



**LÓGOS Y PHÝSIS. UNA CONSIDERACIÓN SOBRE LOS ORÍGENES  
PRESOCRÁTICOS DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA A LA LUZ DEL MÉTODO  
FILOLÓGICO**

*Lógos and Phýsis*. A Consideration on Presocratics Origins of Ancient Philosophy in Light of  
Philological Method

*Fernando Barriga Ortega*<sup>1</sup>

Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile

fj.barr92@gmail.com

**Resumen**

La presente indagación busca ofrecer un estudio abreviado acerca del origen de la filosofía, tomando como fuente principal lo que la corriente historiográfica –y la filológica– contemporánea del siglo XX suelen discutir en torno a dicha problemática. Ambas corrientes coinciden en reflexionar en torno a una tesis histórica: durante los siglos VI-V a.C. habría sucedido el “milagro griego”: la “liberación del *lógos* respecto del *mýthos*”. Ante este asunto, se abordarán dos posiciones históricas: primero, la perspectiva según la cual la liberación del *lógos* –razón– corresponde en sentido estricto a la época de la filosofía, ya que nacería como “verdadero pensamiento” según un origen propio; segundo, la perspectiva que entiende el origen del pensamiento filosófico como una forma más abstracta de la antigua forma del *mýthos*, según lo cual la “cosmogonía” configura una incipiente “filosofía natural”. Considerando lo anterior, la presente indagación busca ofrecer una clave de lectura en la comprensión del origen de la filosofía, proponiendo un enfoque “filológico”, según lo cual, es necesario desarrollar una interpretación de la “individualidad” en tanto que “expresión” que nace de una “interioridad viva”. Se precisará de una descripción de dos nociones arcaicas fundamentales en el estudio de la antigüedad: *lógos* –razón– y *phýsis* –naturaleza– atribuidos a pensadores de la época presocrática, con el fin de evaluar un posible sentido filosófico de ambos conceptos.

*Palabras clave:* *Lógos*, *Phýsis*, Cosmovisión, Unidad, Multiplicidad.

**Abstract**

---

<sup>1</sup> Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado.  
<https://orcid.org/0000-0001-6308-6145>



The present investigation seeks to offer an abbreviated study about the origin of philosophy, taking as its main source what the contemporary historiographical and philological currents of the 20th century tend to discuss about this problem. Both currents coincide in reflecting on a historical thesis: during the VI-V centuries B.C. the “Greek miracle” would have happened: the “liberation of *lógos* from the *mýthos*”. Faced with this matter, two historical positions will be addressed: first, the perspective according to which the liberation of the *logos* –reason– will strictly correspond to the age of philosophy, since it would be born as “true thought” according to its own origin; second, the perspective that understands the origin of philosophical thought as a more abstract form of the ancient form of *mýthos*, according to which “cosmogony” configures an incipient “natural philosophy”. Considering the above, the present investigation seeks to offer a reading key in understanding the origin of philosophy, proposing a “philological” approach, according to which, it is necessary to develop an interpretation of “individuality” as an “expression” born from the “living interiority”. A description of two fundamental archaic notions in the study of antiquity will be required: *lógos* –reason– and *phýsis* –nature– attributed to thinkers of the Pre-socratic period, in order to evaluate a possible philosophical sense of both concepts.

*Keywords:* *Lógos*, *Phýsis*, Worldview, Unity, Multiplicity.

*Fecha de Recepción:* 22/02/2023 — *Fecha de Aceptación:* 25/04/2023

## Introducción

El presente artículo propone una exploración conceptual que tiene como objetivo ofrecer un punto de vista al problema acerca del origen de la filosofía. Se suscitan inmediatamente ciertas interrogantes: ¿‘Origen’ se dice en singular o plural? ¿Es plausible establecer *un* sólo origen de la filosofía? ¿Qué aspectos teóricos se entienden bajo la noción de ‘origen’? De manera preliminar, se delimitará el asunto principal tomando en consideración algunos aspectos propios de la historia de la filosofía, reflexionando en torno a dos puntos de vista predominantes en la historiografía de mediados del siglo XX (Cf. Vernant 2013). En términos amplios, el ‘origen’ será delimitado en principio según una explicación de índole histórica, tomando como referentes ciertos condicionantes epocales de la Grecia Antigua.



Siguiendo a Vernant (2013), es posible constatar cierto consenso respecto al momento germinal del así llamado “milagro griego” (*Ibid.*; Colli 2011), principalmente en lo que respecta a la localización geográfica, las principales personalidades conocidas como filósofos, así como también los aspectos característicos e inherentes a la definición del pensamiento filosófico. Con claridad, las fuentes históricas y filológicas rastrean el momento inicial a mediados del siglo VI a.C., pero de manera más segura durante el transcurso del V a.C., en la célebre ciudad de Mileto, localizada en la antigua Jonia. Tomando en consideración el punto de vista aristotélico, así como las fuentes de la posterior tradición historiográfica peripatética, el momento naciente del pensar filosófico no sólo se limita a la localidad de Mileto, sino también se extiende a diversas regiones de Grecia. Por motivos de extensión, esta investigación se centrará principalmente en abordar la escuela de los físicos de Mileto, pero también Éfeso y Elea, cuyos referentes serán respectivamente Heráclito y Parménides. Del último, Aristóteles dedica pasajes que describirán de manera más detallada los principales supuestos y principios de su visión filosófica, relegados en su *Física* al ámbito de la ‘Filosofía Primera’ antes que a la ‘Filosofía Natural’; sin embargo, del primero hay menciones que tienden en general a pormenorizar y describir vagamente su concepción filosófica. Si bien el Estagirita incluye a individuos como Anaxágoras, Empédocles y Demócrito en los primeros destellos de la naciente filosofía, la presente indagación se limitará en tratar el origen de la filosofía a la luz de los principales postulados teóricos que se atribuyen a la escuela de los físicos.

Retornando a los antecedentes historiográficos antes mencionados, el origen de la filosofía es descrito según dos perspectivas, a saber: (1) Burnet (en Vernant 2013) sostiene que el nacimiento de la filosofía se explica según el auténtico origen de una “Razón intemporal” (Vernant 334), es decir, una “Razón” que irrumpe desde sí misma en el curso histórico de la cultura griega antigua, sin una agencia exterior a ella misma, entendiendo esta como “[...] verdadero pensamiento” (*Ibid.*). Siguiendo lo anterior, no es posible establecer un precedente como causa de la filosofía, sino que su historia nace, en sentido propio, cuando se asume que “[...] el *lógos* es liberado del *mýthos*” (*Ibid.*). El argumento sostiene que el discurso filosófico se identifica con dicho *lógos*, o bien ‘razón’; lo anterior, en favor de la tesis aristotélica de que los inicios del pensar filosófico remiten a los postulados de los ‘Físicos’ (*physikoi*). Por lo tanto, la filosofía será concebida como matriz del “pensamiento teórico-científico” (Burnet en Vernant 2013).



(2) Cornford (en Vernant 2013), problematiza a mediados de la primera mitad del siglo XX la concepción previamente descrita, haciendo hincapié en que el origen de la filosofía remite a las antiguas cosmovisiones propias de la tradición poética. En otras palabras, el origen del *lógos* está inscrito en la época en la cual predominaba el *mýthos* como explicación genética del *kósmos*. A grandes rasgos, y como balance del asunto en cuestión, los postulados atribuidos a la ‘escuela de los físicos’ estarían condicionados por las creencias propias de la antigua concepción cosmogónica del orden natural. El autor (Vernant 2013) enfatiza principalmente la visión de Hesíodo en *Teogonía*, pero también ofrece indicaciones detalladas de Homero en *Ilíada*, a la vez que analiza ciertas creencias de los físicos a la luz de cierta concepción mitológica de Egipto (*Ibid.*; Bernabé 2019). Por lo tanto, la hipótesis aquí propuesta es que la evolución del discurso filosófico se explica de una manera gradual, conforme a una “trasposición del antiguo discurso religioso” a una forma –cada vez más– abstracta del pensamiento, propia del “discurso científico”.

Por último, (3) la presente indagación buscará proponer un balance sobre el tema en cuestión, a la luz de la siguiente premisa: el problema sobre el origen de la filosofía remite a lo que Aristóteles define como ‘filosofía natural’ (*Natural Philosophy*), es decir: *física* en tanto que conocimiento racional de la Naturaleza (*phýsis*). Por lo tanto, la ‘filosofía natural’ corresponderá al “verdadero pensamiento” (Burnet en Vernant 2013) que estudia los ‘elementos’ (*stoicheion*) y ‘principios’ (*arkhai*) constitutivos de las cosas que son perceptibles en su ‘aspecto material’. Ahora bien, tomando en consideración la tesis según la cual la filosofía nace con la “liberación del *lógos* respecto del *mýthos*”, se suscita la siguiente interrogante: ¿Qué es lo característico de la “Razón” (*lógos*) y cuál sería su sentido original?

Para desarrollar el problema indicado con anterioridad, el presente escrito se centrará en tematizar dos nociones filosóficas: *lógos* y *phýsis*, entendidas respectivamente como ‘razón’ y ‘naturaleza’, a las cuales se les dedicará un capítulo respectivamente. La tesis que se pretende defender es que el primer discurso filosófico, entendido como conocimiento de la realidad, tiende a una descripción teórica de la Naturaleza conforme a una diversidad de visiones del mundo, cuyo sentido sólo se esclarece según una aproximación filológica a cada incipiente intuición filosófica.

## 1. *Lógos*. Entre cosmogonía y filosofía natural



El primer asunto a tratar será una aproximación a la noción griega ‘Lógos’, cuyo concepto remite a diversas definiciones del término, que se precisarán a continuación. Algunos de los sentidos que le definen en su traducción, son: ‘palabra’, ‘discurso’, ‘razón’, ‘definición’ y ‘concepto’. En términos generales, la expresión es empleada en sentido filosófico para referir a *lo que se define mediante la palabra*. En virtud de dicha ‘palabra’ que busca fijar lo real en una ‘definición’, *lógos* corresponderá a: la formación de un ‘discurso’ sobre el carácter de ser de la realidad. Siguiendo lo anterior, *lógos* es entendido aquí como: una palabra dadora del sentido de los fenómenos del mundo. Ahora bien, dicho sentido filosófico del concepto lo aportará Aristóteles, quien afirma como sentido primario el de “definición” (*Met.* 1017b 23-24), al modo de un “principio” (*arkhé*) de carácter *formal* que corresponde a la *esencia* del ente, su carácter de ser, es decir: su “entidad” (*ousía*). Por lo tanto, sería adecuado indicar una posible definición preliminar de *lógos*, en tanto que: “ley del fenómeno” (Colli 2010 173), que es a la vez “palabra” y “pensamiento humano”, entendidos como: “discurso único de la *phýsis*”<sup>2</sup> (Colli 172). Sin embargo, es posible matizar dicha demarcación considerando la interpretación heideggeriana de *lógos*, desarrollada a mediados de la década de 1930, según lo cual: *lógos* sería la “esencia de la palabra”, no tanto en el sentido de la síntesis del “juicio lógico” –*lógos apophantikós*– (Cf. Courtine 259), sino más bien como “reunión” (*Ibid.*) en la palabra, a lo que habría que añadir: *lógos* significa tanto lo que se entiende por “lenguaje” (*Sprache*) y “poesía” (*Dichtung*), según lo cual, el estudio de los presocráticos –en el horizonte heideggeriano– sería la “[...] apertura de la dimensión <<poética>> del pensar” (*Ibid.* 264).

Como ya se ha indicado, la concepción historiográfica de la filosofía suele consensuar que el siglo VI a.C. está marcado por el ‘nacimiento del pensamiento racional’. Su origen se localiza en Asia Menor, puntualmente en la antigua Jonia (Cf. Guthrie 1984), en tanto que *una reflexión positiva sobre la Naturaleza* (Cf. Vernant 2013) y, en consecuencia, la temprana filosofía sería el inicio del pensamiento científico como tal. De esta manera, ‘el milagro griego’ es entendido como un “descubrimiento de la Razón” (Vernant 334), en virtud de que la indagación natural

---

<sup>2</sup> De momento, entendida no tanto como “naturaleza”, sino más bien “verdadera constitución de una cosa” (Kirk *et. al.* 2014 259).



desarrollada en Mileto habría liberado el *lógos* del *mýthos*, ya que: “[...] el verdadero pensamiento no podría tener otro origen que él mismo” (*Ibid.* 335). Esta tesis historiográfica lleva a la conclusión de que la “Razón”, en tanto que “verdadero pensamiento”, es algo radicalmente diferente del *mýthos*, forma característica de pensar de la tradición poética. El nacimiento de la filosofía se entiende según una “discontinuidad radical” respecto del curso de la historia antigua. Sin embargo, tomando en consideración el punto de vista de Cornford (Vernant 2013), la ‘filosofía natural’ en sus comienzos habría desarrollado un modo de explicación diferente de los mismos fenómenos considerados por el relato cosmogónico. Por lo tanto, será preciso aclarar el sentido de la noción griega *lógos*, considerando cierta aplicación *diferida* a los filósofos presocráticos como: “palabra poética” (*Cf.* Heidegger en Courtine 2008) y “concepto” (Heidegger 2014), con el fin de esclarecer la problemática imbricación del *lógos* entre cosmogonía y filosofía natural.

Siguiendo lo anterior, el carácter polisémico de la expresión suscita una comprensión del concepto que requiere esclarecer sus sentidos filosóficos primarios. A esto se suma una dificultad de carácter temporal, en cuanto la expresión es recurrente en el uso griego, de tal modo que su enunciación siempre remite a sólo uno de sus sentidos. Ahora bien, un sentido preliminar de dicha expresión sería: la capacidad de aprehender la realidad mediante una *forma intelectual*, lo que en cierta medida le define como *razón* o “pensamiento humano”. Como se verá en las siguientes subsecciones, la comprensión filosófica de la noción griega *lógos* requiere de un análisis en lo que respecta a sus diversas aplicaciones, tales como las ya enunciadas, e incluso, en un sentido más específico: “expresión” (*Cf.* Colli 2010). Por lo anterior, el análisis aquí propuesto considera dicha noción griega en un sentido más amplio que el de ‘razón’ (del latín *ratio*, ‘medida’), en virtud de esclarecer una posible interpretación de su aplicación en la época presocrática de la filosofía. Dicho análisis será encausado conforme a una lectura de fuentes filológicas que remiten a la época antigua del pensamiento filosófico.

Conforme a lo anterior, las principales interrogantes que orientan el presente capítulo son: ¿Cuál es el sentido correspondiente de la expresión *lógos* en tanto que clave de interpretación del origen de la filosofía? ¿De qué manera acaece el *lógos* filosófico en el mundo de la Grecia Antigua? ¿Es posible rastrearlo previo al nacimiento de la filosofía?



### 1.1. *Lógos* en la cosmovisión griega antigua

La posición respecto a la cual *lógos* –entendido sólo como razón filosófica– se desmarca radicalmente de la tradición mítica, tiende a aislar la historia de la filosofía antigua del contexto epocal en el cual emerge. De esta manera, dicha tesis requiere de una reformulación, conforme a la posición según la cual los inicios de la filosofía se inscriben en sede cosmogónica. El punto de vista que se ofrece aquí supone que el sentido primario de la noción *lógos* está emparentado directamente con el culto griego a la *sabiduría*<sup>3</sup>. Es decir, dicha expresión remite al contacto establecido entre el plano divino y el propiamente humano, en virtud de una transmisión del conocimiento, de la cual participan tanto *mýthos* (relato cosmogónico) como *lógos* (discurso filosófico). Ahora bien, tomando en consideración que *lógos* puede significar “palabra”<sup>4</sup> en sentido amplio: ¿Por qué habría que excluir definitivamente al mito de su comprensión histórico-filológica? Más bien, el mito, tal y como es concebido en la antigüedad, corresponde a la explicación verdadera sobre los orígenes divinos del *kósmos*. La transmisión de dicha sabiduría queda resguardada por la tradición poética; es decir, mediante la palabra es comunicada la “verdad” (*alētheia*), transmitida de manera simbólica por la palabra del intérprete.

Lo anterior se puede constatar (1) atendiendo a la autoridad religiosa atribuida a los Oráculos, en quienes se manifiesta la palabra divina; su tarea consistía en interpretar la palabra del dios y darla a conocer al ser humano<sup>5</sup>. También parece común la creencia según la cual el oráculo, en cierto estado de frenesí, está poseído por el influjo de cierta divinidad. De esa manera, la palabra divina se manifiesta como una “revelación”, ya que el arte adivinatorio y la interpretación de oráculos dan a conocer, de cierto modo, el destino de la existencia. Será al ser humano, en la concepción griega del ‘conocimiento’, a quien se le manifestará dicho *lógos*. Ahora bien, (2) en el caso puntual de la *Teogonía* de Hesíodo, esta composición poética se caracteriza por describir el nacimiento de los mundos a partir de una explicación religiosa: según la sucesión generacional de

<sup>3</sup> Creencia que perdurará hasta la época de Sócrates, quien rectifica la sabiduría como matriz del conocimiento de sí – *gnōthi seautón*– (Platón *Apol.* 20 e-22 a, 28 e) y de lo que en sí mismo es –*psychē*– (Platón *Fed.* 65 b-66 a).

<sup>4</sup> Este parece ser el sentido ofrecido por el propio Aristóteles en relación a uno de los elementos formales del discurso poético. Cf. Aristóteles *Poét.* 1447 a 10-15.

<sup>5</sup> Si se atiende a la *Teogonía* de Hesíodo, esto se refleja en la continuidad genética entre el plano divino y el plano humano, si bien en la antigua cosmogonía se presupone una distinción de rango.



divinidades se explicaría el orden natural y político de la vida, fundado en un conflicto primordial resuelto sólo periódicamente<sup>6</sup>. Lo interesante en sentido filosófico (Cornford en Vernant 2013), es que el relato hesiódico de la cosmogonía ofrece un tipo de justificación al problema del origen del *kósmos*, en el sentido de ofrecer una explicación de la realidad según una concatenación e interacción de entidades divinas primordiales. A esto cabe añadir la consideración de Guthrie (1984), según lo cual el rasgo distintivo definitivo entre ambas formas de explicación –mítica y filosófica– es que en la antigua cosmogonía hesiódica prevalece un tipo de “explicación personal”, es decir: las fuerzas naturales se manifiestan en diversas personalidades divinas.

En cuanto tal, los relatos cosmogónicos propios de la tradición poética también participan de dicho *lógos*, en tanto que proponen una explicación del origen del mundo fundada en una creencia, transmitida en una *forma discursiva*. Ante esto: ¿En qué se distingue la explicación filosófica de la religiosa? Siguiendo la lectura de Vernant (2013), la distinción se refiere al tipo de creencia que sustenta a cada “forma” discursiva: “[La filosofía natural] Traspone en una forma laicizada y sobre el plano de un pensamiento abstracto, el sistema de representación que la religión ha elaborado” (Vernant 336). Por una parte, el mito prescribe al mundo fenoménico un orden divino del cual es consecuencia; mientras que, por otra parte, la primera filosofía describe un principio racional que se sigue de una observación de la naturaleza como tal. No obstante esta distinción, de ningún modo sería correcto establecer una antítesis entre lo divino y lo natural; dos nociones que en el caso de “los primeros que filosofaron” llegarán incluso a confundirse.

En el sentido antiguo de la expresión se revela cierto carácter divino de la existencia considerada en su unidad trascendente, es decir, en su “naturaleza” (*phýsis*). Los primeros discursos sobre la naturaleza se corresponden con la forma cosmológica, si bien difieren radicalmente de la forma del *mýthos*, según el cual el orden del mundo fenoménico se explica conforme a la interacción y predominancia de fuerzas cósmicas divinas que configuran la naturaleza de lo real (Cf. Vernant 2013; Guthrie 1984). El poder divino del *lógos* se manifiesta en la forma *adivinatoria*, así como también en la *interpretación* de las “visiones oníricas” (Cf. Colli

---

<sup>6</sup>Así, en “Cosmogonía” (Hesíodo 2000 16) y el relato de la “Titanomaquia” (38-47) o combate de dioses y titanes. Como es sabido, el triunfo de los “Olímpicos” funda un nuevo orden de cosas, a partir del cual el ser humano llega a la existencia.





2010). Naturalmente, en la antigüedad griega de la tradición poética pre-filosófica, ambos componentes están vinculados al conocimiento verdadero; y por lo tanto, *lógos* es una “señal” (Colli 18-19) divina, “palabra” que expresa el sentido de la realidad. Sin embargo, posee el aspecto de un *enigma* antes que de un *concepto* prístino.

### 1.2. *Lógos* en la “intuición filosófica” de Heráclito

Podría considerarse como precursor del *lógos* filosófico a Heráclito de Éfeso, conocido por sus contemporáneos como el “oscuro” (*ainiktés*). Dicha tipificación del filósofo efesio revela cierto aspecto característico de su naturaleza, que se transparenta en el estilo de su discurso.

En lo que respecta al estilo discursivo, la forma del pensamiento filosófico de Heráclito ha de definirse como la de un “místico” (Colli 2011 48-49), en el sentido propiamente filológico de dicha tipificación, es decir, en tanto que *pathos*<sup>7</sup> de una interioridad inexpresable, propia del sentimiento que se revela como intuición de la unidad originaria de la existencia, mediante una supresión de la conciencia individual en dicho “sentimiento de unidad”<sup>8</sup>. En el análisis filológico del autor, “lo místico” se opone a “lo político” (*Ibid.*) en cuanto al modo de concebir dicha unidad trascendente. Si la tendencia mística corresponde al abandono del individuo en una búsqueda permanente de absoluta trascendencia, la tendencia política corresponderá a la necesidad del individuo de ser partícipe de su propia ciudad, es decir, de trascender su individualidad en la esfera del dominio público, que es común a los individuos circunscritos en una determinada *pólis*. La vida política es expresión de la tendencia racional de los griegos, es decir, de ordenar su propia “ciudad” (*pólis*) conforme a su visión del “mundo” (*kósmos*). Sin embargo, la explicación cosmogónica da a entender que en dicha “razón” o búsqueda del orden racional del mundo, el individuo griego aún:

<sup>7</sup> La nota 2 del “Apéndice” de Colli *SG* III, esclarece el sentido aquí empleado de la noción “*pathos*”: “[...] la percepción interior de lo que está escondido” (Colli 2010 172).

<sup>8</sup> A modo de complemento, cito la traducción del fragmento 14 [A 14]: “El sentimiento (*tó phronéein*) es la realidad en la que todas las cosas se relacionan entre sí” (Colli 29). Si bien otra versión del mismo fragmento interpreta el griego *phronéein* como “el pensar” (Colli 2011 56), lo que conlleva una ampliación que parece característica en la época arcaica.



[...] es consciente de que es un ser impulsivo y emotivo, que actúa no sólo movido por la razón sino también por los deseos, el amor, el odio, el optimismo, los celos y la venganza [...] ¿No es natural que trate de explicar el mundo que lo rodeó del mismo modo? (Guthrie 37).

De ahí que en la época arcaica la concepción del orden político sea manifestación de un orden superior, correspondiente a un mundo divino. Por lo tanto, en dicha concepción cosmológica, predominante durante los siglos VI y V a.C., emerge un sentido primario del *lógos* filosófico, arraigado en la contienda entre ambas tendencias: mística y política. La perspectiva propuesta aquí interpreta el aspecto místico en el sentido nietzscheano de “impulso mítico” (Nietzsche *NF*-1872 19 [62]), vinculado directamente con la filosofía de Heráclito en lo que respecta a su cosmovisión filosófica.

En los fragmentos que corresponden a la fuente fundamental de la filosofía del efesio, encontramos el primer intento de formular un discurso filosófico respecto a la naturaleza de dicho *lógos*. Las referencias a esta expresión son decisivas para comprender el desenvolvimiento de la primera filosofía, así como también el modo de fijar, mediante intuiciones, el sentido originario de dicha expresión; la cual está estrechamente vinculada con la concepción que Heráclito formula respecto de la “naturaleza trascendente” –*phýsis*– (Colli 2008a 171), así como también respecto a su cosmovisión filosófica. El fragmento al cual se remite principalmente es 14 [A 9], en donde *lógos* es entendido como “expresión” (Colli 2010 24-25), pero que en otras variaciones queda como un término intraducible (Bernabé 2019), o bien es traducido simplemente como “razón” (Kirk *et al.* 2014).

Siguiendo lo anterior, el fragmento 14 [A 9] revela un sentido fundamental de dicho *lógos*, patente en las dos inflexiones del término:

- (1) *tou dè lógou...*, es decir: “respecto a esta expresión...” (Colli 2010 25),
- (2) [...] *katà tòn lógon*, es decir: “[...] conforme a esta expresión” (*Ibid.*).

El pasaje indicado busca definir la relación que el “pensamiento humano” guarda con dicha “expresión” originaria, lo cual sugiere (1) cierto carácter *universal*; luego, se añade (2) el carácter *necesario* de dicha expresión. Lo que se interpreta aquí del fragmento 14 [A 9] es la propuesta de



una tesis filosófica, a saber: la realidad sólo “llega a ser”<sup>9</sup> (*ginoménōn*) en dicha expresión. En otras palabras, corresponde a la apertura del conocimiento del “mundo” (*kósmos*) en (a) su conjunto y (b) sus elementos constitutivos. Lo que se fija en el discurso *–katà tòn lógon–* es la descripción de la esencia del fenómeno, entendida como: “naturaleza trascendente” (Colli 2008a). Una interpretación diametralmente diferente, en Kirk *et. al.* (2014): en principio debe entenderse como “medida de las cosas” o bien “fórmula unificadora” (Kirk *et. al.* 253). De momento, se afirma aquí el siguiente sentido, en consonancia con el anteriormente indicado: *lógos* es la exposición de un complejo en su coherencia esencial<sup>10</sup>. Se volverá a las notas características de dicha noción en la sección 2.3., tomando en consideración su aplicación al estudio de la *phýsis*.

Ahora bien, dicha expresión queda definida según la predominancia del modo expresivo de *Apolo* –y también *Dionisos*– (Cf. Barriga 20) expuesta en el fragmento 14 [A 1], según el cual, la “palabra” se expresa como *enigma*, a modo de una *señal* antes que en una exposición directa u ocultación manifiesta. Por otra parte, en el fragmento 14 [A 3] el efesio propone una definición de la idea de “lo sabio” (*tó sophón*), según la cual lo que es sabio decir se identifica con la afirmación de que: “todas las cosas son, en realidad, una”, de lo cual se sigue cierto carácter divino de la sabiduría, en cuanto cohesionada el conjunto de la realidad. Ahora bien, lo que el fragmento revela es que dicha concepción de la sabiduría condiciona el “discurso propio”: lo sabio (*tó sophón*) es la “expresión” (*lógos*), ésta describe la “naturaleza” de todas las cosas, por lo tanto, la auténtica sabiduría consistirá en “decir” (*légein*) conforme a dicho principio. Luego, se integra a la definición de *lógos* lo que se indica en los fragmentos 14 [A 10, 11].

(3) En el fragmento 14 [A 10] se afirma un nexo esencial entre “alma” (*tés psychēs*) y “lógos”, según lo cual: “del alma es propio un *lógos* que en sí mismo se engrandece” (Cf. Colli 2010 27). Esta definición de correspondencia entre ambos conceptos esclarece la atención de Heráclito por desarrollar una visión filosófica del “alma”, sin embargo, el texto no posee un sentido claro respecto a lo que es considerado como siendo “en sí mismo” (*eaútón*) y en qué sentido se “incrementa”. De lo cual sólo queda interpretar que el “alma” es una “realidad” a la cual pertenece

<sup>9</sup> Otro sentido, sería: “acontece” (Kirk *et. al.* 2014 252).

<sup>10</sup> Intentando salvaguardar el sentido “expresivo” (Colli 2010) y el sentido “formal” (Kirk *et. al.* 2014). Respectivamente, *lógos* sería: (1) “ley del fenómeno” y (2) “fórmula unificadora”.



un discurso que no agota su esencia, o bien –aunque no en un sentido estrictamente excluyente– un *lógos* que crece constantemente en tanto que la realidad anímica es una fuente inagotable de vivencias<sup>11</sup>.

Finalmente, (4) al comienzo del fragmento 14 [A 11] Heráclito propone una definición tipológica: “los que hablan por intuición” (Colli 27), es decir, aquellos que discurren (*légontas*) conforme a cierta disposición del “alma”. Y lo que revela el fragmento es que dicho discurso intuitivo debe admitir que: la “unidad” del conocimiento nace de la descripción de cada elemento singular que aparece en el conjunto, esclareciendo su sentido singular en la composición de la “unidad originaria”. Esto último definirá un criterio del conocimiento de la realidad conforme a dicho *lógos*.

De esta manera, se encuentra en Heráclito una tendencia filosófica que es afín a la antigua sabiduría oracular, según lo cual la verdad sólo se anuncia de modo sugestivo. Ahora bien, el carácter enigmático de la palabra filosófica, que se traspone desde la antigua sabiduría griega, es conceptualizado por Heráclito en términos de una descripción de “polaridades necesarias” en la conformación del mundo, tal y como se enuncia en los fragmentos 14 [A 4, 5] (Colli 2010 20-21): según “oposiciones” que convergen en una cierta “trama” o “armonía” (*harmoníē*). De esta primera concepción del *lógos* filosófico, se sigue una descripción de la naturaleza trascendente de la realidad conforme a una idea que dispone una cosmovisión de conjunto: la *armonía* natural como unidad que coordina los elementos opuestos. El discurso filosófico de Heráclito busca hacer justicia a la relevancia de ambos aspectos en la conformación del discurso sobre la naturaleza: de la *multiplicidad* dispuesta en “separaciones” y “oposiciones” surge la unidad; así como de la *unidad* “coherente” y “convergente” surge la multiplicidad, de tal manera que: “[...] de sus divergencias brota la más bella armonía” (*Ibid.*), siendo este el principio filosófico de su *sabiduría*. Por último, las cosas *llegan a ser* en conformidad a este principio que se hace patente en el *lógos* del fragmento 14 [A 9] a la luz de la idea de “armonía” expuesta en 14 [A 20]. La “fórmula unificadora” resuelta como “ley del fenómeno”, expone la oposición natural necesaria entre unidad y multiplicidad.

---

<sup>11</sup> Para justificar esta interpretación remito al fragmento 14 [A 55].



### 1.3. *Lógos* como “palabra verdadera” en la filosofía de Parménides

Siguiendo con el hilo conductor del análisis acerca de los *sentidos* de la expresión en cuestión – *lógos*–, resulta necesario a continuación atender a otro antecedente del pensamiento filosófico presocrático, esto es, al naciente pensamiento filosófico de finales del siglo VI y mediado del V<sup>12</sup>.

La filosofía de Parménides de Elea suele identificarse como una “doctrina del ser” y, en un sentido aún más específico, como: doctrina del “ser” (*einai*) en tanto que “verdad” (*alētheia*). Según esta caracterización del pensamiento filosófico parmenídeo, sería justificado considerar a dicho pensador griego como el primer incursor en la “lógica” del ser: lo que ha de tomarse como criterio del propio “pensar” (*noein*) corresponde a “ser” (*einai*), que en la definición del filósofo de Elea es entendido como: la unidad “incorruptible” e “ingénita”, que es “continua”, “inmóvil” y “está en plenitud”<sup>13</sup> y, por lo tanto, *permanece* incondicionada “sin principio ni fin” en su “integridad inmutable” (B 8 DK en Bernabé 2019; Kirk *et al.* 2014), idéntica *kath'eaútó*: en sí y por sí misma. Por lo tanto, su lógica del ser ha de considerarse como un primer indicio de un pensar en torno a una “ontología” en sentido genérico, esto es, como búsqueda del conocimiento verdadero de “lo que es” (*eóntos*).

Ahora bien, para tratar la concepción parmenídea (1) del “ser” y de “lo que es”, así como (2) del “pensar” y su nexos con (1), resulta necesario desarrollar un análisis filológico de la primera parte de su “Poema” (Cf. Bernabé 2019; Heidegger 2014; Colli 2011) –de profunda relevancia para la concepción de la filosofía griega– conocido también según la categoría habitual otorgada a los tratados filosóficos de esa época: “Acerca de la naturaleza” –*Peri Phýseōs*– (Bernabé 220). Respecto a la aproximación de la filosofía de Elea a una *física* o discurso de la *phýsis* parece ante todo un punto difícil de sostener de manera unívoca (*Ibid.*; Colli 2008a), si bien ciertas indagaciones recientes en dicha materia (Cf. Bernabé 2019) abren la posibilidad de constatar que

<sup>12</sup> Cf. Heidegger, Martin. (2014) *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. En el inicio de la sección dedicada a la escuela filosófica de Elea, se sitúa el nacimiento de Parménides en el año 540 a.C.

<sup>13</sup> *tó pléthon*: “lo lleno” (Colli 2011 92).



el título de *físico* le corresponde naturalmente a Parménides<sup>14</sup>. De esta caracterización de su doctrina filosófica como una *filosofía de la naturaleza*, que lo aproxima a la escuela de los físicos de Mileto –que serán el tema del capítulo 2– resulta necesario destacar que dicha semejanza quiere decir ante todo que la materia de indagación de la filosofía de Parménides es la naturaleza (*phýsis*) de “lo que es”<sup>15</sup>, es decir: el estudio acerca de qué es aquello en virtud de lo cual las cosas son en su ser, conforme a su *unidad* coherente, incorruptible y continua<sup>16</sup>.

El inicio de su indagación sobre la “naturaleza” (*phýsis*) está orientado por el ímpetu que marca el proemio de su “Poema”: una indagación racional del “ser” en tanto “lo que es”, expuesta al modo de una revelación de la divinidad al iniciado en su búsqueda de la verdad (*alētheia*), o bien, del camino hacia el “[...] corazón que no tiembla de la verdad” (Colli 2011 82). Habría que añadir a esto la lectura filológica que G. Colli (2011) sostiene respecto del filósofo de Elea. En *Filósofos sobrehumanos*, sugiere una distinción expresa entre el filósofo de Elea y el de Éfeso, conforme a lo cual, lo característico del pensamiento filosófico de Parménides radica en su expresión “clara y objetiva, [que] en cuanto tal [es] apolínea y política...” (*Ibid.* 74), e identifica dicho carácter político con la finalidad de transmitir un discurso lógico que contribuya en la formación de sus contemporáneos. Ahora bien, el filósofo de Elea conservaría en el fondo cierta “interioridad mística” (*Ibid.*), disimulada en su tendencia propiamente política, pero que no obstante reluce en el modo de exposición de su doctrina filosófica: un poema compuesto de notorios elementos característicos de las fuentes arcaicas de la *épica* de Homero, como también aspectos relativos a “la tradición de los oráculos” (*Cf.* Bernabé 233-235).

Si bien es habitual admitir a Jenófanes como el precursor espiritual de la actitud intelectual de Parménides<sup>17</sup>, hay motivos para matizar esta posición con la referencia a “Anaximandro de Mileto” (Colli 2011 75), lo que es coherente con la hipotética proximidad *nominal* del de Elea con los filósofos milesios (*Cf.* Bernabé 2019); no exclusivamente en cuanto a la materia de indagación, sino en lo que respecta al cultivo de cierta actitud filosófica frente al mundo: la tendencia de intuir

<sup>14</sup> Aristóteles también notará que los problemas que se siguen de la doctrina del ser parmenídea no entran en la consideración de la ‘Filosofía natural’, sino más bien en lo que llama “Filosofía primera” (*Cf.* Aristóteles *Fis.* 184 b 25-185 a 20).

<sup>15</sup> Pero no de la *materia subsistente* de Aristóteles, que es lo que define su *Physika* o estudio sobre la Naturaleza.

<sup>16</sup> La concepción cosmológica de Parménides sostiene que el “ser” posee la figura de una “esfera”.

<sup>17</sup> *Cf.* Reinhardt *Parmenides*, 89 – 154 en Heidegger 2014 83.



el todo en su unidad, es decir, la naturaleza de la realidad. Es en virtud de este asunto, a saber: la determinación de la “forma” adecuada al conocimiento de “lo que es verdadero” (*alēthēs*), que resulta necesario volver al tema central de esta sección: esclarecer el posible sentido filosófico de la expresión *lógos* a partir de un breve análisis de la filosofía de Parménides.

El asunto principal de su doctrina filosófica apunta ante todo a esclarecer el carácter necesario de la afirmación que dice: (1) “el ser es” (B 2 DK 3–5 en Bernabé 222), y en consecuencia: (2) “el no-ser es inconcebible” (B 4 DK 1-2 *Ibid.*).

(3) Dicho postulado filosófico arroja luz acerca de lo que es necesario tener presente y no olvidar al momento de iniciar la búsqueda del “camino verdadero”, lo cual marcará el *motiv* del viaje iniciático del joven (*kourós*) que es “escortado por las jóvenes, hijas del Sol [...] hacia la luz” (B 1 DK 9-10 *Ibid.* 223). El viaje en el carro alado que conduce hacia la fuente luminosa primordial, estará justificado como la búsqueda del camino verdadero, cuyo comienzo se da en la afirmación de que solo “el ser es”<sup>18</sup> (B 2 DK *Ibid.*), lo que corresponde a la revelación de la propia Diosa. El viaje descrito en el poema posee un valor filosófico relevante, ya que la “luz” (*pháos*) simboliza la “verdad” (*alētheia*), cuyo fulgor eterno es custodiado por “Justicia” (*Dikē*).

Ahora bien, (4) un problema en torno a las interpretaciones del pensamiento filosófico de Parménides remite al fragmento (B 3 DK; *Ibid.*), que transliterado dice: *tò gàr autò noein estín te kai einai*, entendido aquí como: “puesto que lo mismo es tanto al pensar como al ser” (Cf. Bernabé 2019; Colli 2011) del cual se sigue cierta proximidad fundamental entre “pensar” (*noein*) y “ser” (*einai*). La discusión en torno a este pasaje remite al sentido del término griego *tò... autò*, “lo mismo”, referido a aquello que es “semejante” al pensar y al ser. De esta manera, (4.a) un punto de vista supondrá que “ser” y “pensar” se identifican en sentido estricto. Esto quiere decir, que el “ser” sólo puede concebirse como “pensar”, en tanto “lo que es” (*tò eòn*) unidad del “pensamiento” (*noēma*). El “pensamiento” sería entonces la unidad de síntesis, o bien la identidad entre pensar y ser. Pero desde otro punto de vista, (4.b) es posible sostener que hay algo que es común tanto al “pensar” como al “ser”, de forma tal que hay una coincidencia de ambos conceptos que no implica

<sup>18</sup> Aristóteles analiza dicha afirmación parmenídea del “Ser-Uno”, en tanto que: “[...] ser como teniendo un sólo significado” (*Fis.* I, III 186 a 5-187 a 10; *mi trad.*).



*necesariamente* su identidad<sup>19</sup>. El pensar sólo es conforme a la unidad incondicionada del ser. La realidad, concebida como “pensamiento” (*nóēma*) o “naturaleza” (*phýsis*), es “ser” (*einai*) como lo incondicionado y eterno.

Siguiendo lo anterior, es posible sostener cierto nexo necesario entre “ser” y “verdad” en virtud del sentido de la palabra originaria (*lógos*). Respecto a este nexo en Parménides, el filósofo alemán M. Heidegger en su seminario de 1926 (*GA 22*) sostiene que “Verdad-ser” constituye: “la más estrecha relación que pueda darse” (2014 85). La manera de comprender dicho nexo necesario radica en la precisión de los conceptos filosóficos fundamentales: “lo que es” –*òn-*, *lógos*, *idea* y “forma” –*idos-* (*Ibid.*). En relación con estas dos últimas determinaciones –*idea* y *idos-* su aplicación al pensamiento del filósofo de Elea se esclarece en función del sentido que emerge en el diálogo platónico entre Sócrates y Parménides respecto a la definición de “la naturaleza y extensión de las Formas en sí” (*Cf.* Platón *Parm.* 130b – 133c). De esta manera, sería más preciso considerar el concepto de “pensamiento” (*nóēma*) junto a los de “forma” e “idea”. Respecto de *lógos*, se entiende que su uso en el fragmento B 6 DK hace referencia a una *forma intelectual* de concebir la naturaleza de la realidad, en tanto que “*comprensión del concepto*” (Heidegger 86). “Decir” (*légein*) y “pensar” (*noein*) se corresponden en la unidad del conocimiento.

Finalmente, la comprensión del *lógos* da a entender un modo de “intuir” –*nóōs-* (*Cf.* Colli 2011) la realidad en una forma intelectual, conforme a una estructura del conocimiento (*noein-nóēma*). *Lógos* sería la expresión originaria del nexo entre “pensar” y “ser”, en tanto que orienta el sentido del conocimiento de lo que es verdadero, eterno y limitado en sí mismo. En este sentido, el pensamiento (*nóēma*) es lo tematizado por el pensar (*noein*). El discurso filosófico de Parménides afirma la “permanencia” de la unidad del conocimiento, que corresponde a la naturaleza trascendente en su ser “en sí y por sí” (*káth'eaútó*), en su incesante “estar presente” (*pareónta*). De esta manera, el conocimiento verdadero requerirá de un discurso que presente la realidad constitutiva del “ser” (*einai*); por lo tanto, un conocimiento de dicha *unidad* estará

<sup>19</sup> Así, por ejemplo, Bernabé (2019) parece argumentar en favor de una interpretación del texto del siguiente modo: “Pues lo mismo hay para pensar y para ser” (237) modificando, en conformidad con *te kai*, el sentido del verbo griego *estín*, que habitualmente interpretado como “es/está” entiende el texto como: “lo mismo es pensar y ser” (Colli 2011 93). A modo complementario, considero relevante la interpretación filológica sugerida por Nietzsche en *NF-1870 5[92]*, según la cual, no es concebible identificar “ser” (*Sein*) y “pensar” (*Denken*), proponiendo antes bien una distancia necesaria entre ambos, como condición de un “conocimiento del ser” (*Cf.* Nietzsche 2004 32).





fundado en una *comprensión* de su *concepto*, de la “unidad conceptual” (*lógos*) que exprese el sentido auténtico de la realidad inmutable. El sentido de esta expresión en el pensamiento filosófico de Parménides define una *comprensión del concepto* de “ser” (entendido como *phýsis*) que revela su carácter necesario y continuo. En cierto sentido, el *lógos* poético de Parménides sugiere un primer tipo de explicación conceptual de la realidad, en donde el auténtico “pensamiento” corresponde a la expresión genuina del ser verdadero.

## 2. *Phýsis*. Incursiones en torno a la “Filosofía natural”

A continuación, será necesario atender a la noción griega *Phýsis*, con el fin de complementar el análisis propuesto en el capítulo 1 sobre la noción *Lógos*. A partir del asunto central del presente escrito, será necesario desarrollar una comprensión sobre el origen de la filosofía conforme a la primera ‘filosofía natural’. Como ya se indicó, lo característico del *lógos* griego como discurso filosófico es entendido según una distinción entre dos formas discursivas que ofrecen respectivamente una explicación de la realidad. Ahora bien, Guthrie (1984) sostiene que el rasgo diferencial definitivo se daría en virtud de que:

Por influjo de la creencia filosófica más primitiva, el <<Padre de los dioses y de los hombres>> y su familia divina se transformaron en una <<necesidad>> impersonal, en una cuestión de leyes naturales y de interacción de <<aires, éteres, aguas y otras cosas extrañas>>, como Sócrates las llama en el *Fedón* (Guthrie 38).

En relación a lo último, Aristóteles (*Fis.* I, IV 187 a-188 a) dice que los Físicos se distinguen en dos escuelas:

(1) La primera, “reduce la existencia a unidad postulando una sustancia (*ousía*) simple subyacente”; (2) la segunda, “desde el inicio comienza con la unidad y la multiplicidad; por lo que ellos asumen un *confusum* indistinguible, del cual son extraídos los constitutivos de las cosas” (Cf. Aristóteles *Fis.* I, IV 187 a 23-24; *mi trad.*). Los primeros –que corresponden a la escuela de Mileto– habrían explicado la pluralidad característica del mundo fenoménico reduciendo su



génesis a una simple unidad elemental, regida por “un principio activo de movimiento”<sup>20</sup> (*kinouménēn*) que explica la transición desde lo uno hacia lo múltiple. La otra escuela – correspondiente a Anaxágoras y Empédocles– se distingue respectivamente en que: (2.1) el primero tiende a concebir la *phýsis* como continua e irrepitable, si bien sostiene “un número ilimitado de sustancias distinguibles, como de partículas en cada sustancia” (Aristóteles *Fis.* 187 a 30-187 b; *mi trad.*), mientras que (2.2) Empédocles habría postulado una *phýsis* según un movimiento cíclico en el cual la materia retorna a un punto de partida, es decir, que: “[...] el curso de la Naturaleza retorna a ella misma” (*Fis.* 187 a 20-25; *mi trad.*), en cuyo comienzo estaría constituida por cuatro elementos. Ahora bien, lo característico a todos los Físicos, sería la coincidencia en suponer cierto *dogma* filosófico sobre la realidad, a saber: “lo que es no puede provenir de lo que no existe” (*Fis.* 187 a 28-29; *mi trad.*), un principio que es común a Parménides en cierto modo específico, ya que al no admitir la *pluralidad*, la escuela de Elea no incluye el cambio y el “movimiento” (*kínēsis*) en su consideración del “ser” (Cf. Aristóteles *Fis.* I, III 186 b 14-35).

Respecto a Anaxágoras: (3) su postulado filosófico sostiene que en un estadio originario de la *phýsis*, “todas las cosas existían juntas”, al modo de una entidad indistinta, pero que en sí misma contenía ya la pluralidad de elementos, los cuales una vez diferenciados divergen según su propia “constitución estructural” (*phýsis*); por lo tanto, la “unidad” indistinta daría origen a las demás cosas, según una “organización” racional de lo “múltiple” en la “unidad” del conocimiento. Finalmente: los atributos físicos de la materia serían el resultado de una “combinación” y “resolución” de los elementos constitutivos, que en sí mismos son “ilimitados” (Cf. Aristóteles *Fis.* I, IV 187 a 26-188 a 5).

Lo que se considera “naturaleza” se puede entender en términos generales como aquello que define la unidad esencial de un ente, de tal manera que corresponde a la “entidad”<sup>21</sup> (*ousía*) considerada en su determinación objetiva, es decir, tal como es en su realidad concreta. En otras

<sup>20</sup> Otro sentido, sería: “único principio motor” (Colli 2008b 135).

<sup>21</sup> En el caso de Aristóteles, sigo la consideración de Tomás Calvo (2014a) en el “Prólogo” de *Acerca del alma*: “*Ousía*, entidad, es, por tanto, aquello que realiza la doble y coordinada función de ser sustrato físico de determinaciones y sujeto lógico o referente último de nuestro lenguaje acerca de la realidad” (Calvo 2014a 14) así como en su “Prólogo” a *Metafísica*: “[...] la pluralidad de sentidos de ‘ser’ remite a la *ousía* como sentido primero: la pluralidad de sentidos de *ousía* remite, a su vez, a la *ousía primera*” (2014b 41).



palabras, la idea de “naturaleza” describe el carácter de ser del ente. Siguiendo lo anterior, *phýsis* posee un nexo fundamental con los conceptos filosóficos de “unidad” (*hèn*) y de “todo” (*pánta*); define lo que es “en sí y por sí mismo” (*káth'eaútó*), vale decir, la realidad trascendente del mundo. Dicha realidad es concebida a partir del nexo entre “naturaleza” y “principio”. En las siguientes sub-secciones se buscará precisar algunos sentidos primarios del concepto filosófico en cuestión, a la luz de la escuela de Mileto y luego Heráclito.

### 2.1. La escuela de “los físicos de Mileto” como primeros filósofos

El origen filosófico de la noción *Phýsis* remite a la consideración histórica de “los primeros filósofos naturales (*physiólogoi*)” (Aristóteles *Met.* I, V 986 b 14), es decir, la escuela de Mileto, de finales del siglo VI y mediados del V a.C., en dicha ciudad de la región Jonia antigua. Respecto a dicha escuela, es tipificada tradicionalmente como “físicos” (*physikoi*), y se identifica con tres personalidades intelectuales de Mileto: Tales, Anaximandro y Anaxímenes.

(1) Se dice que “Tales fue, según la tradición, el primero en revelar a los griegos la investigación sobre la naturaleza (*perì phýseōs historían*) y, a pesar de haber tenido otros muchos predecesores, según Teofrasto cree también, les aventajó tanto que los eclipsó...” (Simplicio en Kirk *et. al.* 124). Según los testimonios de Aecio y Proclo, Tales habría viajado a Egipto (Aecio en Kirk *et. al.* 116; Proclo *Ibid.*). El primero afirma que “se habría dedicado a la filosofía” y el segundo dice que Tales: “[...] trasplantó a Grecia esta especulación (geometría)” (*Ibid.*), según lo cual, la sabiduría atribuida comúnmente al milesio se explicaría conforme a su contacto con la cultura egipcia. Según cierta anécdota que aparece en un diálogo de Platón (*Teet.* 174 a), el sabio de Mileto es representado como un pensador “distráido”, que por dedicarse exclusivamente a la contemplación de los cuerpos celestes “habría caído a un pozo” (Kirk *et. al.* 117). Aristóteles (*Pol.* 1259 a 9) conserva la opinión platónica según la cual Tales es un “astrólogo”, es decir, un “observador de los astros”, haciendo hincapié en su aguda capacidad teórica de “observación” (*Ibid.*). Simplicio hablará de un cierto tratado conocido como “Astronomía náutica” (Colli 2008b 137), atribuido al sabio de Mileto. Ahora bien, la fuente doxográfica que aporta una descripción más detallada de dicho pensador, es Diógenes Laercio (II A I DK), de quien sería preciso destacar



el cultivo de la actitud filosófica reflexiva –atribuida comúnmente a Sócrates– del “Conocimiento de sí mismo” (Cf. Colli 133), así como también lo que el propio Platón afirma, que Tales: “<fue uno de los Siete Sabios>” (*Ibid.* 120-121).

(2) Del segundo, las fuentes principales consideradas aquí son: Simplicio, Aristóteles, Diógenes Laercio y Teofrasto (Cf. Colli 155-177). Siguiendo este antecedente, no se conoce con claridad la vida de Anaximandro, si bien se suele opinar que sería “[...] un sabio poseedor de numerosos conocimientos” (Bernabé 37) y se le reconoce la “confección del primer ‘mapa de la tierra habitada’” (*Ibid.*). A esto cabe añadir que se identifica al milesio como el autor de un tratado “Acerca de la naturaleza” –*Perí Phýseōs*–. Diógenes Laercio dice que un cronógrafo llamado Apolodoro habría accedido a “una exposición compendiada del autor” (*Ibid.*) y el hecho de que Teofrasto desarrolle una opinión sobre el estilo poético de Anaximandro daría cuenta de que en el Liceo tal vez hubo un ejemplar de dicho tratado de ‘filosofía natural’. De dicho tratado, habría que retener la siguiente definición: “[...] comenzaría con una hipótesis sobre el origen del mundo, y se continuaría con un discurso sobre la naturaleza de las cosas, en general” (Kahn en Bernabé 38-39).

(3) Finalmente, de Anaxímenes habría que decir: sus aportes conceptuales a la ‘filosofía natural’ lo aproximan fundamentalmente al precursor de dicha escuela, considerando que el principio de la realidad es un “elemento físico” –al cual llama “aire”– entendido como la unidad originaria de los fenómenos naturales. A esto último es posible añadir que Anaxímenes, al igual que Tales, contribuyó a los comienzos de una indagación natural del “alma” (*psychē*), que sin embargo está fundamentada en una creencia predominante de la época, según lo cual: el “alma” es un principio activo originario de la vida y del pensamiento racional (Cf. Bernabé 2019), que es concebido en un primer momento como un aspecto inherente en la “materia”, lo que se suele llamar: “concepción *hilozoísta* de la vida” (*Ibid.*).

## 2.2. *Phýsis* en la “Filosofía natural” de Mileto

Considerando lo anterior, la “escuela de los físicos” de Mileto supone la continuidad de un entramado filosófico orientado por el postulado de un principio material en tanto que fundamento de la “naturaleza”. El discurso filosófico originario establece una forma discursiva que difiere de



la perspectiva mítica y religiosa predominante respecto de la divinidad (Cf. Heidegger 2014; Vernant 2013; Colli 2011; Guthrie 1984). En este sentido, la primera filosofía considera “lo divino” como expresión de la esencialidad característica del mundo, es decir, de la *phýsis*. Esto supone un giro en el modo de comprensión de la realidad, en cuanto condiciona un tipo de “discurso racional” (*lógos*) que busca definir la naturaleza como unidad originaria del mundo fenoménico. Siguiendo la tradición aristotélica, es posible establecer un hilo conductor en la indagación natural desarrollada en Mileto, según lo cual el criterio filosófico común consiste en la afirmación de una “naturaleza” que es “principio” de todo lo que es. Dicho principio se identifica necesariamente con una “naturaleza material” (Aristóteles *Met.* 983b 5-10). A continuación, se atenderá a los principales postulados de la escuela de Mileto con el propósito de esclarecer la visión filosófica que orienta dicha indagación acerca de la naturaleza.

Algunas consideraciones respecto a la filosofía de Tales de Mileto se siguen de los postulados que Aristóteles atribuye al milesio: (1) “el principio de todo es agua”, (2) “la tierra reposa sobre el agua” (Aristóteles *Met.* 983b 20); que (3) “el alma está mezclada en las cosas” (Aristóteles *De an.* 411a 7-8) y (4) “todo está lleno de divinidades” (Platón *Leyes* 899b). Según estas determinaciones, Tales habría fundado un modo teórico de comprensión de la naturaleza, según lo cual, el principio<sup>22</sup> común a todo lo que es un ente natural –vale decir, todo aquello que posee vida– es el “agua” (*hýdōr*). (5) El razonamiento filosófico sería la abstracción de dicho “principio” a partir de la observación racional de la naturaleza, según la cual lo *húmedo* es un aspecto común de todo ser vivo; por lo tanto, siendo el agua origen de todo lo que es *húmedo*, dicho elemento sería el principio material de todas las cosas.

Siguiendo lo anterior, la visión filosófica de Tales reluce en la intuición del mundo fenoménico conforme a una y simple naturaleza, lo que revela un tipo de descripción de la realidad según la tesis filosófica de que: *el principio es uno*. Aristóteles (*Met.* 983b 5-6) sostiene que, en el pensamiento del milesio: “la esencia subsiste (*ousías hypomenoúsēs*)” (*Met.* 983b 5) mientras que “los estados del elemento se transforman (*páthesi metaballoúsēs*)” (*Met.* 983b 6). Por lo tanto, el elemento físico se define como la unidad originaria de la cual surge el mundo fenoménico. El

---

<sup>22</sup> Si bien Aristóteles atribuye este concepto a Anaximandro, es de suponer que hay una concepción implícita del mismo en Tales.



“elemento” sería concebido como permaneciendo en sí mismo, es decir: produciendo la “multiplicidad” del mundo, se conserva íntegro en su “unidad”. Las modificaciones del elemento darían origen a los diversos fenómenos naturales, pero no alteran la unidad esencial de la cual surgen. De esta manera, *phýsis* define aquello que permanece y subyace a la multiplicidad, como naturaleza material que cohesiona la esencia de los entes.

Considerando la afirmación según la cual: “todo está lleno de divinidades”, la visión filosófica de Tales admite que: “lo divino” es un elemento común a todas las cosas que son, de lo cual se sigue que corresponde a la naturaleza de los entes. Dicha *phýsis* es una, pero está presente en cada configuración de su unidad. Junto a esto, sostiene que: (6) “el alma es imperecedera” – *athanátous tàs psychás*– (Diógenes Laercio en Colli 2008b 122). Según su concepción del “alma” (*psychē*), esta sería concebida como un elemento “entremezclado” (*memikhthai*) en todas las cosas, o bien, que la entidad anímica que subyace en la materia es un principio intrínseco de “movimiento” (*kínesis*). De este razonamiento se llega a una aclaración del postulado filosófico propuesto por el milesio, a saber: *todo es uno*, lo que fundamenta una visión filosófica en tanto que intuición de la naturaleza en su carácter de unidad. En cuanto tal, la “naturaleza material” es un principio originario de la realidad.

Le sigue Anaximandro de Mileto, de quien tenemos noticias principalmente por Teofrasto. Si en su antecesor es posible constatar que la *phýsis* o unidad originaria de la realidad es una naturaleza material definida y que corresponde a *uno* de los elementos naturales habituales, en el caso de Anaximandro apreciamos una cosmovisión filosófica innovadora del “principio” (Aristóteles *Met.* 1053b 13). Siguiendo las principales fuentes de la tradición aristotélica, se sigue que el milesio habría postulado lo *ápeiron* como “naturaleza”<sup>23</sup> (*Met.* 1053b 14). El origen del concepto *ápeiron* remite a la aplicación de un término arcaico como característica o atributo de un determinado fenómeno, según lo cual, su aplicación describe un aspecto fenoménico indefinible o ilimitado, principalmente entendido como una cierta: “indeterminación espacial” (*Cf.* Bernabé 42). Ahora bien, en el uso de Anaximandro, la noción *tó ápeiron* se aplica no como predicado de algo, sino como una entidad en sí misma, vale decir: “sustantivada” (*Ibid.*). El razonamiento que justifica

<sup>23</sup> Sobre la discusión respecto al sentido del *ápeiron* como *phýsis*, *Cf.* Colli 2008a 91-92.



dicha aplicación de *ápeiron* como sustantivo –y en un sentido filosófico como concepto–, radicaría en el postulado de una “naturaleza” (*phýsis*) que es “ilimitada” en sí misma, vale decir, que es absoluta indeterminación. Lo “indefinido” en sí mismo (*tó autó*) es lo completamente indeterminado, por lo tanto no sería una indeterminación *relativa a* algo determinado<sup>24</sup>, más bien será una indeterminación esencial de la *phýsis*. Sin embargo, el punto de vista del milesio es *físico*, en la medida que dicho *ápeiron* corresponde a “cierta naturaleza” (*tinà physin*) que es en sí misma “indefinida” (Colli 2008a 91), o bien “ilimitada” (Colli 2008b 175).

La *phýsis*, considerada teóricamente en sí misma, es indefinida tanto en su determinación primaria como en su “aspecto material” (*hýles eidés*), ya que en la consideración de Anaximandro dicha unidad precede a todas las cosas que son, es decir, al mundo fenoménico, pero de ella parecen proceder los elementos naturales y, en consecuencia, la diversidad de formas de vida. La unidad originaria es indefinida y permanece en sí misma como pura indeterminación. De esta manera, el milesio habría postulado la idea de un “principio” que es “móvil e infinito” (Teofrasto en Colli 2008b 175), estableciendo una explicación del nexo natural entre unidad y multiplicidad. El modelo explicativo de su cosmovisión revela que: del *ápeiron* nacen los elementos naturales<sup>25</sup> por “segregación” o “separación de la unidad originaria ilimitada (*diakrísei tou apeírou*)” (Cf. Colli 174-175). Dichos elementos naturales singulares están configurados según un principio que es común; los elementos se disponen según contrarios elementales y de la interacción de éstos surge la diversidad de mundos (*kosmoi*), que nacen y perecen conforme a una idea natural de “justicia” (*dikía*), presente en el carácter necesario del “Tiempo” (*Chrónou*). La unidad permanece separada de la multiplicidad e impone cierto orden natural a la realidad, conforme a que todo se origina y vuelve a retornar a la unidad originaria (Cf. Simplicio en Colli 153-154).

El último representante de la escuela de los físicos es Anaxímenes de Mileto, de quien se tiene noticias principalmente por Teofrasto. Esta indagación se centra principalmente en indicar dos de los postulados del milesio. Si su antecesor propone un modelo explicativo de la realidad

<sup>24</sup> Por el contrario, lo que es determinado está condicionado por *tó ápeiron*. De tal manera que: “de lo uno se separan los opuestos...” (Aristóteles *Fís.* 187a 6 en Colli 2008b 159) y, conforme a dicho principio, lo uno-indeterminado está separado de la multiplicidad-determinada, permaneciendo en sí mismo. Ahora bien, esto contradice el punto de vista aristotélico, según el cual: lo determinado no puede provenir de lo indeterminado, sino que esto último siempre será relativo a lo primero –y lo mismo aplica para: “definido” e “indefinido”.

<sup>25</sup> En cierto sentido, es como si la unidad originaria fuese un compuesto indefinido (*migma*) de todos los elementos.



conforme a una *phýsis* que en sí misma es indefinida e indeterminada, Anaxímenes propone un retorno a la actitud natural de Tales, según lo cual, el principio o naturaleza de las cosas es un elemento “definido” pero de aspecto “indeterminado”, el cual es inmutable pese a sus variaciones entitativas<sup>26</sup>. La *phýsis* en cuestión se identificará con el “aire” (*aéra*), si bien el concepto arcaico se aplica también al “vapor” y a la “bruma”; lo cual da a entender que, al postular el aire como principio, Anaxímenes estaría pensando una naturaleza material específica de la cual establecer una hipotética concatenación explicativa de la realidad. El milesio propone a su vez un principio de movimiento inherente a la *phýsis*, que se expresa en la polaridad física de “condensación-rarefacción” (Bernabé 58; Heidegger 74), según lo cual el elemento permanece en sí mismo, si bien se modifica en sus diversos estados materiales. El principio que rige dicha variación supone que de las modificaciones esenciales de la unidad originaria emergen los contrarios (caliente y frío<sup>27</sup>) y el mundo fenoménico. Por último, la filosofía natural de Anaxímenes propone una conjunción armoniosa entre “aire” y “alma”, en tanto que expresiones de una misma y simple *phýsis*, es decir: que el aire sería el principio material que cohesionaba tanto la interioridad viva – *psychē*– como también los entes naturales que componen la unidad del mundo –*kósmos*–.

### 2.3. *Phýsis* en la “cosmovisión filosófica” de Heráclito

Para continuar con el análisis de la expresión *phýsis* en el pensamiento filosófico antiguo, será preciso retomar la visión filosófica de Heráclito de Éfeso, posterior a la de la escuela de Mileto, quien aporta en sus fragmentos a una descripción filosófica de la “naturaleza”. Siguiendo ciertos testimonios sobre el filósofo efesio, es posible constatar que el conjunto de sus fragmentos corresponde a un cierto tratado “Acerca de la Naturaleza” (Bernabé 166), si bien de él no hay más que testimonios sugestivos, tal como el que presenta Aristóteles (*Ret.* 1407b), según el cual el “texto” de Heráclito sería de difícil comprensión, ya que no emplea una expresión lógica clara y coherente, haciendo hincapié en el uso excesivo de conjunciones entre términos opuestos, así como careciendo de un uso adecuado de “puntuaciones” (*Ibid.*), dificultando el nexo entre los términos

<sup>26</sup> Es decir, que la entidad permanece modificando sólo su aspecto material.

<sup>27</sup> Que en el caso de Parménides representan respectivamente lo vivo y lo muerto.





que aparecen en cada aforismo. No obstante, el título de *físico* le corresponde a Heráclito en tanto que su discurso filosófico busca definir una descripción de la *phýsis* como unidad esencial.

El punto de partida remite a una continuación del análisis del fragmento 14 [A 9]. Luego de describir su concepción del *Lógos*, en tanto que “expresión” conforme a la cual todas las cosas llegan a ser, el efesio prosigue exponiendo lo que corresponde al conocimiento verdadero de la “naturaleza”. Según dicho conocimiento, lo que se anuncia en la palabra originaria (*lógos*) consiste en una descripción de los entes según su *phýsis*. Para justificar esta hipótesis, remito a la inflexión expresa en la afirmación: (1) *katà phýsin diairéōn hékaston*, entendida aquí como “distinguiendo cada cosa conforme a su naturaleza”, definiendo así la acción de “distinguir” (*diaireō*) conforme a la “naturaleza” (Cf. Colli 2010). En dicho pasaje, se hace mención del discurso que el propio Heráclito expone, conforme a un *lógos* que orienta su propia descripción de la realidad. La unidad originaria de la “naturaleza” no corresponde al resultado de una visión arbitraria de la realidad, sino que es la realidad en sí conocida en virtud de la expresión originaria. De esta manera, el conocimiento verdadero consistirá en describir dicha “naturaleza” conforme a lo que es, es decir: dar a conocer dicha “naturaleza” tal y como esta se presenta. El elemento común que permite la coordinación de la *phýsis* en una unidad de sentido coherente corresponde al *lógos*, en tanto que la “naturaleza trascendente” es el principio a partir del cual todas las cosas llegan a ser.

(2) En el fragmento 14 [A 4] se sugiere una comprensión filosófica de la realidad, según la cual se afirma la necesidad de la “separación” (*diapherómenon*) para definir la identidad de la unidad en términos de “coincidencia consigo mismo”, es decir, lo que corresponde al aspecto unitario de cada naturaleza trascendente. Dicha separación de los entes es dispuesta en conformidad a un principio que rige aquella heterogeneidad, el cual es presentado en 14 [A 5] a modo de una “oposición originaria” de la realidad (Cf. Colli 2010 21), según la cual lo que permanece separado está en relación de oposición con otro elemento, en conformidad a la expresión originaria que describe la *phýsis*.

(3) Una precisión conceptual respecto a la expresión *phýsis* en la filosofía de Heráclito, lo aporta el fragmento 14 [A 92], que dice: *phýsis krýptesthai philéei*, es decir, que: “la naturaleza trascendente ama esconderse” (Colli 2008a 188), en el sentido de que dicha unidad se expresa ante todo como enigma y, por lo tanto, ha de entenderse como unidad discreta y no evidente. Para



complementar este análisis, remítase al fragmento 14 [A 20], según el cual del concepto de naturaleza propuesto por Heráclito se siguen dos maneras de determinar la realidad del mundo fenoménico: existe una multiplicidad *aparente*, que es manifestación de una multiplicidad *pura*. En dicho fragmento, el efesio sostiene que la realidad presenta una *armonía* “fenoménica” (*phanerēs*), según una disposición coordinada de los elementos heterogéneos constitutivos, pero concluye su preferencia por una cierta “*armonía discreta*” (*harmonīē aphanēs*), lo que da a entender que Heráclito postula el carácter necesario de la *multiplicidad* en la constitución de la *phýsis*, de la “unidad trascendente” de cada ente. Para comprender dicha definición de “multiplicidad” sería preciso considerar el concepto de *Pólemos*<sup>28</sup>, el cual apunta a definir un “principio” conforme a su cosmovisión, esto es: que la “unidad originaria” corresponde a la “conjunción” o “contacto” (*synápsies*) entre elementos divergentes y que según la predominancia de uno de los polos, la unidad se presenta al modo de una alternancia constante entre los opuestos, tal y como el efesio define “la divinidad” (*ho theòs*) en 14 [A 91]: “día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre” (Colli 2010 87). En este punto emerge el postulado *físico* de Heráclito, en la medida que dicha “divinidad” encuentra su realidad en el elemento natural del “fuego”<sup>29</sup> (*pýr*). La alternancia de los opuestos es descrita según la naturaleza del elemento que, permaneciendo en su “entidad” está en constante oscilación y según su propia “medida” (*metra*) se enciende y apaga. En lo que respecta a su sentido metafórico, el elemento *simboliza* la “naturaleza” de la realidad, pero en un sentido propiamente *físico*, Heráclito sugiere un carácter originario del “fuego” en virtud del cual las cosas retornan a su unidad. Para el efesio, dicho elemento daría testimonio de “lo inmediato” (Colli 85), lo que se interpreta aquí en el sentido de que en la observación del fuego es posible aprehender la “naturaleza”. Ahora bien, ampliando la interpretación, es posible considerar que el “fuego” es fuente de “luz” (*pháos*), que a su vez es condición del mundo fenoménico. Sólo en la medida que el “fuego” desvela el “mundo” es que resulta posible intuir la realidad. De esta manera, el elemento condiciona la aprehensión del

<sup>28</sup> En este punto, discrepo de la posición afirmada por Heidegger (en Courtine 2008), según la cual: *pólemos* y *lógos* serían lo mismo.

<sup>29</sup> Así en: Colli SG III 14 [A 29, 30, 31, 87, 90 y 91].



mundo, lo que permite constatar el nexos necesario entre *lógos* y *pýr* en la cosmovisión filosófica de Heráclito.

Por último, resulta necesario destacar que la idea de *phýsis* en la visión filosófica de Heráclito está necesariamente vinculada con la propuesta de una cosmovisión como la anteriormente descrita, conforme a la cual es presentada cierta “intuición” de la “unidad originaria”, de la “naturaleza trascendente”. La concepción de “mundo” (*kósmos*) propuesta por el efesio se expresa de manera ejemplar en el fragmento 14 [A 30]. Siguiendo la lectura de dicho fragmento, el “mundo” es uno y el mismo para todos (*hapántōn*), entendiéndose aquí por “todos” tanto “dioses” como “humanos”, pero también en cuanto a la posibilidad de múltiples mundos (*kosmoi*) contenidos en un solo “mundo”, según lo cual, la unidad precede todo y lo determina. De tal manera que el efesio identifica dicho mundo con el elemento natural en cuestión; pero dicha identidad no ha de considerarse en sentido estricto, sino fundamentalmente *metafórico*. Heráclito sostiene la permanencia y preexistencia del mundo, la cual no está condicionada por ninguna fuerza externa a ella misma, puesto que: “[...] existió desde siempre y así existe y existirá” (Colli 2010 43); a continuación de esta definición, añade inmediatamente que el mundo es: “como fuego siempre vivo” (*Ibid.*). El elemento es ante todo *símbolo* del mundo, expresando de manera inmediata el principio divergente-convergente de la *phýsis*. Pero también, el fuego es el elemento de enlace entre la realidad anímica interior –*lógos* del alma– con el principio común a todo lo que es, es decir, todo aquello que compone el mundo aparente.

### 3. Consideración final

Conforme a la presente indagación, es posible constatar cierta proximidad entre *lógos* y *phýsis* a partir de ciertos antecedentes del período presocrático de la filosofía griega. En virtud del análisis propuesto, dicha proximidad no sólo se hace notar –de manera más expresa en unos que en otros– sino que la interpretación del sentido filosófico de ambos conceptos muestra la relevancia de éstos para una comprensión de los orígenes de la filosofía griega. Dicho *origen* puede comprenderse en los siguientes dos sentidos: (1) primero, que la primera “filosofía natural” coincide con un tipo de “pensar poético” acerca del carácter originario de la *phýsis*. Dicha matriz poética es compartida



con la sabiduría de los Oráculos y las antiguas cosmogonías de Hesíodo y Homero, tal y como se sugiere en los apartados 1.1. y 1.2.; (2) pero en otro sentido, el origen sigue el camino en el cual el primer discurso filosófico se proyecta en diversas doctrinas que convergen en la exposición de una incipiente filosofía de la naturaleza. La clave de lectura propuesta en esta indagación admite que ambos componentes son esenciales en la naciente filosofía y deben evaluarse de manera conjunta, es decir, en conformidad a una correspondencia entre (1) lo que es “cosmovisión” y (2) lo que es descrito como *phýsis*, ya que de la observación de la naturaleza se sigue una visión filosófica del mundo, según las determinaciones de: “todo”, “uno”, “múltiple”, “principio” y “elemento”.

Respecto al nexo entre *lógos* y *phýsis*, la propia indagación reveló otro componente en la determinación del concepto antiguo de “naturaleza” y en la definición de la “expresión originaria”, a saber: “alma” (*psychē*), tal y como se advierte en los apartados 2.2 y 2.3. Según lo anterior, el “alma” es concebida como un dominio enigmático, que está en estrecho vínculo con un *lógos* que le es propio (Heráclito) y como una unidad natural que permanece en sí misma y cohesiona el mundo (Tales y Anaxímenes). Es decir, las tres personalidades mencionadas aportan a una teoría natural del “alma”, convergiendo en un principio característico de la antigua sabiduría griega, a saber: que el alma permanece, siendo principio motriz inherente a la vida y el conocimiento. En el caso de la cosmovisión de Anaxímenes, el elemento y principio natural se corresponde con el “alma”, en tanto que es una cierta realidad anímica de los seres vivos. Según esto, se constata que en la concepción de la *phýsis* de la escuela de Mileto primaría una “concepción hilozoísta” de la realidad: la materia está animada, es materia-viviente.

Heráclito –en sintonía con el espíritu de los milesios– parece concebir que el “alma” es una realidad incognoscible en sí misma, al modo de una fuente inagotable de vivencias, o bien un abismo sin fondo de “interioridad dionisiaca” (Cf. Colli 2011 48-49). En el efesio, así como también en el propio Sócrates, el “conocimiento del alma” se corresponde con la sentencia oracular que exhorta al “conocimiento de sí mismo” (Platón *Apol.* 28e – 30b), si bien sus doctrinas filosóficas divergen en cuanto a la definición de la realidad del mundo fenoménico (Cf. Barriga 23). No obstante, en ambos casos *lógos* corresponde a la expresión natural de dicha interioridad anímica. En este punto resulta ilustrador atender a la visión filosófica de Parménides de Elea que,



sin una tematización tan extensa sobre la expresión *lógos*, aporta a concebir un conocimiento del ser como verdad, conforme a la sabiduría de la “Divinidad”<sup>30</sup> descrita en su poema, a saber: que es “necesario afirmar (*légein*) que el ser es”, lo que revela el inicio del camino del ser, es decir, del conocimiento de la verdad. *Lógos* está en estrecho vínculo con la posibilidad de presentar, conforme a la palabra, lo que es verdadero. Esto último no debe entenderse en el sentido estrictamente lógico del valor de “verdad” sino, ante todo, tal y como advierte Heidegger (2014): como des-ocultación o des-velamiento de lo real, tomando en consideración la definición propuesta por Bernabé (2019) de: “verdad” como “no-olvido” (*a-lethēs*). En el “pensamiento” (*noēma*) de que el ser es, decir (*légein*) y pensar (*noein*) se identifican.

A su vez, el *lógos* filosófico descrito por Heráclito aporta a una consideración del carácter necesario de dicha “expresión originaria”, en donde el nexo *lógos-phýsis* se hace patente en una descripción filosófica de la naturaleza de la realidad. Y en cierto modo, el efesio conserva la forma discursiva oracular, por lo que dicho “discurso” que describe lo que es “naturaleza”, expresa una cosmovisión de conjunto. Dicha visión filosófica del mundo es afín a la observación de la naturaleza propuesta por Anaximandro de Mileto, puntualmente en la consideración según la cual el “mundo es ingénito” (Heráclito) pero también en la tesis de la existencia de diversos “mundos” (Anaximandro y Heráclito). Desde el punto de vista de Heráclito es necesario afirmar que la “trama invisible” (*harmoníē aphanēs*) del mundo condiciona todo, mientras que para Anaximandro la “unidad originaria” del *ápeiron* permanece en sí misma pese a la segregación de los contrarios que da origen al mundo fenoménico. En ambos yace en el fondo una concepción de la vida y del tiempo como fuente inagotable de todo lo que es: en el milesio, la separación de la unidad en la multiplicidad es expresión de una “injusticia” (*adikías*) originaria y la existencia de los “mundos” es regida conforme al “Tiempo” (*Chrónou*), según lo cual, todo lo que llega a ser retornará al *ápeiron* o *phýsis* primordial; al modo en que para Heráclito, la “vida” (Colli 2010 32-33) o tiempo-originario (*aiōn*) es un eterno juego de crear y destruir, según lo cual, el origen es “fuego” del cual todo se origina y al cual todo retorna.

<sup>30</sup> Cuya personificación queda indefinida en el caso del poema de Parménides. Las interpretaciones posteriores no logran consensuar un sentido unívoco para esta expresión, sugiriendo diversas identidades de la divinidad (Cf. Bernabé 2019). En esta indagación, he considerado principalmente la interpretación heideggeriana que identifica a la diosa con “Verdad” (*Alētheia*).



## **Bibliografía**

- Aristóteles. *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 2014a.
- Aristóteles. *Física*, trad. Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.
- Aristóteles. *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 2014b.
- Aristóteles. *Poética*, trad. Alicia Villar Lecumberri. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Barriga, Fernando. “El devenir de lo trágico: Grecia y el espíritu de la música”. *Revista Internacional de Filosofía Mutatis Mutandis*, vol. 1/19 (2022). 14-26.
- Bernabé, Alberto. *Fragmentos presocráticos*. Madrid: Abada Editores, 2019.
- Calvo, Tomás. “Prólogo”. *Acerca del alma*. Madrid: Editorial Gredos, 2014a. 7-34.
- Calvo, Tomás. “Prólogo”. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 2014b. 9-70.
- Colli, Giorgio. “Primera parte. La filología ya no está muerta”. *Apolíneo y dionisiaco*, trad. Miguel Morey. Madrid: Editorial Sexto Piso, 2020. 27-102.
- Colli, Giorgio. “Los presocráticos”. *Filósofos sobrehumanos*, trad. Miguel Morey. Madrid: Editorial Siruela, 2011. 44-100, 132-143.
- Colli, Giorgio. *La naturaleza ama esconderse*, trad. Miguel Morey. Madrid: Editorial Siruela, 2008a.
- Colli, Giorgio. *La sabiduría griega II*. Madrid: Editorial Trotta, 2008b.
- Colli, Giorgio. *La sabiduría griega III*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- Courtine, Jean-François. “LOGOS-DICHTUNG. De la destrucción de la lógica a la escucha de la Dichtung”. *Heidegger. Sendas que vienen I*, ed. Félix Duque. Madrid: UAM Ediciones, 2008. 257-293.



- Guthrie, W. K. C. “II. Los comienzos de la filosofía en Grecia”. *Historia de la filosofía griega I: Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid: Editorial Gredos, 1984. 37-48.
- Guthrie, W. K. C. “III. Los Milesios”. *Historia de la filosofía griega I: Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid: Editorial Gredos, 1984. 49-146.
- Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Título original: *Grundbegriffe der antike Philosophie* (GA 22; 1926). Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2014.
- Hesíodo. “Teogonía”. *Obras y fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos, 2000. 3-53.
- Kirk, Geoffrey Stephen, John Earle Raven y Malcolm Schofield. *Los filósofos presocráticos*, trad. Jesús García Fernández. Madrid: Editorial Gredos, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos. Una selección*. Madrid: Abada Editores, 2004. 32, 38.
- Nietzsche, Friedrich. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Ediciones Valdemar, 2001.
- Pabón S. de Urbina, José. *Diccionario Manual Griego clásico-Español*. Barcelona: VOX, 2012.
- Platón. “Apología de Sócrates” (17a–42a). *Diálogos I*. Madrid: Editorial Gredos, 2010. 1-30.
- Platón. “Fedón” (57a-118c). *Diálogos I*. Madrid: Editorial Gredos, 2010. 607-691.
- Platón. “Parménides” (126a–166c). *Diálogos II*. Madrid: Editorial Gredos, 2010. 341-420.
- Vernant, Jean-Pierre. “Capítulo VII. Del mito a la razón”. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Editorial Ariel, 2013. 335-364.
- Wicksteed, Philip H. y Francis M. Cornford. “Introduction”. *Aristotle’s Physics* (Books I-IV). Loeb Classical Library, 1957. xv-lxxxvi.
- Wicksteed, Philip H. y Francis M. Cornford. “Book I”. *Aristotle’s Physics* (Books I-IV). Loeb Classical Library, 1957. 8-97.

Fernando Barriga Ortega

*Lógos y Phýsis*. Una consideración sobre los orígenes presocráticos de la Filosofía Antigua a la luz del método filológico

*Littera Scripta. Revista Filosofía* 5 (2023): 23-54

ISSN 2735-6140

