica ha sido una constante entre los investigadores, tanto antiguos como modernos (Zhmud, 2006, p. 238-249). Aunque Aristóteles llegaba a intuir dicha conclusión al afirmar que:

Todos los físicos convierten a lo indefinido (τῷ ἀπείρῳ) en una propiedad de alguna otra naturaleza de los así llamados elementos, como el agua o el aire o aquello que es intermedio (*Phys.*, G 4, 203a16; Ross, 1930).

No obstante, también en numerosos pasajes de sus obras formula críticas tanto contra el método, así como contra las afirmaciones de Tales (*De Caelo*, B 13, 294a29). Resulta menester indagar sobre este asunto por propio esfuerzo, analizando las afirmaciones atribuidas a Tales.

Tales de Mileto no solo fue famoso en la antigüedad por su predicción de un eclipse solar en el 585 aec, por sus viajes a Egipto y la influencia de dichos viajes en sus estudios geométricos y para la ciencia griega en general, o por sus invenciones

² Sobre esta interpretación, véase a Jaeger, 1952, p. 199 (n. 5); a Veazie, 1921, y Rus Rufino, 1987, p. 225-229.

en matemáticas y geometría (DK 11 A 1, 11, 20),³ sobre todo se hizo famoso porque afirmó, según lo transmite la doxografía antigua, que el ὕδωρ (agua) es el ἀρχή.

Al analizar con algún detalle sus fragmentos se puede concluir que él realmente no estaba interesado ni en el significado mitológico tradicional del agua (como se suele afirmar), tampoco en su presencia en la realidad de la naturaleza, a lo cual se le hicieron objeciones como ya hemos visto, sino en que el agua le permitía pensar en la fluidez (*i.e.* el movimiento), como origen de todo.

En general, la teología natural de los primeros filósofos griegos está llena de cierto intuicionismo kinestésico. De este hablaba Jaeger (1952):

Pues si bien su teoría parece ser puramente física, evidentemente la piensa como teniendo también lo que podemos llamar un carácter metafísico. Este hecho se revela en la única de sus sentencias que ha llegado hasta nosotros en su tenor literal (si es que realmente se remonta a él): πάντα πλήρη θεόν, “todo está lleno de dioses” (...) Platón cita este apotegma en forma especialmente enfática, casi como si fuese la palabra primigenia y la quintaesencia misma de toda filosofía (p. 27).

Tales no solo se refiere al fenómeno del magnetismo, sino también a la presencia del movimiento/fluidez (*kynestesis*) como origen de todo lo vivo. Esta idea es presentada en su estado depurado en la teología natural de Heráclito. Con las primeras investigaciones filosóficas que van de Tales a Heráclito, se inicia no solo una metodología científica, sino una nueva forma de percibir el mundo y su realidad. La realidad y sustancialidad de lo divino será objeto de la teología griega (*i.e.* metafísica), y su postulado más elevado: el monismo ontológico (monoteísmo filosófico). Analicemos con más detalle los presupuestos filosóficos de cada uno de estos pensadores.

Tales de Mileto: πάντα πλήρη θεόν

Al igual que ocurre con el resto de los presocráticos, el pensamiento de Tales nos ha llegado de forma fragmentaria y por medio de citas de sus apotegmas registradas en la obra de otros autores antiguos como Platón, Aristóteles, Sexto Empírico y Diógenes Laercio, principalmente. Debido a dicho estado fragmentario en el que ha sobrevivido el pensamiento de Tales, solo sabemos que él afirmó:

- (1) “todo está lleno de dioses” (πάντα πλήρη θεόν).
- (2) que el ἀρχή era el agua.

³ Siguiendo el uso corriente y canónico en los estudios historiográficos, léxicos y conceptuales de la filosofía griega antigua, en adelante, esta fuente, que corresponde a Diels y Kranz (1906-1922), se citará de la manera expresada en el texto principal (= DK).

Ambas afirmaciones constituyen tanto una filosofía como una teología natural. La tradición antigua y los comentaristas como Platón, Aristóteles y Aecio, han encontrado en la primera frase un principio kinésico con el cual explican la filosofía natural de Tales. Pasemos a estudiar los textos en los cuales aparecen estas afirmaciones.

La *kynesis* de la teología de Tales

El apotegma teológico de Tales se encuentra preservado en los textos de Platón, Aristóteles y Aecio (DK 11 A 22; A 23). Por su importancia en el contexto de nuestra argumentación y análisis, pasamos a reproducir los pasajes mencionados (todas las traducciones del inglés, alemán, griego y latín de las fuentes usadas son propias).

Platón, *leyes* 899b:

¿Qué otra cosa podremos decir con relación a la luna y a los demás astros, a los años, a los meses y a las estaciones, sino que siendo la causa de todo esto una sola alma o muchas, excelentes en todo género de perfección, como ya hemos visto, es preciso admitir que son otros tantos dioses, sea que habiten en los cuerpos y que bajo la forma de animales arreglen todo lo que pasa en el cielo, sea que obren de otra manera? Ahora yo os pregunto: ¿puede, convenirse en todas estas cosas, y dejar de reconocer que el universo está lleno de dioses (θεόν εἶναι πλήρη πάντα)? (Bury, 1961).

Aristóteles, *De Anima*, I, 5, 411a7:

Y alguien diría que aquello (*i.e.* el alma) está entremezclado en el todo (el universo); tal vez por esta razón también Tales pensó que todo está lleno de dioses (πάντα πλήρη θεόν εἶναι) (Hicks, 1907; *cfr.* Ross, 1931).

Aristóteles, *De Anima*, I, 2, 405a19-21:

Por lo que ellos informan, Tales también parece haber supuesto que el alma era algo kinésico (κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν), si es que él realmente dijo que la piedra (magnética) tiene alma, porque mueve el hierro (εἶπερ τὸν λίθον [Magnetstein] ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ) (Hicks, 1907; *cfr.* Ross, 1931).

Aecio, I, 7, 11 D.301:

Tales decía que la mente del mundo es dios (Θ. νοῦν τοῦ κόσμου τόν θεόν) y que la suma de todo está dotado y lleno de demonios (τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλήρης), y que justo a través de la humedad primigenia penetra un poder divino que la mueve.

En el primer pasaje, Platón viene discutiendo acerca de si los astros, y en general, los cielos, tienen alma, por cuanto parecen ser inmortales y tienen movimiento de tipo circular (*leyes* 898c). Para Platón, el apotegma de Tales implica que la filosofía milesia, tenida por atea, en el fondo partía de los mismos presupuestos teológicos que la religión griega (*leyes*, 996e-967a).

Pero este es el sentido que Platón le dio al apotegma, no el que probablemente tendría en su tenor original. Esta duda sobre la interpretación de Platón se confirma con la interpretación hecha por Aristóteles. En el primer pasaje que hemos citado de su *De Anima*, él no solo confirma la adjudicación tradicional del apotegma a Tales, sino que parece confundir la opinión del pensador milesio con aquella de los mitos órficos y su influencia en otros autores, en los cuales se señala a la respiración como el principio anímico de todo y, por lo mismo, la juzga como inexacta (*De Anima*, I, 5, 410b27-411a13).

En el segundo pasaje citado, Aristóteles une la opinión de Tales a la de otros pensadores, como Anaxágoras y Heráclito, entre otros (*De Anima*, I, 2, 404b30-405b30), a quienes considera exponentes de la identificación del alma como el elemento originante del movimiento; elemento al cual dota con tres características: movimiento, percepción e incorporeidad (Muñoz Valle, 1976, p. 20-47).

Finalmente, en el texto de Aecio se repiten las intuiciones de la tradición, uniendo el apotegma sobre el agua como principio con aquel sobre la inhabitación de las deidades en todo el mundo, y agregando un principio cosmológico estoico: la mente del mundo es dios que justo a través de la humedad primigenia penetra un poder divino, que mueve al mundo.

Si, por un lado, dejamos de lado la crítica que Aristóteles realiza a las afirmaciones de Tales, y por otro, la lectura favorable a su propia hipótesis que Platón da al apotegma de Tales, notamos que la tradición adjudica dos apotegmas a Tales y que estas, en su propio tenor, podrían decir: πάντα πλήρη θεόν εἶναι (“todo está lleno de dioses”); y ὁ λίθος ψυχὴ ἔχειν (“la piedra tiene alma”—porque mueve al hierro).

También observamos que el apotegma que habla sobre el universo lleno de dioses parece incluir al que habla sobre la piedra imantada. Esto lo permite inferir

el texto de Aristóteles (*De Anima*, I, 5, 411a7), en el cual se afirma que el alma (ψυχή) está en todo el mundo. Esta lectura de la tradición es confirmada en el texto de Aecio.

Si es correcto inferir que en el apotegma de Tales se dice que existe cierto principio originante cuya característica es la *kynesis* del mundo, entonces tal vez podríamos intentar hallar si existe relación entre este apotegma y el otro por el cual el nombre de Tales se ha impreso en los libros de la historia de la filosofía, tal como Aecio lo supone.

El ὕδωρ como ἀρχή de todo

El apotegma cosmológico de Tales se encuentra preservado, principalmente, en un pasaje de las obras de Aristóteles (DK 11 A 12; A 14). El testimonio de Diels y Kranz sobre Aristóteles parte solo desde 983b18. Por esta razón, en lo que corresponde al apotegma cosmológico, corroboramos la lectura del DK con aquella de la edición crítica realizada por von Christ (1906). También aquí es preciso citar por extenso el pasaje aristotélico, dada su importancia para nuestra argumentación y análisis.

Aristóteles, *Metaf.* A 3, 983b6-33:

La mayoría de los primeros filósofos creyeron tan solo principios a aquellos que se dan bajo la forma de la materia (τῶν δὴ πρῶτον φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾧθήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων); pues afirman que el elemento y principio primero de todas las cosas es aquel a partir del cual todas las cosas existen y llegan por primera vez al ser y en el que terminan por convertirse en su corrupción, subsistiendo la sustancia pero cambiando en sus accidentes; porque tal naturaleza se conserva siempre (...) pues es necesario que haya alguna sustancia natural, una o múltiple, de la que nazcan las demás, mientras esta se conserva. Sin embargo, no todos coinciden con el número y la naturaleza de estos principios. Tales, el fundador de este tipo de filosofía, dijo que el principio era el agua, por lo cual él declaraba que la tierra reposa sobre agua, tal vez tomando tal noción de observar que el elemento nutricio de todas las cosas es la humedad, y que el calor en sí mismo es generado y mantenido por la humedad (y aquello de lo que surge todo es el principio de todas las cosas). Él dedujo su noción de este hecho y de que las semillas de todas las cosas tienen naturaleza húmeda, y de que el agua es el origen de la naturaleza de todo lo húmedo. Algunos piensan que incluso los antiguos que vivieron mucho antes que la generación presente y que primero compusieron relatos de los dioses, tenían una concepción similar sobre la naturaleza, ya que ellos hicieron a

Océano y Tetis los padres de la creación (Homero, *Iliad.*, XIV, 201.246) y describieron el pacto de los dioses como hecho con agua, al cual le dieron el nombre del [agua de la] Estige (Homero, *Iliad.*, XIV, 271), puesto que es el más antiguo y honorable y aquello más honroso es sobre lo cual uno jura (Von Christ, 1906; *cfr.* Ross, 1928).

Aristóteles, *De Caelo*, B 13, 294a29-294b:

Otros sostienen que [la tierra] descansa sobre el agua (οἱ δ' ἐφ' ὕδατι κεῖθαι). Esta, en efecto, es la explicación más antigua que hemos recibido, y afirman que la expuso Tales de Mileto, según el cual la tierra se sostiene gracias a que flota como un madero o cualquier cosa semejante (pues nada de esto, en efecto, es capaz por naturaleza de sostenerse sobre el aire; sino sobre el agua), como si para la tierra y para el agua que soporta a la tierra el razonamiento no fuera el mismo: pues tampoco el agua es capaz por naturaleza de sostenerse en el aire, sino que está encima de algo (*cfr.* Ross, 1930).

Los pasajes citados de Aristóteles presentan, nuevamente, tanto el apotegma como la crítica que se le formula. Del pasaje tomado de su *Metaphysica*, se debe dejar de lado la crítica basada en un principio teológico.

El estagirita señala que Tales está más cercano a las cosmogonías órficas que a la deducción filosófica del ἀρχή. Aunque Aristóteles tiene razón en su crítica, de hecho Tales está más cerca de las cosmogonías egipcias y mesopotámicas que órficas (v.g. el poema acadio *Enūma Eliš*, *cfr.* Pritchard, 1969, p. 60-61; tableta I, 1-6), también es cierto que en el apotegma de Tales se encierra un principio metafísico: la humedad, tomada en el sentido de liquidez o fluidez, es entendido como principio kinestésico y teológico (Reale, 1987, p. 5).

Pero Aristóteles confunde la referencia, suponiendo que Tales habla de la humedad como principio fisiológico, hoy diríamos “genético”, y no como uno realmente metafísico. De la igual forma debemos proceder al entender el pasaje tomado de su *De Caelo* (B 13, 294b2-5), donde el estagirita pasa de la crítica basada en el principio fisiológico al lógico, acusando a Tales de no haber resuelto realmente el problema del elemento de origen, tomado como sustrato de todo.

Ya Hegel (1996, I, p. 161-164) se lamentaba que desde Aristóteles se había comenzado a malinterpretar el sentido del apotegma de Tales, al punto de volverlo ilegible. Pero si se extraen las críticas de Aristóteles, se nota que el apotegma de Tales afirma que el agua es el principio o sustrato metafísico del mundo, y no fisiológico ni cosmogónico.

Ahora bien, mirando ambos apotegmas, notamos que lo dicho por Tales puede encajar, si ambas afirmaciones se entienden como la primera aproximación de una teología natural kinésica. Si el agua es predicada como ἀρχή, no es porque sea tomada en sus propiedades sensibles o fisiológicas, sino porque es entendida como símbolo de la fluidez y movilidad, asumidos como el origen de todo.

Al parecer, para Tales, la búsqueda del ἀρχή no solo se asumió como la búsqueda del desde-dónde de la realidad, sino también del sentido de su unidad y su crecimiento, es decir, de su movimiento. Una importante constatación de esta conclusión sobre la teología de Tales nos la ofrece, precisamente, el desarrollo que toma en los planteamientos de sus discípulos y continuadores: Anaximandro y Anaxímenes.

Anaximandro y Anaxímenes

La doctrina sobre el ἀρχή y las noticias doxográficas sobre otros hallazgos e inventos de Anaximandro y Anaxímenes (DK 12 A 1), han sobrevivido en estado fragmentario en los comentarios críticos de Aristóteles y su sucesor Teofrasto, así como en los de Aecio, Cicerón e Hipólito.

Por ellos podemos decir que Anaximandro afirmó que el ἀρχή es lo ἄπειρον y, por tanto, no solo una sustancia, sino una característica común al todo de las στοιχεῖα. Anaxímenes parece tener esta misma idea en mente cuando afirmó que el ἀρχή es el aire, pero la tradición no es clara sobre este punto. Para Teofrasto, Anaxímenes indica lo infinito (ἄπειρος) como característica de aire, pero lo diferencia de lo indefinido (ἄοριστος). Esta diferencia es importante y sobre ella volveremos más adelante.

Por lo pronto vamos a decir que tanto para Anaximandro como para Anaxímenes, sus propios ἀρχαί son descritos con las propiedades de lo divino. En este sentido, sus filosofías naturales constituyen, de hecho, propuestas de teologías naturales.

La teología natural de Anaximandro es un poco más abstracta que la de Anaxímenes, por no depender de elementos sensibles como estos. Por esta razón, vamos a analizar en primer lugar a Anaxímenes, dejando para el final a Anaximandro. Pasemos a estudiar los textos en los cuales aparecen sus afirmaciones.

La ἀέρα como ἀρχή de todo

El apotegma teológico de Anaxímenes se encuentra preservado en los textos de Aristóteles, Teofrasto e Hipólito (DK 13 A 4-5,7). Por su importancia para

nuestra argumentación, solo reproducimos las citas de Teofrasto e Hipólito, ya que la de Aristóteles (*Metaf. A 4, 984a5*) solo indica el hecho de que Anaxímenes y Diógenes tienen al aire como ἀρχή. Veamos las citas:

Teofrasto *ap. Simplicium Phys. 24,26*:

Anaxímenes de Mileto, hijo de Eurístrato, compañero de Anaximandro, dice, como este, que la naturaleza sustantiva es una e infinita (μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην καὶ ἄπειρον), mas no indefinida (οὐκ ἄοριστον), como él, sino definida y la llama aire; se distingue en su naturaleza sustancial por rarefacción y condensación. Al hacerse más sutil se convierte en fuego y en viento, si se densifica más, a continuación, en nube; si se condensa más se convierte en agua, luego en tierra, después en piedras y el resto de los seres surgen de estas sustancias. Hace también eterno al movimiento, por cuyo medio nace también el cambio (DK 13 A 5).

Hipólito, *Ref. I, 7,1*:

Anaxímenes dijo que el primer principio era aire infinito (ἀέρα ἄπειρον), del cual nacen las cosas que están llegando al ser, las ya existentes y las futuras, los dioses y las cosas divinas; las demás nacen de sus productos de esto. (2) La forma del aire es la siguiente: cuando es muy igual es invisible a la vista, pero se manifiesta por lo caliente, lo húmedo y el movimiento. Está en constante movimiento, ya que no podrían cambiar cuantas cosas cambian, si no se moviera. (3) Tiene manifestación distinta según se densifique o se haga más sutil; pues cuando se disuelve en lo que es más sutil, se convierte en fuego; los vientos, en cambio, son aire en periodo de condensación; de aire comprimido se forma la nube, condensado aún más, surge el agua; con un grado mayor de condensación nace la tierra y, con la máxima condensación posible, las piedras. De donde resulta que los componentes más importantes de la generación son opuestos, a saber, lo caliente y lo frío (DK 13 A 7).

A estos testimonios se deben añadir los que agregan Diels y Kranz (DK 13 A 10), tomados de Cicerón, Aecio y Agustín, y que, aunque ciertamente son secundarios y dependientes de los anteriores, no dejan de tener interés para nuestra indagación. Por ello las reproducimos aquí.

Cicerón, *De natura deorum*, I, 10, 26:

Después Anaxímenes determinó que el aire es un dios (*aera deum statuit*), que tiene nacimiento, es inmenso e infinito y está siempre en movimiento,

como si el aire sin forma alguna pudiera ser un dios (*quasi aut aer sine ulla forma deus esse possit*) (...) o todo lo que tiene nacimiento no fuera mortal.

Aecio I, 7, 13:

Anaxímenes (dice que) el aire (es dios). Es necesario entender, respecto a los que así se expresan, que se refieren a las fuerzas que penetran completamente los elementos o los cuerpos (τᾶς ἐνδηκούας τοῖς στοιχείοις ἢ τοῖς σώμασι δυνάμεις).

Agustín, *Civitate Dei*, VIII, 2:

Este (*i.e.* Anaximandro) dejó a Anaxímenes por discípulo y sucesor, quien atribuyó al aire infinito todas las causas de las cosas (*qui omnes rerum causas aeri infinito dedit*). No negó los dioses ni los silenció; pero creyó que ellos no son hacedores del aire, sino que proceden del aire.

Los testimonios más antiguos que tenemos son aquellos de Aristóteles y Teofrasto. El testimonio de Aristóteles en sí mismo es muy general. Más amplio es Teofrasto. De lo que él informa se puede inferir que Anaxímenes no afirmó que el aire fuese divino (como si lo afirma el testimonio de Aecio y Cicerón), pero sí que le dio cualidades propias de lo divino, como la *kynesis*, la unicidad, la infinitud y el gobierno u ordenamiento del mundo. La crítica de Aecio (DK 13 B 2) está dirigida más a las conclusiones psicológicas que se pueden extraer de su afirmación que a un análisis más profundo de sus afirmaciones. Sobre esto volveremos más adelante.

Por lo pronto se ve que de ello se puede sospechar que Anaxímenes pudo haber sido el precursor de Jenófanes y Heráclito en cuanto a las críticas de la antropomorfización de las divinidades de la religión popular (pero no hasta el punto del ateísmo, como lo sugieren los testimonios de Hipólito y Agustín). Aunque la tradición concluyó precisamente lo contrario (Aecio y Cicerón), el testimonio de Teofrasto es contundente; en él se afirma lo mismo del aire que del movimiento (*kynesis*): son eternos.

Al parecer de Teofrasto, lo que Anaxímenes afirma del movimiento es aplicable al aire: por medio de él nace el cambio (μεταβολή). Si se observa, la construcción gramatical de la última frase de este autor, la frase δὲ καὶ οὗτος sugiere unir las conclusiones siguientes a lo dicho sobre el aire. Nótese:

(...) dice, como este (Anaximandro), que la naturaleza sustante es una e infinita (ἄπειρον), mas no indefinida (οὐκ ἄοριστον), como él, sino definida

(ὠρισμένην) y la llama aire... Y también este (δὲ καὶ οὗτος) hace eterno al movimiento, por cuyo medio nace también el cambio.

En esto, Anaxímenes sigue de cerca el intuicionismo kinestésico de Tales.

Lo ἄπειρον como ἀρχή de todo

El apotegma teológico de Anaximandro se encuentra preservado en las afirmaciones de Teofrasto que nos han llegado por el texto de Simplicio (DK 12 A 9). Nuevamente, dado su interés, reproducimos la cita en toda su extensión:

Simplicio, *Phys.* 24, 13:

De entre los que dicen que es uno, móvil e infinito, Anaximandro de Mileto, hijo de Praxides, sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y el elemento de las cosas existentes era lo infinito (ἄπειρον), siendo el primero en introducir este nombre de principio. Dice que este no es ni el agua ni alguno de los llamados elementos, sino otra naturaleza: lo infinito (ἄπειρον) de la que nacen los cielos todos y los mundos dentro de ellos. De ellos les viene el nacimiento a las cosas existentes y en ellos se convierten, al parecer, según la necesidad; pues se pagan entre sí pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo, describiéndolo así en términos bastante poéticos.

Simplicio recoge el testimonio y opinión de Teofrasto sobre la doctrina de Anaximandro, que también nos han llegado por otras fuentes (Hipólito, el pseudo-Plutarco y Aecio). También son importantes los pasajes paralelos en Hipólito (DK 12 11) y el pseudo Plutarco (DK 12 10). Al parecer, la cita es tomada de una versión de la *Historia de la Filosofía*, obra de Teofrasto. En sí misma, la cita es evidente: no solo se explica que lo ἄπειρον es diferente a los elementos, o que Anaximandro lo sugiere como ἀρχή, sino incluso que Anaximandro es quien utiliza por primera vez dicha expresión. Pero, al mismo tiempo, en la cita de Teofrasto se presenta una sentencia, de primera impresión oscura y enigmática y, al parecer, original de Anaximandro (Jaeger, 1952, p. 39-40). La importancia de la sentencia estriba no tanto en su carácter original, sino que con ella se explica lo que quiere decir para Anaximandro lo ἄπειρον. Según la cita de Simplicio, de lo ἄπειρον surgen los mundos y los cielos, de donde nacen todas las cosas existentes:

Al parecer, según la necesidad; pues se pagan entre sí pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo.

El significado poco claro del fragmento ya dio pie en la Antigüedad para diferentes interpretaciones de lo ἄπειρον. Como ejemplo de interpretación excéntrica del apotegma, podemos citar al pseudo-Plutarco (DK 12 10): con ἄπειρον Anaximandro se refería a la teoría de la existencia de infinitos universos. Este tipo de posiciones se descartan por la presencia en ellas de conceptos filosóficos posteriores a Anaximandro (i.e. la doctrina estoica de la ἐπίρωσις). Las afirmaciones del pseudo-Plutarco tienen un tinte estoico muy marcado como para tomar por original la idea sobre los mundos innumerables. Por ejemplo, en el pseudo-Plutarco, Strom. 2 (DK 12 10) se dice: “(Anaximandro) declaró que la destrucción y mucho antes, el nacimiento, acontecen desde tiempo infinito (ἐξ ἀπείρου αἰῶνος), puesto que todos ellos tienen lugar cíclicamente”.

Lo mejor será seguir las razones filológicas ofrecidas por Jaeger (1952, p. 39-42), en las cuales se respeta la naturaleza del sentido de las palabras del fragmento. Según Jaeger, se debe prestar atención a dos frases. La primera, “pena y retribución” hace referencia al concepto griego de equidad (i.e. lo justo), que equivale a “lo igual”. En este sentido, la frase “pena y retribución” hace referencia a la reciprocidad.

Que se incluya en la segunda frase a considerar al tiempo (“según la disposición del tiempo”), no hace, sino confirmar este contexto jurídico. Con ellos no se hace otra cosa que ponerse al tiempo como juez, una imagen muy común en la época, como lo informa el mismo Jaeger ya citado.

El fragmento nos presenta una figura tomada del mundo jurídico de la época, con la cual Anaximandro explica el sentido del concepto ἄπειρον. La igual y lo desigual, lo injusto y lo justo, la pena y la retribución en el juzgado del tiempo son elementos que expresan lo opuesto. Lo opuesto es lo ἄπειρον. Este es el significado que entendiera ya Aristóteles (*Phys.* A4, 187a20): lo ἄπειρον es ἓν καὶ πολλά (“lo uno y lo múltiple”). Con esta opinión coincide Teofrasto (en: Simplicio, *Phys.* 24, 21).

Recepción de la teología milesia en Heráclito

En Heráclito encontramos la continuación de la línea de pensamiento de Anaximandro. Pero su estudio se enfrenta a muchos problemas. Es sabido el grave problema en la interpretación de su pensamiento, debido al estado fragmentario y el estilo parabólico de su escritura le ganaron para la posterioridad el epíteto

del oscuro (σκοτεινός, *cfr.* Diógenes Laercio, *Vitae Phil.*, ix, 6). Por esta razón, ha sido prioridad de los estudios dedicados a este pensador la reconstrucción crítica de su única obra: *Sobre la Naturaleza*. De ella únicamente se conservan ciento treinta y seis fragmentos apotégmicos, de los cuales tan solo ciento veintiséis son reconocidos como auténticos por los historiógrafos de la filosofía especializados en su obra. En general, para la interpretación de los problemas de la reconstrucción de los fragmentos y de la filosofía de Heráclito, seguimos las líneas generales de Mondolfo (2015).

Asimismo, creemos preciso indicar las ediciones más importantes realizadas sobre la obra de Heráclito. Estas son: la de Diels (1901), Bodrero (1910), Kirk (1954), Farré (1959), Marcovich (1968) y Kahn (1981). De todas estas ediciones y reconstrucciones de la obra de Heráclito, la de Diels es definitiva, a nuestro juicio. En ella, Diels presenta ciento treinta y seis fragmentos, de los cuales considera solo a ciento veintiséis como originales. En las págs. 28-31 de su edición, presenta los frags. 127 a 136 bajo el título: *Falsche und gefälschte Fragmente*.

Dado el estilo parabólico de sus fragmentos, Heráclito ha sido un pensador tan fascinante como malentendido. Tradicionalmente, la doctrina de Heráclito fue relacionada en contraposición de aquella de Parménides.

Según Jaeger (1952, p. 231, nota 3) esta forma de analizar su filosofía, que se retrotrae hasta Aecio, tiene el inconveniente de acentuar demasiado la diferencia entre ambos pensadores, ofreciendo como resultado una suerte de reducción dialéctica entre el filósofo del ser (Parménides) y el del devenir (Heráclito).

Ya desde Platón (*Crátilo*, 401d-402c), también ha sido usual hacer de Heráclito el padre del relativismo, exagerando el tono mudable de la doctrina sobre el devenir. Es decir, nada es estable, sino siempre mudable y, por tanto, no existe nada universal, sino local y accidental. De esto se puede dar cuenta cualquier lector del *Crátilo* al ver como se cita a Heráclito para sustentar el fenómeno local del lenguaje y su significancia diversa para las mismas realidades, *i.e.* diferentes nombres griegos, según el uso dialectal locativo, para lo mismo (*Sobre la recepción de Heráclito en la obra de Platón en general*, véase a Mondolfo, 2015, p. 91-119).

Asimismo, exagerado es el énfasis que Spengler (1904, p. 27-31) dio a la doctrina sobre el devenir, al punto de desligar a Heráclito de los otros pensadores presocráticos. Finalmente, cabe advertir que, aunque la filosofía de Heráclito tiene puntos de contacto con las intuiciones teológicas del orfismo, dicha cercanía solo se da en la forma de proclamación del mensaje, de alto tono y estilo profético-poético, pero no en su contenido, como lo señala Jaeger (1952, p. 111-112).

Contra la lectura extremista de Macchioro (1922, p. 117-137) se debería reconocer que, aunque Heráclito habla de Hefaiistos (*i.e.* el Sol; *cfr.* el frag. 94),

adorado incluso por los pitagóricos, su crítica a la religiosidad helena es tan apabulladora, que hace risible cualquier intento por ligar al pensador efesino con el misticismo griego.

Los fragmentos de Heráclito: problema filosófico y reconstrucción problemática

Su crítica a la sabiduría corriente es devastadora en un nivel tan profundo, que destruye la autoridad de Homero, Hesíodo y Pitágoras (frag. 40). Pero su destrucción no es pusilánime, sino constructiva (en la citación de los fragmentos de la obra de Heráclito se sigue la edición crítica de Diels, 1901. También se tiene en cuenta el trabajo de Charles, 1981).

De hecho, invita a seguir la única y verdadera sabiduría (frag. 41), que es de una naturaleza profundamente metafísica y de una no-aprehensibilidad empírica absoluta (frag. 54). Su carácter metafísico es la razón por la cual los hombres se engañan, ya que la verdadera sabiduría es tácita, no explícita (frags. 56, 123) y divina (frag. 78).

El carácter metafísico de esta sabiduría es absoluto, a tal punto, que Heráclito solo atina a expresar su diferencia con respecto a la humana en relación con aquella existente entre un adulto y un niño (frag. 79). La divinidad puede ver la armonía, juzgándolo todo como bueno y justo, donde los hombres no ven más que injusticia (frag. 102).

En la descripción del todo y su movimiento, Heráclito observa la absoluta alteridad de lo divino respecto a lo humano, de tal manera que su teología natural solo puede tener tintes místicos, ya que requiere de dicha experiencia para aprehender lo divino (frag. 86). La relación del hombre con lo divino se expresa con el lenguaje de la visión. Y en esto juega un papel trascendental su doctrina del λόγος.

¿Desde dónde parte y hacia dónde llega el pensamiento de Heráclito?, ¿cuál es la esencia de su doctrina? Ambas preguntas son difíciles de responder, dado el estado fragmentario en el que nos ha llegado su obra.

El problema metodológico frente a la filosofía de Heráclito lo constituye el criterio a usar para agrupar los fragmentos. Kirk (1954) ha elaborado hasta doce grupos temáticos, realizando una selección y reconstrucción bastante compleja del posible orden de los fragmentos, y Marcovich (1968) opta por un criterio conservador, dividiendo el conjunto de los fragmentos en tres grupos, siguiendo la información de Diógenes Laercio (*Vitae Phil.*, ix, 5) en:

- (1) Metafísica (doctrina sobre el λόγος): frags. 1-50.
- (2) Teología, física y psicología (ontología): frags. 51-93.
- (3) Ética, política y el resto: frags. 94-114.

No obstante, frente al conjunto de sus fragmentos, se puede ver que en cada uno de ellos Heráclito parte de la observación analítica del κόσμος, dicho en un sentido metafísico. En todos sus apotegmas parabólicos es visible la constatación de una doble realidad: la aparente y la verdadera.

En la primera, se observa la mutación de todo, por vía de destrucción y generación sucesivas de lo sensible. En la segunda se percibe la inmutabilidad soberana de lo divino, que rige el todo por medio de su λόγος/νόμος, común al todo. Asimismo, Heráclito intuye la relación entre ambas: existe un equilibrio entre los estados opuestos de la realidad.

Si se tienen suficientemente claros el estado de tensión y equilibrio arquitectónicos en el cual coexisten estos tres elementos en el edificio del pensador efesino, se puede concluir que en Heráclito encontramos al continuador del intuicionismo kinésico de los naturalistas milesios. Pero esta conclusión debe ser matizada con los rasgos que los diferencian.

Así, en Heráclito se presenta un intuicionismo kinésico trascendental o metafísico, diferente al milesio, de carácter empírico. Heráclito desarrolla este intuicionismo kinésico metafísico por medio de su doctrina del λόγος, expresado en la fecunda diversidad de su lenguaje metafórico del río, del fuego y de la guerra.

Vamos a analizar las afirmaciones de Heráclito en el siguiente orden. En primer lugar, aquellas en las cuales aparece su doctrina sobre el λόγος (frags. 1, 2, 50, 112, 113, 114 y 115). Luego vamos a incluir aquella en la cual aparece el devenir (frag. 49a), así como aquellas en las cuales se presenta el devenir con las figuras del “fuego/sol” (frags. 30, 31 y 66), “juez” (frags. 76, 90, 94), como “la guerra” (frags. 53 y 80) y como la figura mejor conocida de su doctrina del devenir: “el agua/río” (frags. 12, 77 y 91). Seguimos a Diels (1901) en la numeración de los fragmentos.

El λόγος/πῦρ: el ἀρχή entendido como ley divina inmanente

En Heráclito el λόγος tiene un triple sentido: ontológico, lógico y lingüístico. Tenían razón tanto Diels (1901) como Burnet (1908), quienes le traducen por *Wort* y *Word*, en alemán e inglés respectivamente, acentuando su aspecto lingüístico y religioso.

El λόγος tiene el claro sentido de fuerza que gobierna al mundo (κόσμος), esto acentúa su sentido ontológico. El λόγος también gobierna la mente humana (aspecto lógico y psicológico), mediante una comunicación mística (aspecto lingüístico).

Pero esta fuerza absoluta del λόγος está oculta a la realidad sensible y consciente humana. De hecho, conocer el λόγος es como despertar de un sueño. Así se lee en el primer fragmento de su obra:

Frag. 1 (recuperado en: Sexto Empírico, *Ad. Math.* vii, 132):

Pero que este λόγος es siempre verdadero, no obstante, la incapacidad de los hombres de entenderlo cuando lo oyen por primera vez y, aun después de haberlo oído en alguna forma. Porque, a pesar de que todas las cosas están sometidas al devenir,⁴ de acuerdo con este λόγος, parece como si los hombres no tuvieran de ello ninguna experiencia, cuando seleccionan palabras y hechos tal como lo expongo, dividiendo a cada una de las cosas según su naturaleza y manifestando cómo es verdadera. Pero otros hombres ignoran lo que hacen cuando están despiertos, así como olvidan lo que hacen en el sueño.

La realidad revelada por el λόγος es tan disímil a aquella manifiesta en el mundo sensible que se presenta no solo como opuesta, sino como una armonía de los opuestos. Esta doctrina es una de las más importantes de la filosofía de Heráclito y más presente en sus fragmentos (aparece en los fragmentos 8, 10, 36, 48, 51, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 88, 103, 111 y 126). Esta armonía se hace evidente en el devenir del mundo.

Heráclito desarrolla esta característica fundamental de su doctrina del λόγος por medio de la figura metafórica del fuego. En ella conjuga el devenir, explicado con la armonía de los opuestos (frag. 67), y el gobierno absoluto del λόγος (frag. 66).

Frag. 66 (recuperado en: Hipólito, *Refutatio omnium haereseum*, ix, 10):

El fuego, decía él (*i.e.* Heráclito), al avanzar juzgará y condenará todo (τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται).

⁴ Se ha traducido la frase γινομένων γὰρ πάντων como: “porque, a pesar de que todas las cosas están sometidas al devenir (...)”, asumiendo que Heráclito ha recibido la doctrina de Anaximandro sobre la transformación del κόσμος en el ir o correr de los fenómenos y acontecimientos. Así lo entiende Diels (1901, p. 3), quien traduce: *Alles geschieht (...)*.

Frag. 67 (recuperado en: Hipólito, *Ref. om. haer.* ix, 10):

Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre; pero adopta diversas formas, al igual que el fuego, cuando se mezcla con especias, que toman el nombre de acuerdo con la fragancia de cada una de ellas.

Heráclito sostiene que existe una ley o normatividad cósmica, de la cual el λόγος es el juez absoluto, presentado con la metáfora del fuego (frag. 66), así como con la figura del sol (frag. 94).

Frag. 94 (recuperado en: Plotino, *De Exila.* 11):

El sol no rebasará sus medidas (ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται); pues en tal caso las Erinias,⁵ ministras de *Dikē*, lo descubrirán.

Esta ley divina es absoluta, es decir, común a todo el universo. Por medio de ella, el λόγος rige sobre todo el mundo (frag. 66). De esta forma, el λόγος es común a todos los hombres (frag. 113).

El λόγος es la primera ley, de la cual se sustentan las demás (frag. 114). Su órgano es la mente (frag. 112). Por medio de ella, el λόγος no solo despierta al hombre a su realidad, sino que pone en desarrollo la esencia misma del hombre (frag. 115). Este despertar es un acontecimiento interior, es decir, místico. Pero no por ello el λόγος es igual a las representaciones religiosas de las diversas divinidades, sino que es superior (frag. 32).

Frag. 113 (recuperado en: Estobeo, *flor.* 1, 178):

El pensar es común a todos (ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν).

Frag. 114 (recuperado en: Estobeo, *flor.* 1, 179):

Aquellos que hablan con entendimiento deben hacerse fuertes con lo común a todos (ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῶι ξυνῶν πάντων),⁶

5 Nótese la aparición de las Erinias homéricas (*Il.*, xix, 418), en el apotegma de Heráclito. Sobre ellas, véase a Jaeger (1952, p. 233, n. 31).

6 Diels (1901, p. 27), traduce el verbo ἰσχυρίζεσθαι como *wappnen* (“armarse”). En parte seguimos la fuerza de dicha traducción. Nótese: *Wenn man mit Verstand reden will, muß man sich wappnen mit diesem allen Gemeinsamen...* (“Quien habla con entendimiento debe armarse con lo común a

justo como la ciudad se hace fuerte con sus leyes (ὄκωσπερ νόμωι πόλις), y aun con más vigor. Pues todas las leyes humanas (οἱ ἀνθρώπειοι νόμωι) se nutren de una, la divina; esta impera hasta donde quiere, basta a todos y prevalece en cada cosa.

Frag. 112 (recuperado en: Estobeo, *flor.* 1, 178):

Entender es la mayor virtud (τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη), y la sabiduría consiste en hablar y obrar la verdad según lo dicta la naturaleza.

Frag. 115 (recuperado en: Estobeo, *flor.* 1, 180):

El alma (ψυχῆς) es el λόγος que por sí mismo crece (ἑαυτὸν αὖξων).⁷

Frag. 32 (recuperado en: Plutarco, *De anima*, vi, 16 [p. 746]):

Lo uno, el único sabio (ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον), ha querido y no ha querido ser llamado con el nombre de Zeus.

El λόγος es la fluidez, la mutabilidad, el devenir mismo (frag. 115). En el fragmento 114, Heráclito ha empleado el vocablo y concepto νόμος no solo en sentido político y a manera de símil, sino como una categoría ontológica (Heidegger, 1994, p. 213-214; véase también a Monroy Gutiérrez, 2017, p. 267-280 y 360-405).

En el fondo, Heráclito puede percibir la constitución ontológica de la realidad a partir del concepto de gobierno, origen y unidad que encuentra en el vocablo νόμος, porque parte del concepto de κόσμος milesio, en especial de Anaximandro y su símil entre la justicia humana y el λόγος.

todos”). Nos parece desacertada la traducción de Marcovich (1968, p. 40), porque le resta fuerza al tenor de la frase: “*han de basarse* en lo que es común a todos...” La frase verbal ἰσχυρίζεσθαι χρή, el verbo ἰσχυρίζεσθαι es el participio en infinitivo que modifica al verbo principal. En este sentido, una traducción literal de la frase sería: “deberán ser fuertes...” La traducción de Marcovich solo tiene en cuenta el inicio de la acción (*i.e.* el λόγος solo como fundamento o punto de partida); debe considerarse que la frase presenta al λόγος tanto como fundamento como punto de llegada del auténtico ser humano.

⁷ Seguimos la traducción ofrecida por Diels (1901, p. 27): *Der Seele ist das Wort eigen, das sich selbst mehrt* (“el alma es el mismo λόγος, que por sí mismo aumenta”). Distanciándonos de la traducción que usualmente se da de este fragmento: “el alma es la razón que está en crecimiento continuo”.

El devenir: el imperio del λόγος expresado en la armonía de los opuestos

La ley divina, contenido de la doctrina del λόγος heracliano, se presenta en los conceptos de contigüidad (σύναψις) y armonía (ἄρμονία), entendidos como unión entre los opuestos (frag. 51). La ley divina es la unidad entre los contrarios (frags. 8, 10, 51, 58 y 60). En el análisis de estos fragmentos se sigue a Jaeger (1952, p. 128) y a Mondolfo (2015, p. 174-191).

Frag. 8 (recuperado en: Aristóteles, *Ethic. Nic.* q2. 1155b4):

Lo contrario se pone de acuerdo (ἢ τὸ ἀντίξουν συμφέρον); y de lo diverso la más hermosa armonía, pues todas las cosas se originan en la discordia.

Frag. 10 (recuperado en: Aristóteles, *De mundo*, 5, 396b7):

Son uniones: lo entero y lo no entero, lo acorde y lo disorde, lo consonante y lo disonante, y del todo el uno y del uno el todo.

Frag. 58 (recuperado en: Hipólito, *Ref. om. haer.* ix, 10):

El bien y el mal (son uno) (καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν [ἡἀμλ. ἓν ἐστὶν]).

Frag. 60 (recuperado en: Hipólito, *Ref. om. haer.* ix, 10):

El camino hacia lo alto y el camino hacia lo bajo es uno y el mismo (ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡστὴ).

Frag. 51 (recuperado en: Hipólito, *Ref. om. haer.* ix, 9):

No comprenden cómo lo divergente concuerda consigo (οὐ ξυνιᾶσιν ὄκως διαφερόμενον ἔωυτῶι ὁμολογέει). Es una armonía de tensiones opuestas (παλίντροπος ἄρμονίη), como la del arco y la lira.

La frase παλίντροπος ἄρμονίη, significa literalmente: “ensamblaje de fuerzas que tiran hacia adelante y hacia atrás”. Así lo entiende Diels (1901, p. 13), quien traduce: como: *gegenstrebigere Vereinigung*.

Según Heráclito, no se debe prestar atención a las apariencias, sino a la realidad que, contemplada metafísicamente, es una armonía evidente en las tensiones opuestas (frag. 48).

Frag. 48 (DK 22 B 48 [66]):

El nombre del arco (βιός) es también vida (βιός); pero su obra es la muerte.

Como habíamos dicho arriba, Heráclito desarrolla esta idea de la unidad entre los opuestos por medio de varias imágenes: la guerra (frags. 53 y 67), el fuego (frags. 30 y 66) y el río (frags. 49a, 12 y 91).

Frag. 53 (recuperado en: Hipólito, *Ref. om. haer.* ix, 9, 4):

La guerra es el padre y el rey de todas las cosas (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς); a unos los hace dioses y a otros hombres, a uno los ha esclavizado y a otros liberados.

Frag. 30 (recuperado en: Plutarco, *De Anima*, v):

Este mundo [el mismo para todos] no lo hizo ni un dios ni un hombre, sino que siempre ha sido y es y será un fuego eternamente viviente (ἀλλ' ἦν αἶψα καὶ ἔσται πῦρ αἰείζων), que se enciende según medidas y se apaga según medidas.

Frag. 49a (recuperado en: Galeno, *De diff. puls.* viii [773K]):

Entramos y no entramos en los mismos ríos; somos y no somos (εἶμὲν τε καὶ οὐκ εἶμὲν).

Frag. 91 (recuperado en: Plutarco, *De Superst.* 18,392b):

Según Heráclito, no se puede sumergir dos veces en el mismo río (ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι).⁸

Frag. 12 (recuperado en: Ario Dídimio [en Eusebio, *P. Ecles.* xv, 20]):

Diversas aguas fluyen para los que se bañan en los mismos ríos. Y

8 Algunos consideran el frag. 91 es inauténtico, siguiendo en esto la crítica de Aristóteles (*Metaf.* iv, 3, 1005b25). En este caso, se debería suponer que la segunda frase debería entenderse en estrecha unión con la primera, significando algo como “estamos y no estamos dos veces en el mismo río” (el verbo εἶναι puede ser traducido tanto “ser” como “estar”).

también las almas se evaporan de las aguas (καὶ ψυχὰὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὕδρων ἀναθυμιῶνται).

Para la tradición filosófica posterior, influenciada por la interpretación platónica (*Crátilo*, 402a) y desarrollada por Aristóteles y Teofrasto, Heráclito emplea la metáfora del río para recalcar la continuidad del cambio en cada ente de la realidad. La solución de Heráclito permite a la unidad mantenerse en el mismo mundo del cambio.

Conclusión

En los físicos milesios se observa la empresa de expresar el origen y gobierno del κόσμος en el concepto del movimiento, con un lenguaje simbólico que remite a la realidad sensible. A causa de este lenguaje, su metafísica ha sido mal interpretada, como una demasiado deudora del aporte conceptual y formal del mito.

No obstante, y a pesar del estado fragmentario de sus escritos, que dificultan la labor de reconstrucción de su pensamiento, se puede percibir desde Tales hasta Anaximandro, un desarrollo ascendente, no solo de una conceptualización cada vez más abstracta, sino la constante de una tradición: indicar siempre el movimiento, el cambio y lo diverso, como el origen de la aparente unidad del κόσμος.

El origen de *lo uno* en lo mutable. Este contraste es perceptible en lo sensible, en su único estado permanente: el constante movimiento de la vida entera. De allí que propongamos, al hablar de la metafísica milesia, lo mejor sea definirla como un intuicionismo kinestésico.

Esta tradición milesia es perceptible en la obra de Heráclito, en cuanto la reconstrucción de sus obras nos permite analizar. El paso decisivo hacia una conceptualización absoluta, por decirlo con el lenguaje hegeliano, lo da Heráclito, al dejar el recurso a un lenguaje que utilice elementos del mundo sensible.

En su concepto del λόγος, con la multiplicidad de metáforas con las cuales lo presenta, se puede rastrear su influencia milesia, al expresarlo como concepto nómico (νόμος según Anaximandro), es decir, un agente que gobierna y ordena el κόσμος, que es su origen y su fin último. Por ello, al hablar de la metafísica heracliana, lo mejor también será definirla como un intuicionismo kinésico trascendental. A diferencia de la metafísica milesia, la de Heráclito no tiene un carácter empírico.

Referencias

Agustín de Hipona (1954). "La ciudad de Dios", en: *Obras de san Agustín. 41 Vols.* Madrid: BAC (Tomo XVI).

- Bodrero, E. (1910). *Eraclito. Testimonianze e frammenti*. Torino: Fratelli Bocca.
- Burnet, J. (1908). *Early Greek Philosophy* (2 ed.) London: A. & C. Black.
- Bury, R.G. (1961). *Plato. Laws. 2 Vols*. London: Heineman.
- Calvo Martínez, T. (2000). “La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega”, *Δαίμων, Revista de Filosofía* (21), 21-38.
- Charles H.K. (1981). *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge: CUP.
- Christ, W., von (1906). *Aristotelis Metaphysica*. Lipsiae: Teubneri.
- Diels, H. (1901). *Herakleitos von Ephesos*. Berlin: Weidmann.
- Diels, H. y Kranz, W. (1906-1922). *Die fragmente der Vorsokratiker. 3 Vols. 4 ed.* Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones. 2 Vols*. Madrid: Cristiandad, Tomo II.
- Farré, L. (1959). *Heráclito*. Madrid/Buenos Aires/México: Aguilar.
- Hegel, G.W.F. (1996). *Lecciones sobre la historia de la filosofía. 3 Vols*. México: FCE.
- Heidegger, M. (1994). *Gesamtausgabe Band 55. Heraklit* (4 ed.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hicks, R.D. (1907). *Aristotle. De Anima*. Cambridge: CUP.
- Jaeger, W. (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE.
- Kahn, C.H. (1981). *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: CUP.
- Kirk, G.S. (1954). *Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge: CUP.
- Kirk, G.S. y Raven, J.E. (1957). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: At the University Press.
- Macchiore, V. (1922). *Eraclito. Nuovi studi sull'orfismo*. Bari: Laterza.
- Marcovich, M. (1968). *Heraclitus. Texto Griego y Versión Castellana. Editio Minor*. Mérida: Talleres Gráficos Universitarios.
- Mondolfo, R. (2015). *Heráclito: textos y problemas de su interpretación. 2 ed. 14 reimpresión*. México: Siglo XXI.
- Monroy Gutiérrez, E.I. (2017). *El problema del pensar presocrático en la contemporaneidad: Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Hans-Georg*

Gadamer (Tesis Doctoral) Universitat de Barcelona.

Murray, A.T. (1928). *Homer. The Iliad. 2 Vols.* London: Heinemann.

Muñoz Valle, I. (1976). "La réplica de Anaxágoras a la teoría eleática del Ser", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (68), 20-47.

Pritchard, J.B., ed. (1969). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Reale, G. (1987). *Storia della filosofia antica. 4 Vols.* Milano: Vita e Pensiero.

Ross, W.D., ed. (1913-1952). *The Works of Aristotle. 12 Vols. (2 ed.)* Oxford: Clarendon Press.

Rus Rufino, S. (1987). "En torno al concepto de φύσις en los presocráticos". *Burguense*, 28 (1), 199-239.

Spengler, O. (1904). *Der metaphysische Grundgedanke der heraklitischen Philosophie.* Halle: Kaemmerer & Co.

Veazie, W.B. (1921). "The Word φύσις". *Archiv für Geschichte des Philosophie*, 33, 2-33.

Zhmud, L. (2006). *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity.* Berlin/ New York: Walter de Gruyter.