



Revista Espiga

ISSN: 1409-4002

revistaespiga@uned.ac.cr

Universidad Estatal a Distancia

Costa Rica

Cañas Quirós, Roberto

El origen de la filosofía en Grecia: la unidad del hombre con el cosmos

Revista Espiga, núm. 13, enero-junio, 2006, pp. 1-22

Universidad Estatal a Distancia

San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=467846086001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El origen de la filosofía en Grecia: la unidad del hombre con el cosmos

Roberto Cañas Quirós*

Resumen

El artículo es una introducción al tema del origen de la filosofía griega, a partir de la gradual escisión entre el pensar mítico y el pensar racional. Se plantea que las cosmologías y cosmogonías de los primeros filósofos están estrechamente vinculadas con la esfera de lo humano y no divorciadas de éste. Por eso se parte de la idea de un cosmopsiquismo, de una unidad indisoluble entre el universo y el ser humano, de un ligamen entre el macrocosmos y el microcosmos. Esta perspectiva se analiza no sólo en la religión y la poesía griega antigua, sino también en la filosofía «presocrática».

* Máster en filosofía y profesor asociado de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. También es tutor de la Cátedra de Filosofía de la Universidad Estatal a Distancia.

Rec. 14-12-05 Acep. 28-03-06

Palabras clave:

Cosmología, Cosmogonía, Principio, Mito y Ciencia.

Abstract:

The article is an introduction to the origin of the Greek philosophy, starting from the gradual separation between the mythical and the rational thinking. It establishes that the cosmologies and cosmogonies of the first philosophers are narrowly linked to the human sphere rather than divorced from it. Therefore, an idea of a cosmopsychism, of an inseparable unity between the universe and the human being, of a bond between the macrocosmic and the microcosmic is proposed. This perspective is analysed not only in ancient Greek religion and poetry, but also in the «Presocratic» philosophy.

Key words

Cosmology, cosmogony, principle, myth and science.

Relaciones entre el mito y la filosofía

No existe una demarcación que registre con exactitud una eclosión pura de la filosofía a partir del «pensamiento mítico». La mitología siempre estuvo latente en la filosofía griega arcaica, a pesar de que en los autores milesios se manifiesta una fuerte disipación. Un análisis de la epopeya, mostraría la estrecha conexión que guarda con el pensar racional, como propio de un espíritu de perspi-

cuidad intelectual que animó el mundo de los jonios. Su religión fue heredada de la cultura micénica, en donde la relación con los dioses era un asunto que incumbía directamente al jefe de familia, pues entonces, lo mismo que en época posterior, nunca existió en Grecia una clase sacerdotal que marcara las pautas del sentimiento religioso. Otro aporte fundamental de Micenas fue el culto a los héroes, que no es sino el tributado a los grandes antepasados. A diferencia de la Edad Media, en donde lo caballeresco y lo religioso, aun cuando fueran concomitantes, transitaban por senderos distintos, en el mundo griego eran indiscernibles lo heroico y lo sagrado. Abbagnano y Visalberghi hacen una analogía entre la sociedad homérica y la acontecida durante la alta Edad Media, hasta el grado de establecer un «medioevo griego» (1996: 32). Sin embargo, la comparación resulta forzada porque se trata de contextos donde los valores políticos y religiosos son muy disímiles.

El intercambio económico y las disputas militares suscitaron la migración de las proles hacia la conformación de la ciudad-estado. Las primeras *polis* originadas en los siglos XI y IX a. C., en principio fueron refugios amurallados, que acogían a los aldeanos dispersos en

el campo (Tucídides I, 5). La transformación también se produce en la esfera religiosa: los antiguos cultos familiares pasan a convertirse en cultos oficiales de la nueva polis. Su administración estuvo a cargo de sacerdotes, hierofantes y sacerdotisas, los cuales, al sustituir a los cabeza de familia, se ocupaban de los asuntos rituales y de la obtención del favor divino para la comunidad, pero sin entablar algún tipo de injerencia política. Ello significó mantenerse al margen de la dimensión dogmática de otras muchas religiones que han aplastado al espíritu humano, al no brindarle el más remoto resquicio para el pensamiento autónomo.

Una de las páginas más gloriosas de la historia de Grecia, fue la promoción por el desarrollo completo de la personalidad del individuo. La importancia universal de los griegos, como educadores, deriva de su novedosa concepción de la posición del individuo en la sociedad. La ciudad-estado, a través de la capacidad formadora de la *paideia*, término con el que los griegos designaban su educación o cultura, es la que posibilita el perfeccionamiento de sus miembros en todo el sentido de la palabra. Si comparamos al pueblo griego sobre el fondo histórico del antiguo Oriente, la diferencia es tan profunda que los griegos

parecen ser de una época futura. En mundos tan disímiles como el egipcio, en donde los regentes faraónicos eran la encarnación de Ra, el dios solar, no quedaba más que la opresión sobre la gran masa de los hombres. La filosofía sólo pudo haber nacido en un terreno fértil para la libertad y la imaginación. Nunca hubiera sido factible el abandono, ni siquiera parcial, de formas de pensamiento mitológicas en medio de sociedades teocráticas.

La poesía homérica, que comienza a principios del siglo VIII, produce la forma definitiva del género épico. Son los jonios quienes a partir del siglo XIII inician la *recreación* oral del ciclo troyano mediante líneas claras y coherentes, con el mismo espíritu de claridad racional que haría surgir después la filosofía y la historia. La *Ilíada* y la *Odisea* no constituyeron textos revelados en el mismo sentido en que Yahvé hizo una Alianza con los hebreos, sino en tanto que gozaron de una autoridad y respeto generalizados, pues fueron las obras más leídas y recitadas por los griegos, al encontrar en ellas enseñanzas de toda índole. Cuenta Platón (*Político 606e*) que era una opinión muy difundida en su tiempo el que Homero había sido el educador de toda Grecia, no sólo en el plano estético, sino como guía y formador de los hombres.

La fuerza imaginativa de las obras homéricas revela una singularidad muy propia del alma griega, que luego se reflejaría en su disposición hacia la actividad especulativa. La descripción pormenorizada de las armas de Aquiles, o las historias de navegantes y cuentos populares como el viaje de Odiseo al Hades y sus peripecias con gigantes de un solo ojo, la maga Circe que convierte en cerdos a sus tripulantes, el canto arrobador de las sirenas y monstruos descomunales como Escila y Caribdis, traslucen una de las fantasías creadoras más fecundas del mundo Occidental. La ductilidad de la religión helena permitió incluso la elaboración de diversas versiones de un mismo mito -algo inconcebible en una dogmática religiosa-, pues tanto los homéridas como los rapsodas, vertían el vino de sus nuevos poemas en los viejos odres. Refundir poéticamente a los ancestros fue por mucho tiempo una costumbre generalizada, siendo Platón un vivo ejemplo al transparentarlo en la prosa poética de su filosofía (*República 376e y ss.*, *Leyes 660e y ss.*).

El politeísmo y polidemonismo (divinidades menores o mensajeras), que dominaba la mentalidad griega, constituye un rasgo típico de una concepción que denota una familiaridad entre el hombre y lo divino. A pesar de la creencia de

que los mortales eran juguetes de las divinidades poderosas y que el destino humano fuera digno de toda compasión, existe un vínculo sumamente estrecho de los dioses con los hombres.

La inmanencia de los dioses griegos supuso que la sucesión de los acontecimientos físicos y los impulsos psicológicos del hombre, fueran explicables en virtud de fuerzas personales. Fenómenos naturales como el rayo, la tempestad y la peste son algunos de los castigos que envían los inmortales. Una pasión desenfrenada es aguijoneada por Afrodita; la ofuscación mental la provoca Ate, cuando camina sobre las cabezas humanas; mientras que el valor de un héroe en el campo de batalla se debe a que un dios le ha insuflado fuerza adicional. Los griegos fueron fundamentalmente antropocéntricos, al ser sus divinidades una prolongación de sí mismos. Por eso las peculiaridades humanas proyectadas en los dioses, era en el fondo el orgullo de una clase noble que se sentía íntimamente emparentada con los inmortales y que, mediante el simbolismo de la épica, asumían que la aristocracia olímpica no podía ser tan diferente de lo que ellos mismos desarrollaban en su existencia terrena. Aun cuando el antropomorfismo de los dioses todavía significa-

ba un mundo gobernado por el capricho, su manifestación en la naturaleza hizo que la filosofía y la ciencia nacieran como el impulso por encontrar una *regularidad* subyacente en ella misma. En ocasiones, el filosofar era otra forma de alcanzar una experiencia religiosa, sólo que en el marco de una comprensión accesible a la inteligencia humana.

Dentro de las explicaciones religiosas fue significativo el intento por dilucidar los orígenes remotos del universo, primero a partir de Homero. Platón llegó a considerarlo como un precursor filosófico a raíz de su afirmación de que Océano y Tetis, los dioses acuáticos, eran los padres de todos los dioses y de todos los seres (*Iliada* XIV, 201, 246; *Crátilo* 402b, Teeteto 152e, 180c - d). Con esto, sugiere que Heráclito extrajo de Homero su teoría del «flujo» basada en la comparación con la corriente de un río (*Crátilo* 402a). Luego, también Aristóteles alude al citado pasaje homérico y lo relaciona con la teoría de Tales, quien le asigna al agua un carácter substancial (*Metafísica* 983b30). Asimismo, el estagirita menciona la afirmación de Tales que sostiene que la tierra flota sobre el agua, a la manera de un leño u otra cosa por el estilo, lo cual se asemeja con la creencia

mítica que concibe la tierra como una isla rodeada por el río Océano (*De Caelo* 294a28).

También a partir de la *Teogonía* de Hesíodo, se aprecia de manera embrionaria un espíritu de sistematización y jerarquía que luego aparecerá en la filosofía. Gigon postula a Hesíodo como el predecesor de la cosmología filosófica, incluso con un planteamiento conceptual más rico que el de Tales de Mileto (1985: 50, 64). Pero en el poema hesiódico la génesis del mundo se remonta todavía a las divinidades de los cultos populares. Su genealogía no parte de un principio impersonal, sino de una serie de dinastías que, a partir de Caos, suscitaron Urano (Cielo) y Gea (Tierra). El matrimonio y la cópula entre ambos fue promovida por Eros, la fuerza cosmogónica que une a todos los seres. Esta idea religiosa de Hesíodo suscita una influencia sobre Empédocles, quien propone al Amor, Afrodita, Cipris o Harmonía, como una de las principales fuerzas motrices, tanto en la escala cósmica como moral.

La tentativa del poeta campesino por mostrarnos una transformación universal a partir de un espacio con materia anárquica y de una fuerza animadora del Cosmos, implica una idea espe-

culativa de gran fecundidad filosófica. En todo caso, el lenguaje de Homero y Hesíodo no sólo se ajustaba a las necesidades poéticas de la fantasía, sino también a la incipiente necesidad de los griegos por el pensamiento abstracto. En todo caso, existe un préstamo de la fraseología de Homero y Hesíodo al *Poema* de Parménides, quien se vale del hexámetro dactílico, así como de divinidades y términos de los grandes poetas para expresar su filosofía.

Hay que percatarse que para los griegos nunca existió un deslinde preciso entre concepciones prerracionales y puntos de vista puramente científicos, como sí acontece para una mentalidad moderna, acostumbrada a escindir drásticamente el mito del *lógos*. El mito siempre constituyó una forma válida y eficaz de expresar verdades profundas y universales. Platón fue un ejemplo elocuente de un pensador religioso, que culminaba sus argumentos con mitos que rebasaban la comprobación lógica. Cuando expone su teoría del conocimiento y del ser, la corona con la alegoría de la caverna (*República* 514a y ss.), o cuando trata el tema de la inmortalidad del alma y la metempsícosis los complementa con mitos escatológicos (*Fedón* 80e y ss., *Timeo* 40b y ss., y 90a y ss.; los corceles alados y la transmigración

del alma, *Fedro* 246 A ss.; la vida de ultratumba, *Gorgias* 522a y ss.; el mito de Er, *República* 614a), así como los mitos antropológicos (el del andrógino, *Banquete* 189d; el nacimiento de Eros, *Banquete* 201d; y el mito de Prometeo, *Protágoras* 320a y ss.) y los mitos cosmológicos y geográficos (Político 268d; Leyes 713b; Fedón 107d; sobre la Atlántida, *Timeo* 20d y *Critias* 118d y ss.).

Sería una limitación abordar la filosofía griega a partir de una «rama» específica del conocimiento, aislándola del resto de saberes. Puede ilustrarse cómo en la filosofía pitagórica los aspectos religiosos y científicos nunca se presentaban de manera independiente, pues ello no sería sino una deformación de los mismos. Las matemáticas eran una ocupación religiosa, como queda plasmado en la *Década*, el símbolo sagrado, que constituía la suma de los cuatro primeros números y que también concordaba con los diez planetas según su concepción astronómica. Esta compatibilidad generalizada entre la filosofía y la religión es principalmente griega, pues durante la Edad Media surge la distinción entre filosofía y teología, entre razón y fe. Por eso el origen de la filosofía no se gesta a partir de la ruptura con el mito, sino en el momento en que éste es racionalizado. Ello implica la

pérdida de su expresión fabulosa, pero sin dejar de conservar un sentimiento místico de comunión interior con lo divino. La filosofía griega nace y llega a su plenitud con la conceptualización del mito, al significar el salto cualitativo que se opera del mito alegórico de los poetas, al mito como un nuevo tipo de *lógos*. Entre los presocráticos son muchos los ejemplos en los cuales no se pueden enclavar vallas entre la filosofía y la religión, como son los casos de los milesios, los pitagóricos, Heráclito, Jenófanes, Parménides, Empédocles, Anaxágoras y Diógenes de Apolonia.

Un rasgo sobresaliente del pueblo griego fue su amor por la belleza. En este contexto, lo bello significa una apropiada proporción en la forma, una congruencia con lo bueno y lo noble, y una grandeza espiritual más que una utilidad inmediata. Aspirar y apropiarse de la belleza, consiste en alcanzar elevados ideales a través de la consecución de la *areté* y el heroísmo. En el campo de la belleza humana, ésta se configura en el entronque armónico de sus capacidades físicas, intelectuales y morales. Este sentido griego de poseer el ideal de lo bello, se refleja en cada una de sus expresiones, ya sea la literatura, la arquitectura, en las artes plásticas y gráficas, así como en la filosofía.

Las grandes creaciones del mundo griego no nos revelan rasgos particulares, sino nociones universales. Homero, Fidias o Sófocles, no trazan en sus obras características individuales aun cuando se refieran a seres concretos, pues su verdadera creación consiste en haber configurado arquetipos de lo humano. Esta manera de concebir la realidad mediante modelos ejemplares, desembocaría luego en la utilización de los conceptos, la herramienta esencial de la filosofía. Cuando Sócrates habló de la definición de lo universal o de la virtud en sí, o Platón cuando se refirió a las Formas perfectas y eternas, no estaban de ninguna manera apartados del espíritu de su pueblo. De esta suerte, la tendencia de los griegos de plasmar en sus formas -principalmente las del hombre-, una *idea o impronta* normativa de belleza, fue suscitada por su especial impresión por el cambio y la dimensión efímera de la existencia. La reflexión sobre la lucha de los contrarios y, en especial, el de la vida y la muerte, embargó de pesimismo a muchos de los poetas, al no conformarse con el carácter transitorio de la belleza. Retomando una tradición, Simónides exclamó: «Como generación de hojas, así, también, la de hombres» (*Elegías* 3, 2). Sentimientos de esta clase

mueven a los creadores del arte, la historia y la filosofía al deseo de alcanzar una obra imperecedera o un principio permanente. La filosofía nace y se desarrolla en la Antigüedad, como la tendencia racional por fundamentar uno o varios elementos, ya sean físicos o espirituales, que significan la viva manifestación de la inmortalidad.

El origen de la filosofía y de la ciencia griega

En Jonia, en la costa occidental de Asia Menor, despunta durante el siglo VI a. C., el primer florecimiento de la filosofía occidental. Con la escuela milesia se abrió el primer período que, en los últimos tiempos, ha sido denominado, con inexactitud, «presocrático», con hombres que intentaron satisfacer sus anhelos intelectuales por el conocimiento en sí mismo, sin hacer exclusión tajante de las concepciones teológicas del politeísmo. No puede establecerse una completa independencia de la escuela de Mileto en relación con el mito, ni tampoco suponer un secularismo de la ciencia jónica. Empezar una superposición de la filosofía sobre la religión, en donde la pesquisa de los fenómenos naturales no hace más que desplazar a los dioses populares, sería un anacronismo propio de una socie-

dad como la nuestra, en la que el contacto entre el saber científico y las creencias es algo escindido. La ciencia griega nunca tuvo como meta satisfacer las infinitas necesidades del hombre. Cuando los filósofos jonios se enfrentaron con problemas que requerían una solución técnica, su realización práctica no acontecía sino de manera incidental. El interés espiritual que movía a los primeros filósofos estaba muy lejos de pretender la obtención de infinitas comodidades que hiciesen menos ardua la existencia, al estar impelidos por fines más sublimes y desinteresados. Aristóteles (*Metafísica* 982b11), partiendo de la capacidad humana para admirarse, explica el origen de la filosofía por la disposición hacia el ocio reflexivo, así como al hecho de sentirse desembarazado por el afán de las ganancias y el consumo:

Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los

relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. Por eso también el que ama los mitos (*philómythos*) es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos. De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma.

Si a los primeros filósofos se les asigna la categoría de primeros científicos -que de hecho lo eran-, habría que tener cuidado de no usar el término en un sentido restrictivo. Ellos elevaron y ennoblecieron la ciencia al abordarla en sí misma y no en la medida en que sirviera para un fin práctico. Nunca fomentaron el ideal de

Bacon de dominar y torturar la naturaleza, lo cual hubiese significado un sacrilegio. Para el mundo griego la naturaleza no es a lo lejos la *declaración* de la grandeza de Dios, sino la *expresión misma* de sus dioses, de manera que la naturaleza es por definición el recinto de lo sagrado. En los filósofos milesios existe una conjunción entre religiosidad y filosofía, obedeciendo esta última a un espíritu especulativo de saber por saber y no como una forma de manipular la realidad. No existe, por tanto, una distinción o dualismo entre lo natural y lo sobrenatural. La dimensión hierofánica del universo y la experiencia mística del hombre antiguo, en contraposición con la del hombre moderno que percibe la naturaleza como objeto, es descrita acertadamente por Eliade (1993: 126) en los siguientes términos:

Hace ya demasiado tiempo que el Cosmos ha perdido esa sacralidad, como consecuencia sobre todo del triunfo de las ciencias experimentales. Los modernos somos incapaces de comprender lo sagrado en sus relaciones con la Materia; todo lo más que podemos tener es una experiencia «estética», y lo más frecuente es conocer la Materia en tanto que «fenómeno natural». No hay más

que imaginar una comunión no limitada a las especies de pan y vino, sino ampliada al contacto con toda clase de «sustancias», para medir la distancia que separa tal experiencia religiosa arcaica de la experiencia moderna de los «fenómenos naturales».

Una diferencia esencial de los científicos griegos en relación con los de los pueblos egipcios y mesopotámicos, consiste en que los importantes logros de éstos en los campos de la medicina, la astronomía, las matemáticas y la ingeniería, respondían a la necesidad de obtener soluciones inmediatas a los requerimientos de sus civilizaciones y no por el prurito de saber acerca de lo que estaba detrás y hacía posible tales aplicaciones. Mientras que los griegos teorizaban al preguntarse el porqué de las cosas, los hombres del mundo oriental mantenían una inclinación práctica sujeta a las necesidades inmediatas de su civilización. En Egipto y Mesopotamia la especulación por las causas últimas de las cosas, no afloró a causa de los dogmas que imponían las clases sacerdotales; en Grecia, una educación liberal fomentó una indagación acerca de la esencia de la naturaleza, implicando también una interrogación acerca de lo divino en ella. El preguntarse por el *origen* de

los acontecimientos, implicó entre los griegos una generalización y visión de conjunto, que no era posible para las matemáticas prácticas y empíricas de los egipcios o para la acumulación utilitaria de datos de la astronomía babilónica. No existen documentos que prueben una posición como la de Farrington, quien busca abolir la pretensión de asignar a los griegos la prioridad en la creación de la ciencia teórica abstracta (1979:11-28).

En el mundo de los helenos había un impulso «a dar un *lógos*». Éste es un término rico y significativo, que no podría verse satisfactoriamente con una sola palabra en las lenguas modernas. El *lógos* es la comprensión completa y la claridad racional de algo, que permite su precisa formulación verbal. Un rasgo típicamente griego es el espíritu de aventura y audacia por explicar, definir y dilucidar las cosas, lo cual incluye el escrutar sus causas.

El mérito de los primeros filósofos estriba en preguntarse por la génesis de todos los seres. Su talento para realizar generalizaciones a partir de hechos observables, de un amor por el descubrimiento de la verdad y de una capacidad para la abstracción, hizo que la chispa de la filosofía brotara entre los griegos. En los milesios una

disquisición intrépida que se producía en la esfera de los conceptos puros, los llevó a formular la existencia de una causa originaria. El mundo entero, desde sus puntos de vista, debía estar constituido por alguna sustancia primigenia. En este nivel, la razón extrae leyes universales que no son accesibles para el simple mito. Cuando Platón (*Teeteto* 155d) y Aristóteles (*Metafísica* 982b12) sitúan la fuente de la filosofía en el asombro o perplejidad, construyen un puente con la mitología, pues ésta también se origina de lo admirable o maravilloso. Sin embargo, Aristóteles, con su mentalidad lógica, distingue a los que describieron la realidad de manera mítica y sobrenatural, de los que introdujeron soluciones basadas en causas naturales. A Homero y Hesíodo les corresponde la denominación de *theólogos*, mientras que Tales es el fundador de los *physiólogos* (*Metafísica* 986b14). Esta nueva concepción «física» implica una revolución a la hora de esclarecer los fenómenos de la naturaleza, al añadir un conocimiento por causas y leyes generales que no existían en la sola conciencia mítica. El tránsito de una mentalidad «teológica» a una «natural», o, por decirlo mejor, a una «teonatural», emergió en el seno de hombres que intentaban descifrar interrogantes tales como:

¿Por qué las cosas siempre están sujetas a una inextinguible fluctuación de nacimientos y muertes? ¿Existe algún tipo de esencia que origine el cambio, permaneciendo ella misma inmutable? ¿La totalidad de los seres pueden reducirse a elementos más simples? Si la predominancia de las soluciones racionales les resultó más satisfactoria, no fue porque negaran el trasfondo divino en la naturaleza, sino porque les parecían insuficientes las afirmaciones que remitían las causas de los truenos y rayos a Zeus, las tempestades a Poseidón, la nieve y el granizo al impulso de Bóreas, el viento del norte, o los terremotos y erupciones volcánicas a Tifón. Las veleidades y caprichos de los dioses ya no eran la única explicación plausible, cuando los jonios comprendieron un orden subyacente en la naturaleza a partir de ella misma.

Cosmopsiquismo presocrático

Cuando los griegos proponen un «principio» o *arché* de todas las cosas, se despejan las nebulosas míticas y afloran los orígenes del universo y de la vida. Con ello, no pretenden negar la intervención de poderes sobrenaturales en el mundo, sino que más bien los integran y los hacen compatibles con

los fenómenos que, para nosotros los modernos, son de orden puramente natural. La escuela de Mileto emprende una reflexión teológica de la naturaleza, en la que existe una concepción evolutiva de la misma. Su concepción «hilozoísta» conjuga de manera inseparable la materia y la vida, pues la totalidad del universo es un organismo viviente con su propia teleología. Aristóteles menciona la afirmación de Tales de que todas las cosas están llenas de dioses y también lo relaciona con que la *psyché* o alma (el principio que infunde vida y movimiento) está mezclada en el todo (*Acerca del Alma* I, 405a19, 411a7). Puede observarse que no se trata de una concepción materialista ni mecánica. El alma como elemento animador y la materia son inherentes, y a ello se pliegan Tales, Anaximandro y Anaxímenes con sus nociones relativas al agua, a lo indeterminado y al aire, las cuales merecieron a sus ojos el calificativo de «divinas». Cada uno de sus principios equivale a un origen primigenio de la materia y del movimiento, o, cuando mucho, remiten a una constitución ontológica de la materia. Todas las cosas *proceden* y están *hechas* del *arché* vivo, inmortal y divino.

Hay que aclarar que los principios *hilogénéticos e hilozoístas* que propusieron los primeros filósofos, no

sugieren la idea de una creación universal, sino que más bien indican un proceso evolutivo y teleológico. El mundo orgánico de los griegos es eterno y autocausado, es decir, en sí mismo se encuentra su propia finalidad. A diferencia de la tradición hebrea, en donde Yahvé es un ser personal, perfecto, santo y distinto de la materia de la que forma parte el mundo y el hombre, los milesios, portadores de una concepción más animista que panteísta, suponían que la *fúsis* o naturaleza, generaba por sí misma y no por ninguna causa externa, todo lo existente. Por eso fue que en la religión helena nunca cuajó la creencia de un Dios creador que de lo no existente hiciera lo existente, porque de la nada nada se hace (*ex nihilo nihil fit*).

Sin embargo, no se debe exagerar el papel creacionista presente en el Génesis bíblico, pues, si bien es cierto entre los hebreos el concepto de «creación» tiene a Dios como único sujeto, esto no significa que en su tradición antigua existiera una conciencia de que a partir de la nada haya creado todo lo existente. Semejantes abstracciones metafísicas no corresponden con un pueblo cuyo lenguaje y visión del mundo estaba centrado en las cosas particulares. El judaísmo antiguo no manejó el concepto de una nada absoluta, cuando mucho

de una nada relativa que, mediante imágenes como el polvo y el vacío, nunca rebasaban el ámbito de lo concreto. La única excepción, pero ya bajo influencia helénica, es el libro de los *Macabeos* (II, 7, 28), en donde se dice: «Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada [lo no existente] lo hizo Dios y también el género humano ha llegado así a la existencia». Por otra parte, resulta oportuno subrayar que la idea de creación en el contexto hebreo y que se plasma en los textos revelados, ha sido asumida como una cuestión de fe y no de saber cómo Dios creó el mundo.

En cambio, ya desde el inicio de la *Teogonía* de Hesíodo, puede notarse que las divinidades son materiales e inmortales, con un origen que se remonta a un estado caótico en donde estaban amalgamados *Urano* (Cielo) y *Gea* (Tierra). A partir de su ordenación cósmica y de una sucesión de matrimonios y procreaciones espoleadas por *Eros* (Amor), la fuerza cosmogónica todopoderosa, se suscitan los nacimientos, infancias y juventudes en la genealogía de los dioses. Habrá que esperar, hasta el siglo IV, la madurez del pensamiento filosófico con Platón y Aristóteles, quienes, a su manera, aportan una visión inmaterial y perfecta de lo

divino que calará hondo en la teología del mundo occidental. La región de las Formas eternas e inteligibles, regidas por el Bien, señala para Platón la más elevada dimensión del espíritu (*República* 504e y ss.), mientras que el Primer Motor Inmóvil como causa final, representa para Aristóteles el Acto que, como perfección absoluta, atrae hacia sí a todos los seres. Esto queda ilustrado de acuerdo con la frase: «Existe una sustancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles» (*Metafísica* XII, 1073a3).

No obstante, tanto la Forma del Bien como el Primer Motor trascienden la esfera eterna y sensible de los dioses mitológicos, de los cuales nunca renegaron.

La afinidad del pensamiento racional en relación con las intuiciones míticas, influyó en el hecho de que las preocupaciones más frecuentes en los orígenes de la filosofía hayan sido por las cosmogonías y las concepciones naturales. Trazar una historia de la filosofía griega desde una óptica moderna, significa clasificarla según períodos y temáticas específicas, como es el caso de los «presocráticos», cuyas disquisiciones, según el prejuicio tradicional, versaban netamente sobre cosmología. Ésta puede entenderse como sinónimo de «filosofía natural» y es la parte de la filosofía que indaga sobre

las razones últimas del mundo corpóreo (seres anorgánicos, plantas, animales y hombres en cuanto entidades corpóreas). Estas razones últimas pretenden abordar la cuestión acerca del origen, principio, composición última, fin del universo, extensión, finalidad y actividad de los cuerpos, entre otros. Mientras que la cosmogonía es la génesis u ordenación del cosmos, que en el ámbito griego antiguo era de tipo evolucionista y lo que pretendía era explicar en último término cómo se formó el ser humano.

Los filósofos griegos siempre asumieron una unidad del conocimiento y nunca una ramificación del mismo. En los albores de la filosofía no debe percibirse un rotundo desinterés por el tema del hombre, la educación y la ética, ni mucho menos suponer que estaban «especializados» en filosofía natural. Estos yerros de muchas historias y manuales de la filosofía, conllevan etiquetas que limitan la comprensión de la riqueza de dos siglos de filosofar helénico.

Durante los primeros tiempos en que se encendió la antorcha de la filosofía, la formación nacional era dirigida por los poetas, los cuales estaban íntimamente ligados con las figuras del legislador y el político. La extraordinaria labor

educativa que emprendieron los sofistas como una nueva forma de educación privada y los diálogos públicos de Sócrates en el siglo V, así como las escuelas filosóficas de Platón y Aristóteles en el IV, acontecieron en el momento en que los rapsodas tradicionales habían perdido hegemonía en su papel de maestros universales de la educación. Pero antes que ellos, Anaximandro fue el primero de los filósofos en difundir sus discursos en prosa, aspirando a ser oído por todos y eliminando el carácter privado de su pensamiento. Con ello, tuvo la voluntad consciente de educar a sus contemporáneos, del mismo modo en que un legislador escribe sus tablas, o un poeta compone sus versos. Si la preocupación del legislador y el poeta se centraban en determinar el puesto que el hombre ocupa ante la *polis* y sus dioses, el filósofo surge como necesidad de dar un *lógos* del parentesco que el hombre guarda con el cosmos.

El tema del hombre en la época de los milesios, no fue abordado desde una perspectiva «teórica», es decir, como una actividad puramente contemplativa. El problema antropológico no era inexistente, sino que era consustancial con la vida político-religiosa de las comunidades griegas. La consagración al conocimiento del cosmos fue

la pauta que los filósofos «presocráticos» siguieron para el descubrimiento del cosmos interior. Las consideraciones «meteorológicas» no tienen sentido a menos que se vean a la luz de un universo orgánico y vivo, cuyas «partes» están hechas de lo *mismo*. Toda investigación del microcosmos es limitada y parcial, si no existe una previa comprensión del macrocosmos. Para la escuela de Mileto estudiar las leyes cósmicas envuelve, a su vez, el conocimiento de las leyes interiores del alma humana, así como la legalidad en el ámbito político. Por eso Anaxágoras, que estuvo emparentado con la línea de pensamiento de Anaxímenes, llegó a sostener que «en todo hay una porción de todo» (frs. 11, 12 DK). Con ello indicaba que cada ser es una reproducción en miniatura del universo. En tal caso las sustancias *homeómeras*, conducen a que la parte sea idéntica en nombre y en naturaleza con el todo.

Lo que más resalta de la figura humana de los primeros filósofos, es su peculiar actitud espiritual de consagrarse al conocimiento por sí y no por sus resultados. Esta nueva forma de vida les pareció a sus contemporáneos, como a los griegos posteriores, algo inusitado, pero, al mismo tiempo, despertó su más profunda admiración. La *praxis* filosófica la inician

los milesios, quienes constituyen el primer modelo de «vida contemplativa» (*bíos theoretikós*). Ellos prefirieron la visión intelectual de las cosas, por encima de lo que se supone importante para el resto de los hombres, como el dinero, el poder, los honores, y aun la casa y la familia. El sabio Tales no es sólo el que pone la primera piedra de la filosofía, sino que también se lo incluye dentro de la nómina de los Siete Sabios de Grecia (Platón, *Protágoras* 343a). La capacidad especial de los *Sóphoi*, consistía en poseer conocimientos sobre el ser humano, sobre la educación en la vida privada y pública, y en el arte de gobernar. Estos hombres sabios o prudentes, según la tradición gnómica, cifraban su sabiduría en concisas sentencias, o en el actuar con sensatez (Eurípides, *Ifigenia en Aulis* 749). La autoridad y el alto significado de sus apotegmas, hizo que algunos de ellos sirvieran como inscripción en el oráculo délfico. Las consultas al templo de Apolo, hicieron depender al mundo helénico, y más allá de sus fronteras, de las más cruciales decisiones durante cerca de un milenio. En la entrada del santuario se hallaban las palabras «conócete a tí mismo», las cuales son atribuidas a Tales y a Quilon. Este mismo carácter antropocéntrico de la cultura griega también se refleja en la

otra máxima que acompañaba a la anterior: «nada en demasía». Se trata de inculcar la sensatez (*sophrosýne*), de exhortar a buscar la medida en todas las acciones humanas. Cuando Sócrates en la segunda mitad del siglo V, propone la práctica del autoconocimiento, no hace sino retomar los fundamentos religiosos de aquel tiempo, como el culto a Dionisos y especialmente el ritual apolíneo de Delfos. La autognosis dionisiaca se basaba en la reflexión sobre las experiencias externas, mientras que la apolínea en el efecto espiritual que suscita el orden, la claridad y la limitación. Lo novedoso de la interpretación socrática es que añade la supremacía del alma sobre el cuerpo. La interpretación socrática de la doctrina del que dijo «conócete a ti mismo», lo que ordena es el conocimiento de la *psyché* (Platón, *Alcibíades* 130e). En este sentido, Sócrates asume que conocerse a sí mismo es encontrar un principio regulador que permita adquirir autocontrol (Platón, *Alcibíades* 131b y 133c).

Una atmósfera de relieve antropológico irradió la cultura de Grecia en sus más diversas manifestaciones, principalmente como resultado del creciente desarrollo de la individualidad. Poetas como Alceo y Arquíloco expresan libremente sus sentimientos sobre la vida

humana y su contorno; Heródoto, el padre de la historia, con su notable interés por la etnología y las costumbres de los pueblos ignotos, junto con Hipócrates, el fundador de la ciencia médica -como teoría y explicación *natural* de las enfermedades-, revelan el mismo espíritu de indagación por lo humano. La filosofía, que se inicia en el siglo VI, tampoco se sustrae de un «yo» que se separa de otros puntos de vista (en especial religiosos) y que en este caso intenta explicar racionalmente la verdad de las cosas. Así las cosas, la individualidad griega es algo muy distinto del concepto moderno que da margen para un individualismo exclusivamente subjetivo. El yo de los griegos se halla en íntima y viva conexión con la totalidad del mundo, con la naturaleza y la sociedad humana. El hombre heleno nunca se sintió aislado y separado durante el período de las ciudades-estado, ni siquiera a la hora de desbordar poéticamente la dimensión subjetiva de sus pasiones. En la poesía de Arquíloco, su yo individual reclama derechos propios, que se expresan cuando trata de representar la totalidad del mundo objetivo y sus leyes.

La misma mentalidad antropocéntrica se origina también en el pensamiento racional, cuando el filósofo alcanza una libertad y una

amplitud de conciencia mediante su propia objetivación espiritual. Escrutar los arcanos del cosmos exterior, no tendría ningún sentido si no es para reconsiderarlos en el propio cosmos interior. En general, la filosofía presocrática es un *cosmopsiquismo*, en donde no existe escisión entre el hombre y la naturaleza, ni pueden surgir «disciplinas» independientes que aborden una o la otra. Por tanto, lo que los pensadores griegos consideraban como la esencia del orden humano, debían en principio sondearlo y derivarlo del cosmos. Aun para el mismo Sócrates en el siglo V, quien soslayó las problemáticas cosmológicas, siempre fueron insolubles las leyes que gobiernan al hombre con respecto a las leyes que gobiernan la *polis*.

Ya desde la épica de Homero, existe una honda preocupación por lo humano y por la consecución de la areté del héroe en su forma paradigmática. Las obras homéricas plantean una conexión inmanente entre lo humano y lo divino, pues las acciones de los hombres y semidioses están sujetas a una constante intervención de fuerzas divinas. Las peripecias que acaecen a los personajes no brotan de inclinaciones subjetivas, sino que son la consecuencia de su vínculo en relación con un orden universal o Destino, que sigue su propia lega-

lidad religiosa y moral. El foco de atención de la epopeya homérica es el hombre, pues los dioses son una forma más perfecta y poderosa de lo humano, en constante querella y preocupación por los asuntos de los «miseros mortales». Más tarde, por obra del pensamiento racional, esta misma subordinación del hombre con respecto al orden ético-social, hará derivar una análoga subordinación de lo humano con respecto al orden cósmico. Con buen tino Jaeger explica la derivación de la filosofía a partir de la épica homérica:

La epopeya griega contiene ya en germen a la filosofía griega. Por otra parte, se revela con la mayor claridad el contraste de la concepción del mundo puramente teomórfica de los pueblos orientales, para la cual sólo Dios actúa y el hombre es sólo el objeto de su actividad, con el carácter antropocéntrico del pensamiento griego. Homero sitúa con la mayor resolución al hombre y su destino en primer término (1942: 70).

También en Hesíodo encontramos el mismo ligamen entre el hombre y el cosmos, no sólo por su contacto con la naturaleza, sino por la comprensión de su curso inexorable. En los *Erga* concibe que la exigencia de justicia y honradez

humanas se fundan en la percepción de un orden moral del mundo. La ética del trabajo se desprende del orden divino del cosmos y de él se reciben sus leyes. Solón, heredero de Hesíodo, igualmente discurrió acerca de la íntima interdependencia del individuo y su destino en relación con la vida del todo. Estaba convencido de que el derecho tiene un lugar primordial dentro del orden divino del mundo y que cualquier organismo social debe cumplir con ese orden natural, so pena de un inevitable castigo divino. De la perfecta justicia y legalidad en la naturaleza, debe asumirse una paz y armonía en el cosmos social e individual. Cuando una comunidad se aparta del orden universal o cuando las acciones de los hombres caen en el exceso (*hýbris*), las secuelas funestas siempre serán ineluctables. Tan es así, que en Solón son coexistentes los fenómenos naturales con la vida política (fr. 10 DK). En este sentido, la justicia (*diké*) no depende de los decretos convencionales que dispensan los jueces, sino de un orden inmanente en el cual al individuo que toma demasiado de otro, le es quitado y se le otorga a aquel que ha conservado poco.

La concepción del mundo de Anaximandro, viene a ampliar la posición de sus predecesores al postular la existencia del *Ápeiron*

que «todo lo abarca y todo lo gobierna» (fr. 6 DK). El *Ápeiron* es algo imperecedero, divino y omniabarcante, de lo cual proceden todas las cosas y retornan nuevamente a él. Originariamente, este Infinito estaba unido en una mezcla de contrarios indiferenciados, los cuales se «separaron» para engendrar al universo. Esta procedencia hace que las cosas o acciones individuales abstraídas del *arché* primigenio y eterno, tomen otro rumbo respecto del curso universal y constituyan una sublevación que amerite una indemnización. «La generación se da para los existentes por aquellas cosas -dice Anaximandro-, en relación con las cuales surge la destrucción de acuerdo con las determinaciones del destino. Las cosas deben pagar unas a otra castigo y pena de acuerdo con el orden del tiempo» (Simplicio, *Phys.* 24, 13). Cuando Solón deriva lo ético-jurídico de la teodicea mítica, ello significa la proyección de la legalidad de la *polis* a la legalidad del universo. Anaximandro va mucho más lejos al concebir una compensación de un orden necesario, que se realiza no sólo en la esfera comunitaria, sino también a la totalidad de los seres, e, inclusive, a una pluralidad de mundos. Esta legalidad intrínseca de la naturaleza no tendría el sentido

causal e independiente con respecto a la subjetividad humana, que le asigna la ciencia moderna. En Anaximandro la norma de equidad cósmica conduce a una comunidad de seres interdependientes, a un enlace inextricable entre el macrocosmos y el microcosmos. Así, comprender la conjunción de todo lo existente según un orden y justicia equivale, al mismo tiempo, a sintonizarlo en la propia vida humana. Ello revela que su cosmogonía y ciencia natural tienen, como finalidad última, extraer las implicaciones para la vida humana. Por eso Anaximandro fue el primer autor en explicar, en términos racionales, el origen de los animales y del hombre. Dice que el hombre procede de un ser semejante al pez (Ps.-Plutarco, *Strom.* 2; Censorio, *De die nat.* 4, 7; Hipólito, *Ref.* I 6, 6; Plutarco, *Symp.* VIII 730e). Kirk, Raven y Schofield utilizan las expresiones «zoogonía» y «antropogonía», para referirse a la transición de las especies marinas a las humanas (1983: 208).

El «materialismo» *hilozoísta* de los milesios es superado por los pitagóricos, quienes reconocieron el carácter puramente inmaterial de la *psyché* y la convirtieron en la sede humana de lo realmente semejante al orden cósmico. En la tradición filosófica jonia que postula principios materiales, que son

sustentados por Anaxímenes y después por Diógenes de Apolonia, el alma se compone de aire. Incluso después de Pitágoras, Heráclito identificó el alma con el fuego, y Demócrito con átomos redondos. Usando la expresión de Popper, para autores como estos habría que hablar de una «incorporalidad relativa» del alma o algo así como un cuerpo sutil (1999: 305).

El término «materialismo» es una expresión poco feliz para designar la filosofía milesia, pues en ellos nunca existió la división entre materia y espíritu, entre materia viva y materia inerte, entre lo biótico y lo abiótico. Ellos nunca escindieron en compartimentos estancos la naturaleza, el espíritu, la vida, el alma, la animación o la motricidad. El materialismo se aplica a los que niegan expresamente un sitio a lo espiritual o a entidades de esa clase, las cuales, aun si se quieren aceptar, también pertenecen a los principios que rigen lo material. Un planteamiento «materialista» en sentido estricto aparece hasta el siglo V con los atomistas Leucipo y Demócrito, quienes lo hacen explícito. A pesar de los inconvenientes de la palabra «hilozoísmo», que remite a una concepción animista, según la cual la realidad está plagada de espíritus, ésta se acerca más al pensamiento de la escuela de Mileto.

Con Pitágoras aparece la primera antropología filosófica del mundo griego, al indagar por esencias ocultas de todas las cosas: los *números* y las relaciones y analogías entre ellos y su nexos con el alma humana. Las «razones» y «armonías» son los principios que rigen la interacción entre la *psyché* y el *kósmos*. Pitágoras acuña el término *philosophía* y la concibe como un camino soteriológico (es decir, de salvación). La idea es sintonizar el alma con las armonías matemáticas-musicales, a fin de alcanzar una alta calidad de vida moral en cada encarnación y luego obtener la justa retribución *post mortem* (como ruptura del «ciclo» y reabsorción hacia el cosmos-divino). Esta revolución en el pensamiento filosófico emprendida por los pitagóricos, hace explícito el *cosmopsiquismo* de su escuela, donde se estudia el universo con el fin último de estudiar lo humano. Por eso no existe demarcación entre el conocimiento de lo esencialmente humano en relación con el conocimiento científico. Sus investigaciones sobre el alma humana son paralelas al de la naturaleza, implicando a su vez un sentimiento religioso y místico, que no aparece ciertamente como mera observación de datos empíricos. En efecto, el mundo se revela como un *cosmos* -conjunción de todo lo existente según un orden, un límite y una

armonía matemática-musical-, que se descubre como una misma naturaleza en lo más profundo de la *psyché*. No se trata como en la ciencia moderna, de una matematización a partir del «libro de la naturaleza», exenta de elementos subjetivos y en un ámbito mecánico, sino de una *fýsis* armonizada con un principio divino unificador, que enlaza al universo entero junto con la vida humana y sus valores. La cosmología pitagórica es de amplio alcance, pues integra la teología, las matemáticas, la música y la antropología.

La interpretación que se hace del universo al recurrir a las relaciones humanas, también puede detectarse con el uso del término *kósmos* en el siglo V en la esfera política. Heródoto y Tucídides identifican al «gobierno ordenado» como *kósmos*, alabando, respectivamente, la constitución espartana de Licurgo y de un partido beocio que deseaba cambiar la constitución en una democracia (Heródoto I, 65; Tucídides IV, 76 y VIII, 72).

La filosofía griega es un fenómeno único al estar íntimamente conectada con una asombrosa libertad y creatividad. No hay duda que se trata de un período histórico espléndido. En cada generación encontramos al menos una nueva filosofía, una nueva cosmología

y concepción sobre el alma, de pasmosa originalidad y profundidad. ¿Cuál era el secreto de los antiguos? ¿Puede hablarse de un «milagro griego»? La posición que aquí se esgrime es contraria a una aparición abrupta y más bien se subrayan las relaciones entre el *lógos* y el mito. Una *continua discusión crítica* es la tradición que anima a las diferentes escuelas no sólo a debatir entre ellas, sino también dentro de la misma escuela, donde el maestro anima al discípulo a formar su propio criterio. Fuera de los primitivos pitagóricos -como orden religiosa, con una doctrina secreta y cuya misión era conservar intacta las enseñanzas del maestro-, no existe una dogmática filosófica. En vez de eso, se pueden hallar innovaciones, críticas directas a los predecesores y aun al maestro. Ante ello, cabe plantearse la duda de si los pitagóricos representan un retroceso con respecto al «materialismo» jonio. Es probable que el pitagorismo primitivo sí haya mantenido una dogmática intransigente de sus postulados, con mucha superstición por las costumbres y los números, y que ello variara hasta cierto punto con la migración y dispersión de la secta a la Grecia peninsular, en la que se fraguó una heterodoxia pitagórica.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N., y Visalberghi, A. (1996), *Historia de la pedagogía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aristóteles (1994), *Acerca del alma*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (1998), *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (1969), *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Barnes, J. (1992), *Los presocráticos*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Burnet, J. (1930), *Early Greek Philosophy*. Londres.
- Burnet, J. (1915), *The Socratic Doctrine of the Soul*. Proceedings of the British Academy.
- Cherniss, Harold (1991), *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Daxelmüller, Christoph (1997), *Historia social de la magia*. Barcelona: Herder.
- Diels, H. (1969), *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. Zürich: Weidmann.
- Dodds, E.R. (1986), *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial.
- Eliade, Mircea (1993), *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Farrington, Benjamín (1979), *Ciencia Griega*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Gigon, O. (1985), *Los orígenes de la filosofía griega*. De Hesíodo a Parménides. Madrid: Editorial Gredos.
- Gomperz, T. (2000), *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía antigua*, vol. I. Barcelona: Editorial Herder.
- Guthrie, W. K. C. (1991), *Historia de la filosofía griega, I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Heródoto (1979), *Los nueve libros de la historia*. México: Editorial Cumbre.
- Hierocles (1929), *Comentario a los versos de oro de los pitagóricos*. Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica.
- Jaeger, W. (1992), *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (1942), *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Junceda, J.A. (1975), *De la mística del número al rigor de la idea. Sobre la prehistoria del saber occidental*. Madrid: Editorial Fragua.
- Kirk, G. S. y Raven, J. E. (1987), *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Kranz, W. (1962), *Historia de la filosofía, I. Los presocráticos*. México: Editorial Hispano Americana.
- Laercio, D. (1952), *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*. Madrid: Librería Perlado.
- Minar, E. (1979), *Early Pythagorean Politics. In Practice and Theory*. Baltimore: Arno Press.
- Mondolfo, R. (1979), *La concepción del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Mondolfo, R. (1983), *El pensamiento anti-guo*, 2 vols. Buenos Aires: Editorial Losada.

- Morrison, J. S. (1956), «*Pythagoras of Samos*», *Classical Quarterly*, pp. 135-156.
- Pitagorici (1969), *Testimonianze e Frammenti*. V. II. Firenze, «La nuova Italia», Editrice.
- Platón (1985), *Diálogos*, 7 vols. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón (1949), *La República*, 3 vols. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Platón (1983), *Las Leyes*, 2 vols. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Platón (1985), *Platonis Opera*, 5 vols. Edited by J. Burnet. Oxford, 1900-1907.
- Platón (1936), *The Republic of Plato*. Translated by F.M. Cornford. Cambridge: The Library of Liberal Arts.
- Plotino (1992), *Enéadas*, 3 vols. Madrid: Editorial Gredos.
- Popper, Karl (1999), *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Porfirio (1987), *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas*. Himnos órficos. Madrid: Editorial Gredos.
- Robin, L. (1956), *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. México: UTEHA.
- Rohde, E. (1942), *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, T. V. (1956), *De Tales a San Agustín*. Buenos Aires: Editorial Peuser.
- Taylor, A. E. (1928), *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford.
- Taylor, A. E. (1993), *El pensamiento de Sócrates*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tucídides (1952), *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 3 vols. Madrid: Biblioteca Clásica Hernando.
- Vlastos, G. (1952), «*Presocratic Theology and Philosophy*», *Philosophical Quarterly*, n.º 64, pp. 97-123.