

Los inicios de la filosofía en Grecia

Todos los derechos reservados.
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Título original: *Gli inizi della filosofia: in Grecia*
En cubierta: *Paisaje de la Grecia Antigua*, de Pierre Henri de Valenciennes

© Maidun Collection/Alamy Stock Photo

Diseño gráfico: Gloria Gauger

© Bollati Boringhieri editore, Turín, 2009 y 2020

© De la traducción, Paula Caballero Sánchez

© Ediciones Siruela, S. A., 2022

c/ Almagro 25, ppal. dcha.

28010 Madrid.

Tel.: + 34 91 355 57 20

www.siruela.com

ISBN: 978-84-19419-24-8

Depósito legal: M-20.274-2022

Impreso en Anzos

Printed and made in Spain

Papel 100% procedente de bosques bien gestionados
de acuerdo con criterios de sostenibilidad

Maria Michela Sassi

**LOS INICIOS
DE LA FILOSOFÍA
EN GRECIA**

Traducción del italiano de
Paula Caballero Sánchez

 Siruela

Biblioteca de Ensayo 131 (Serie Mayor)

Índice

<i>Introducción</i>	11
<i>Nota a la traducción española</i>	19
<i>Agradecimientos</i>	21
<i>Lista cronológica</i>	23
<i>Mapa</i>	26

LOS COMIENZOS DE LA FILOSOFÍA EN GRECIA

1. Tales, ¿padre de la filosofía?	27
El «antes» de los presocráticos, 27 <i>Ex Oriente lux?</i> , 36 Vuelta a Aristóteles, 51 La sabiduría tiene diferentes aristas, 62	
2. Filosofía en las cosmogonías	68
Hesíodo: masas cósmicas y divinidades, 68 Anaximandro en un mundo «sin dioses», 75 La invención del cosmos, 85 El horizonte de las teogonías, 88 La «teología mixta» de Ferécides, 94 ¿Una cosmogonía en el templo de Tetis?, 96 Un conocimiento nuevo y consciente, 102	
3. Pruebas de escritura	111
Una sociedad «caliente», 111 Egotismos, 119 El poder de la escritura, 123 Anaximandro: el tratado y el mapa, 134 Jenófanes, satírico y polémico, 150 Heráclito el Oscuro, 156	
4. Historias del alma	173
El alma, el cosmos y una naranja, 173 De la respiración al yo, 176 Almas inquietas, 185 Empédocles y su demon, 198 A cada uno su (compuesto), 208	

5. Voces reputadas	213
La extraña pareja, 213 Adiós a la Musa, 216 Juegos de poder, 226 La verdad desvelada en el canto, 229 Entre musas y otros dioses, 242 La especialización de la razón, 251	
<i>Bibliografía</i>	267
<i>Quince adendas</i>	315
<i>Epílogo. Diez años después</i>	323
<i>Índice onomástico</i>	333

*A Bruno y a Nicola, porque de diferentes
maneras aman el conocimiento*

Introducción

Este libro ha sido concebido como un viaje de exploración destinado a seguir las huellas de los pensadores que denominamos «presocráticos» en la época y en los lugares en que vivieron. Sin embargo, el objetivo inicial no era presentar las semblanzas de diferentes figuras relevantes (como Anaximandro, Heráclito, Jenófanes, Parménides o Empédocles), aunque no he renunciado a hacerlo. Mi intención, más bien, era responder a una cuestión esencial: ¿cómo y en qué medida contribuyeron estas figuras al nacimiento de esa forma concreta de conocimiento que hoy en día llamamos «filosofía»?

Actualmente, ya no es posible responder a esta pregunta aceptando que Tales fue «el primer filósofo», una idea que nos legaron los antiguos en sus obras (en particular, Platón y Aristóteles). Gracias a un célebre estudio de Werner Jaeger, desde hace tiempo sabemos que esta concepción no constituye un hecho histórico, sino que más bien es fruto de la teorización de un ideal filosófico de vida que se desarrolló mucho más tarde en el ambiente de la Academia y del Liceo, y que se basó (podríamos decir que «con intenciones promocionales») en la elaboración de imágenes y relatos ejemplares sobre sabios anteriores, imágenes y relatos que eran más ricos cuanto más escasos eran los testimonios conservados (sobre todo, en el caso de Tales)¹. Sin embargo, en lo que se refiere a la reconstrucción de los contenidos del pensamiento presocrático, causaron aún mayor impacto los resultados del profundo y exhaustivo estudio de Harold Cherniss sobre el rico entramado de referencias pre-

¹ Cfr. Jaeger 1928.

sentos en la obra de Aristóteles, nuestro testigo más fecundo de las doctrinas presocráticas, además de promotor, en su escuela, de una corriente literaria —de gran valor para nosotros— que se dedicó a reunir y sistematizar opiniones «filosóficas» que gozaron de gran fortuna durante toda la Antigüedad (sabemos que no nos ha llegado nada de estos pensadores por tradición directa, a excepción del papiro de Estrasburgo, que hace pocos años nos sorprendió con una decena de versos de un poema de Empédocles)². De hecho, Cherniss demostró que Aristóteles no pretendía escribir una *historia* de las teorías anteriores (no es lo que deberíamos esperar de él), sino identificar cada una de las piezas del rompecabezas para encajar dichas teorías en los diferentes contextos de su reflexión, bien para poner de relieve el valor de las mismas, bien para manifestar sus deficiencias a la luz de *su* aparato teórico. Por tanto, en la mayoría de los casos, los términos y los conceptos que Aristóteles atribuye a los presocráticos no son sino fruto de su reformulación³. A raíz de este «descubrimiento», nació una rica línea de estudios que se interesó de manera más amplia por el panorama general de la historiografía antigua sobre los presocráticos, desgranando las modalidades específicas que determinan la selección y la clasificación de las opiniones de los filósofos (*dóxai*) en los textos de la doxografía antigua, desde Platón hasta Diógenes Laercio, pasando por los autores cristianos⁴. Al mismo tiempo, los especialistas expresaron serias dudas acerca de la validez de la principal herramienta de la que tradicionalmente se servían para investigar el pensamiento presocrático (aunque, en realidad, dicha herramienta sigue estando vigente): la sistematización de los textos de los, o sobre los, *Vorsokratiker* realizada por Hermann Diels, uno de los productos más destacados de la *Altertumswissenschaft* del siglo XIX y fruto maduro de la convicción «positivista» de que se podía reconstruir «lo que los presocráticos dijeron en realidad» basándose en el atento estudio filológico de las fuentes que los transmiten, bien en forma de testimonios indirectos, bien como citas más o menos literales⁵.

² Cfr. Martin y Primavesi 1999.

³ Cfr. Cherniss 1935.

⁴ Cfr., por ejemplo, Cambiano 1986, Osborne 1987b y Mansfeld 1990.

⁵ Cfr. Diels 1903 y, por ende, Diels 1879.

En este contexto, comenzó a irrumpir el fértil enfoque antropológico hacia la cultura griega que tanto debe, entre otros, a los estudios pioneros de Eric R. Dodds y Francis M. Cornford⁶. De esta manera, en la segunda mitad del siglo pasado, la atención se concentró en elementos (como el mito y los aspectos irracionales) que durante mucho tiempo habían quedado excluidos de una concepción, de profunda impronta clasicista, que presentaba la cultura griega como equilibrio sereno y racionalidad. Gracias a esta perspectiva, especialistas liberados de la dicotomía entre razón e irracionalidad (herencia, por una parte, de Aristóteles y, por otra, de la reflexión de la Ilustración, que hasta entonces había dominado la historia de la filosofía antigua, entendida como historia de los avances de la Razón) arrojaron luz sobre nuevos aspectos del conocimiento del periodo presocrático (como la magia, la viveza del imaginario mítico o las aspiraciones soteriológicas). Mencionemos, por ejemplo, el Pitágoras «chamán» de Walter Burkert y el Empédocles «mago» de Peter Kingsley⁷, pero también la atención, cada vez mayor, que por fin empezaron a recibir las condiciones históricas, sociológicas y antropológicas en que los presocráticos desarrollaron su labor intelectual, lo que permitió (y ello no es secundario) relacionar y vincular dicha labor con otras manifestaciones de la vasta «empresa intelectual» en la que, en la época anterior a Platón, participaron no solo estudiosos de la naturaleza, sino también médicos, matemáticos y escritores de geografía y de historia⁸.

Sin duda, el panorama resultante de la aplicación del enfoque histórico-comparativo es de gran riqueza, además de conveniente para la tendencia antihistoricista que caracteriza la cultura contemporánea. Sin embargo, debemos señalar que una parte considerable de este panorama se ha construido no solo *sin* recurrir a la información proporcionada por el texto aristotélico, sino también, en numerosas ocasiones, *en contra* de Aristóteles y de sus «falsificaciones» (una de las más graves es la que identifica la *phúsis* como el único objeto de investigación filosófica a partir de Tales). Debido a lo anterior, algunos especialistas consideran que, para liberarnos de los patrones historiográficos de Aristóteles y de los autores posteriores,

⁶ Cfr. Dodds 1951 y Cornford 1952.

⁷ Cfr. Burkert 1972 y Kingsley 1995.

⁸ Cfr. Vernant 1965, Lloyd 2002c y Gemelli Marciano 2002.

deberíamos negar toda validez a estas obras o, tal vez, darles la vuelta sistemáticamente (¿no es esta una forma de esclavitud?). En esta línea, por ejemplo, Andrea Nightingale se ha dedicado con afán (y con resultados muy relevantes) a formular una tesis según la cual la filosofía sería un constructo artificial elaborado en el siglo IV a. C. por Platón y Aristóteles a propósito de sus especulaciones, ya mencionadas, en torno a la contemplación (*theōría*) como objetivo del filósofo. Para la investigadora, una prueba clara de esta tesis se encuentra en el hecho de que en los primeros testimonios que transmiten la palabra *philosophía*, hacia finales del siglo V a. C., esta generalmente indica una actividad intelectual sin referirse a una disciplina concreta. Por tanto, no es posible afirmar que los pensadores más antiguos, que no definían con especificidad su actividad intelectual y, en todo caso, competían por ostentar el título de «sabios» (*sophoí*), afanándose en ejecutar una sabiduría práctica y política más que en conocer la naturaleza, hicieran filosofía⁹.

Hace unos años, André Laks, aprovechando oportunamente los problemas que plantea este enfoque interpretativo, invitó a un buen número de especialistas del pensamiento griego más antiguo a poner su atención en una pregunta fundamental: «¿Qué es la filosofía presocrática?»¹⁰. La formulación no solo se refería a la dificultad objetiva (y en el fondo bastante extrínseca) de ofrecer una definición unitaria del pensamiento denominado «presocrático», sino que, además, ponía de manifiesto el siguiente problema, más complejo e interesante: ¿es legítimo llamar a este pensamiento «filosofía» y, por ende, afirmar que con él nació *la* filosofía? El mismo Laks, tanto entonces como posteriormente, ha tratado de dar una respuesta afirmativa a esta pregunta con una serie de estudios, caracterizados por una gran consciencia historiográfica y metodológica, en los cuales aborda la diferenciación recíproca entre los diversos campos de conocimiento del periodo presocrático, y ha demostrado que ya desde antes de Platón se estaba desarrollando un proceso de especialización del conocimiento que conduciría en Grecia a que la filosofía se convirtiera en una disciplina independiente¹¹. El presente libro se

⁹ Cfr. Nightingale 1995, 2001 y 2004.

¹⁰ Cfr. Laks y Louguet 2002.

¹¹ Cfr. Laks 2001c, 2005a, 2005b y 2006.

sitúa en esta línea, si bien sigue un esquema argumentativo distinto; en otras palabras, la presente obra se propone ofrecer un análisis en favor de la relevancia filosófica de una parte importante de la variada y vasta «empresa intelectual» que tuvo lugar en la época que precede a Sócrates. Llegados a este punto, se torna necesario ilustrar brevemente algunos de los presupuestos en los que se fundamenta nuestro propósito.

En primer lugar, cualquier trabajo de reconstrucción del pensamiento presocrático no puede excluir los datos derivados de la tradición indirecta. De hecho, contamos con excelentes herramientas (las de la crítica filológica) para comprender, a través del filtro de las estratificaciones de las distintas teorías y de la profusión de anécdotas, la información que, pese a todo, es posible inferir de los testimonios antiguos, incluso cuando son marcadamente personales, como ocurre con Platón y Aristóteles. Esta información puede ser de gran utilidad a la hora de entender los *ipsissima verba* de los presocráticos (que, además, solo se han conservado de manera muy fragmentaria y que no siempre pueden reconstruirse con certeza). Por el contrario, si consideramos los testimonios antiguos fruto ya no solo de una proyección retrospectiva, sino de una reconstrucción inevitablemente falseada, estaremos metiendo todo en el mismo saco. Por esta razón, a partir del primer capítulo, opto por localizar, en una interpretación «fuerte» del pensamiento presocrático como la que ofrece Aristóteles en el libro primero de su *Metafísica*, los diferentes indicios que plantean problemas en el esquema, además de aspectos no exentos de interés para reflexionar sobre las características del nuevo conocimiento de los naturalistas (comenzando por Tales) y su relación con el conocimiento acerca de la naturaleza presente en la tradición mitológica.

En segundo lugar, he de puntualizar mi afirmación, que en este caso también se basa en la aceptación sustancial del esquema aristotélico, según el cual la filosofía comienza como estudio de la naturaleza, con la búsqueda del *archē* que inaugura Tales y continúan los demás pensadores jonios. Hemos visto que quienes no reconocen el carácter filosófico de la actividad intelectual de los presocráticos —por un lado, Lloyd y Gemelli Marciano, y, por otro, Nightingale— hacen hincapié en el hecho, de por sí innegable, de que antes de Platón no se da una caracterización (y, menos aún, una *autocaracterización*) de la filosofía como actividad independiente. Sería

demasiado fácil argüir que el hecho de que no exista el término no implica necesariamente que no existiera la noción correspondiente. Si queremos salvar la «filosofía» presocrática, debemos entendernos acerca del significado del término y no caer en una noción de todo punto simplista de la filosofía entendida como cualquier actividad de pensamiento atribuible a cualquier ser humano no salvaje, pues, en consecuencia, habría que retrotraer sus comienzos hasta más o menos el *Homo sapiens* (quien, como Monsieur Jourdain con la prosa, filosofaría sin darse cuenta). Por este motivo, en el segundo capítulo considero oportuno identificar al menos un rasgo esencial que nos permita describir una actividad intelectual como «filosófica», y he definido este rasgo desde una postura *crítica* con los enfoques tradicionales o, en todo caso, ya consolidados. La definición de este rasgo debe entenderse en sentido estrecho, esto es, el hecho de aceptar una posición teórica determinada no necesariamente ha de conllevar una justificación explícita y abiertamente polémica para con los puntos de vista refutados. Basta con que dicha posición sea conscientemente innovadora y *efectiva*, algo que, sin duda, se puede afirmar de las concepciones del mundo que el pensamiento jonio empezó a formular al plantear una idea de orden cósmico que significó una ruptura histórica con las cosmogonías míticas.

Cierto es, pues, que escribo influenciada por cierto *prejuicio* (por pequeño que sea) hacia la naturaleza de la filosofía, pero también es verdad que todo proceso hermenéutico está condicionado por una comprensión previa (como lo está también la postura de los especialistas que rechazan *a priori* la posibilidad de analizar las reflexiones de los presocráticos bajo la óptica de la filosofía posterior). Con todo, la adecuación del procedimiento que he seguido se confirma mediante la explicación responsable de sus premisas. Por otra parte, trato de evitar los riesgos que conllevan las fórmulas estereotipadas. Por tanto, como reza el título, prefiero hablar de una *pluralidad* de comienzos de la filosofía en Grecia sin soslayar el nacimiento, en otros ámbitos y momentos de la sabiduría presocrática, de un discurso sobre el alma o de una formulación de principios de reflexión cuyo significado filosófico sea equiparable al del estudio de la naturaleza (como, de hecho, debería confirmar, en lugar de desmentir, su recepción en la filosofía del siglo IV a. C.). Además, rechazando un planteamiento teleológico, y con un comienzo y un desarrollo bien definidos, incluyo

los testimonios siguiendo una estructura diferente a la que presentan las historias de la filosofía (que, de hecho, es una estructura progresiva, de índole aristotélica o hegeliana). De hecho, sitúo a los autores con sus planteamientos particulares, pero también con sus polémicas y críticas mutuas, dentro de su contexto específico. Cuando digo su contexto no solo me refiero a la coyuntura política, sino también al ambiente comunicativo en el que su actividad intelectual se fraguó antes de conocer una circulación más amplia a través de la escritura. Aplicando, para este propósito, las herramientas más específicas y actuales de la investigación histórica en torno a la Grecia arcaica, espero haber evitado tanto la tentación de exaltar el nacimiento de la filosofía como consecuencia de un «milagro griego» (según la célebre fórmula de Ernest Renan) como la de ponerla en línea con otras «revoluciones» intelectuales que tuvieron lugar, como respuesta a cambios ambientales o políticos similares, en sociedades tan lejanas como Israel (con los profetas), la India (con el Buda), China (con Confucio o Lao-Tse) y Persia (con Zoroastro) durante un largo periodo de seiscientos años (800-200 a. C.) conocido como «era axial», de acuerdo con la archiconocida fórmula de Karl Jaspers¹².

De esta manera, en el tercer capítulo, partiendo de la convicción de que las diferentes modalidades de escritura caracterizan el tipo de relación que el autor establece con su público (que disfruta del texto mediante su escucha), intento comprender a Anaximandro en su Mileto natal, afanado en debates sobre las opciones políticas de la época; a Heráclito, comportándose como un profeta ante sus conciudadanos, o a Jenófanes, allí donde llevó su arte de la rapsodia. En el capítulo cuarto, dedicado al discurso sobre el alma que se va gestando durante este periodo y a su interrelación con el pensamiento cosmológico, encontramos a Empédocles de Agrigento, quien vive en un ambiente, el itálico, caracterizado por la problemática de la inmortalidad y de la salvación espiritual; una cuestión que, no muy lejos de allí, también preocupa a Pitágoras y a sus primeros discípulos, así como a los seguidores del orfismo. En este contexto, destaca la experiencia cognoscitiva de Parménides de Elea, quien en el proemio de su obra presenta los contenidos como fruto de una revelación religiosa de tintes iniciáticos. Tanto Parménides como Empédocles

¹² Cfr. Eisenstadt 1986.

son autores de un poema escrito en el metro típico de la épica, el hexámetro; en efecto, este aspecto constituye el eje en torno al cual gira el quinto capítulo, un aspecto problemático pero iluminador, que nos confirma que, sin duda alguna, ellos aún no se consideraban filósofos, sino que se incluían en una tradición literaria reconocida, la de la poesía épica, con el fin de conferir autoridad a un mensaje de cuya extraordinaria *novedad* eran plenamente conscientes.

En definitiva, en el presente libro intento plasmar el pensamiento presocrático en todas sus facetas, pues son muchos los derroteros que ha seguido y que, en ocasiones, la filosofía posterior ha sacrificado, especialmente después de que Aristóteles delimitara el ámbito de competencia específico de la razón filosófica. Espero haber logrado presentar una historia no demasiado desautorizada por una mirada retrospectiva, sino más bien basada en una mirada «prospectiva», siguiendo la afortunada terminología de Michael Frede; una historia que reconstruyo procurando, en la medida de lo posible, ponerme, por así decirlo, en el lugar de sus protagonistas, quienes sabían desde dónde partían y qué vías nuevas querían explorar, aunque no podían prever los desvíos, encrucijadas u obstáculos que encontrarían en el camino.

Nota a la traducción española

La mayor parte de los pasajes y fragmentos de los autores antiguos han sido tomados de traducciones canónicas españolas, cuya fuente se indica en nota al pie. En otras ocasiones, he optado por dar mi propia traducción. En ambos casos, las traducciones españolas siguen la interpretación de la autora y respetan sus intervenciones entre corchetes cuadrados. Por lo que se refiere a los nombres propios griegos, sigo el manual de Manuel Fernández Galiano para su transcripción¹³. Para la transliteración de los demás términos, opto por seguir de cerca el griego, aunque con un criterio más simplificado: se señala la distinción entre sílabas largas y breves con el signo del macrón (–) sobre la vocal larga correspondiente, además de los tres tipos de acentos griegos; es decir, tónico (´) átono (`) y circunflejo (^), excepto cuando recaen sobre vocal larga, mientras que las iotas suscritas aparecen adscritas.

Como en la edición italiana, los textos de los presocráticos se citan según el orden establecido por Diels 1903 en la edición revisada y ampliada por Walther Kranz (en adelante, DK). Todos los autores se presentan acompañados de las iniciales *A* (testimonio indirecto) o *B* (fragmentos).

Para la bibliografía secundaria disponible en castellano, se recoge entre corchetes la traducción española en la bibliografía final.

¹³ Manuel Fernández Galiano, *La transcripción castellana de los nombres propios griegos*, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, 1969b (*N. de la T.*).