

EL CONCEPTO NORMATIVO DE *PHYSIS* EN TALES DE MILETO

Raúl Madrid Ramírez

Facultad de Derecho. Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile

1. INTRODUCCION

La cuestión de la *naturaleza* como fundamento del derecho ha vuelto a ocupar una atención preferente en la filosofía jurídica en nuestro siglo, justificando en cierta forma la conocida expresión de Rommen¹. El motivo de ello es, en este caso, la creciente importancia de una temática contemporánea que se levanta con nuevas fuerzas en la doctrina a partir de la segunda mitad de este siglo: me refiero al problema de la fundamentación de los derechos humanos más allá del consenso *democrático* o la voluntad del legislador².

Junto a ello, no es menos relevante para el resurgimiento del tema el desarrollo de la llamada "ontología jurídica" —en cuanto parte de la Teoría del Derecho—, la cual, como dice García Amado, apunta a "la cuestión central de la filosofía del derecho...", y agrega "una filosofía del derecho que no sea capaz de sacar a la luz y fundamentar los presupuestos últimos acerca del 'ser' del derecho, de la naturaleza última de la realidad y, dentro de ella, de lo que llamamos 'derecho', se moverá siempre en una indefinición y superficialidad en buena medida invalidantes"³.

Ahora bien, la ambigüedad del término "naturaleza" con que se enfrentan en la actualidad tanto el metafísico como el filósofo de la moral y el derecho supone, en multitud de ocasiones, equívocos sobre el contenido de lo que se *intenta designar con el término en referencia, de tal modo que el concepto*, como lo han reconocido algunos teóricos del derecho⁴, no cuenta en la actualidad con un sentido unívoco.

¹ Rommen, M., *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Munich, 1947 (2ª ed): "Visiblemente hay algo de invencible y de eterno en esta noción ético-espiritual, que durante siglos llevó el nombre de Derecho Natural...", p. 119.

² Cf. Robles, G., *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Civitas (Cuadernos), Madrid, 1992, p. 11: "Es muy citada la frase de Bobbio de que el problema de los derechos humanos no es fundamentarlos, sino realizarlos o protegerlos. A pesar del respeto que me inspira este autor, no puedo estar de acuerdo con esta sentencia. Habría que reformularla en los siguientes términos: el problema práctico de los derechos humanos no es el de su fundamentación, sino el de su realización; pero el problema teórico de los derechos humanos no es el de su realización, sino el de su fundamentación". (La cursiva es nuestra).

³ García Amado, J. A., "La Filosofía del Derecho y sus temas. Sobre la no necesidad de la 'Teoría del Derecho' como sucedáneo", en *Persona y Derecho*, 31 (1994), p. 111-12.

⁴ Cf. por ejemplo Welzel, H., *Más allá del derecho natural y del positivismo jurídico*, Córdoba (Argentina), 1962, p. 250 ss. Welzel opina que, al hablar de "derecho natural", la expresión "naturaleza" es equívoca porque cada teórico del derecho pretende introducir en ella sus propias aspiraciones axiológicas, para luego derivar del concepto los principios que previamente ha introducido él mismo. Por ello, en la expresión "derecho natural", habría que poner el énfasis en la segunda idea: la de derecho.

Esta equivocidad, como sabemos, es relativamente nueva en el marco histórico de la filosofía del derecho, y se encuentra presidida fundamentalmente por el deterioro progresivo que la noción *clásica* de naturaleza ha sufrido desde la filosofía trascendental y, particularmente, desde la analítica⁵. El peso de la crítica contemporánea, como es lógico, recae sobre la antedicha noción tradicional de *physis*, entendida como un cierto modo constitutivo –ontológico– de ser, que se traduce en una manera de actuar de acuerdo con un fin no arbitrario (sino señalado en la propia naturaleza), y que es descubierto y formulado por proposiciones racionales.

El debate sobre los diversos sentidos de la palabra naturaleza como fundamento de la norma jurídica no puede –creemos– dejar de lado, aunque su interés sea precisamente proponer una hipótesis distinta de la noción tradicional, las características esenciales que los teóricos clásicos atribuían a dicho concepto, puesto que es a partir de esa noción originaria desde la cual se abre el debate que se mantiene sobre el tema en la postmodernidad. El problema de la existencia o inexistencia de una naturaleza humana en la que la inteligencia del hombre puede descubrir normas morales y jurídicas de conducta apunta a la cuestión específica de lo humano propiamente tal, sin lo cual el tema de los derechos inherentes al sujeto –cuestión absolutamente insoslayable en el mundo moderno– queda sin base alguna sobre la cual proponer una vía de solución. El concepto de “naturaleza humana” que se utilice habrá de condicionar necesaria y forzosamente la idea que tengamos del hombre.

Ahora bien, es Aristóteles quien lleva, en el mundo antiguo, el desarrollo del concepto de *physis* o naturaleza a su plenitud especulativa; tanto en su aspecto propiamente metafísico, como en su traducción ético-jurídica⁶, y lo deja en condiciones de ser continuado, siglos después, por la Escolástica y otros pensadores medievales, que fundan a su vez la noción tal como ésta llega a la filosofía contemporánea. A él, por lo tanto, hay que remitirse como punto de partida si se quiere hallar los principios del debate actual sobre lo natural y el derecho.

Para entender el concepto de *physis* que desarrollan los peripatéticos, debemos referirnos a la noción de substancia (*ousia*), que constituye el núcleo fundamental de la metafísica aristotélica⁷, y que se basa, justamente, en el problema del movimiento de los seres y la mutación de las cosas sensibles, exactamente igual que la cuestión de la *physis*, que se plantearon en su momento los filósofos presocráticos. Aristóteles resuelve con ello, de una manera definitiva, una problemática que se inicia con Tales de Mileto y la primera reflexión jonia, y que tiene por dato inicial el hecho del cambio en el mundo sensible y la posibilidad

⁵ Se trata del problema de la subordinación de toda verdad a la verificación, según los postulados del Círculo de Viena. Llano define este verificacionismo, apoyándose en un texto de Dummet (Dummet, M., *Frege, Philosophy of language*, Duckworth, Londres, 1981, 2ª ed), en los siguientes términos: “El verificacionismo considera que la verdad de un enunciado viene dada por el proceso de justificación empírica. Se mueve, por lo tanto, en un ámbito inmanente: no trasciende el proceder del sujeto, no llega a alcanzar la realidad objetiva”. Llano, A., *Metafísica y lenguaje*. EUNSA, Pamplona, 1984, p. 69. En este contexto, la noción *metafísica* de naturaleza, que desarrollaron Aristóteles y Tomás de Aquino, no tiene realmente sentido alguno.

⁶ Cf. principalmente, *Met.*, V, 4-5 y *Fís.*, II, 1. La abundancia de referencias que contiene el epígrafe *physis* del *Index aristotelicus* de Bekker (ocho columnas), Berlín, 1831, p. 835-839, nos da una idea aproximada de la importancia relativa que término tiene en el pensamiento del Estagirita.

⁷ Cf. *Met.*, III, 6, 1003a 9-11; VII, 1, 1028a 29-34; VII, 12, 1037b 27. También puede verse *Cat.*, 5, 2 A 11 ss, y *Anal. post.*, I, 4, 73b 5-8.

de permanencia de los seres enfrentados al movimiento. Este parece ser el primer atisbo del concepto en la antigüedad clásica.

Los presocráticos, en el inicio de la filosofía, se enfrentaron también con el mismo problema, y llamaron *physis* a este principio permanente que se encontraba debajo de las ininterrumpidas variaciones accidentales del universo sensible. Como es lógico, las soluciones ofrecidas por los filósofos anteriores fueron distintas en cada caso⁸: sólo Aristóteles, mediante el desarrollo de la estructura de substancia y accidente⁹, pudo salvar el problema de un modo técnicamente satisfactorio, y abrir con ello la puerta para el análisis del concepto en su sentido metafísico propiamente tal (y jurídico, de acuerdo con las consecuencias que fluyen de la noción ontológica). Los filósofos anteriores, que no distinguían entre una categoría y otra, consideraban que el universo era una sola substancia, dotada de vida propia, y cuya fuerza o capacidad de moverse por sí mismo, el principio del movimiento propio, recibía el nombre de *physis* (o *arché*, si se lo enfocaba desde la perspectiva de la fuente de dicho movimiento interior).

La *physis* presocrática es, por lo tanto, el primer *objeto inmutable* que existe en la historia del pensamiento, y abre en la Grecia clásica una línea especulativa que culmina con la teoría aristotélica de la realidad como un conjunto de entidades individuales que subsisten en sí mismas. Este problema, que se relaciona directamente con la necesidad de encontrar algo que se halle fuera del tiempo, que sea atemporal, recorre el meollo de todo el problema filosófico antiguo, y desemboca en la noción de trascendencia que inaugurarán siglos más tarde el pensamiento cristiano.

Estas substancias individuales participan de una cierta manera de ser común —que las hace ser lo que son—, a la que el Estagirita llama *forma* o *esencia*¹⁰. En este sentido, la substancia es primariamente su forma, puesto que los accidentes inhiere en ella y cambian según las diversas categorías que les afectan. Con este concepto, Aristóteles salva el segundo problema implícito en el principio de la reflexión presocrática: a saber, el de lo uno y lo múltiple. Las substancias no son, en consecuencia, individuos aislados en absoluta clausura ontológica, sino que participan de un modo de ser común, según la formalidad de que se trate, y que les impulsa a cambiar y moverse según esa propia e íntima manera de ser.

Aristóteles es consciente de la superación de dichas problemáticas por su propio sistema especulativo. La prueba de ello está en que, en el inicio de la *Metafísica*, expone las opiniones de sus antepasados como si fueran *historia*, momentos preparatorios y genéticos de las soluciones que él mismo va a ofrecer¹¹.

⁸ Para efectos del planteamiento que ahora sugerimos, es indiferente el contenido particular que cada presocrático atribuía a dicha *physis* -aire, agua, etc-.

⁹ *Met.*, VII, 3, 1028b 35: "La substancia es el sujeto real subsistente, en el cual se sustentan todas las demás categorías accidentales, y que permanece a través de todas las mutaciones accidentales".

¹⁰ *Met.*, VII, 1, 1028a 10-30: "Ente se dice en varios sentidos...pero diciéndose 'ente' en tantos sentidos, es evidente que el primer ente de éstos es la *quiddidad* o esencia, que significa la substancia".

¹¹ Cornford, por ejemplo, podría haber argumentado que este afán genético de Aristóteles por mostrar la filiación de su propio pensamiento, correspondería a un resabio del pensamiento mítico en el mundo de la especulación; por cuanto la disposición de las ideas precedentes parece convenir exactamente al Estagirita para mostrar de qué forma los antiguos desarrollaron un solo concepto de causalidad. Creemos que esta interpretación -de ser posible-, aunque verdadera en términos materiales, dista en verdad del pensamiento de Aristóteles.

No hay duda —así lo prueban los textos respectivos de *Met. V* y *Fís. II*— de que la noción de *physis* que Aristóteles perfila se relaciona con un cierto principio del movimiento o reposo interior de los seres, considerados individualmente¹². Hay otras alusiones al concepto de naturaleza en el *Corpus aristotelicum*, en ocasiones bastante oscuras y difíciles de interpretar, que dicen referencia con la idea de una naturaleza universal como principio único de todo cambio y movimiento¹³. Esta noción, posiblemente, sea un resabio de las antiguas teorías presocráticas que él mismo intenta subsumir y superar en los textos en los que, expresamente, trata el tema de la *physis*. Como han sostenido algunos, tal cosa puede ser también causada por la natural ambigüedad que existiría en quien se empapó durante veinte años de la teoría platónica de las ideas subsistentes en sí mismas, de las cuales participarían todas las cosas del universo sensible¹⁴. No nos incumbe a nosotros enfrentar aquí dicho problema, por cuanto el objeto de estas notas no es el concepto de *physis* en Aristóteles, aun cuando lo toma —no puede ser de otra forma— como punto de partida para desarrollar los antecedentes que existen detrás de su noción de normatividad natural.

La *physis* aparece entonces, para Aristóteles, como la misma forma de la substancia individual, en cuanto esa substancia es capaz de generar su propio movimiento. Se trata de la esencia de los seres substanciales, pero sólo en cuanto dichos seres poseen la capacidad de moverse desde el interior de sí mismos. Hay una identidad entre la *naturaleza* de la cosa y el por qué ella es¹⁵. Esta pregunta por el *por qué* de algo queda conectada, doblemente, con el propio ser de la substancia, y con su causa¹⁶; pero en ambos casos funda un sentido objetivo de lo real en cuanto compuesto por seres substanciales que se mueven de acuerdo a lo que, formal o naturalmente, son. En este sentido, puede afirmarse que la naturaleza o *physis* es substancia, aquello de lo que puede nutrirse para sus transformaciones internas. Dice Zubiri: “La naturaleza lleva una idea (en Aristóteles), pero no como algo externo en quien tiene puestas sus ‘miras’, sino como principio interno. Generación es autoconformación, algo que lleva, no fuera de sí sino a realizarse a sí mismo, morfogenia. En lugar de fisiología, no tenemos genealogía, sino morfología. Una vez producida, la naturaleza de cada cosa consiste en aquel principio interno a ella de que emergen sus propias operaciones, la forma no es sólo principio de ser, sino también principio de operación, naturaleza”¹⁷.

Tanto la adecuación de ese movimiento propio a la forma de ser de la substancia que cambia (de tal modo que las substancias sólo pueden actuar según lo que son), como el carácter teleológico de la filosofía aristotélica, llevan a formular un concepto de naturaleza de carácter objetivo y universal, el cual

¹² Cf. Hamelin, O., “La nature et le mouvement d’après Aristote”, en *Revue Philosophique*, t. 87 (1919), p. 356 ss.

¹³ Por ejemplo, en *Pol.*, I, 5, 1254b 27; *Fís.*, VIII, 1, 250b 11 ss, etc. Es también muy conocido el pasaje en el que el Estagirita afirma que “no toda alma es naturaleza” (*De part. an.*, I, 1, 641b 9). La ambigüedad del contexto y de la frase hacen muy difícil la interpretación del sentido que Aristóteles tenía en mente.

¹⁴ Pannikar, R., *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, Madrid, 1972 (2ª ed), p. 96

¹⁵ *Met.*, II, 1, 90a 14 ss.

¹⁶ Cf. Alvira, R., *El concepto de finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1978, p. 117 ss.

¹⁷ Zubiri, J., *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1981 (8ª ed), p. 215-6.

tiene, como lógica consecuencia en el plano de la razón práctica, una ética y un derecho también de carácter natural y universales a todos los hombres, que no depende, en su constitución, de la de voluntad de cada individuo en particular, ni del consenso de dichas opiniones. Así lo confirma el conocido pasaje del Estagirita que transcribimos a continuación:

“La justicia política se divide en natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de lo que parezca o no, y legal, la de aquello que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez establecido ya no da lo mismo...porque lo que es por naturaleza (*physei*) es inmutable y tiene en todas partes la misma fuerza, lo mismo que el fuego quema tanto aquí como en Persia...”¹⁸.

Con estos planteamientos, Aristóteles se distancia explícitamente de la consideración empírico-apariencial de *physis* que formulaban algunos sofistas; cuyo principal mérito es la conversión de la noción de naturaleza cósmica (que incluye la versión *biológica* de *physis* que utilizarán más tarde los hipocráticos) a la idea de la *physis* como fundamento de la bondad o maldad de los actos de los hombres respecto de sí mismos y en relación con los otros individuos de la comunidad¹⁹. Por diversos motivos que no corresponde analizar en este trabajo, los sofistas toman de los escritos médicos un concepto de *physis* que pertenece al campo de lo propiamente sintomatológico en el diagnóstico de las afecciones²⁰, y lo extienden al campo de lo moral y jurídico. Como dice Jaeger, la noción hipocrática de *physis* corporal, dotada de determinadas cualidades, se pasa a una noción más amplia en la que predomina el sentido pedagógico, educador²¹. Esta noción es criticada por Sócrates y Platón antes que Aristóteles, pero es éste quien, aunque muy influido por el platonismo, desarrolla la crítica fundamental a dicha concepción, y consolida una noción de naturaleza que abre las puertas a la fundación de una *ley* y un *derecho* también naturales, que pueden ser descubiertos, configurados con forma de proposiciones normativas, por la razón del hombre. Como dice Hervada, “la aportación central de Aristóteles a la teoría del derecho natural fue la noción metafísica de naturaleza, estableciendo las bases para comprender la existencia de un verdadero deber-ser intrínseco al ser, sin caer en la falacia naturalista y sin confundir el derecho natural con los presupuestos, requisitos y condicionamientos necesarios del derecho positivo”²², y Serna: “Para él (Aristóteles), la naturaleza no es la mera apariencia exterior, sino aquello que tiene en sí mismo el principio del movimiento y del reposo, lo que posee en sí mismo una fuerza y una finalidad propias”²³.

¹⁸ *Et. Nic.*, V, 7, 1134b 18-35.

¹⁹ Cf. Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, Olms, Zürich, 1990 (7ª ed), p. 932 ss.

²⁰ Cf. por ejemplo, *Corpus Hippocraticum. Tratado sobre las enfermedades* I, II y III.

²¹ Jaeger, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, 1933-1945*. Existe versión castellana de J. Xirau y W. Roces; *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 1985 (9ª reimpresión en España), p. 280.

²² Hervada, J., *Historia de la ciencia del derecho natural*, EUNSA, Pamplona, 1991 (2ª ed), p. 54.

²³ Serna, P., “Modernidad, posmodernidad y derecho natural”, en *Persona y Derecho*, 20 (1989), p. 178.

La diferencia entre una posición y otra es patente. Mientras los sofistas identifican el derecho natural —es decir, el derecho que fluye de la *physis*— con la fuerza en un sentido físico²⁴, producto de su concepción empírica de la naturaleza del hombre —y de la *physis* en general— que utilizan, Aristóteles, como concluye acertadamente Spaemann, dota a lo natural de un sentido de libertad que se despliega desde la propia intimidad del ser que conoce su fin (y, por lo tanto, lo posee), porque ese fin no proviene desde el exterior, sino que está diseñado en la propia formalidad, en la *physis* de la substancia humana²⁵.

El objeto de este trabajo es, en la línea de lo anteriormente explicado, aportar antecedentes exegéticos para la reconstrucción histórico-conceptual de la naturaleza como fuente normativa, tal como aparece en Aristóteles. Esos antecedentes pretenden centrarse —en la medida en que ello resulta posible, tratándose de autores presocráticos— en un solo pensador, el primero de la Escuela Jonia: Tales de Mileto. A revisar la posible existencia de un sentido normativo de la *physis* en Tales, dedicaremos las páginas que siguen.

2. LOS TEXTOS DOXOGRAFICOS

La interpretación del pensamiento de los antiguos filósofos griegos supone un trabajo mucho mayor que en el caso de los autores contemporáneos, de quienes hemos recibido obras y referencias completas que permiten el trabajo científico. El material presocrático se reduce a una gran cantidad de fragmentos, muchas veces dispersos e incompletos, que han recibido, a lo largo del tiempo, una verdadera avalancha de interpretación y de crítica por los especialistas de los siglos posteriores. Por ello, el punto de partida de una investigación como la que se intenta debe ser el determinar cuáles son los fragmentos pertinentes; en este caso, los de Tales.

El conocimiento con el que contamos en la actualidad sobre el pensamiento del milesio depende casi por completo de la *Metafísica*, del *De Anima* y del *De Caelo*. Aristóteles es, en consecuencia, el principal medio doxográfico por el cual el estudioso moderno puede acercarse al pensamiento del primer filósofo jonio y, por lo tanto, para rastrear las estructuras de pensamiento que encontramos desarrolladas en Anaximandro, Anaxímenes y Heráclito. Como dice West: “las opiniones de Tales fueron, evidentemente, olvidadas en un momento tan inicial, que no puede existir hoy esperanza alguna de reconstruirlas a partir de testimonios antiguos²⁶.”

Aristóteles habría recibido tal información de Hipias, el cual, a su vez, la habría tomado del mismo Anaximandro²⁷. El Estagirita no se refiere tampoco a

²⁴ Transcribimos aquí, para ilustrar esta posición, el pasaje que Platón pone en boca de Trasímaco, en el que defiende la “injusticia” (es decir, aquello que va contra el *nomos* humano), y en el que afirma que lo verdaderamente justo es la *physis*: “La injusticia, Sócrates, si colma su medida, es algo más fuerte, más libre, más dominador que la justicia; y, como dije desde un principio, lo justo es aquello que resulta conveniente para el más fuerte...”, *Rep.*, 338b ss.

²⁵ Cf. Spaemann, “La naturaleza como instancia moral de apelación”, en *XXV Reuniones Filosóficas: el hombre. Inmanencia y trascendencia*. Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, p. 55 ss.

²⁶ West, M. L., “Three presocratic Cosmologies”, en *Classical Quarterly*, n. 13 (1963), p. 173.

²⁷ Snell, B., “Die Nachrichten über die Lehre des Thales und die Anfänge der Griechischen Philosophie und Literaturgeschichte”, en *Philologus* 96 (1944), p. 170-182. Existe también versión inglesa, por la que citamos aquí: “Anaximander and the beginning of greek philosophy”, en Furley, D.J., y Allen, R. E., *Studies in Presocratic Philosophy*, Londres, 1970, p. 281-322.

ninguna obra escrita del pensador milesio, y deja claro que en algunas ocasiones cita incluso por terceras referencias.

La obra de Teofrasto no hace sino reiterar los dichos de su maestro (como toda la doxografía posterior, que se apoya a su vez en Teofrasto); y para estos efectos, puede considerarse como escrita por el propio Estagirita. Esto no significa, sin embargo, que las *Opiniones Físicas* sean una copia de los escritos aristotélicos; no puede llegar a afirmarse que el discípulo perdiera frente al maestro toda su capacidad crítica. Teofrasto ciertamente tuvo acceso directo a las fuentes presocráticas; y sus comentarios no son sólo lo que encontrara en los textos de su maestro. Es muy plausible que tuviese en mente las ideas aristotélicas, quizás más de la cuenta, particularmente en aquellas ocasiones en las que no contaba con textos auténticos. Esta autoridad de Aristóteles y sus epígonos constituye al mismo tiempo una ventaja y una desventaja al tratar sobre los límites de sus interpretaciones históricas²⁸.

Toda la supuesta concepción del mundo atribuida tradicionalmente a Tales de Mileto depende, en definitiva, de unos pocos textos, que a continuación expondremos. La pregunta específica de por qué los textos cosmogónicos no fueron conservados puede encontrar, quizás, su respuesta en las características mismas de la tradición oral: su contenido se centra más bien en sentencias, aforismos y anécdotas; pero no en la transmisión de teorías ni sistemas cosmogónicos. Este argumento resulta muy simple, pero su contundencia es evidente a la luz de la historiografía y literatura antiguas. Es muy posible que ni siquiera se hubiesen conservado los textos que nos presenta Aristóteles si, como dice Tannery, no hubiese sido por causa de Anaximandro —quien sí puso por escrito sus opiniones sobre el origen del mundo—, cuyo sistema contradice en varios puntos fundamentales las opiniones del milesio²⁹. Además, debe tenerse en cuenta que, como ya dijimos antes, éste vivió en su mismo tiempo —incluso en la misma ciudad—, y resulta natural que al redactar su propio pensamiento tuviese en cuenta las especulaciones de aquellos que le habían precedido en los temas que trataba. En apoyo de esta tesis está el hecho de que, justamente, las ideas que Aristóteles atribuye a Tales son aquellas con las que Anaximandro *no está de acuerdo* (el agua como el continuo material, y el hecho de que la tierra sea sujetada desde abajo). A la inversa, la razón por la que Anaximandro no habría mencionado la noción de vórtice en relación con Tales sería porque él mismo compartía esta tesis, aunque de una manera distinta.

Ahora bien, la doctrina es casi unánime en estimar que, si bien es cierto que el conjunto del pensamiento cosmogónico de Tales se ha perdido, el núcleo de éste puede ser, sin embargo, inferido a partir de los textos que transcribiremos a continuación.

Se les dará a cada uno un número con el cual podrán ser identificados en adelante, con el objeto de no repetir la cita; pues será necesario volver sobre ellos en distintas ocasiones dentro del presente trabajo.

²⁸ Brevemente, puede fundarse la ventaja en la inmensa significación intelectual de la fuente en cuestión, que asegura un nivel de fiabilidad académica poco común en la época de que tratamos; mientras que la desventaja se refiere a la escasa intención histórica que, según algunos, contienen las interpretaciones aristotélicas sobre los presocráticos.

²⁹ Tannery, P., *Pour L'Histoire de la Science Hellène*, A. Diès, París, 1930 (2^o ed), p. 92.

Texto número I (I)

Aristóteles, *Met.*, I, 3, 983b 6:

“Pues bien, la mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principios de todas las cosas eran los de índole material; pues aquello de lo que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción, permaneciendo la substancia pero cambiando en las afecciones, es, según ellos, el elemento y el principio de los entes. Y por eso creen que ni se genera ni se destruye nada, pensando que tal naturaleza se conserva siempre, del mismo modo que no decimos que Sócrates llegue a ser en sentido absoluto cuando llega a ser hermoso o músico, ni que perezca si pierde estas maneras de ser, puesto que permanece el sujeto, es decir, Sócrates mismo. Así tampoco se genera ni se corrompe, según estos filósofos, ninguna de las demás cosas; pues dicen que siempre hay alguna naturaleza, ya sea una o más de una, de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella.

Pero en cuanto al número y a la especie de tal principio, no todos dicen lo mismo, sino que Tales, iniciador de tal filosofía, afirma que es el Agua (por eso también manifestó que la tierra estaba sobre el Agua); y sin duda concibió esta opinión al ver que el alimento es siempre húmedo y que hasta el calor nace de la humedad y que de ella vive (y aquello de donde las cosas nacen es el principio de todas ellas). Por esto, sin duda, concibió esta opinión, y porque las semillas tienen siempre naturaleza húmeda, y por ser el Agua, para las cosas húmedas, principio de su naturaleza.

Según algunos, también los primeros autores de cosmogonías, antiquísimos y muy anteriores a nosotros, opinaron así acerca de la naturaleza. Hicieron, en efecto, al Océano y a Tetis padres de la generación, y testigo del juramento de los dioses, al Agua, la llamada por ellos (los poetas) Estigia. Pues lo que más se respeta es lo más antiguo, y aquello por lo que se jura es lo que más se respeta. No es seguro que ésta sea efectivamente una opinión primitiva y antigua sobre la naturaleza; pero se dice que Tales se expresó así acerca de la primera causa.....”

Texto número II (II)

Aristóteles, *De Caelo*, II 13, 294 a 28

“Otros dicen que la tierra descansa sobre el agua. Esta, en verdad, es la teoría más antigua de las que se han preservado, y se le atribuye a Tales de Mileto. Se suponía que la tierra se mantiene en reposo porque flotaba como un tronco u otro material semejante, de aquellos que por su propia constitución pueden mantenerse en el agua, pero no en el aire. ¡Como si no se aplicara el mismo razonamiento al agua que soporta la tierra que a la tierra misma!”³⁰.

³⁰ Como puede verse, en este texto Aristóteles dice expresamente que está refiriendo una noticia que ha recibido sobre Tales; pero que no conoce personalmente. No es segura la fuente de la que coge la referencia. Es posible, como dice Gigon, que la tomara de Demócrito (Diels y Kranz, 68 B 115a), de quien está comprobado que habla sobre el milesio. Cf. Gigon, O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Schwabe & Co., Basilea, 1968. Existe versión castellana de M. Carrión Gútiérrez: *Los Orígenes de la Filosofía Griega*, en Gredos, Madrid, 1985, p. 49.

Texto número III (III)

Aristóteles, *De Anima*, I, 2, 405 a 19

“También Tales, de acuerdo con lo que se ha dicho de él, parece haber sostenido que el alma era una fuerza motriz, puesto que afirmó que la piedra magnética posee un alma, y por eso mueve al hierro”.

Texto número IV (IV)³¹

Aristóteles, *De Anima*, I, 5, 411 a 7

“Algunos pensadores afirman que el alma está mezclada en todo el universo, y es quizás por tal motivo que Tales llegó a la opinión de que todas las cosas están llenas de dioses”.

Texto número V (V)

Diógenes Laercio, I, 24³²

“Aristóteles e Hípias afirman que (Tales) hizo partícipes del alma incluso a los inanimados (que carecen de ella), deduciendo sus conclusiones de la piedra magnética y del ámbar”.

Como puede verse, el conocimiento de la cosmología del filósofo jonio que ha llegado hasta nosotros depende en su parte más substancial –de acuerdo con lo que indicábamos antes–, del testimonio que proporciona Aristóteles. Lógicamente, Teofrasto dedica también algunos pasajes a Tales³³, pero, además de no aportar información nueva o diferente sobre sus teorías (pues sus asertos se parecen con frecuencia a lo afirmado por Aristóteles), utiliza en ocasiones incluso los mismos términos que su maestro para explicar el pensamiento del milesio³⁴. De él se estima que, posiblemente, Séneca cogiera su afirmación de que “dice (Tales) que el mundo está sostenido por el agua, y que cabalga como si fuera un barco, y que cuando se dice que tiembla, se está en verdad meciendo debido al movimiento del agua”³⁵.

Por su parte, también Aecio y Simplicio³⁶ entre otros, hacen referencias a Tales, relacionándolo con el agua como principio y/o soporte del mundo; sin embargo, los pasajes de Aristóteles siguen siendo los más sólidos y verosímiles de entre todos los que disponemos; pues el testimonio de los escritores tardíos es con frecuencia no concordante entre sí, y aun contradictorio en algunas ocasiones.

La temática que ocupa los pasajes anteriores se puede dividir fácilmente, en nuestra opinión, en dos contenidos aparentemente distintos: los dos prime-

³¹ Algunos, como Jaeger, afirman que esta es la única sentencia de Tales que ha llegado hasta nosotros en su tenor literal. La afirmación es discutible.

³² Cf. *Escolios a Platón*, A 3.

³³ *Opiniones Físicas*, fr. 1.

³⁴ Puede consultarse sobre este punto McDiarmid, J., “Theophrastus on the presocratic causes”, en *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. LXV (1953), p. 85-156; y Zeller, E., “Über die Benützung der aristotelischen Metaphysik in den Schriften der älteren Peripatetiker”, en *Abhandlungen der Königlichlichen Academie der Wissenschaften zu Berlin*, 1877, p. 145-167.

³⁵ Séneca, *Qu. Nat.*, III, 14.

³⁶ Concretamente, *Física* 23, 21. Recogido por Teofrasto en *Opiniones Físicas*, frag. 1.

ros textos –(I) y (II)– tratan sobre el agua como constitutivo y soporte del mundo –es decir, sobre la *physis*–; mientras que los siguientes –(III), (IV) y (V)– se refieren al alma como principio de movimiento de los seres inanimados. Aunque la cosmología de Tales deriva radicalmente de los textos (I) y (II), pronto se advertirá la íntima concordancia que posee el tema del movimiento propio con aquel sobre el origen del universo conocido.

3. LA DIMENSION NORMATIVA DE LA *PHYSIS*

Son los fragmentos (III), (IV) y (V) los que interesan para la determinación del sentido normativo del concepto de naturaleza en nuestro autor.

No contamos en Tales con una referencia explícita, como ocurre en Anaximandro, respecto del carácter ordenador de la *physis*, sino simplemente con la referencia de su significado, en el primer grupo de fragmentos. Sabemos o podemos deducir que los elementos materiales –tierra, aire, fuego– se distribuyen y combinan en el universo para formar una substancia u otra, a partir del agua fundamental y primaria, pero no sabemos cómo se realiza esta transformación, ni en qué medida la *physis* es la causa de ese cambio, aunque la teoría del hilozoísmo y las explicaciones míticas en las que probablemente el jonio se basó, así parecen confirmarlo.

Además, el segundo grupo de fragmentos –(III), (IV) y (V)– no tiene, aparentemente, ninguna relación con el tema que se discute en los primeros textos. Ahora bien, es precisamente en ellos donde encontramos una incipiente referencia a una determinada forma de ser que produce un tipo de movimiento específico y constante; cuestión que se plantea a propósito de la piedra magnética.

Teniendo en consideración estos dos antecedentes, estimamos que el procedimiento que parece adecuado para investigar el tipo y características de la normatividad del concepto en las opiniones del jonio es el siguiente:

- Mostrar el vínculo entre los dos grupos de fragmentos, es decir, entre la noción de *physis* como mundo entorno –presente en los fragmentos (I) y (II), y la acción de la piedra magnética;
- Desarrollar, si es que las hay, las notas particulares de la normatividad *physei* en Tales de Mileto, en tanto fundador de la escuela jonía, que luego se proyectarán en los sistemas de los restantes jonios.

3.1. *La piedra magnética, el alma y los dioses*

Los textos (III), (IV) y (V) parecen tener un origen ciertamente diverso del que puede atribuirse a los denominados (I) y (II). Sigamos brevemente su pista a través de la doxografía, para determinar si esto es realmente así.

Aristóteles no dice cuál es la fuente de la que toma (III). Es muy posible que lo cogiese de Hipias de Elis; la segunda autoridad mencionada por Diógenes Laercio. Se trata de un sofista que alcanzó alguna notoriedad alrededor del siglo V a.C., y en ocasiones recibe el título de “inventor de la historia de las ideas”. En cualquier caso, él mismo afirma no haber compilado historia alguna, sino haber realizado una crestomatía, “una colección de dichos juiciosos o ingeniosos, entresacados de distintas fuentes, y transformados en un nuevo y múlti-

ple argumento"³⁷. Se le considera, de todas formas, como el primer doxógrafo sistemático, a partir de testimonios como el de Clemente³⁸, donde se dice expresamente que Hipias compiló una colección clave de pasajes y textos extractados de Homero, Hesíodo, escritores órficos y otras fuentes griegas en prosa, cuya procedencia era extranjera.

Snell ha demostrado en forma brillante que las afirmaciones transcritas por Aristóteles ya se encontraban en Hipias, y que de él provienen, por tanto, como fuente principal³⁹, aunque es posible que no única. De cualquier forma, este punto tampoco es indiscutible: Kirk, por ejemplo, considera "engañosas" las afirmaciones de Snell sobre el particular⁴⁰. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, su posición parece perfectamente plausible e increíblemente bien documentada. Barnes, según hemos visto, es de esta misma opinión, aunque después reflexione sobre la posibilidad de que "Aristóteles e Hipias crearan la totalidad del argumento, que fue falsamente atribuido a Tales"⁴¹.

Los contenidos de estos pasajes pueden resumirse en las siguientes proposiciones, que analizaremos por separado:

- a. La piedra magnética tiene alma porque mueve al hierro⁴² (III), (IV) y (V).
- b. Todo está lleno de dioses (IV).

El primer aserto es bastante problemático, pues ha recibido interpretaciones disímiles en doctrina. Existen dos interpretaciones generales sobre el pasaje:

- a. Todas las cosas aparentemente inanimadas poseen un cierto tipo de alma.
- b. Sólo la piedra magnética posee alma.

Ambas tesis están, a su vez, basadas en una premisa anterior muy común en el pensamiento griego: aquella que considera el "alma" como algo cinético. Esta suposición, según Kirk y la mayoría de la doctrina, es completamente legítima, puesto que "tanto si se la relacionaba con el aliento, como con la sangre o el fluido espinal, se le consideraba universalmente (al alma) como la fuente de la conciencia y de la vida"⁴³.

³⁷ Barnes, J., *Los presocráticos*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 12.

³⁸ Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Wiedmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlín, 1954, 86 B 6.

³⁹ Snell, *ob. cit.*, p. 177 ss.

⁴⁰ Kirk, G. S. y Raven, K. E., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987, p. 139.

⁴¹ Barnes, *ob. cit.*, pág. 13.

⁴² El problema del imán o piedra magnética se encuentra dentro de aquellos denominados genéricamente como *qaumasia*. Demócrito, por ejemplo, se ocupa con cierta extensión del problema. Parece ser, sin embargo, que Tales fue el primero en ocuparse del asunto. Este mineral es denominado en la antigüedad "piedra de Lidia", "piedra de Magnesia" o "piedra de Heraclea" (estos dos últimos son nombres de dos ciudades de la cordillera de Sipilos, en Lidia). Ello hace suponer que el primer griego que habló de la piedra magnética se encontraba a medio camino entre las colonias jonias y Lidia; al interior de Asia Menor. Ello vuelve una vez más sobre el tema ya referido de los viajes de Tales, quien, probablemente, se encaminase también hacia los alrededores de Sardes; lugar donde oyó hablar del metal en cuestión. Cf. Gigon, O., *Los Orígenes...*, p. 62.

⁴³ Kirk y Raven, *ob. cit.*, p. 140. Aunque no es este el tema de nuestro trabajo, es importante tener presente la relación alma-movimiento en la primera filosofía griega, que será desarrollada largamente, siglos después, por Aristóteles.

Tomaremos en primer lugar la posibilidad "a". Se trata de una generalización que, cuando menos, puede calificarse de arriesgada. Es verdad que el ejemplo que Tales da no coincide con lo que tradicionalmente se ha visto y comprobado sensiblemente como un ser que posee movimiento (un árbol o un río); la piedra magnética es aparentemente algo inanimado, y no puede moverse ni cambiar de posición. Su única virtualidad es mover a otros objetos que poseen una constitución material determinada. Sin embargo, inferir de allí que todo lo aparentemente inmóvil participaba para los jonios de esta posibilidad es hasta cierto punto imprudente. El origen de esta tesis está en una determinada interpretación de la frase "todo está lleno de dioses", por la cual, si los dioses (fuente de vida y de movimiento) habitan constitutivamente el mundo, podría afirmarse que todo posee algún tipo de vida, y por lo tanto, de "alma".

La posibilidad "b", en cambio, parece ser la más plausible de aceptar, tomando en cuenta la información con que contamos en la actualidad sobre el planteamiento que nos interesa. Barnes propone el siguiente silogismo subyacente en las palabras de Hippias conservadas por Aristóteles⁴⁴:

- Todo lo que tiene motor posee alma (he aquí la premisa aceptada por todos, a la que nos referíamos antes);
- La piedra magnética y el ámbar tiene motor;
- Por lo tanto, la piedra magnética y el ámbar tienen alma.

Algunos han estimado que sólo la conclusión podría ser, en justicia histórica, rectamente atribuida a Tales; puesto que Aristóteles presenta la primera premisa con un prudente "parece" (III), mientras que hace depender la segunda de la palabra "quizás" (IV)⁴⁵. En nuestra opinión, consideramos que es mucho más posible que Tales se apoyara en argumentos como éstos, o en otros similares, para sostener sus conclusiones (partiendo de la base de que las conclusiones que le imputamos sean auténticas). Lo que sí puede deberse a la intervención de Hippias y de Aristóteles es la *forma* en que dichas premisas han llegado hasta nosotros; pero, en lo que se refiere al contenido, la mentalidad de la época jonia y la fluidez del argumento propuesto hacen necesarios unos pasos lógicos equivalentes a los que se han propuesto (aunque, ante el juicio de la filosofía moderna, el resultado pueda parecer absurdo o paradójico).

¿Qué significa esta tesis? No parece posible, por todo lo que hemos dicho, sostener generalizaciones del tipo "todo lo inanimado tiene vida". Lo más probable es que se trate simplemente del hecho sensible y empíricamente comprobable de que la piedra magnética mueve a determinados seres, y que, por lo tanto, según la creencia universalmente aceptada en Grecia, se le atribuya un cierto tipo de vida, es decir, de alma; sin que ello deba referirse a la situación de las demás cosas inanimadas.

En este sentido, la opinión de Burnet resulta también un tanto exagerada en su universalidad, al afirmar que "el decir que la piedra magnética y el ámbar tienen vida es implicar, de implicar algo, que las demás cosas no la tienen"⁴⁶.

⁴⁴ Barnes, *ob. cit.*, p. 13.

⁴⁵ Barnes, siguiendo la opinión tradicional, estima que esta expresión (*eiper*) significa "por cuanto", y que, en consecuencia, lo que Aristóteles está haciendo es atribuirle el pasaje y su contenido directamente a Tales. Cf. *ob. cit.*, p. 13.

⁴⁶ Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londres, 1930 (4 ed.), p. 50 Así también Oswiecimski, S., "Thales: the ancient ideal of a scientist", en *Charisteria T. Sinko*, Varsovia, 1957, p. 249.

Aquí, sin embargo, debe hacerse una precisión. Si lo que se entiende en esta opinión es que sólo la piedra magnética, de entre todas las cosas y seres del mundo, posee vida porque mueve, la afirmación debe ser rechazada sin dudas. Si lo que se desprende de ella es, en cambio, que el resto de las cosas aparentemente inanimadas no tienen vida propia, y sólo la posee el ámbar y la piedra magnética, la proposición resulta más razonable. En cualquier caso, parece que la versión más probable es que Tales sólo pretendiera predicar una cierta cualidad del ámbar y de la piedra magnética; sin querer con ello atribuir o negar dicha característica a las demás cosas que parecen inanimadas.

Ahora bien, ¿qué significa exactamente la palabra griega *psychê*, que traducimos al castellano por "alma"? Para la mentalidad griega contemporánea –y posterior– del milesio, tener *psychê* significaba ser *empsychos*: estar animado o "vivo"⁴⁷. Ello representa la parte animada de la creación, frente a aquella que es inerte. Esta argumentación lleva a afirmar que un *empsychon* es un ser animado; y que una *psychê* es aquello que lo mueve⁴⁸. De acuerdo con Barnes, esta traducción de *psychê* como "animador" evitaría el contenido teológico del que se carga la voz "alma". Veremos casi inmediatamente, a partir del análisis del fragmento (V), hasta qué punto esta interpretación puntual del filósofo británico puede resultar engañosa, pues precisamente ese es el sentido que, en definitiva, los primeros filósofos griegos parecían atribuirle al movimiento propio de los seres. Trazar una línea clara entre teología, poesía y filosofía resulta muy arriesgado en estos albores del pensamiento.

Esto *que está vivo* se puede describir tomando como punto de partida dos rasgos característicos: "el movimiento y la percepción"⁴⁹. La piedra magnética y el ámbar carecen de la primera facultad; pero realizan en alguna medida la segunda. Habría de pasar algún tiempo antes de que la filosofía diese a esto una simple explicación mecánica; pero la respuesta de Tales traduce en palabras el sentir intelectual de su propia época: el movimiento atribuye vida propia a quien lo tiene como razón de origen.

La afirmación todo está lleno de dioses (IV) es, probablemente, el texto más crítico de todas las atribuidos al jonio. Se presta, por ello, a las más variadas interpretaciones. Puesto que los datos históricos totalmente veraces con que se cuenta son escasos, conviene ser muy prudente a la hora de interpretar el pasaje de manera extensiva o mediante inferencias demasiado generales, que sin inconvenientes pueden llevarnos –como de hecho ha ocurrido en algunas ocasiones– a resultados que difícilmente podrían haber estado en la mente del filósofo milesio.

Como es de suponer, sin embargo, el problema central del fragmento radica, primariamente, en lo que se entienda por el término "dioses". La palabra que utiliza el pasaje (IV) para referirse a "dioses" es *theon*. Aecio, por su parte, parafraseando a Teofrasto en el mismo fragmento, utiliza el vocablo *daimonon*. Es muy posible que esto último se trate de una deformación basada en una reinterpretación de origen estoico; pues la formulación recogida por el

⁴⁷ Sigo en esta etimología a Barnes.

⁴⁸ Nótese la estrecha relación con los significados atribuidos a *physis*. Se trata, sin embargo, de conceptos muy diferentes. En este sentido, Cf. por ejemplo *De Anima*, 414a 12.

⁴⁹ Cf. *De Anima*, 403b 25-7. Como nuestro tema no es aquí la teoría del alma, sino el del movimiento en relación con la naturaleza según las doctrinas de Tales de Mileto, dejamos simplemente planteado el problema de la percepción.

doxógrafo recuerda otros textos de la época. Ello en lo formal. Desde el punto de vista material, sin embargo, la diferencia no parece ser mucha; aunque somos conscientes del sentido que la expresión *daimon* adquiere, sobre todo después de Platón.

Así también, la palabra *plerés* es equívoca. La mayor parte de los expertos optan por traducirla, en su paso a los idiomas civilizados, por “estar lleno de”. Existe sin embargo la posibilidad de que su sentido sea otro: “poseer una gran cantidad de”. Ello hace mucho más relativo el fragmento que nos ocupa, y proporciona argumentos prudenciales contundentes en apoyo de las interpretaciones restrictivas que se formulen del texto en cuestión.

La frase que nos ocupa, con ciertas variaciones, aparece también en otros pensadores posteriores: véase por ejemplo el referido pasaje de *Las Leyes*, en el cual Platón no menciona al milesio pero repite casi exactamente sus palabras; y la adscripción de Diógenes Laercio a Heráclito, en el sentido de que *todas las cosas están llenas de almas y espíritus*⁵⁰. No debemos descartar, además, en relación con el mismo filósofo de Efeso, aquella historia narrada por Aristóteles, según la cual, estando Heráclito sentado junto al fuego, asertaron a pasar por allí unos extranjeros que, viendo éste que dudaban en entrar, les animó diciendo: “No temáis, pues también aquí hay dioses. En este punto concreto al que nos referimos, resulta muy ilustrativa la actitud de Aristóteles en *Met.*, I, 3, 984a 5, al colocar el “fuego” de que habla Heráclito en la misma línea en que sitúa el “agua” en Tales de Mileto.

Guthrie afirma que resulta muy factible que la frase se trate de una de aquellas –tan comunes– “proposiciones flotantes” que se atribuían en la antigüedad a cualquiera que fuese famoso por su sabiduría y conocimientos; de las cuales no pocas le fueron reconocidamente adscritas al milesio⁵¹. Aún aceptando esto último, resulta evidente, ante el examen doxográfico, que la afirmación y su contenido no sólo se convirtieron en patrimonio común de cierta filosofía griega, sino que además su datación en el tiempo debe de haber sido muy antigua; probablemente engarfiada todavía en las elucubraciones mitológicas. En este sentido no puede afirmarse que la frase de Tales fuera, en su tiempo, algo completamente nuevo u original; más bien existen elementos para apoyar la tesis contraria: que su existencia y contenido constituía patrimonio común de una cultura todavía arcaica.

Kirk considera posible que el pasaje constituya, simplemente, una generalización (del tipo de inducción universal a la que nos referíamos antes como “lo que debe ser evitado”) basada en la única conclusión de que cierta clase de seres aparentemente inanimados están vivos y poseen alma, porque disponen de un limitado poder de movimiento⁵².

Creemos que la palabra *theon* está relacionada en el pasaje, precisamente, con esta idea de movimiento a que hace referencia Kirk. Ello no quiere decir ni supone que nuestra afirmación pretenda ser universal, en el sentido de que la expresión “dios” o “dioses” tuviese un significado general o unívoco en el lenguaje de la época (el problema filológico concreto del término en cuestión es algo en lo que no entramos directamente aquí, porque forma parte, por sí solo,

⁵⁰ *DL.*, IX, 9

⁵¹ Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*. Gredos, Madrid, 1986, vol. I, p. 65.

⁵² Kirk y Raven, *ob. cit.*, p. 140.

de otra investigación completamente distinta); sino que, en este punto concreto que estamos desarrollando, parece ser que la vinculación entre ambos conceptos resulta más estrecha que en otras ocasiones del uso corriente.

La afirmación de Tales en el fragmento (IV) adquiere, en su formulación lógica, la siguiente forma:

- a. El alma está mezclada en el universo.
- b. El alma es principio de movimiento (*Esta proposición, que no figura de manera expresa en el fragmento, se deduce, entre otras fuentes, de los textos (III) y (V)*).
- c. Luego, todas las cosas (el universo) están llenas de dioses.

Todos los antecedentes que manejamos, en lo doxográfico y en lo especulativo, nos llevan a concluir que el sentido probable de la frase discurre en estos términos.

Si la expresión “todo está lleno de dioses” significa, más o menos, “todo se mueve” (o “todo está lleno de movimiento”), el problema se transforma, y queda por saber cuál es la interpretación auténtica de dicha sentencia. La información fragmentaria, per se, no hace suponer con certeza ninguna solución. ¿Qué pudo haber querido decir Tales con ello? Creemos que las posibilidades se reducen a dos, a partir de los elementos de juicio con que contamos hoy en día:

1. Cada ser o entidad concreta del mundo, particular e individualmente considerada, posee movimiento.
2. Todas las cosas del universo tienen movimiento porque participan de un cierto principio común de vida, en el cual se integran.

La diferencia entre un contenido y otro es importante, y abre caminos muy distintos para la posteridad filosófica. En el primer caso, el movimiento de los seres debería ser entendido como un fenómeno individual y aislado; conexo con los fenómenos cinéticos paralelos simplemente por el hecho puro y contingente de su acontecer. Esta posibilidad no hace honores a Tales de Mileto como filósofo, pues se encuentra en un estadio especulativo bastante inferior a lo que sugiere la posibilidad contraria. La razón de ello es que la tesis así considerada se convierte en algo casi puramente descriptivo: lo que es abiertamente semoviente, posee capacidad de cambio propio; lo que en apariencia no lo es (como por ejemplo, el ámbar y la piedra magnética), muestra también empíricamente una cierta virtualidad de movimiento respecto de determinadas materias, lo cual implica o supone su “vida” o la posesión de un “alma”. Este razonamiento deriva simplemente en que cada entidad particular, considerada en sí misma, puede ser llamada un *empsychon*. Sin embargo, tal cosa ya está prefigurada en el pensamiento mítico; no hacía falta una reflexión de otra naturaleza para dar con ella. De hecho, todo el animismo primitivo se basa en este supuesto: que las cosas particulares tienen vida, y que el hombre debe respetar dicha existencia; lo cual, desde el punto de vista psicológico, no constituye sino una incapacidad de objetivar la propia experiencia que se recibe del mundo exterior. Citamos el conocido ejemplo homérico de las “lanzas ávidas de devorar carne”⁵³. Guthrie

⁵³ *Iliada*, 11, 574.

mismo llega a decir que la frase “todo está lleno de dioses” “puede considerarse sin dificultad como una reliquia del animismo no erradicado, o animatismo, de los griegos, lo cual aumenta la probabilidad de que él hubiera compartido esta misma creencia”⁵⁴. Kirk, en cambio, refiriéndose a este mismo pasaje, comparte la opinión de Aristóteles, afirmando que “es más exacto considerar las expresiones homéricas como una imaginación literaria”⁵⁵.

Esta hipótesis de trabajo nos parece poco probable. El punto preciso de inflexión en el cual la recreación mitológica se convierte en pensamiento propiamente tal es aquel en que el hombre se da cuenta que la diversidad tiene que poseer un cierto grado de unidad que no resulta aparente a los sentidos. Si el punto fuera el simple reconocimiento de la individualidad propia de las cosas —aunque sea individualidad semoviente—, nada se habría avanzado respecto de la interpretación mágica del mundo, cuyo fundamento es precisamente esa incomunicabilidad. Detrás de la reflexión de Tales de Mileto se esconde un problema fundamental y primario de la filosofía: el problema de lo uno y lo múltiple; y por este motivo la primera hipótesis debe ser, al menos así lo entendemos nosotros, rechazada.

La segunda posibilidad es de una naturaleza distinta; y su contenido, aunque también mitológico, prepara el terreno para la especulación. Se trata de lo que en doctrina se denomina como “hilozoísmo”, y de él trataremos a continuación.

Antes de entrar en ello, sin embargo, resolveremos un pequeño problema que puede plantearse según la interpretación que se dé a las frases de los fragmentos (III), (IV) y (V). ¿Es contradictoria la segunda proposición atribuida a Tales: “*todo está lleno de dioses*”, con aquella primera que afirma que el ámbar tiene alma porque mueve al hierro (por cuanto ello podría entenderse en el sentido de que el resto de las cosas, *contrario sensu*, carece de ella)? A primera vista, podría pensarse que sí. En efecto, la primera afirmación (sobre la piedra magnética) atribuye el movimiento a una cosa en particular (alma/movimiento); mientras que la segunda lo hace de manera general a todas las cosas (dioses/movimiento). Si interpretamos la proposición sobre el ámbar como excluyente; la combinación de frases resulta contradictoria. Si no, pueden entenderse incluso como complementarias. Ello en el sentido siguiente: se trata de dos afirmaciones, una general, y otra particular. Si la particular predica de algo concreto lo mismo que la general predica de todo, resulta que se trata de la misma afirmación puesta en niveles lógicos diferentes.

De este modo, vemos que las nociones de alma, vida y dioses —que figuran en los fragmentos (III), (IV) y (V) se encuentran vinculadas con un cierto tipo de movimiento de las cosas, al cual llamamos “propio”. Esto equivale a decir que las tres nociones se hallan, al mismo tiempo, relacionadas directamente con *physis*, en cuanto la *physis* es el nombre todo que está vivo y se manifiesta como tal en el fluir y generarse de las cosas que nos rodean. El problema terminológico es, en última instancia, una cuestión filológica que —en nuestra opinión— no logra ocultar el sentido último y profundo de las afirmaciones en juego.

Insistimos finalmente en que, dada la escasa existencia de fragmentos completos y reconocidamente auténticos del milesio, toda interpretación moderna de

⁵⁴ Guthrie, *ob. cit.*, vol. I, p. 73.

⁵⁵ Kirk y Raven, *ob. cit.*, p. 143.

sus doctrinas carece de capacidad para resolver definitivamente el sentido de sus doctrinas. Lo que hacemos aquí es, simplemente, presentar aquella interpretación que nos resulta más probable, de acuerdo con los elementos de que dispone hoy en día la doctrina especializada.

3.2. *La piedra magnética atrae physei al hierro*

Una vez expuestos los contenidos del segundo grupo de fragmentos, y formalizada su aparente conexión con los textos (I) y (II), analizaremos seguidamente las notas con que, a partir de las supuestas opiniones del jonio, la atracción del hierro se ejerce por el imán.

La clave parece ser el texto (III), cuando sostiene que “(Tales) afirmó que la piedra magnética posee un alma, y *por eso* mueve al hierro”. En esta frase se hallan contenidas las siguientes proposiciones:

- a. El *alma* es el principio de inteligibilidad del movimiento (las cosas se mueven porque tienen alma).
- b. El alma de la piedra magnética *sólo mueve al hierro*, de acuerdo con lo que se observa sensiblemente, luego la inteligibilidad de la piedra magnética no puede separarse del hierro.
- c. El alma de la *piedra magnética es de tal forma que sólo mueve al hierro*, pero no otra cosa o material distinto.

Si Tales pudiera explicarnos ahora mismo este proceso, es muy posible que no formulara distinción alguna entre la manera de ser de la piedra magnética y el movimiento que ésta produce en el hierro; no sólo porque no estaba en sus manos el conocimiento técnico-filosófico para hacerlo, sino que —fundamentalmente— porque su propia ordenación de ideas no lleva a la distinción, tal como la entendemos nosotros hoy en día. Estos contenidos pueden explicarse, a nuestro juicio, mediante dos pasos lógicos:

- a) El hecho de concebir la *physis* como la totalidad del universo (cuya *diversificación en individualidades responde, como sabemos, a la combinación accidental* de los elementos secundarios, derivados del agua⁵⁶), dotado de movimiento propio y constante, hace completamente innecesario el esquema causa—efecto que siglos más tarde se presentará como la única explicación viable del problema. Naturaleza y movimiento de esa naturaleza son *lo mismo*; es más, gracias a ese propio movimiento es que el hombre puede percatarse de la existencia de la *physis*, entendida como la realidad subyacente y única de todas las cosas que los sentidos del hombre reconocen en el mundo circundante.
- b) Lo dicho en el punto anterior no es otra cosa que una reelaboración del concepto mítico (no la noción antropológica) de *physis* que describimos en su momento, tomando como punto de partida un problema de naturaleza estrictamente filosófica, como es el de la unidad y la multiplicidad del universo sensible.

⁵⁶ Puede afirmarse que Tales utiliza inconscientemente la noción de lo accidental, pues la acción de la tierra, el aire y el fuego para producir la multiplicidad de seres concretos no es otra cosa que la acción determinante de estos elementos, en el plano material, de una cierta substancia —el agua— en la que inhiere.

Del mismo modo en que una raíz produce un efecto determinado en las cosas (hombres, animales, etc.), así también la piedra magnética provoca una reacción en cierto material llamado "hierro". El ejemplo podría haber sido el mismo en Homero o en Tales. La diferencia radica no en el contenido, sino en la forma de acceder a dicho planteamiento, lo cual se relaciona directamente con el problema del nivel y carácter epistemológico de la ciencia en Tales y los jonios respecto de sus antecedentes míticos (y, claro está, respecto de sus colegas hipocráticos), puesto que el problema no es, en definitiva, material, sino *formal* desde el punto de vista científico.

Este fenómeno del movimiento resulta indistinguible del propio ser que lo produce, y ese es el sentido más profundo —creemos— de la *physis* como origen del movimiento en el milesio: su inteligibilidad. Sólo a partir del movimiento se entiende al que mueve a otro (o que se mueva sí mismo). Esto es lo que, en su sentido más radical, identifica y distingue a las cosas y a los seres del mundo, lo que nos permite hablar de una raíz y no de otra, del hierro y no del oro. Esto significa, al mismo tiempo, que desde el movimiento se predica —todavía, si se quiere, de una manera inconsciente— una cierta y determinada forma de ser (cuyo primer indicio es el mismo movimiento), y, a partir de las leyes sensibles de ese movimiento que experimentamos a través de los sentidos, hablamos de una cierta *physis* de la cosa que se mueve.

La piedra magnética atrae *physei*, "por naturaleza", al hierro. Tales no utiliza esta expresión, o por lo menos, si llegó a usarla, no consta entre los fragmentos que han sobrevivido hasta el presente. Sin embargo, creemos que, tomando como fundamento lo dicho hasta ahora, el jonio no se habría opuesto a la expresión, por cuanto ésta parece expresar de otra forma lo que él mismo viene a decir —si nuestra interpretación es medianamente correcta— en dos sitios distintos (me refiero a los dos grupos de fragmentos que hemos distinguido), y con expresiones diferentes.

El sentido de la naturaleza como momento normativo está aquí considerada en su plano más físico y evidente, pero no por tal motivo menos real. La piedra magnética atrae al hierro, de tal modo que siempre el hierro será atraído por la piedra magnética. Un movimiento descubre una forma de ser, y esa forma de ser justifica siempre el movimiento. El fundamento último es, por supuesto, que todos los movimientos y cambios se dan sobre una *superficie* (las diferencias individuales) que no es la realidad misma (el agua), su constitutivo fundamental.

Este incipiente sentido de normatividad metafísica que acabamos de describir en Tales de Mileto se desarrolla fuertemente en su discípulo más directo —Anaximandro—, y es fundamentalmente a través de sus opiniones cosmológicas que la noción pasa a los autores hipocráticos.