

NADA Y ONTOLOGIA EN EL PENSAMIENTO GRIEGO

TOMÁS MELENDO

1) *Planteamiento general*

«El modo de preguntar por la nada puede regir como escala y signo del modo de preguntar por el ente»¹. Si estas palabras de HEIDEGGER son ciertas, la hermenéutica existencial vendría a representar la maduración y el culmen del filosofar de todos los tiempos. En efecto, con el modo existencial de pensar la filosofía parece volver del revés a la realidad: la pregunta por la nada, cuando no es ensalzada a interrogante supremo, se configura al menos como co-protagonista de una ontología en la que el ente, objeto tradicional de esta disciplina, comparte su papel de privilegio con su más radical antítesis.

Sin embargo, la nada no ha sido un descubrimiento de los existencialistas. El propio HEIDEGGER nos advierte que, «desde el principio, la pregunta por el ente acompaña, en la filosofía, a la interrogación por lo que no es (*Nicht-Seinde*), por la nada»². Con la particularidad de que el pensamiento especulativo no «se pregunta por ella sólo exteriormente, como manifestación concomitante, sino que, conforme a la correspondiente extensión, profundidad y originalidad con que se interroga sobre el ente, se despliega la interrogación por la nada, y viceversa»³.

Consideradas en su conjunto, las afirmaciones heideggerianas

1. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, 4.ª ed., Tübingen 1976, p. 34.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

me parecen correctas y dotadas de una enorme fecundidad especulativa. Celan, con todo, una doble ambigüedad⁴. De una parte, HEIDEGGER parece identificar, sin más distingos, no-ser y nada (*Nicht-Seinde, Nichts*), cuando —de hecho— ésta constituye tan sólo una de las modalidades de lo negativo. En segundo término, el filósofo de Friburgo establece una relación biunívoca entre ser y nada o, más bien, entre el modo de interrogar por uno y otra; pero no define suficientemente a cuál de los dos conceptos corresponde la prioridad; esto es, si la concepción del ente posibilita la del no-ser, o viceversa.

Ante esta segunda incertidumbre, creo preciso adelantar⁵ que la elucidación del estatuto ontológico del no-ser se encuentra determinada por la caracterización del ser (y del ente) que opera en cada metafísica. El ser prima sobre el no-ser, señala sus condiciones de posibilidad y define las coordenadas en las que un planteamiento del no-ser es viable. Por eso, la «convivencia metafísica» entre ser y no-ser sólo es posible en una ontología en la que la concepción del ente haya adquirido la suficiente flexibilidad para dar cabida en su seno a cierta dosis de no-ser; la ductilidad necesaria para no imponer el rechazo metafísico de la negatividad implicada en lo finito, lo múltiple, lo móvil⁶.

4. Con esta anotación crítica no pretendo en absoluto emitir un juicio valorativo acerca de la concepción heideggeriana de la nada ni de su interpretación de la historia de la ontología. (Ambos problemas serán objeto de un estudio posterior). Las palabras que acabo de citar, desligadas voluntariamente de su contexto especulativo, quieren servir simplemente como punto de partida de un diálogo filosófico o, por así decir, como aguijón dialéctico de la investigación presente. Sólo con este fin han sido traídas a colación.

5. He tratado el problema en «Sentidos del ser, no-ser y oposición», en *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, vol. IV: *Problemi metafisici*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, pp. 31-47; y, más extensamente, en *Ontología de los opuestos*, Eunsa, Pamplona 1982.

6. Conviene advertir que la afirmación —aquí mantenida— acerca de la prioridad de la concepción del ente en cuanto condición de posibilidad del pensamiento filosófico del no-ente, debe ser tomada en un sentido rigurosamente ontológico. Desde el punto de vista de la psicología personal del pensador, pongo por caso, la «necesidad» de dar entrada en las propias coordenadas especulativas a alguno de los componentes de la negatividad, puede actuar de resorte —psicológico, insisto— para ampliar o modificar la propia configuración del ente. Pero es ésta, a fin de cuentas, quien, en una consi-

En cuanto a la identificación entre no-ente y nada, pienso haber mostrado en otro lugar⁷ que esa equiparación no es correcta. Como insinuaba algunas líneas más arriba, la nada constituye tan sólo una de las posibilidades, la más radical, del no-ente; y, en su despertar, la ontología no se interroga sobre la nada, sino, de modo más general, sobre el no-ente. Más aún: *si lo enfocamos desde esta perspectiva*, el largo recorrido de la metafísica podría describirse en buena parte como el proceso que, a partir de ese interrogante original y todavía algo confuso sobre el no-ente, desemboca en el descubrimiento de la nada más estricta como raíz y fundamento de los tipos menores de no-entidad. Sólo entonces el ente y el no-ente adquieren sus definitivos contornos y perspectivas.

Pero no adelantemos acontecimientos. Señalemos tan sólo que, con las salvedades aludidas, la aseveración heideggeriana resulta acertada. En efecto, la pregunta por lo negativo ha acompañado a la filosofía a través de su entero caminar teórico. El asunto no debe extrañar, pues el ente mismo que es objeto de nuestra experiencia inmediata está radicalmente afectado de negatividad: se revela cambiante, limitado, surcado por el no-ente. Es, pero no de modo pleno; es y, en cierto sentido, no es. De ahí que la respuesta teórica con la que intenta dilucidarse la naturaleza íntima y más radical de ese ente, haya de contar de alguna manera con la negatividad. La determinación de esa no-entidad, y la del puesto que le corresponde en el seno de una explicación cabal del universo, no ha sido conquistada en un instante; al contrario, se ha ido fraguando con el correr de los siglos. Y, como certeramente apunta HEIDEGGER, la profundización en el papel especulativo de lo negativo ha corrido pareja a la hondura y a la fecundidad de la interrogación sobre el ente.

Desde este punto de vista, cabría considerar distintas etapas en

deración metafísica, acoge o expulsa de sus dominios al no-ente. Y así —como estudiaremos más adelante—, con el fin de conferir un estatuto ontológico al error, en cuanto exponente de la negatividad, Platón se vio forzado a consagrar de forma definitiva la primacía del Uno sobre el ente; sólo de esta forma el no-ente, concebido ahora como lo otro, obtiene carta de ciudadanía en la ontología platónica.

7. Cfr. «Sentidos del ser...», cit.

el pensamiento griego; fases que servirán también de pauta a las secciones de nuestro trabajo:

a) En los albores del pensar filosófico, que coinciden con la prehistoria de la ontología propiamente dicha, la polaridad «ente-no-ente» no aparece aún de forma explícita. Justamente porque la pregunta sobre el ente no ha adquirido perfiles netos, tampoco aflora la interrogación expresa acerca del no-ser. Con todo —como veremos—, incluso en el pensamiento arcaico anterior a Parménides, el no-ente hace acto de presencia: aunque no de manera expresa y desenmascarada, sino como embozado en los extremos negativos de esas parejas de contrarios que, para estos filósofos, constituyen una de las claves últimas de la explicación del universo⁸.

b) Con Parménides la situación cambia. Con él surge la ontología como indagación expresa acerca del ente; y con él nace también, como de rechazo, la cuestión sobre el no-ente. El filósofo de Elea se ha planteado el problema central de la metafísica, el del ente, con una drasticidad desconocida para sus antecesores y abandonada por algunos de los que le sucedieron. Pero tal vez esa misma radicalidad le ha llevado a introducir la filosofía en una vía muerta, de la que sólo la mediación de la sofística y el genio especulativo de SÓCRATES y sus continuadores en la escuela de Atenas lograrán hacerla salir⁹. Nuestra segunda etapa incluye, por tanto, al conjunto de pensadores dominados por el planteamiento parmenídeo de lo que, con una terminología posterior, podríamos denominar inflexible univocidad del ente; univocidad que, como es sabido, expulsa al no-ser fuera de los dominios de la auténtica especulación, ya que éste no puede pensarse ni, tan siquiera, decirse. Consideraremos, pues, desde JENÓFANES, el precursor, pasando por los eleatas propiamente dichos, hasta los pluralistas y el propio GORGIAS, cuya aparente oposición a PARMÉNIDES se en-

8. Cfr., como simple orientación, y antes de que abordemos la cuestión con el detenimiento que merece, los resúmenes de la historia de la filosofía con que Aristóteles introduce su *Física* y su *Metafísica*.

9. Cfr. V. BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, ed. Losada, Buenos Aires 1945, 2.ª ed., pp. 126, 139 y otras.

cuenta de hecho imperada por la aceptación de los presupuestos ontológicos intaurados por éste.

c) Los problemas que plantea la admisión de tales supuestos, y que la sofística supo colorear con tintes entre irónicos y dramáticos, pesan decisivamente sobre la especulación de PLATÓN, obligándole a cometer lo que él mismo denomina un «parricidio»: la destrucción del carácter monolítico del ente parmenídeo y su sustitución por una doctrina más flexible en la que ente y no-ente pueden «decirse», al menos, de dos maneras, y, como consecuencia, puedan también coexistir¹⁰.

Como es sabido, PLATÓN se atreve a afirmar que el no-ente, de alguna forma, es, dándole así entrada en su orbe ontológico. Pero el indudable avance que esta operación especulativa conlleva no debe hacernos ignorar lo que contiene, o revela, de menos afirmativo. Según veremos más adelante, y como consecuencia de haber interpretado al ente parmenídeo como identidad absoluta, la tensión radical entre ente y no-ente se ha visto sustituida en la ontología platónica por el antagonismo entre lo uno y lo diverso. Por eso, si volvemos a considerar las sugerencias de HEIDEGGER, habría que sostener que PLATÓN ha «pensado» el no-ente con menos drasticidad que el filósofo de Elea, como resultado de haber también concebido el *ἄν* de forma menos intensa, menos fundamental.

Nace de ahí la ambigüedad de los logros platónicos acerca del no-ente, si los comparamos con los de Parménides. El no-ente de este último es, a primera vista, más radical, más absoluto... pero carece de trascendencia metafísica. En efecto, expulsado de las fronteras de lo que verdaderamente es, de ningún modo afecta a la realidad. No explica ni la multiplicidad ni el movimiento... justamente porque éstos no tiene necesidad alguna de ser esclarecidos: desde una perspectiva estrictamente metafísica —esto es, caminando por la senda de la Verdad—, ni lo mudable ni lo múltiple *es* ni, por tanto, exige comprensión racional. El no-ente de

10. Cfr., por ejemplo, J. WAHL, *Etude sur le Parménide de Platon*, J. Vrin, Paris 1951, 4.ª ed., p. 100; y P. C. COURTES, «L'être et le non être selon S. Thomas», en *Revue Thomiste*, 1966, p. 597.

PLATÓN, por el contrario, se ha debilitado respecto al de su predecesor; transformado en lo diverso, ha perdido categoría como no-ente; pero, gracias a ello, en cierto sentido, *es* y, precisamente por *ser*, puede ejercer su función propia dentro de una ontología que pretende constituirse como comprensión acabada de lo real. Ahora bien, como estudiaremos en su momento, el no-ente platónico puede *llegar a ser* —y desempeñar de este modo su papel en el interior de la metafísica—, a costa de *dejar de ser* el no-ente absoluto de Parménides, al precio de abdicar de buena parte de su radicalidad como no-ente. Y esta tampoco puede ser la solución definitiva.

d) ¿No cabría forjar una noción de no-ente que responda a las exigencias del no-ser parmenídeo y que, al mismo tiempo, por *ser* «en cierto sentido», interprete en el interior de la metafísica un papel al menos similar al que ejerce el no-ente en el orbe platónico? Sabemos que la respuesta es afirmativa, y que será ARISTÓTELES quien construya el instrumento especulativo que permita pensar ese no-ente. Aun sin elevar la doctrina sobre lo negativo a su último grado de perfección, ARISTÓTELES brinda a los filósofos que le siguen los medios imprescindibles para alcanzar esa radical comprensión del no-ser y de la nada. A este respecto, dos son los logros fundamentales de ARISTÓTELES: el perfeccionamiento de la noción de ente, a través de la analogía y de la pluralidad de sentidos según los que el ser puede decirse; y la elaboración de una doctrina completa y jerarquizada acerca de los tipos y grados de oposición metafísica. La combinación y el ahondamiento de ambas perspectivas permitirá responder en forma satisfactoria a los problemas planteados desde PARMÉNIDES.

Quisiera puntualizar, con todo, que la *nada*, en su acepción más estricta, tampoco ha sido pensada por ARISTÓTELES. En otro lugar¹¹ he calificado la contradicción aristotélica como contradicción «lógica» o «lógico-metafísica», precisamente porque el polo negativo de la misma, resultado de una negación «infinitante», no es la nada en su sentido más pleno. Cabría, por eso, afirmar que

11. «Oposición y contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino», en *Anuario Filosófico*, XIV-1 (1981), pp. 63-100. Me permito remitir a ese trabajo como fundamentación de las afirmaciones que aquí simplemente apunto.

la nada tiene un puesto en la lógica de ARISTÓTELES, pero no en su ontología. Vendría a significarse con ello que —sea lo que fuere de las discusiones posteriores sobre la viabilidad de la noción de «nada»¹²—, ARISTÓTELES ha hablado de un no-ente en el que también se incluye, aunque quizás de manera vaga, el absoluto no-ser. Pero este no-ser extremo es sólo resultado de la capacidad humana de negar, no tiene correspondencia alguna en la realidad externa considerada por ARISTÓTELES. Y no la posee, porque la forma más radical de negatividad que nuestro autor concibe en el universo —a la que denomina no ente sin más y cabo negativo de la oposición contradictoria¹³— es, en realidad, resultado de una privación, y no de una contradicción.

Estoy aludiendo, como es obvio, a la privación de forma sustancial, por la que la sustancia deja de ser *simpliciter*. Pero resulta notorio que esa privación permite subsistir a la materia prima —ciertamente, bajo una nueva forma sustancial— y que, por consiguiente, no puede hablarse todavía de una nada radical, que elimina en forma plena todo género de ser. En espera de ulteriores puntualizaciones, concuerdo, por tanto, con GILSON en afirmar que la nada en su sentido más pregnante, la que podríamos llamar nada «metafísica»¹⁴, está ausente del pensamiento griego precristia-

12. Me refiero, sobre todo, a las célebres críticas de H. Bergson a la idea de nada en su *L'Evolution Créatrice*, PUF, Paris 1948, 77.^a ed., pp. 272-298. Conocidas son también las disquisiciones de M. Blondel sobre el mismo tema; cfr. *L'être et les êtres, essai d'ontologie concrète et intégrale*, PUF, Paris 1963, 2.^a ed.; ver, sobre todo, las pp. 353 ss., donde el autor remite a sus precedentes análisis en *Action* y en *L'Itinéraire philosophique*. En el *Lalande*, voz «Nada», pueden encontrarse unos breves comentarios críticos de J. Lachelier y L. Brunschvicg a las ideas de Bergson y Blondel.

13. Cfr. ARISTÓTELES, *Física* V 1, 225a.

14. Utilizo esta adjetivación por dos motivos. El primero, porque esta «nada» —en oposición, por ejemplo, a lo que sucede con el no-ente parmenídeo— desempeña un papel claro y concreto en metafísica: es la raíz de las limitaciones que afectan a lo infinito. En segundo lugar, la denomino «transfísica» o «meta-física» porque no es en sí misma perceptible; sino que, si se me permite hablar así, «se hace presente» a través de las formas inferiores de negatividad, capaces de coexistir con el ente: privaciones, contrariedad, multiplicidad y diversidad, etc.

no¹⁵. Pero iniciar el camino sugerido por tal afirmación nos haría traspasar los límites establecidos para esta primera serie de trabajos¹⁶.

2) *De los inicios a Parménides (status quaestionis)*

Adentrémonos, por tanto, en la consideración analítica de nuestro problema, no sin antes advertir que, en última instancia, la intención que guía este análisis es estrictamente teórica: establecer el grado de proporcionalidad existente entre la categoría especulativa de una determinada concepción de la nada y la madurez y nivel de desarrollo de la ontología en la que esa noción cobra vida. Si en nuestra exposición hemos adoptado una forma aparentemente histórica es para mejor reconocer, a medida que vayan surgiendo, la totalidad de los implícitos contenidos en una especulación adulta sobre la nada¹⁷; y si hemos adelantado los hitos fundamentales de la evolución de este problema, ha sido guiados por la naturaleza misma de la cuestión que llevamos entre manos.

En efecto, según acabamos de sugerir, la nada no hace su aparición explícita en la historia de la ontología, sino *en virtud* de

15. En el mismo sentido afirma C. FABRO, «Sembra allora che il progresso o, se piace, la polivalenza delle considerazioni dell'essere nella filosofia occidentale sia legata al progresso e alla polivalenza nella determinazione del non-essere ovvero del nulla: la riprova più drastica di questa situazione, ch'è paradossale soltanto in apparenza, è nel fatto che al pensiero greco manca tanto l'essere quanto il nulla nel loro significato radicale» (*Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino 1960, p. 20).

16. El presente artículo incluye exclusivamente —aparte del planteamiento general del problema, ya expuesto— un análisis del *status quaestionis* en el pensamiento anterior a Parménides. En artículos sucesivos iré anotando las principales características que las relaciones entre nada y ontología presentan en este período (cfr. nota 79).

17. Este cariz fundamentalmente especulativo nos permitirá eludir las fecundas disquisiciones exegéticas que un desarrollo estrictamente histórico del pensamiento presocrático haría inevitables, a la par que explica y justifica las omisiones y lagunas de nuestra exposición. Las doctrinas de los diferentes pensadores nos interesan, más que en la rigurosa exactitud de su perfil temporal, como confirmaciones o refutaciones de la tesis heideggeriana, tal como la hemos expuesto.

dos de los logros fundamentales de la metafísica aristotélica: la polivalencia semántica del ente y la estructuración de los tipos de opuestos¹⁸. En consecuencia, e invirtiendo la perspectiva, serán también esos hallazgos los que nos permitan descubrir, en el pensamiento un tanto tosco de los padres de la filosofía occidental, la presencia balbuceante y enmascarada de la nada¹⁹.

Se trata —ése es nuestro intento— de perseguir esta noción metafísica, más allá de su nacimiento expreso, hasta los indicios remotos en que comenzó a insinuarse. Pero esto sólo es posible cuando se ha advertido, de la mano de ARISTÓTELES, que la columna vertebral de las modulaciones del no-ser se encuentra constituida por los extremos negativos del cuadro de los opuestos; cuando, orientados por este mismo filósofo, se alcanza a perfilar las oposiciones menores —el hábito y la privación, la contrariedad y la oposición relativa— como participaciones en la oposición contradictoria; cuando, al amparo y resplandor de su doctrina, logra descubrirse a la nada como el analogado principal de las restantes modalidades de lo negativo, e incluso afirmar —con expresión audaz y comprometida— que las formas más leves de la negatividad constituyen una «nada participada»²⁰. Por otra parte —y es ésta la segunda dimensión que define nuestro problema—, el alcance y significado de estas ideas sólo puede aquilatarse en una ontología en la que la semántica del ente haya adquirido la sufi-

18. En su momento analizaremos el influjo que la verdad revelada de la creación *ex nihilo* pudo ejercer sobre la elaboración filosófica del problema que nos ocupa. Señalemos por el momento que su incidencia se aplicó más a lo que podríamos denominar «psicología» de los pensadores (cfr. nota 6), que a los principios racionales con los que éstos sistematizaron, en los dominios estrictamente filosóficos, ésta o cualquier otra doctrina.

19. No quiere esto decir que necesariamente hayamos de incurrir en el error de perspectiva de que, voluntaria o involuntariamente, adoleció Aristóteles al juzgar a los filósofos que le precedieron. Iluminar el pensamiento presocrático con los descubrimientos del Estagirita no implica forzosamente «introducir» ese pensamiento en moldes peripatéticos. Más aún: prevenidos y, en parte, escarmentados por esa misma desviación interpretativa, intentaremos mantener el pensamiento arcaico en su propio clima especulativo, señalando precisamente sus puntos de divergencia respecto al más evolucionado sentir del filósofo de Estagira.

20. Una justificación de esta expresión, inspirada en el profesor Rodríguez Rosado, puede encontrarse en mi *Ontología de los opuestos*, cit., pp. 316 s.

ciente ductilidad como para acoger en su interior a las manifestaciones de lo negativo. Sólo la exacta conjugación de la potencia, el *ens per accidens* y el ser veritativo permite establecer un estatuto ontológico para la nada, en virtud del cual ésta, sin perder su radical negatividad, pueda «operar» efectivamente y «manifestarse» en el interior de la ontología.

Doctrina de los opuestos y valencias semánticas del ente serán, por tanto, las dos coordenadas que orienten nuestra investigación y permitan dar una respuesta al interrogante suscitado por las palabras de HEIDEGGER. Sin duda alguna, éstas encuentran una esencial confirmación en los siguientes juicios de G. MARTANO: «Para quien advierte la necesidad de individuar el momento histórico en el que la conciencia refleja, despuntando, comienza a abandonar las configuraciones del ser ofrecidas de forma exclusiva por la conciencia mítica primitiva, no se ve una posibilidad mejor que fijar ese momento en la formulación de una antítesis en la que se tradujeron, en términos de racionalidad, las luchas entre potencias contrarias, propias de las teogonías y cosmologías mitológicas; teogonías y cosmologías que postulaban, por ejemplo, la unidad del Caos del que surgieron Tierra y Tártaro o, como prefiere HERÓDOTO (y recordamos aquí el *Simposion platónico*), Tierra y Amor.

La filosofía recibió su bautismo al surgir la noción del devenir como lucha entre contrarios (*ἐναντιώσεις*)»²¹.

La filosofía, preludio de la ontología estricta, nace, por tanto, en el momento mismo en que empieza a esborzarse la especulación sobre los opuestos. Pero ésta, a su vez, se manifestará como anticipación implícita de la inquisición filosófica sobre la nada. Ergo...

Con todo, ¿cuál es el momento preciso en que afloró por vez

21. G. MARTANO, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico. I. Dai mlesi ad Antifonte*, ed. Il tripode, Napoli-Firenze 1972, p. 19. Como confirmación, por vía de autoridad, de esta tesis, el autor aduce, entre otros testimonios, el de R. Mondolfo (en E. ZELLER - E. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, La nuova Italia, Firenze 1951, 3.^a ed., vol. I, p. 346) y el de la *Fisica* aristotélica: «tutti, infatti pur ammettendolo senza un motivo razionale (*ἄνευ λόγου*), affermano tuttavia che i contrari (*τὰναντία*) costituiscono gli elementi (*τὰ στοιχεῖα*) e quelli che essi chiamano principi (*τὰς ὑπ' αὐτῶν καλουμένας ἀρχάς*)» (ARISTÓTELES, *Fisica* I 5, 188b 27-29).

primera la consideración de los opuestos, de la contrariedad? ²². Según la interpretación de MARTANO, que en esto se separa del testimonio explícito de ARISTÓTELES ²³, ese instante agraciado debe hacerse coincidir con la aparición y enseñanza del tradicionalmente considerado como primer filósofo: TALES DE MILETO.

En efecto, y siempre en opinión del mismo autor, el aserto que desde ARISTÓTELES suele atribuirse a TALES, y en el que éste afirma que la tierra reposa sobre el agua ²⁷, señalaría, para el pensamiento aún primitivo del primer milesio, la estricta oposición entre las dos realidades en juego: agua y tierra. El agua, como principio originante y originario ²⁵, pone frente a sí —o, mejor, sobre

22. Empleamos en este contexto ambos términos como sinónimos, ya que, si bien el vocablo griego más frecuentemente utilizado por los filósofos presocráticos —τὸ ἐναντιόν— inclinaría a designar la realidad a la que aluden mediante el vocablo castellano «contrario», la manera aún primitiva e indiferenciada de concebir tales realidades impide identificarlas con uno de los cuatro géneros de oposición aristotélica, haciendo preferible que nos refiramos a ellas mediante la voz genérica de «opuestos».

23. El Estagirita nombra, como representantes de esta corriente de pensamiento, a Anaximandro y Anaxímenes.

24. El conocido texto aristotélico reza como sigue: «La mayoría de los que filosofaron por vez primera consideraron que los únicos principios de las cosas son de especie material (...). No todos dicen lo mismo sobre el número y la especie de tal principio, sino que Tales, quien inició semejante filosofía, sostiene que es el agua (y por ello también manifestó que la tierra está sobre agua)» (*Metafísica* I 3, 983b; DK 11 A 12). La misma afirmación, aunque en un contexto polémico ligeramente diverso, puede leerse en el *Del Cielo* II 13, 294a; DK 11 A 14), y en Simplicio: «Expone [una opinión] del milesio Tales, quien dice que la tierra se mantiene sobre el agua como un leño o como alguna de las otras cosas que por su naturaleza flotan sobre el agua» (*Del Cielo* 522, 14; DK 11 A 14). (Para la traducción castellana de éstos y los restantes fragmentos relativos a los filósofos presocráticos, nos hemos inspirado en C. E. LAN y V. E. JULIÁ, *Los filósofos presocráticos*, ed. Gredos, Madrid 1981, vol. I).

25. «De los que mencionaron un principio único y en movimiento (...), unos dicen que el mismo es limitado, como el milesio Tales, hijo de Examio, y también Hipón, que parece que se hizo ateo, dijeron que el principio de las cosas que aparecen es agua (...) El agua es el principio de la naturaleza húmeda y lo que comprende en sí a todas las cosas. En consecuencia, pensaron que el agua es el principio de todo y sostuvieron que la tierra reposa sobre agua» (SIMPLICIO, *Física* 23, 21-29; DK 11 A 13). Cfr. también Simplicio, *Física* 10, 14-16, y el texto de Aristóteles citado en la nota precedente.

sí, pero en declarada antítesis con ella— a la tierra, a la que sirve de apoyo. De este modo, el principio radical, a la vez que diferencia de sí a la tierra, generándola, establece respecto a ésta la primera y fundamental contrariedad (ciertamente, no tematizada por TALES): la dualidad de sustento y sustentado, de arriba y abajo²⁶.

O. GIGON, a pesar de rechazar esta interpretación de TALES²⁷, debida fundamentalmente al testimonio de ARISTÓTELES, confirma en otro sentido la tesis que venimos examinando, pues hace también corresponder el surgimiento de la reflexión sobre los contrarios con el germinar de la filosofía. Como es sabido, el conocido estudioso alemán acentúa la importancia y el papel de HESÍODO en el establecimiento de la antítesis logos-mito, índice a su vez del especular estrictamente filosófico²⁸. Pues bien, en las palabras de

26. Cfr. Diógenes LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* I, 27; DK 11 A 1, y el juicio, no referido exclusiva y expresamente a Tales, de A. Maddalena: la filosofía griega, sostiene, nace con la postulación «di un'antitesi cosmica, antitesi di elementi percepibili, acqua e terra» (*I pitagorici*, ed. La terza, Bari 1954, p. 8).

27. Para él, nuestro filósofo ni siquiera debería enumerarse en la lista de los φυσικοί, pues no persiguió especulativamente «el problema sobre el principio y sobre el todo» (O. GIGON, *Los orígenes de la filosofía griega*, ed. Gredos, Madrid 1980, p. 64). En relación al problema concreto a que aludíamos en el texto —el nacimiento de la tierra a partir del agua—, nuestro autor considera el testimonio aristotélico como no incontrovertible; y supone que, al igual que los dos milesios que le sucedieron y Jenófanes, Tales debió pensar en una tierra originariamente cubierta por el mar, sobre el que aparece como consecuencia de una progresiva desecación. Y añade: «En cualquier caso se trata, en Tales y Anaximandro, de una inundación de la tierra por el mar, y no de algo así como una transformación cualitativa del agua en tierra. Para Tales, el mar es el origen, porque en el principio la tierra estaba totalmente cubierta por el mar (...). En Tales no encontramos una cosmogonía en el sentido de las realidades originarias de Hesíodo. Se queda en el terreno de lo empírico y quiere, en última instancia, explicar cómo está compuesto el mapa mundi, que nos muestra los mares y las tierras, y cómo descansan actualmente estas tierras sobre el mar» (o. c., p. 50). G. Martano polemiza indirectamente con Gigon, con ocasión de unas palabras de A. Maddalena (o. c., p. 7), que definen una postura muy cercana a la del filósofo alemán.

28. Cfr. o. c., pp. 13-19. Gigon señala tres factores básicos de la *Teogonía*, que preludian el estricto pensar filosófico: a) la pretensión de encontrar y exponer la *verdad*; b) la persecución del universo hasta sus *orígenes o principios*; c) el propósito de hablar acerca del *todo*: «Verdad, Principio, todo son tres ideas que señalan el peso filosófico de la *Teogonía* en el terreno de las

HESÍODO que hacen brotar del Caos a «Eretos y la negra noche, y de la Noche, a su vez, el Eter y el Día» (vv. 123 s.), GIGON observa un claro prelude de la cosmogonía de ANAXIMANDRO. Con una sola diferencia: éste hace surgir contemporáneamente a las dos realidades del ἀπειρον originario, al paso que HESÍODO los genera de forma sucesiva a partir del Caos; la noche precede al día, bien porque en tiempos de nuestro poeta-filósofo el día del calendario comenzaba con la puesta del sol, bien porque, en el par día-noche, lo más antiguo es también lo más informe y abstracto. De cualquier forma, el hecho incontrovertible —nacimiento de la noche y el día desde el Caos primitivo—, «se convertirá (...) en punto de partida de un importante principio formal cosmológico de la filosofía clásica: de lo uno surge, en primer lugar, un par de opuestos»²⁹.

Tal vez la exposición que nuestros dos contemporáneos realizan, respectivamente, de TALES y HESÍODO, no se encuentre del todo exenta de ciertas libertades exegéticas y ligeros anacronismos; y tal vez, con ello, sufra una tenue merma la hipótesis que venimos examinando acerca de la sustancial contemporaneidad entre la floración del proemio de la ontología y el reflexionar preconsciente sobre los primeros indicios del no-ser. Pero sí parece evidente —y reconocido por la práctica totalidad de los hermeneutas del pensamiento arcaico— que en Anaximandro se encuentra una clara, aun cuando no literalmente explícita, especulación sobre los contrarios. En esta línea parece que deben ser interpretadas las que, en opinión casi común³⁰, merecen contarse entre las poquísimas palabras textuales conservadas de nuestro autor: «... Anaximandro de Mileto (...) —explica Simplicio— dijo que el principio y elemento de todas las cosas es 'lo Infinito', y fue el primero que introdujo este nombre de 'principio'. Afirma que éste no es agua ni ningún otro de los denominados elementos, sino una naturaleza distinta e infinita, a partir de la cual se generan los cielos y los

categorías formales. Como preguntas, son otros tantos senderos, al final de los cuales emerge la idea del ser, que es el centro absoluto de la filosofía» (p. 29).

29. O. GIGON, *o. c.*, p. 37.

30. Cfr. LAN y JULIÁ, *o. c.*, vol. I, p. 55.

mundos [contenidos] en éstos. Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; 'en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo', hablando así de estas cosas en términos más bien poéticos»³¹.

Como es sabido, la clave para la interpretación de este fragmento, en lo que a nuestro problema se refiere, se encuentra en las expresiones «ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν» y, sobre todo³², «διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν». ¿Qué significado debe atribuírseles? Aunque, como sugeríamos antes, los términos «opuestos», «contrarios» u otros similares no aparecen de forma expresa ni en las frases consideradas textuales ni en las explicaciones de SIMPLICIO (y, antes, de TEOPFRASTO), teniendo en cuenta otros testimonios³³ y el conjunto de la doctrina anaximandrea, la mayoría de los intérpretes consideran

31. SIMPLICIO, *Física* 24, 13-25; DK 12 A 9. Siguiendo literalmente la traducción de Lan y Juliá, hemos encerrado entre comillas simples las palabras que estos autores consideran literales. DK interpreta como textuales las frases «... principio... de todas las cosas es infinito» y la que comienza en «de donde hay generación para las cosas...» y termina antes del comentario de Teofrasto sobre el tono poético empleado por Anaximandro. También han dado origen a distintas exégesis las expresiones traducidas por «a partir de donde» y «hacia allí», que, literalmente, deberían verse por «a partir de las cuales» y «hacia las mismas», es decir, en plural; en consecuencia, si se quiere seguir manteniendo como su antecedente «lo Infinito» habrán de ser interpretadas, con Kirk-Raven, como un plural genérico: «ἐξ ὧν... (the plural is generic)» (*The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, University Press, Cambridge 1971, 7.ª reimp., p. 118). Para otras posibles interpretaciones del texto, cfr. LAN y JULIÁ, *o. c.*, vol. I, p. 106.

32. Ya que el aserto precedente es considerado hoy casi unánimemente como inserción peripatética. Cfr. LAN y JULIÁ, *o. c.*, vol. I, p. 106.

33. Por ejemplo, el de Aristóteles (*Física* I 4, 187a; DK 12A 6), donde no aparece expresamente citado Anaximandro, o los siguientes de Simplicio: «Las demás se engendran 'por condensación y rarefacción'; aunque en cuanto a Anaximandro, como él [Aristóteles] dice, no piensa que se engendren así, sino por separación de lo infinito» (*Física* 149, 23-25). «No explica las generaciones por alteración del sustrato, sino por separación. En efecto, las contradicciones están contenidas en el sustrato, que es un cuerpo infinito, y se separan, dice Anaximandro, el primero que llamó 'principio' al sustrato. Ahora

que nuestro autor alude a una lucha u oposición de contrarios³⁴. En línea generales³⁵ puede decirse, pues, que ANAXIMANDRO postula la existencia de un principio (τὸ ἄπειρον) no afectado directamente por la contrariedad, pero del que dependen el nacimiento y la oposición de los contrarios. Cada uno de éstos prevalece durante un período de tiempo y, como expiación por esa preponderancia, debe ceder el lugar a su opuesto, pagando así su «exceso».

La referencia de ANAXÍMENES a los contrarios resulta, sin duda alguna, mucho más explícita que las de los filósofos reseñados hasta ahora. Es bien conocido que nuestro autor, al establecer el aire como principio primero de todo lo que existe³⁶, afirma que de él

bien, contrariedades son: caliente, frío; seco, húmedo, etc.» (*Física* 150, 20-25). A este respecto, Jaeger afirma tajantemente: «La salida de las cosas del apeiron en una separación de los contrarios que luchan en este mundo, a partir del todo originariamente unido» (W. JAEGER, *Paidei*, FCE, 7.ª reimp., México 1982, p. 158).

34. Entre otros, G. E. R. LLOYD («Hot and cold, dry and wet in Greek Philosophy», en *Journal of Hellenic Studies*, 84 (1964), pp. 96-100). Afirma este autor que las palabras «pagan la culpa unas a otras...» deben interpretarse en el sentido que hemos expuesto en el texto; sugiere además (lo mismo que, con ligeras variantes U. HÖLSCHER, *Anfängliches Fragen, Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Vandenhoeck v. Ruprecht. Gotinga 1968, pp. 18-25) que Anaximandro se inscribiría en una línea cosmogónica como la más tarde seguida por Parménides al exponer la vía de la opinión. Lan y Juliá están de acuerdo con estas exégesis. Cfr. también la interpretación de W. JAEGER (*o. c.*, pp. 158-9).

W. BRÖCKER («Heraklit zitiert Anaximander», en *Hermes* 84 (1956), pp. 382-384) llega más lejos. Insinúa que la discutida frase de Teofrastro-Simplicio «a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción», debe ser sustituida por la que generalmente se atribuye a Heráclito «las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo reseco se humedece» (DK 22 B 126), ya que esta manera de establecer contraposiciones no suena en absoluto a heraclíteo, y puede quizás considerarse como una cita de Anaximandro por parte de Heráclito. C. H. KAHN (*Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, Nueva York 1960, pp. 182 ss.) comparte el sentido global de la tesis, aunque no esté de acuerdo en lo relativo a la literalidad de la presunta cita.

35. Más adelante nos detendremos en la interpretación concreta de este texto.

36. Cfr., por ejemplo, ARISTÓTELES, *Metafísica* I 3, 984a; DK 13 A 4. SIMPLICIO, *Física* 24, 26-28; DK 13 A 5. HIPÓLITO, *Refutatio omnium Haeresium* I 7, 1; DK 13 A 7. CICERÓN, *Académica* II, 37, 118. O estas palabras del Pseudo Plutarco: «Afirman que Anaxímenes dijo que el aire es el prin-

surgen, en virtud de procesos contrarios, las concretas realidades opuestas. Al respecto, cabe considerar relevantes las palabras de SIMPLICIO: «Entre los que sostienen que el principio es uno y en movimiento como (...) ANAXÍMENES, al explicar la generación por condensación y rarefacción, sostienen que la condensación y rarefacción son principios contrarios»³⁷.

Más adelante, en sucesivos artículos, veremos el alcance de estos pensamientos. Consideremos mientras tanto cómo la doctrina de la oposición que presentan los pitagóricos, evidentemente más avanzada que las contempladas hasta ahora, se ve envuelta, sin embargo, en las mismas dificultades de intelección e interpretación de que adolecen las restantes exposiciones teóricas de este grupo de pensadores. En concreto, parece difícil establecer la cronología precisa de cada uno de sus logros especulativos en nuestro campo³⁸ y, sobre todo, la red de influjos recíprocos entre esas elabo-

cipio de todas las cosas y que es infinito en tamaño, y determinado en lo que respecta a su cualidad» (*Misceláneas* 3; DK 13 A 6).

37. SIMPLICIO, *Física* 180, 14-16. Comentan Lan y Juliá: «Varios testimonios coinciden en las secuencias aire-fuego (por rarefacción) y aire-viento-nube-agua-tierra-piedra (por condensación), lo cual permitiría inferir las relaciones rarefacción-calor y condensación-frío, establecidas probablemente a partir de la observación de cambios experimentados por los cuerpos por obra del frío y del calor, y que explicaría la afirmación de Hipólito sobre lo frío y lo caliente» (*o. c.*, vol. I, p. 133, nota 92). El texto de Hipólito dice así: «El aspecto del aire es éste: cuando está uniforme al máximo, es inaprehensible a la vista; se hace manifiesto, en cambio, por medio de lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo móvil. Se mueve siempre; en efecto, todas las cosas que se transforman no se transformarían si [el aire] no se moviese. Al condensarse y enrarecerse parece diferenciarse; pues cuando se dispersa en el grado más sutil, se genera el fuego. Los vientos, en cambio, son aire que se condensa; y la nube se forma a partir del aire, por comprensión; y al condensarse más, agua; y más condensado, tierra; y condensado al máximo, piedras. De este modo, las cosas principales en el proceso de la generación son contrarios: caliente y frío» (HIPÓLITO, *o. c.* I 7, 2-3; DK 13 A 7).

38. Entre los más célebres intentos de distinguir el antiguo pitagorismo de sus manifestaciones más recientes se cuenta el de J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, trad. española: *La aurora del pensamiento griego*, Argos, México 1944, párrafos XXXVII y LXXXVIII ss. Sin embargo, sus resultados no pueden considerarse definitivos.

raciones y la de los filósofos no estrictamente pitagóricos³⁹. Todavía resulta arriesgado decidir si la enumeración de las diez parejas de contrarios, tal como las presenta ARISTÓTELES, corresponde al paleo— o al neopitagorismo, o es el resultado integrador de insinuaciones de las dos épocas⁴⁰; o si, en general, esta doctrina elaborada precede a la de ALCMEÓN —que nombra a los opuestos con libertad, sin someterse a moldes estrictos— o, viceversa, la postura del famoso médico constituye un paso intermedio entre la exposición pitagórica de las décadas de contrarios —considerada ahora como primitiva— y un estadio superior, más avanzado, en el que los opuestos, liberándose de los estrechos módulos establecidos por las diez parejas, y multiplicando su número, extendieron su virtualidad y su acción al universo todo⁴¹.

Inestado por tales dificultades, y en atención al carácter no estrictamente histórico de estas páginas, quizás resulte más conveniente exponer de forma sucinta, y sin alusiones cronológicas, los aspectos fundamentales de la doctrina pitagórica en torno a los contrarios⁴². Siguiendo a ARISTÓTELES, podríamos resumirlos en

39. Así, si parece innegable la existencia de raíces pitagóricas en algunos de los pensamientos de Empédocles, Heráclito o incluso Parménides, pongo por caso, resulta mucho más difícil aquilatar el influjo de éstos u otros autores en la posterior evolución del pitagorismo. Cfr., al respecto, A. MADDALENA, *o. c.*, pp. 40 ss.

40. En relación a este asunto, escribía ya Zeller: «Nun ist es allerdings nur ein Teil der Pythagoreer, wahrscheinlich jüngere Mitglieder der Schule, wie etwas Philolaos, bei denen diese Aufzählung sich fand» (E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, G. Olms, Hildesheim 1963, 6.ª ed., parte I, vol. 2, pp. 796-797).

41. Gigon resume esta cuestión con las palabras siguientes: «El importante testimonio de Aristóteles [cfr. citas 43 a 45] es una combinación de elementos paleo- y neopitagóricos. Las diez oposiciones por él citadas, y que son el principio de las cosas, pertenecen al pitagoreísmo moderno del siglo IV y el mismo Aristóteles hace notar su diferencia de Alcmeón (...). Alcmeón, al contrario que los milesios, no estaba aferrado a una determinada dualidad originaria, sino sencillamente al fenómeno de la dualidad como tal (...). Se habla de cosas corporales, como negro-blanco, tanto como espirituales, malo-bueno. También puede suceder que haya sido Aristóteles el primero en resaltar el concepto, familiar para él, de oposición, mientras que Alcmeón no había hablado más que de dualidad» (*o. c.*, pp. 167-168).

42. G. REALE, después de pasar revista a los caracteres fundamentales que definen el pitagorismo, acaba afirmando: «Se è vero che, dalla fine del VI

tres puntos: a) el número es el principio de todo lo existente; los elementos del número constituyen los elementos de las cosas⁴³. b) Tales elementos, por ser contrarios entre sí, introducen la oposición en el seno mismo de lo real⁴⁴. c) Los principios del universo pueden resumirse en diez parejas de contrarios: límite e infinito, impar y par, uno y multiplicidad, etc.⁴⁵.

secolo al principio del IV, essa [la scuola pitagorica] poté arricchire molto il proprio patrimonio, è però altrettanto vero che i presupposti e i fondamenti su cui essa lavoró furono sostanzialmente omogenei e, quindi, è non solo corretta, ma necessaria una considerazione globale» (*Storia della filosofia antica*, ed. Vita e pensiero, Milán 1982, 4.ª ed., vol. I, p. 87).

43. «En tiempos de éstos [es decir, de los atomistas], y aún antes, los llamados pitagóricos cultivaron las matemáticas y fueron los primeros en hacerlas avanzar; y, entrenados en ellas, creyeron que los principios de ellas eran principios de todas las cosas existentes. Ahora bien, puesto que los números son, por naturaleza, los primeros de ellas, y en los números les parecía contemplar muchas semejanzas con las cosas que existen y con las que se generan, más que en el fuego, en la tierra y en el agua (...), y tras ver en los números las propiedades y relaciones de la escala musical; y, en fin, puesto que las demás cosas, en toda su naturaleza, parecían asemejarse a los números y que los números [parecían ser] los primeros de toda la naturaleza, supusieron que los elementos de los números eran los elementos de todas las cosas existentes» (ARISTÓTELES, *Metafísica* I 5, 985-986a; DK 58 B 4-5).

44. «También parece que éstos consideraban que el número era principio, tanto en cuanto materia de las cosas existentes como en relación con [sus] propiedades y estados, mientras los elementos del número son lo par y lo impar: uno [lo impar], limitado, otro [lo par], infinito, y lo uno proviene de ambos (es, en efecto, tanto par como impar); el número, por su parte [proviene] de lo uno; y que todo el cielo es, como se ha dicho, números (*Ibid.*) En la cita, hemos invertido las indicaciones de 'par', 'impar', añadidas por Lan y Juliá entre corchetes. Evidentemente, nuestra corrección concuerda con el testimonio de Aristóteles —que sitúa lo par y lo infinito en la columna de la derecha—, con la doctrina global de los pitagóricos y con el modo arcaico de representar los números por medio de puntos o pequeñas piedras. Cfr., sobre este último extremo, G. REALE, *o. c.*, pp. 94-95.

45. «Ahora bien, otros de ellos dicen que hay diez principios, que se ordenan en columnas paralelas:

límite	e	infinito
impar	y	par
uno	y	multiplicidad
derecha	e	izquierda
macho	y	hembra
en reposo	y	en movimiento

Son éstos, y expresados en forma que no excluye totalmente la duda, los extremos más destacados en torno a los opuestos de los «así llamados pitagóricos»⁴⁶. De entre las brumas de estas noticias inciertas se destaca, sin embargo, una figura a la que ya hemos

recto	y	curvado
luz	y	tiniebla
bueno	y	malo
cuadrado	y	oblongo» (<i>Ibid.</i>)

46. La expresión aristotélica que hemos entrecomillado puede explicarse como sigue: Aristóteles concede una especial relevancia al adjetivo *καλούμενοι* «...perché si trova di fronte ad un fatto singolare: degli altri filosofi prima nominati ciascuno rappresentava se stesso; avevano certamente scolari e seguaci, ma senza particolari legami di Scuola. I Pitagorici invece costituiscono un fenomeno nuovo: studiano e lavorano, per usare un termine moderno, in *équipe*; il loro nome è un programma, una sigla; infine, è un termine tecnico, indicante un dato orientamento mentale, una certa visione della realtà su cui consentono uomini e donne di patria e di condizioni diverse. Aristotele coglie questa caratteristica, sente che, introducendo nel discorso i Pitagorici, deve in certo senso prevenire una qualche meraviglia di chi ascolta o legge: come! finora sono state presentate figure ben individuate di filosofi, ciascuno con le sue personali vedute; e ora vien fuori questo gruppo, con un nome al gruppo, ma anonimo rispetto ai singoli che lo compongono? Proprio così si chiamano, asicura Aristotele, tale è la denominazione ufficiale che essi hanno come Scuola, e che, nel corso del tempo, rappresenta l'unità e la continuità della loro dottrina» (M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, ed. La nuova Italia, Florencia 1964, vol. III, pp. 12 s.).

Lan y Juliá creen distinguir en el testimonio de Aristóteles tres tipos de pitagóricos insinuados por el mismo Estagirita: «1) pitagóricos que veían en los números los principios del cosmos, de un modo *formal*, como en la escala musical; 2) los que los veían de un modo *material*, con dos elementos: lo par (limitado) y lo impar (infinito); para éstos 'lo uno... es... tanto par como impar'; 3) los que establecen diez parejas de principios en columnas paralelas» (o. c. vol. I, p. 228). ¿Qué relación temporal existe entre ellos? Hipólito (o. c. I 2, 12; DK 14 A 11) nos da una indicación al respecto: «Diodoro de Eretria y Aristoxeno el músico dicen que Pitágoras visitó a Záratas el caldeo, el cual le habría enseñado que, desde el principio, eran dos las causas de los seres: el padre y la madre; que el padre es la luz y la madre las tinieblas; y que parte de la luz son el calor, lo seco, lo ligero y la velocidad, y parte de las tinieblas, por el contrario, eran lo denso, lo húmedo, lo pesado y la lentitud De ellos —principios masculino y femenino— se habría formado todo el cosmos». Si estas palabras son ciertas, constituyen una base suficiente para afirmar que las diez parejas de contrarios —de las que los aquí citados son claro preludio— debieron establecerse en los inicios mismos del pitagorismo. Con ello concordaría también la hipótesis de A. Maddalena

aludido, y que merece una atención especial en este repaso, siquiera sucinto, de la historia arcaica de la contrariedad. Nos referimos al médico ALCMEÓN DE CROTONA. No tenemos noticias absolutamente fidedignas que avalen su cronología, aunque algunos testimonios hacen coincidir su juventud con la vejez de PITÁGORAS⁴⁷; y tampoco podemos estar seguros de su pitagorismo: mientras JÁMBLICO y DIÓGENES LAERCIO lo incluyen sin dudar en el número de los pitagóricos⁴⁸, ARISTÓTELES establece algunos distinguos entre éstos y aquél⁴⁹. Lo que sí parece claro, sin embargo, es el campo al que aplicó lo más nutrido de su actividad —la medicina⁵⁰—, así como también su pensamiento acerca de los contrarios. En este último aspecto se acerca al pitagorismo, como sabemos, en cuanto sostiene que la realidad está compuesta de contrarios; y se aparta de ellos, como también es conocido, en la medida en que limita esta tesis al ámbito exclusivamente humano, y en cuanto enuncia los pares opuestos, no de forma determinada, sino al azar, conforme le venían a la mente⁵¹.

(o. c., pp. 40 ss.), que hace radicar la diferencia especulativa entre los primeros y los más tardíos pitagóricos en el abandono, por parte de estos últimos, de las formas primitivas de antítesis —cercanas a las de los milesios—, para mantener la oposición más abstracta, entre límite e ilimitado, par e impar.

47. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* I 5, 986a; DK 24 A 3. TOMÁS DE AQUINO, *In I Metaph.*, lect. 8, n. 131. JÁMBLICO, *De Vita Pythagorica liber XXIII*, 104. En relación al testimonio aristotélico, cfr. K. v. FRITZ, «Pythagoras» en *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, vol. 47, cols. 178-179, donde se recogen las opiniones de Wathler y Guthrie.

48. «De la totalidad de pitagóricos muchos son desconocidos (...), pero de los conocidos he aquí los nombres: de Crotona, Hipócrato (...), Alcmeón, Damocles, Milón y Menón» (JÁMBLICO, o. c., XXXVI, 267). «Alcmeón de Crotona: también éste fue discípulo de Pitágoras» (Diógenes LAERCIO, o. c. VIII, 83; DK 24 A 1).

49. «De ese modo [o sea, según la teoría de algunos pitagóricos de que los principios de las cosas son parejas de contrarios] parece que pensó también Alcmeón de Crotona, fuera que él tomara de ellos esa teoría o ellos de él» (ARISTÓTELES, *Metafísica* I 5, 986a-b; DK 24 A 3).

50. «La mayor parte de los asuntos de que habla son de medicina. No obstante, algunas veces se ocupa de la naturaleza» (Diógenes LAERCIO, o. c. VIII, 83; DK 24 A 1).

51. «Algunas veces se ocupa de la naturaleza, como cuando dice: 'la mayoría de las cosas humanas están [contrapuestas] en parejas'» (*Ibid.*). «Alcmeón, por cierto, expuso doctrinas semejantes a las de ellos. Dijo, en efecto, que la

Llegamos, de esta forma, a HERÁCLITO. No es fácil resumir, en pocas palabras, su pensamiento en torno a los contrarios, ni, menos aún, el sentido global de su doctrina. La historiografía tradicional, desde ARISTÓTELES, lo ha incluido en la serie de los «fisiólogos», de los φυσικοί. Pero ya a finales del pasado siglo, GOMPERZ puso de manifiesto las relaciones que HERÁCLITO establecía entre la vida del espíritu y la de la naturaleza, entre los órdenes ético y físico⁵². Poco después, K. JOËL llamó la atención sobre la semejanza, establecida por HERÁCLITO, entre el ritmo interno al mundo y la dinamicidad propia de la vida y el alma humanas⁵³. REINHART⁵⁴, por su parte, reivindicó el valor de HERÁCLITO para la historia de la lógica, pretendiendo que el estudio heraclíteo de los contrarios no tendría más función que la de proponer una problemática similar a la de PARMÉNIDES. Tales trabajos —alguno de los cuales⁵⁵ no está libre de cierta exageración— suscitaron abundante eco. Hoy día tienden a ponerse de relieve, anteponién-

mayoría de las cosas humanas están [contrapuestas] en parejas; aunque al enunciar las oposiciones no lo hizo determinándolas, como aquéllos, sino al azar: por ejemplo, blanco negro, dulce amargo, bueno malo, grande pequeño; y así acerca de las demás [parejas de contrarios], las dejó sin determinar, en tanto que los pitagóricos expusieron cuántas y cuáles eran las oposiciones. Pero se puede hallar algo semejante entre él y ellos: que los contrarios son principios de las cosas» (ARISTÓTELES, *Metafísica* I 5, 986a-b; DK 24 A 3). Según comentan Lan y Juliá (*o. c.*, p. 251), la doctrina de Alcmeón «no tiene alcances cósmicos, sino sólo humanos». Los ejemplos aristotélicos «sugieren una extensión a campos como el ético —bueno, malo—», pero el fragmento de Acio recogido en DK 24 B 4 «muestra que no es así, y que más bien es Aristóteles quien toma los ejemplos 'al azar' para contraoponerlos a la década de parejas de contrarios encolumnados paralelamente». Más adelante volveremos a ocuparnos de esta cuestión.

52. Cfr. T. GOMPERZ, *Pensadores griegos*, 3 vol., ed. Guaranía, Buenos Aires 1951-2, vol. I, pp. 100 ss.

53. Cfr. K. JOËL, *Der Ursprung der Naturphilosophie*, 1903; y *Gesch. d. ant. Philos.*, 1921; citados por G. MARTANO, *o. c.*, p. 54.

54. Cfr. K. REINHART, *Parmenides und das Geschichte der Philosophie* Bonn 1916. Además, nuestro autor sostiene una dependencia de Heráclito respecto a Parménides, e interpreta su obra como una polémica contra el eleatismo, que tiende a dar solución a los problemas que los eleatas no aciertan a resolver. Como es sabido, este punto de vista dista mucho de ser aceptado por los intérpretes actuales.

55. Me refiero sobre todo al de Reinhart.

dolas a las estrictamente cosmológicas, las valencias éticas del pensamiento heraclíteo⁵⁶, que anticipan de alguna forma doctrinas estoicas y disminuyen el sentido de la tradicional contraposición entre HERÁCLITO y PARMÉNIDES⁵⁷; se señala como el aspecto más original de nuestro filósofo la acusada voluntad de unión entre ética y cosmología⁵⁸; o, tal vez con mirada más penetrante, se descubre en HERÁCLITO uno de los ejemplos más representativos de esa ausencia de distinción entre los ámbitos ontológicos, lógico (o humano en general) y semántico que, al parecer, caracterizó a todo el pensamiento arcaico⁵⁹.

En cualquier caso, nos interesa de manera inmediata —tal como hemos venido haciendo con los restantes autores— establecer algunos puntos focales de la especulación heraclíteica en torno a los contrarios, que permitan más adelante un ahondamiento conclusivo en el alcance general de esta doctrina y de su relación con el problema del ser y la nada. Valga tal vez, como inicio, la caracterización de conjunto ofrecida por DIÓGENES LAERCIO: «He aquí —escribe— su doctrina general: todo nace del fuego y en el fue-

56. Así, LAN Y JULIÁ: «Nosotros creemos, por el contrario, que Heráclito no tenía el menor interés en temas físicos o cosmológicos, sino en cuestiones ético-metafísicas o ético-religiosas. E incluso estamos convencidos de que sentía tanto rechazo por los sabios milesios como por los tradicionales poetas-sabios como Homero y Hesíodo y por las formas de superstición y magia» (*o. c.*, vol. I, p. 314).

57. «La sistemática platónica ha enfrentado a Heráclito y a Parménides como representantes, el uno del devenir infinito y el otro del ser inmutable. Esta antítesis no puede hacernos llegar a pasar por alto que la fundamentación mental de ambos descansa sobre un plano completamente distinto. Parménides llega al ser porque trata de describir el principio del cosmos en su pureza. Heráclito llega al 'devenir' como moralista, porque lo que le importa es configurar la acción y, consiguientemente, su verdad tiene forma de ley» (O. GIGON, *o. c.*, p. 222).

58. «El mundo de Heráclito es completamente singular. En la serie de los presocráticos se halla aparte como ninguno. Anda buscando algo nuevo que sólo llegará a ser captado por la filosofía helenística: un empapar el cosmos con un sentido ético y una ordenación del obrar humano de acuerdo con el curso del cosmos» (*Ibid.*, p. 223).

59. Es ésta la tesis de G. CALOGERO, *Storia della logica antica, I. L'età arcaica*, Bari 1967. Volveremos a considerar este punto. También pueden encontrarse opiniones contrarias a las aquí expuestas; cfr., por ej. J. BURNET, *o. c.*, párrafo LXVIII.

go se disuelve. Todo sucede según los dictámenes del destino y cada realidad encuentra su acuerdo mudándose en su opuesto (...) El fuego es el elemento primordial y todas las cosas no son sino transformaciones del mismo (...) Toda realidad se encuentra sujeta a la ley de los contrarios y se desliza a modo de un río»⁶⁰.

Se trata, como es patente, de una tradición de origen aristotélico e influida, en consecuencia, por la *forma mentis* y la terminología peripatéticas. De ahí, pongo por caso, su orientación predominantemente cosmológica y el empleo de términos como «elemento». Con todo, puede servirnos de punto de arranque para determinar los rasgos más sobresalientes del pensamiento heraclítico en relación con nuestro problema:

a) Antes que nada, HERÁCLITO admite un principio primero, *de alguna manera*⁶¹ comparable a los establecidos por los milesios; el fuego, definido como lo uno⁶², lo común⁶³, lo sabio⁶⁴..., que en cierto sentido se encuentra al margen de toda oposición y por encima de ella⁶⁵, mientras por otra parte constituye la ley que rige el sucederse de los opuestos⁶⁶.

b) Además, esa misma norma, en cuanto inscrita en el acontecer del universo es, justamente, la ley de la contrariedad, de la discordia⁶⁷. En este punto, la novedad de HERÁCLITO es clara: en lugar de la contrariedad en su sentido más estricto, nuestro

60. Diógenes LAERCIO, *o. c.* IX.I, 7-8; DK 22 A 1.

61. A lo largo de la exposición quedarán patentes las divergencias entre las dos concepciones.

62. Cfr. PSEUDO ARISTÓTELES, *De Mundo* 5, 396b; DK 22 B 10. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* V, 115; DK 22 B 32.

63. Cfr. SEXTO EMPÍRICO, *Adversus Mathematicos* VII, 132; DK 22B 1.

64. Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *o. c.* V, 115; DK 22 B 32. ESTOBEO, *Florilegium* III 1, 174; DK 22 B 108.

65. «De cuantos he escuchado discursos, ninguno llega hasta el punto de comprender que lo Sabio es distinto de todas las cosas» (ESTOBEO, *o. c.* III, 1, 174; DK 22 B 108). Cfr. PORFIRIO, *Cuestiones Homéricas* IV, 4; DK 22 B 102.

66. Cfr. SEXTO EMPÍRICO, *o. c.* VII, 132; DK 22 B 1. HIPÓLITO, *o. c.* IX 9, 5; DK 22 B 55

67. Cfr. ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco* X 5, 1176a; DK 22 B 9. ORÍGENES, *Contra Celso* VI, 42; DK 22 B 80.

autor tematiza el carácter dinámico de lo real⁶⁸, el devenir mismo⁶⁹. Aun cuando éste se apoye —y, en cierto modo, derive— de la existencia de contrarios, la verdad —cabría decir, anticipando y remedando a HEGEL⁷⁰— no es tanto la oposición de los contrarios, sino su recíproco transformarse, el estar uno en el otro: no sólo, por tanto, el antagonismo, sino también la unidad, la armonía, la identidad de los opuestos⁷¹, que constituye la esencia íntima de las cosas.

c) Por otro lado, ese transmutarse de cada realidad finita en su contraria guarda una relación estrecha —está mediada, podríamos decir— con el convertirse del fuego en todas las cosas y de éstas, a su vez, en fuego⁷². Desde este punto de vista, el fuego, introduciéndose y transformándose en cada uno de los componentes del cosmos, supera toda estaticidad y se torna esencia siempre viva, capaz de transfigurarse incesantemente en las innumerables sustancias que pueblan el universo⁷³. De ahí que el mismo

68. «Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo reseco se humedece» (TZETZS, *Escolio a Exég. Il.*, 11; DK 22 B 126).

69. «Rispetto ai precedenti tipi, la caratteristica del principio eracliteo sta non già nell'ἀπόκρισις dei contrari, ma nella immediata postulazione della dinamicità dell'essere» (G. MARTANO, *o. c.*, p. 37).

70. Para recordar el conocido influjo de Heráclito sobre Hegel, basta traer a la memoria lo que éste dejó dicho en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*: «es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen» (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, vol. XVIII, p. 320).

71. «Como una misma cosa está en nosotros lo viviente y lo muerto, así como lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar, son éstos» (PLUTARCO, *II Consolatio ad Apollonium*, 106e; DK 22 B 88). Cfr. también HIPÓLITO, *o. c.* IX 10, 2; DK 22 B 57. PORFIRIO, *o. c.* XVIII 200; DK 22 B 103.

72. «Con el fuego tienen intercambio todas las cosas y con todas las cosas el fuego, tal como con el oro las mercancías y con las mercancías el oro» (PLUTARCO, *De E apud Delphos*, 388e; DK 22 B 90. Cfr. PSEUDO ARISTÓTELES, *De mundo* 5, 396b; DK 22 B 10. CLEMENTE DE ALEJandrÍA, *o. c.* V 104. SIMPLICIO, *Del Cielo* 294, 4; DK 22 B 30.

73. Cfr. CLEMENTE DE ALEJandrÍA, *o. c.* V, 105; DK 22 B 31.

principio pueda ser determinado mediante términos contrarios⁷⁴: Dios es la armonía de los opuestos⁷⁵.

d) Además, y como hemos señalado, existe un estricto paralelismo entre el devenir cósmico y el interno comercio de los asuntos humanos: no sólo porque el mismo fuego es, a la par, principio radical del universo y de la vida de los hombres⁷⁶, sino también porque la verdad —denominada *logos* en cuanto debe ser conocida por los hombres— puede también llamarse *nomos*, al ser la regla por la que se rigen todas las cosas⁷⁷.

e) En consecuencia, y quizás estemos ante el rasgo más característico de nuestro autor, las oposiciones no rigen sólo en un determinado ámbito de lo existente —como sucedía en ALCMEÓN y en los milesios, aunque con signo contrario—, sino que extienden su influjo al universo entero; su número no viene limitado, como en los pitagóricos y —de nuevo— en los milesios, sino que se multiplica hasta alcanzar a las realidades todas⁷⁸.

74. «El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre; se transforma como fuego que, cuando se mezcla con especias, es denominado según el aroma de cada una» (HIPÓLITO, *o. c.* IX 10, 8; DK 22 B 67).

75. Cfr. *Ibid.* IX 9, 1; DK 22 B 50.

76. «Por 'fuego' [Heráclito] no quiere decir 'llama'; 'fuego' es el nombre que da a la exhalación seca, de la cual también consiste el alma» (FILÓPONO, *Del alma*, p. 87, 11). Cfr. ESTOBEO, *o. c.* III 5, 7; DK 22 B 117.

77. «Una sola cosa es lo sabio: conocer la Inteligencia que guía todas las cosas a través de todas» (DIÓGENES LAERCIO, *o. c.* IX, 1; DK 22 B 41).

78. «Prácticamente, todas las cosas que hay en el cosmos son contrarias por naturaleza... ¿no es esto lo que los griegos dicen que era el punto principal colocado por el gran Heráclito —tan celebrado por ellos— al frente de su filosofía, y del que se jactaba como de un descubrimiento nuevo?» (FILÓN, *Quis rerum divinarum haeres* 43, 214; DK 22 A 9a). Al respecto, comenta Gígon: «Todo es lucha de opuestos y todo es unidad de opuestos. El cosmos brota a través de la pugna de opuestos y es él mismo la unidad escondida de estas oposiciones. Y el hombre tiene que darse cuenta de que también la ley de su vida es la lucha y, más allá de la lucha, la identidad de los que se enfrentan. También en la lucha ha visto Heráclito el destino de la *polis*, un destino realizado, por ejemplo, en la Esparta de Tirteo» (*o. c.*, pp. 222-223). Desde este punto de vista, la posición de Heráclito respecto a milesios y pitagóricos podría comportarse —salvando siempre una más radical desigualdad— a la de Hegel respecto a la especulación kantiana.

Tras esta especie de galopada especulativa por los «lugares» más relevantes de la doctrina preparmenídea de los opuestos, el trabajo no está sino comenzando. En realidad, no hemos hecho sino «preparar el terreno» o, a lo más, establecer —desde una perspectiva predominantemente histórica— el primero de los extremos que contiene la afirmación de HEIDEGGER: que la especulación —en este caso, implícita— acerca de la negatividad germina con el nacimiento mismo de la filosofía y la acompaña desde sus pasos iniciales y aún balbuceantes. Resta todavía por determinar —siempre en referencia al pensamiento preparmenídeo, y con un enfoque más propiamente especulativo—: 1) cuál es la relación que guarda semejante doctrina con algunos de los aspectos más destacados de estas concepciones primitivas; en concreto, dedicaremos especial atención al examen de las conexiones existentes entre la concepción de principio primero —la ἀρχή, núcleo teórico de estas construcciones— y las respectivas maneras de encarar la especulación sobre los contrarios. 2) En segundo lugar deberemos esclarecer el modo preciso en que el pensamiento sobre la negatividad desputa en el seno de las reflexiones acerca de los opuestos: es decir, de qué manera y en virtud de qué mecanismos uno de los extremos de la contrariedad se va revistiendo de un cariz negativo, hasta que la oposición acaba por estructurarse como antagonismo expreso entre un polo positivo y otro que preludia al no-ser. 3) Por fin, y a modo de conclusión, examinaremos las características de la noción de ente que late —también implícita— en el edificio teórico levantado por los pensadores preparmenídeos; definiremos de esta forma la categoría de la ontología que cobra vida gracias a ellos; y estableceremos, en su seno, las conexiones que median entre los dos elementos claves de esa metafísica: las nociones, todavía sólo virtuales, de ente y no-ente⁷⁹.

79. Cada uno de estos tres puntos será objeto de un artículo específico. El primero será publicado en el próximo número de esta misma revista, bajo el título: «Ἀρχή y ἔναντιωσις: su nexa en el pensamiento preparmenídeo».