

LA NOCIÓN DE PHYSIS EN LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

Tomás Calvo Martínez

Abstract:

La noción de physis en los orígenes de la filosofía griega

El autor analiza el lugar y la significación de la noción de physis en el origen de la filosofía griega, así como las nociones de arché (en tanto que principio) y de κόσμος en (tanto que resultado) de la physis. Se estudian y discuten los textos más relevantes al respecto, tanto de la literatura filosófica como de los filósofos presocráticos. A través de este estudio se trata de explicar el paso del uso común de estos términos a su uso filosófico y de establecer, hasta donde es posible, qué filósofos introdujeron el uso filosófico de los mismos.

Palabras clave: presocráticos, physis (naturaleza), arché (origen, principio), κόσμος (orden, universo).

The notion of physis in the origin of greek philosophy

The author analyses the place and meaning of the notion of physis in the origin of greek philosophy, as well as the related notions of arche (as principle) and of kosmos (as result) of physis. The most relevant texts in relation to this, both from the prephilosophic literature and from the presocratic philosophers, are studied and discussed. In this article the author attempts to explain the transition from the common use of these terms to their philosophical use, and to establish, as far as possible, which philosophers introduced the philosophical meaning of the aforementioned terms.

I

La filosofía surgió y se desarrolló en Grecia en torno a la noción de φύσις propuesta y elaborada por los filósofos jonios. La noción “filosófica” de φύσις fue, en efecto, una creación de la ciencia jonia a partir de la llamada Escuela de Mileto y muy especialmente de la obra de Anaximandro. Al adentrarnos en el conjunto de las cuestiones que esta noción suscita en relación con el surgimiento de la filosofía, es oportuno comenzar recordando que las obras de los filósofos denominados usualmente “presocráticos” circulaban bajo el título περὶ φύσεως, acerca de la φύσις, es decir, *Acerca de la naturaleza*. Esta denominación no es casual en absoluto, sino que apunta intencionadamente y de modo preciso al tipo de investigación que proponían estos filósofos. Platón nos proporciona un testimonio muy significativo acerca de esta denominación. Se trata de aquel pasaje central del *Fedón* en que Sócrates narra su autobiografía intelectual. Al explicar su interés juvenil por la especulación tradicional, “presocrática”, Sócrates se refiere a ella como “ese tipo de saber *que llaman investigación acerca de la naturaleza* (περὶ φύσεως ἱστορία)” (96a7). Sin duda, περὶ φύσεως ἱστορία es el nombre con que usualmente se denominaba un determinado modo de hacer filosofía, el modo “presocrático” de filosofar.

Y ¿en qué consistía este modo de filosofar περὶ φύσεως, esta indagación acerca de la naturaleza? De manera general puede decirse que se trataba de un vasto y secular proyecto de investigación que se proponía explicar *toda la realidad* como resultado de un *proceso* que habría tenido lugar *a partir de un estado primero* en el que solamente

habrían existido alguna o algunas sustancias primordiales. Constituía, en efecto, un intento de explicar toda la realidad, todo lo actualmente existente, absolutamente *todo*: en primer lugar, el cosmos, la configuración actual del universo (cosmogénesis), pero también el origen y la constitución de los vivientes, plantas y animales (biogénesis), y entre éstos, el origen de la especie humana (antropogénesis); y una vez constituida la especie humana, también su desarrollo cultural, tanto técnico como político, hasta la situación presente del universo y de la humanidad.¹ La universalidad de este proyecto pone de manifiesto la inexactitud con que a menudo se afirma que los filósofos presocráticos se ocuparon “exclusivamente” de la naturaleza, dándose a entender con ello —de manera explícita o implícita— que se interesaron exclusivamente por la cosmología. Es bien cierto que de sus doctrinas se han conservado mayoritariamente (aunque no exclusivamente) textos y testimonios relativos a la cosmogénesis. Pero esto resulta comprensible en cierta medida si se tiene en cuenta que en el proyecto se pretendía explicar, según hemos señalado, toda la realidad como resultado de *un proceso a partir de alguna o algunas realidades primordiales*. La cosmogénesis era, sin duda, no sólo el capítulo primero y más espectacular de este magno proceso, sino también aquel momento que permitía más adecuadamente comparar la nueva especulación de los filósofos con las teogonías y cosmogonías al uso, así como contraponer los tipos de explicación y los agentes puestos en juego por éstas y por aquéllos.² De ahí que lo relativo a la cosmogénesis resultara —y continúe resultando— especialmente llamativo y digno de consideración.

Que esto es así, y que así se entendía este proyecto de investigación acerca de la naturaleza, puede confirmarse mediante diversos textos. Veamos expresamente dos de ellos, bien conocidos, tomados respectivamente del poeta trágico Eurípides y del historiador Jenofonte.

1. El texto de Eurípides dice lo siguiente:

«Bienaventurado aquél que ha adquirido conocimiento de la investigación científica: un hombre tal no se ve empujado a hacer daño a sus conciudadanos ni a realizar acciones injustas, antes bien, *se dedica a contemplar el orden que no envejece de la naturaleza inmortal, cuál vino a ser su constitución, y de dónde y de qué manera se ha originado*. Gente así no se ocupa de acciones indignas».³

En estas palabras de Eurípides no aparece literalmente, a modo de fórmula sintagmática, la expresión *περὶ φύσεως ἱστορία*. No obstante, aparece al comienzo la palabra *ἱστορία* que he traducido como “investigación científica” (“bienaventurado aquél que ha adquirido conocimiento de la investigación científica”). Ahora bien, lo que se dice a continuación en el texto muestra con toda evidencia que se trata exactamente de la investigación que venimos describiendo como *περὶ φύσεως*: (1) se trata del conocimiento del orden actual del universo, y en el texto se utiliza la palabra *κόσμος*. (2) Este orden es *el orden de la naturaleza*, orden *de* la naturaleza en los dos sentidos, subjetivo y objetivo del genitivo *φύσεως*: es el modo en que la naturaleza está ordenada y es el orden que la naturaleza, ella misma, genera e impone. Aquél y ésta son caracterizados con calificativos propios de lo divino: se trata de un orden “que no envejece”, que es estable y permanente, y de una naturaleza que es “inmortal” (*ἄθανάτου καθαρῶν φύσεως κόσμον ἀγήρων*). (3) Se trata, en fin, de llegar a conocer *la conformación actual* del universo (“cuál vino a ser su constitución”), en tanto que *resultado de un*

proceso natural (“de dónde y de qué manera se ha originado”).

2. El segundo de los textos que resulta oportuno aducir, el de Jenofonte, se encuentra en los *Memorabilia*, en los *Recuerdos de Sócrates*. Llama la atención, sin duda, el contraste existente entre este texto y el citado de Eurípides por lo que se refiere a la actitud manifestada en cada uno de ellos respecto de la investigación *περὶ φύσεως*. Mientras que Eurípides la elogia de manera entusiasta e incondicional, Jenofonte se refiere a ella con un todo abiertamente reprobatorio. Este tono reprobatorio se explica, sin duda, por el interés de Jenofonte en exculpar a Sócrates de todo contacto con este tipo de filosofía. El pasaje dice lo siguiente:

“Nadie vio u oyó jamás a Sócrates diciendo algo impío o sacrilego. *Ni siquiera hablaba de la naturaleza de todas las cosas* (*περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως*) al modo en que lo hacían la mayoría de los otros, especulando sobre *cómo se originó* eso que los sabios denominan *cosmos* (*ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔφν*), ni por qué causas necesarias *se produce* (*γίνεται*) cada uno de los fenómenos celestes. Antes al contrario, ponía al descubierto la necedad de los que se ocupan de cosas tales”. (*Mem.* I,1,11).

El texto se refiere a “la naturaleza de todas las cosas” (*περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως*). Esta fórmula pone de manifiesto, una vez más, la pretensión de universalidad que caracteriza a este tipo de investigación filosófica. Por otra parte, es digno de observar que la noción de *φύσις* aparece expresamente vinculada con la idea de *génesis*, de *proceso*, a través de los verbos *φύω-φύομαι* (surgir, desarrollarse) ⁴ y *γίνομαι* (generarse, producirse). La noción de naturaleza aparece, pues, como inseparable de la idea de proceso, de aquel proceso universal cuyo resultado es “eso que los sabios denominan cosmos”. Este texto coincide, pues, sustancialmente con el de Eurípides en la indicación de los rasgos fundamentales de la investigación acerca de la naturaleza. En ambos se vincula la noción de *φύσις* con la de *génesis*, y en ambos se habla del *κόσμος*, del orden universal. El texto de Jenofonte, por su parte, deja ver claramente que la aplicación de esta última palabra (*κόσμος*, orden) al universo resultaba aún extraña, que al oído común le sonaba todavía a cultismo de “sabios” (de sabihondos pedantes, en la intención de Jenofonte) empeñados en especular sobre los secretos de la naturaleza.

II

En el marco de la filosofía comúnmente denominada “presocrática” la noción de *φύσις*, de naturaleza comporta, por tanto, un surgir y desarrollarse que tiene un punto de partida (un “de dónde”) y un resultado final (un “adonde”) que no es otro que el orden actual, acabado y cumplido del universo y de cuanto en él existe. De ahí que las propias exigencias de su planteamiento llevaran a los filósofos a delimitar dos nociones nuevas, las nociones de *principio* y de *orden universal*. Los filósofos jonios acuñaron estas nociones recurriendo a las palabras *ἀρχή* y *κόσμος* respectivamente. Por supuesto, los filósofos no inventaron estas palabras, pero sí que las especializaron asignándoles connotaciones nuevas para su uso filosófico.

La aplicación filosófica de la palabra *ἀρχή* se llevó a cabo mediante una radicalización de su significado usual, prefilosófico. Un punto de contraste privilegiado al respecto se encuentra en la *Teogonía* de Hesíodo cuya genealogía comenzaba del siguiente modo:

«Oh Musas que poseéis palacios olímpicos, contadme estas cosas *desde el principio*, y decidme cuál de ellos nació el primero.

Ciertamente, *el primero de todos nació Caos*, después Gea de ancho seno, asiento firme de todas las cosas, Tártaro nebuloso...y Eros...». ⁵

De acuerdo con el relato, si nos remontamos *al principio* (ἐξ ἀρχῆς), el primero de todos en venir a ser o generarse fue Caos (πρώτιστα Χάος γένετο). Hesíodo se halla instalado, sin duda, en el uso común de la palabra ἀρχή, palabra que usualmente se utiliza para referirse *al acontecimiento inicial* dentro de una serie de acontecimientos, al suceso primero a partir del cual se desencadena la historia o el episodio que se pretende narrar o explicar. La serie de la teogénesis, dice Hesíodo, comienza precisamente con el surgimiento de Caos. La aparición de éste constituye el primer eslabón de la cadena, el acontecimiento relevante con el cual se inicia todo el proceso. Más que de principio, por tanto, sería preferible hablar seguramente de “comienzo” o de “inicio”. ⁶

Obviamente, desde el punto de vista de la narración no resulta necesario remontarse más allá de este acontecimiento primero, toda vez que la historia *se inicia precisamente con él*. Esta es la posición adoptada por Hesíodo a quien no parece importarle si había algo, y qué había, *antes* de semejante descomunal suceso. Sin embargo, cuando se trata del acontecer *universal* y no de una historia o secuencia particular, cuando se trata de explicar el proceso por el cual vienen a la existencia todos los seres, esta noción de ἀρχή no podía por menos de parecer insuficiente e incluso inconsistente a los filósofos. En efecto, ¿cómo poner el principio, en sentido radical, en algo que tiene origen, en algo que se genera y que, por tanto, ha de tener, a su vez, un principio? Distintos pensadores se hicieron ya una reflexión de este tipo. Un caso paradigmático es el de Epicarmo que refiriéndose directamente a la narración hesiódica decía lo siguiente:

«— Pues se dice que Caos nació (o surgió: γενέσθαι) el primero de los dioses.
— Pero ¿cómo, si no tiene nada de lo cual y a lo cual venga lo primero?
— Entonces ¿nada vino lo primero? — Ni tampoco, por Zeus, lo segundo de las cosas de que estamos hablando ahora; éstas, más bien, existen de siempre». ⁷

Frente al principio “hesiódico” que lo es sólo relativamente, lo es solamente respecto de los acontecimiento ulteriores, los filósofos establecerán un principio absoluto, una ἀρχή *ingerada* y eterna. ⁸

Pero en la explicación de Hesíodo hay aún otro matiz a considerar en relación con la noción de principio. De acuerdo con la secuencialidad del relato Caos *se produjo* iniciándose con él la generación de los dioses. De Caos surgieron (ἐγένοντο) a su vez Érebo y la negra Noche (v.123). A partir de este momento cesa la presencia *activa* de Caos. Podríamos decir que Caos *fue, pero ya no es*, al menos no es ya como fuerza o poder generador (después de él viene otra cosa, luego otra, etc.). Para la cosmogénesis filosófica, por el contrario, el principio (si es auténtico principio) ha de ser, como decíamos, una realidad eterna, *permanentemente presente y activa*. Era, es y será siempre como principio. En efecto, la afirmación de que la ἀρχή de todas las cosas es el agua no establece simplemente que todas las cosas proceden de un primer momento o estado acuoso que habría quedado atrás: más bien establece que, en último análisis, las cosas todas eran, son y seguirán siendo agua. Para los primeros filósofos la noción de

principio o *εἶς*» comporta, por consiguiente, dos rasgos: el de *principalidad absoluta* (el principio es ingenerado, nada hay ni puede haber antes o más allá que él) y el de *permanencia activa* (es sustancia permanente e indestructible de todas las cosas). Nada tiene de particular que los primeros filósofos aplicaran a los principios ciertos predicados propios y característicos de la divinidad como *ἀγένετος*, *ἀνώλεθρος*, *ἀγήρος*, etc.

No nos es posible determinar con absoluta certeza quién fue el primero en utilizar el término *ἀρχή* con estos rasgos específicos de la especulación filosófica. Hasta donde nos es posible pronunciarnos, considero que existen razones suficientes para atribuírselo a Anaximandro. Contamos con este conocido testimonio de Simplicio cuyo contenido se remonta a la obra de Teofrasto:

«De entre los que afirman que es uno, en movimiento e infinito, Anaximandro, hijo de Praxiades, milesio, que fue sucesor y discípulo de Tales dice que el principio y elemento de las cosas existentes es lo infinito (*τὸ ἄπειρον*), *siendo el primero en haber introducido este nombre de 'principio'* » (Simp. *Phys.* 24, 13-16 = DK12A9).

En el texto griego original la última frase dice lo siguiente: *πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς*. De acuerdo con la traducción que propongo para ella, Simplicio atribuye a Anaximandro la introducción de la palabra ‘principio’ (*ἀρχή*) para referirse a lo infinito, a la sustancia primordial que postulaba. Algunos prestigiosos especialistas (a cuya cabeza cabría situar a J. Burnet) consideran, por el contrario, que la palabra *ἀρχή* no es de Anaximandro, y que tampoco en este texto se pretende atribuir a Anaximandro su introducción. A su juicio, esta palabra forma parte del léxico de Simplicio quien la utilizaría aquí con el significado peripatético (aristotélico) específico de “sustrato o causa material”, en cuyo caso la frase habría de entenderse, más bien, en el sentido de que Anaximandro *fue el primero en haber introducido este nombre* (a saber, *τὸ ἄπειρον*) *del sustrato material*.⁹ En contra de la posición de Burnet cabe aducir, no obstante, argumentos adicionales. El primero de ellos es el texto paralelo de Hipólito que no deja lugar a ambigüedades: “*habiendo sido el primero en introducir la denominación de principio*” (*πρῶτος τοῦνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς*: *Ref.* I 6 2 = DK 12A11). Está, en fin, este otro texto del propio Simplicio, de la misma obra, en que se dice claramente de Anaximandro que “*fue el primero en haber denominado principio al sustrato*” (*πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον*: 150, 23).¹⁰ Teniendo en cuenta el conjunto de los datos que poseemos, parece razonable aceptar que Simplicio entendió que Teofrasto atribuía a Anaximandro la introducción de la palabra *ἀρχή* para referirse a la sustancia primordial. Y resulta incuestionable que así lo entendió, a su vez, Hipólito. A lo que añadiré que a pesar de los problemas que plantea la doxografía, en general y en este caso en particular, no veo razón ninguna definitiva para suponer que Simplicio o Alejandro se equivocaran en esta ocasión al leer a Teofrasto, y menos aún que Teofrasto se equivocara al leer la obra de Anaximandro. En cualquier caso, lo importante es que la noción “filosófica” de principio, si no la palabra *ἀρχή*, sí que está ya presente en Anaximandro con los rasgos específicos que hemos señalado.

III

Además de un “de dónde” (*ἀρχή*), la noción filosófica de *φύσις* reclama, según veíamos, un “adonde” como resultado del proceso. Este resultado, en su conjunto, no es otro que *el orden universal* de la naturaleza, orden universal al cual los filósofos se

referirán mediante la palabra κόσμος. La aplicación de esta palabra al universo en su conjunto constituyó una novedad, tal como refleja el texto de Jenofonte que hemos citado más arriba, en el cual se atribuye a los “sabios” un uso de la palabra “desviado” respecto del que corresponde a la lengua común.

En la lengua común no filosófica la palabra κόσμος, así como otras relacionadas con ella (como κοσμεῖν, διακοσμεῖν, κοσμητός, etc.) poseen dos significaciones fundamentalmente. En general, κόσμος es *orden* y es también *adorno* o *belleza*.¹¹ El orden comporta una pluralidad de cosas susceptibles de ser o de estar colocadas de modo adecuado las unas respecto de las otras y en su conjunto. Puede, sin duda, tratarse del orden u ordenamiento de una pluralidad cualquiera, trátase de cosas, de animales o de personas.¹² Pero más frecuentemente aparece referido a colectividades humanas. En Homero suele aplicarse, por lo general, a la colocación de las huestes de un ejército puestas en orden de batalla. Así, aunque Protesilao había ya muerto, se nos dice, sus tropas “no estaban sin jefe... sino que los había puesto en orden Podarces” (οὐδὲ μὲν οὐδ’ οἱ ἄναρχοι ἔσαν ... / ἀλλὰ σφεας κόσμησε Ποδάρκης ... : *Il.* II, 703-4). Héctor, a su vez y por indicación de Iris, dará la consigna de que cada uno de los caudillos se dirija a sus súbditos y se ponga al frente de ellos, de sus conciudadanos, “tras haberlos puesto en orden” (τοῖσιν ἕκαστος ἀνὴρ σημαινέτω οἰσί περ ἄρχει, / τῶν δ’ ἐξηγείσθω κοσμησάμενος πολίητας: *ib.* II, 805-6). Y los caudillos, por cuanto que a ellos corresponde ordenar la tropa, son denominados “ordenadores de huestes” (κοσμήτορε λαῶν: *Iliada* I, 17 y III, 236; κοσμήτορι λαῶν: *Odisea* XVIII, 152).

Por otra parte, la idea de orden no es meramente descriptiva, sino que incluye un elemento de estimación positiva: orden no es cualquier colocación o disposición, sino la *disposición más adecuada* en cada caso. Esta idea de disposición adecuada se manifiesta con mayor claridad aún en aquellos contextos en que se formulan expresamente juicios valorativos. En tales contextos se utilizan con frecuencia las expresiones (εἶ) κατὰ κόσμον y οὐ κατὰ κόσμον. Estas fórmulas son frecuentes en Homero. Cuando se trata de personas¹³ sirven generalmente para referirse al modo de comportarse, de actuar y de hablar: en tal caso “ordenadamente” (κατὰ κόσμον) significa “de modo adecuado”, *de la manera apropiada*. Se supone, por tanto, *una norma o regla* por referencia a la cual se valora la conveniencia o inconveniencia de la conducta en cuestión. Así, los allegados de Aquiles descuartizan y alían una oveja εἶ κατὰ κόσμον (*Il.* XXIV, 622), es decir, como debe hacerse, de manera apropiada, *cuidadosamente y con arte*. Y apropiado es también, a juicio de Ulises, el modo en que Demódoco ha cantado la historia de los sufrimientos de los aqueos (*Od.* VIII, 489-90). Por el contrario, el lenguaje de Tersites es *desvergonzado* y grosero y, por tanto, es inapropiado (οὐ κατὰ κόσμον) para dirigirse a los reyes (*Il.* II, 212-16). Igualmente inapropiadas (οὐ κατὰ κόσμον) son las desgracias infligidas a los aqueos por Cipris y Apolo, por ser excesivas, *desproporcionadas* (*ib.* V, 758-9). También se califican como οὐ κατὰ κόσμον *el estado lamentable* en que quedará cualquier dios que no obedezca a Zeus tras la paliza que éste promete propinarle (*ib.* VIII, 12), la *inadecuada* conducta de Héctor de vestirse con las ramas de Aquiles (*ib.* XVII, 205), la *inoportuna* convocatoria de la asamblea a la hora intempestiva de la caída del sol (*Odisea* III, 137-8) y, en fin, la manera *improcedente* de mendigar de Ulises (*ib.* XX, 181-2). En todos estos casos, pues, actuar οὐ κατὰ κόσμον equivale a actuar de manera inapropiada o indebida, podríamos decir que injusta. Este es, en definitiva, el sentido que la expresión cobra en Solón cuando opone κατὰ κόσμον a ὕβρις: «La riqueza que conceden los dioses se mantiene con solidez de abajo arriba firme para el hombre. Por el contrario, la que el hombre ansía con abuso (ὕψ’ ὕβριος) no llega

debidamente (οὐ κατὰ κόσμον ἔρχεται), sino que cediendo a acciones injustas (ἄδίκους) sin querer avanza hasta mezclarse pronto con la desgracia» (Elegías I, 9-12).

La idea predominante en estos contextos es, pues, la de un cierto “orden social”, un orden establecido y regulado en que cada individuo ocupa el lugar que le está asignado y se comporta apropiadamente conforme a la posición que le corresponde. *Sobre esta base se configura la idea de justicia.*¹⁴ Por lo que se refiere a su aplicación en la investigación *περὶ φύσεως*, los filósofos transportaron esta idea de orden al conjunto de la realidad toda: el conjunto de todo lo existente conforma un *κόσμος* porque los elementos que forman parte de él (las grandes masas como el agua, la tierra, el aire, etc., los astros, las sustancias particulares) *están* donde tienen que estar y *actúan* como les corresponde actuar sin sobrepasar nunca los límites que le son propios. W.K.C.Guthrie ha señalado cuatro pasos o momentos a través de los cuales la palabra *cosmos* se desplazaría semánticamente hasta significar sencillamente “el universo”: (a) su significado usual, prefilosófico como “orden” (en particular, como hemos visto, en relación con colectivos humanos), (b) *el orden del universo*, (c) *el universo* en tanto que *ordenado* y (d) el “universo”, sin más, al margen de cualquier referencia explícita a la idea de orden.¹⁵ Se trata, sin duda, de momentos más fáciles de delimitar desde un punto de vista lógico que desde el punto de vista histórico, efectivo.

¿Quién fue el primero en aplicar el término *cosmos* a la naturaleza, al universo en su totalidad? Tampoco nos es posible afirmarlo con absoluta certeza. El primer texto filosófico *escrito* en que —más allá de toda duda— encontramos esta aplicación del término corresponde a Heráclito, a aquel conocido fragmento en que se lee: «*el cosmos [este, el mismo de todos] no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que fue siempre y es y será fuego siempreviente que se enciende conforme a medidas y se extingue conforme a medidas*» (DK12B30). Se trata de un texto que plantea cuestiones de distinta índole y de notable dificultad,¹⁶ pero que exhibe con claridad los dos aspectos o niveles que confluyen en la idea filosófica natural de “cosmos”: de una parte, el nivel de la *estructura* y de la disposición, *el orden*, que en esta frase se especifica a través de la idea de “medida” y que Heráclito expresa de manera más general mediante la palabra *logos*, y de otra parte, el nivel de la *sustancia*, de la *ἀρχή*, del elemento o principio activo que para Heráclito es *el fuego*. El cosmos es, pues, fuego permanentemente vivo (sustancia) que se transforma permanentemente conforme a medida, proporción o razón (orden). El significado de la palabra *cosmos* se sitúa, pues, en este texto entre los pasos segundo y tercero de los señalados anteriormente.

Si la utilización heracliteana de la palabra *cosmos* se halla cerca de su uso original y común, más cerca aún de éste se encuentra su utilización por Parménides, como muestran los siguientes versos del fragmento cuarto de su Poema: «*igualmente observa que las cosas ausentes se hacen firmemente presentes a la mente. / <ésta>, en efecto, no separará a lo que es de estar unido con lo que es / ni dispersándose por doquier en todo ordenadamente (κατὰ κόσμον), / ni reuniéndose*». ¹⁷ El primer verso muestra cómo las cosas que no están presentes, que son inasequibles para la percepción directa pueden, sin embargo, hacerse presentes para la mente (trátese del recuerdo, de la imaginación o del concepto). Este es, sin duda, el caso del ente, de aquello “que es” verdaderamente, de la realidad única, compacta y esférica cuya captación y representación nos impone la férrea argumentación del Poema. Argumentación que, de acuerdo con los dos versos restantes, impide a la mente fragmentar la realidad única dejándola dispersarse en una *pluralidad ordenada* al modo de las cosmogonías al uso.¹⁸

Parménides utiliza la expresión homérica κατὰ κόσμον. Cabe decir que su aplicación del término se sitúa en el paso del primero al segundo de los momentos arriba indicados.¹⁹

Podríamos retroceder más aún de acuerdo con las indicaciones que nos brinda la doxografía. Así, contamos con testimonios que atribuyen la primera utilización filosófica de la palabra *cosmos* a Pitágoras,²⁰ en quien esta noción de orden universal estaría conectada con la de *armonía*. A su vez, en el testimonio de Aecio recogido como fragmento primero de Anaxímenes se lee: «*al igual que nuestra alma siendo aire nos mantiene unidos, dice [sc. Anaxímenes], así también el hálito y el aire circundan al cosmos en su totalidad*» (καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει· Aechio I,3,4 = DK, 13B2). En estas palabras se recoge, sin duda alguna, una idea que proviene de Anaxímenes, por más que nos queden dudas fundadas acerca de su literalidad. Estas dudas alcanzan para muchos a la utilización de la palabra *cosmos*, si bien me mantengo personalmente en la convicción de que la noción filosófica correspondiente fue una aportación de los milesios, y particularmente de Anaximandro. Por lo pronto, en el célebre fragmento que de éste conservamos aparecen explícitamente las claves fundamentales de la aplicación filosófica de la palabra *cosmos* al universo: *la idea de orden* aplicada al universo (expresada en el fragmento mediante la palabra τάξις) y el trasfondo inequívocamente social de que proviene esta idea de orden que nos remite al *orden de la polis* a través de la imagen del tiempo como juez que impone penas e indemnizaciones a los elementos que se exceden transgrediendo la justicia.²¹ Considero, además, altamente probable la utilización de la palabra *cosmos* por Anaximandro en el marco de su explicación cosmológica. La doxografía (que se remonta a Teofrasto) nos ha transmitido que, según Anaximandro, de la sustancia primordial (de lo ἄπειρον) se generan múltiples (o infinitos) mundos. La versión de Simplicio (sin duda la más fiel a Teofrasto) dice lo siguiente: «*una cierta naturaleza infinita a partir de la cual se generan todos los universos y los cosmos en ellos*» (τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους; *Phys.* 24,13 = DK12A9). Las siguientes consideraciones en torno a este testimonio doxográfico me llevan a pensar que la palabra *cosmos* figuraba en el texto original de Anaximandro. (a) La palabra κόσμος significa aquí, sin ningún género de dudas, *el orden* u ordenación que adquieren los seres *en cada uno de los distintos mundos o universos* (οὐρανός) que se generan. De otro modo no se explicaría la distinción entre ambos términos, κόσμος y οὐρανός. (b) Sentado lo anterior, no es fácil imaginar qué otra palabra, a no ser κόσμος, podría haber utilizado Anaximandro para expresar el orden del universo en el marco de esta distinción. Si Anaximandro hubiera utilizado otra palabra, es razonable suponer que Teofrasto la habría utilizado también, teniendo en cuenta que *en tiempos de Teofrasto la oposición entre κόσμος y οὐρανός resultaba ya extraña y problemática*. (En efecto, la palabra κόσμος había alcanzado ya definitivamente el cuarto y último de los momentos que hemos indicado más arriba para su evolución semántica, de modo que significaba ya simplemente “mundo” o “universo”, lo cual dificultaba la comprensión de cualquier oposición entre κόσμος y οὐρανός).²² Todo esto permite conjeturar con cierto fundamento que Anaximandro utilizó ya la palabra *cosmos* en el sentido de *orden universal*, orden del universo.

IV

Pero vayamos nuevamente a la noción de *physis*. En el contexto de la investigación “acerca de la naturaleza” se hallan implicados, como hemos visto, tres

elementos o aspectos: la idea misma de *proceso*, devenir o desarrollo (relacionada con φύω, φύομαι), el punto de partida o *principio* (ἀρχή) del proceso y, en fin, la consumación o *cumplimiento* de éste (connotado por el sufijo -σις), es decir, la estructura de la realidad desarrollada (que en el caso de las cosmogénesis recibe el nombre de *cosmos*). Pues bien, dada esta pluralidad de connotaciones cabe preguntarse cuál es el significado o sentido primero de la palabra φύσις en su uso filosófico. De hecho, y ya desde el s.XIX hasta nuestros días, filólogos e historiadores de la filosofía griega se han formulado frecuentemente esta pregunta.²³

Si comenzamos volviendo nuestra mirada a la literatura prefilosófica, constataremos que en Homero la palabra φύσις aparece una vez solamente, en la *Odisea*, en el episodio de Circe, en el canto décimo. Un grupo de compañeros de fatigas de Odiseo han sido convertidos en cerdos por Circe y aquél decide ir al palacio de ésta. En el camino se le aparece Hermes que le previene ofreciéndole un fármaco capaz de contrarrestar los efectos de los bebedizos de Circe. Se trata de una planta “que los dioses llaman *moly*”, una planta extraña y desconocida para los mortales. El dios, cuenta Odiseo, la arrancó “y me mostró su naturaleza” (καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε: *Od.* X, 303). ¿Qué le muestra o explica el dios? Hemos de entender que le mostraría o explicaría su composición, su *constitución*, pero también, sin duda, sus virtudes o *propiedades activas*, puesto que de un fármaco se trata. La *physis* que Hermes muestra a Odiseo no es, desde luego, el aspecto externo y visible de la planta: su aspecto, su color y su tamaño, se muestran de manera inmediata a los ojos de Odiseo. Este puede ver el tamaño de la planta, el color negro de sus raíces y el color blanco de su flor (*ib.*) sin necesidad de ayuda alguna por parte de la diosa. El contexto sugiere, pues, claramente una contraposición (no tematizada de manera explícita) entre la *physis* de una cosa y su *apariencia* externa e inmediata. Frente a ésta, la *physis* es lo que la cosa es realmente, pero en tanto que comporta determinadas propiedades *activas*. El rasgo de actividad o proceso está siempre presente, explícita o implícitamente, en la noción de *physis*.

Considero oportuno señalar que esta noción de *physis* —la realidad, por oposición a la apariencia externa e inmediatamente perceptible— se halla presente en la filosofía presocrática. Esta es seguramente la noción que funciona en la célebre y enigmática sentencia de Heráclito en que se afirma que “la *physis* gusta de ocultarse” (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ: DK22B123). La auténtica *realidad* de las cosas no se manifiesta de manera inmediata, es necesario ir en busca de lo oculto. Heráclito dirá en otro texto, en consonancia con esta idea, que “la *armonía* no manifiesta es mejor que la *manifiesta*” (ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, DK22B54).

Pero esta idea no agota el significado de la palabra φύσις en el contexto de la investigación presocrática acerca de la naturaleza, como muestra la complejidad de sus usos y aplicaciones. A partir de esta complejidad se han ofrecido distintas hipótesis acerca de su significado filosófico original a las cuales me referiré a continuación.

1. Algunos autores, a cuya cabeza habría que situar a J.Burnet (*Early greek Philosophy*. 2ª de., Londres, 1908), han sostenido que el sentido filosófico primero de *physis* fue el de la *materia de que algo está hecho*, sentido éste del cual se pasaría fácilmente, a juicio de Burnet, al de su “composición”, su carácter o constitución. De acuerdo con esta explicación, la palabra φύσις, en la indagación presocrática acerca de la naturaleza, se referiría originalmente a la sustancia o *sustrato* primordial (ἀρχή). J.Burnet no aduce en su argumentación textos de los propios presocráticos, pero sí

algunos pasajes relevantes de Aristóteles y de Platón. La argumentación de J.Burnet, sin embargo, no me parece la más adecuada. Por lo que se refiere a Aristóteles, los textos aducidos servirían solamente, a mi juicio, para poder de manifiesto que el propio Aristóteles utiliza en ocasiones la palabra φύσις para referirse a la sustancia o sustancias primordiales propuestas por los presocráticos.²⁴ Ciertamente, ésta (la de materia o sustrato) es una de las significaciones que posee la palabra en la literatura filosófica, más aún, cabe decir que tal significación podía desarrollarse fácilmente a partir de usos como el homérico que hemos descrito. Pero esto no comporta que se trate de la significación filosófica primera y fundamental.

Los textos de Platón aducidos por J.Burnet resultan aún más complicados y, a mi juicio, de mayor interés para nuestro tema. Están tomados de las *Leyes*, libro décimo, del conocido pasaje en que Platón se enfrenta de manera directa con la investigación tradicional acerca de la naturaleza: «*en efecto, quien dice cosas como éstas pensará presumiblemente que fuego, aire, agua y tierra son las primeras de todas las cosas* (πρῶτα τῶν πάντων) *y a éstas precisamente las llamará “la naturaleza”* (καὶ τὴν φύσιν ὀνομάζειν ταῦτα αὐτά)» (891B-C), y «*con “naturaleza” quieren significar la generación concerniente a las cosas primeras* (φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα)» (892C). Estos dos textos, y el conjunto del pasaje a que pertenecen, muestran que la palabra φύσις comporta sustancialmente la referencia a la *generación* inicial y primera, y que —más allá de la propuesta de J.Burnet— su aplicación alcanza (1) a la *generación* de las realidades primeras (γένεσις τῶν πρῶτων), (2) a las *realidades primeras* que se generan (τὰ πρῶτα τῶν γεγενημένων) y, en fin, (3) a éstas últimas en tanto que realidades *a partir de las cuales* (ἐξ ὧν) *se genera* todo lo demás.²⁵

2. La idea de generación o proceso es, pues, fundamental en la significación de la palabra φύσις. Un pasaje pertinente y discutido en relación con este significado es el correspondiente al siguiente fragmento del *Poema* de Parménides que merece ser citado en su totalidad:

«Conocerás también *la naturaleza etérea* (αἰθερίαν τε φύσιν) y todos los signos que hay en el éter, y las obras (ἔργα) destructoras de la llama pura del sol brillante, y *de dónde se han generado* (ὁππόθεν ἐξεγένοντο). Y también tendrás información de las obras (ἔργα) erráticas de la luna de redonda cara, y *de su naturaleza* (φύσιν). Y además conocerás el cielo circundante, *de dónde nació* (ἐνθεν ἔφυ) y cómo la necesidad que lo dirige lo amarró para que mantenga los límites de los astros» (DK28B10).

No todos los autores están de acuerdo, desde luego, acerca de la significación de la palabra φύσις en este fragmento en que aparece por dos veces. En la primera de sus apariciones, en que se habla de “la *physis* etérea”, cabría pensar que se trata, bien de la génesis del éter, bien de su constitución. En la segunda de sus apariciones, sin embargo, hay razones para suponer que *se trata más bien de la génesis* o generación. En efecto, las frases dedicadas respectivamente al sol y a la luna presentan una estructura paralela que favorece esta interpretación: en el caso del sol se mencionan en primer lugar *sus obras* (ἔργα) y a continuación se hace referencia a *su generación* mediante el verbo ἐκγίγνομαι (generarse); en la frase siguiente, referida a la luna, también se mencionan en primer lugar *sus obras* (ἔργα) para referirse a continuación a su *physis*. El paralelismo parece sugerir que φύσις ha de entenderse igualmente como génesis o generación.²⁶

Sea cual sea la opción hermenéutica que se adopte frente a este texto de

Parménides, lo cierto es que en el siguiente pasaje de Empédocles la palabra φύσις significa *génesis*, generación o nacimiento: «*te diré otra cosa: de ninguno de los seres mortales hay generación (φύσις), ni tampoco final alguno de muerte detestable, sino que solamente hay mezcla y disolución de las cosas mezcladas, por más que los mortales lo denominen generación (φύσις)*» (DK31B8). Sin ningún género de dudas, *physis* es aquí el proceso por el cual surgen o vienen a existir “nuevos” seres, la generación de seres previamente inexistentes.

Este texto de Empédocles (en el que se dice que *los mortales denominan ‘physis’* precisamente al proceso de surgimiento de sustancias nuevas) parece favorecer la tesis sostenida por algunos autores según la cual la significación primera y más original de la palabra φύσις sería precisamente la de *proceso*.²⁷

Por otra parte, aislar cualquiera de los dos sentidos señalados (el sustrato o *la materia* de que una cosa se genera y *la generación* de la cosa a partir de aquélla) desconectándolo del otro resultaría, a juicio de algunos, algo unilateral. De ahí que ciertos autores como W.Jaeger (*The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947= *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, 1ª reimp., 1977) hayan sostenido que φύσις significa originalmente ambas cosas de manera conjunta: «el acto de φῶναι, el proceso de surgir y desarrollarse» y también «la fuente originaria de las cosas, aquello a partir de lo cual se desarrollan...en otras palabras, la realidad subyacente a las cosas de nuestra experiencia» (*trad. esp.* p.26). W.Jaeger insiste en la sinonimia de φύσις y γένεσις remitiéndose a aquel verso de la *Iliada* en que se dice que «el Océano es la *génesis* de todas las cosas» (XIV, 246: Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται): el Océano es *génesis*, es *origen* de todas las cosas en tanto que elemento constitutivo suyo y fuente de su generación.

3. Pero la noción de *physis* entendida como *genesis* remite, a su vez, a aquello en que ésta culmina, es decir, a la constitución o estructura de la cosa en tanto que resultante del proceso.²⁸ Este uso de la palabra φύσις (*la estructura o constitución de algo en tanto que resultado* final de un proceso “natural” de desarrollo) está ampliamente atestiguado en el ámbito de la literatura médica, concretamente en el *Corpus hippocraticum*. Los textos confirmatorios podrían multiplicarse. Cuando en estos textos, por ejemplo, se afirma que el médico debe conocer “la *physis* del hombre en general” (παντὸς φύσιν ἀνθρώπου) se está exigiendo conocer “los elementos de que está compuesto desde el principio” (γινῶναι ἀπὸ τινῶν συνέστηκεν ἐξ ἀρχῆς), así como “discernir cuáles son en él las partes dominantes” (διαγινῶναι δὲ ὑπὸ τινῶν μερέων κέκρακται) (*Régimen* I,2,11): conocer la naturaleza del hombre es, pues, conocer los elementos de que se compone y la relación existente entre ellos *atendiendo a su desarrollo desde su estado embrionario*. Próximo a esta significación se halla el uso de la palabra por Parménides en el fg.16 en que se refiere a “la constitución de los miembros” (κρᾶσις μελέων, μελέων φύσις) (*cf. supra* n.26), así como su uso en el texto siguiente que, según Diógenes Laercio, se hallaba al comienzo de la obra de Filolao: «*la physis en el cosmos se armonizó a partir de elementos ilimitados y limitantes, tanto el cosmos en su totalidad como todas las cosas en él*» (Dióg. Laert. VIII,85 = DK44B1). Este uso, en fin, puede conectarse con el homérico a que me refería más arriba, el de aquel texto en el cual Odiseo cuenta que Hermes le mostró la *physis* de la planta *moly*.

A la vista de esta multitud de aplicaciones de la palabra algunos autores han sostenido que el significado de la palabra φύσις, en la investigación presocrática acerca

de la naturaleza, *incluye todos los aspectos que hemos destacado* en los distintos usos de la palabra que hemos analizados: *el proceso* o génesis, *el origen* (sustrato) a partir del cual se inicia el proceso y *el resultado* final del mismo.²⁹ Por mi parte, creo que la posición más razonable al respecto podría formularse en los términos siguientes. (a) Como hemos señalado en la primera parte de este estudio, *el programa* de la investigación *περὶ φύσεως* *incluía, sin duda, todos estos elementos* por lo que se refiere a la totalidad de lo existente. La idea fundamental en esta investigación es la idea de génesis o proceso (universal), idea que llevaba lógicamente, como veíamos, a plantear las cuestiones relativas al origen (*ἀρχή*) y al resultado final del proceso (*κόσμος*). (b) En general, puede decirse que la idea de proceso o génesis constituye la significación “focal” de la palabra *φύσις*.³⁰ El pasaje platónico de las *Leyes* que hemos citado más arriba (p. 9 y n.29) puede considerarse paradigmático al respecto. En él se muestra, en efecto, cómo esta palabra (en los propios filósofos de la naturaleza, según indica Platón) puede ser aplicada a la generación, pero también a las realidades generadas, y también a la materia o sustrato del cual se generan las realidades generadas. (c) Esto no implica, en fin, que en *todos* los usos de la palabra *φύσις* estén actualizadas *todas* estas connotaciones. Algunas de ellas pueden estar (y frecuentemente están) neutralizadas. Puede, incluso, estar neutralizada la propia idea de *génesis*, como ocurre cuando la palabra se usa para significar simplemente “la realidad”, lo que una cosa es realmente, frente a su aspecto o apariencia externa.

V

Hasta ahora me he ocupado fundamentalmente del significado de *φύσις* desde el punto de vista del sentido. Concluiré con unas consideraciones relativas a su referencia distinguiendo dos tipos de aplicación de la noción y del término *φύσις*.

1. Según hemos podido constatar, la noción de *physis*, no sólo en la lengua común, sino también en la filosofía, se refiere con frecuencia *a realidades individuales, concretas*: se habla, así, de la naturaleza, de la *physis* de tal o cual realidad o sustancia (de la luna, o del hombre, o de una planta o de una cosa cualquiera). Es importante señalar que en este uso particularizado la noción de *physis* mantiene su conexión esencial con los rasgos de *actividad* y de movimiento, en un doble sentido que hemos encontrado ya en la exposición precedente. (a) En primer lugar, en cuanto que la *physis* de una cosa o sustancia es *la constitución* que ésta adquiere *como resultado del proceso* de su generación y crecimiento. (b) Además, y en segundo lugar, en cuanto que esta constitución interna de las sustancias naturales *comporta ciertas propiedades activas*, es fuente o principio de determinadas actividades específicas. Esta connotación es antigua, aparecía ya en el uso homérico de la palabra en relación con el fármaco que Hermes procuró a Odiseo (cf. supra pp.8-9) y encuentra un lugar privilegiado de aplicación en contextos de carácter médico. Aristóteles, por su parte, concederá la máxima relevancia a este aspecto de la noción de *physis* en aquel pasaje de la *Física* (II 1, 193a10 ss.) en que polemiza con el sofista Antifonte a partir de un ejemplo de éste último. Antifonte había indicado que si sembráramos camas de pino, de salir algo, no saldrían camas, sino pinos, y a partir de esta constatación afirmaba que la *physis* de la cama es la madera, el pino (es decir, el sustrato o materia de que está hecha). Para Aristóteles, sin embargo, la conclusión que ha de extraerse de esta observación es bien distinta. El ejemplo sirve para delimitar el ámbito de los seres naturales frente a los artefactos: el pino es un ser natural, puesto que posee actividades internas propias; la cama, por el contrario, no es un ser natural, ya que no posee actividades internas propias en tanto que cama. De aquí

concluirá Aristóteles (1) que solamente los seres “naturales” (τὰ φύσει ὄντα) poseen *physis* y (2) que la *physis* de los seres naturales es *el principio interno de su movimiento y de su reposo*. Como puede verse fácilmente, esta elaboración aristotélica de la noción de *physis* viene a recoger en lo esencial las connotaciones implicadas en el uso homérico del término correspondiente.

2. El término φύσις, por otra parte, fue inicialmente elevado por los filósofos al nivel de *una noción máximamente general* y como tal se aplica, no ya a las sustancias particulares, sino a toda la realidad en su conjunto: todo pertenece al ámbito de la *physis*, dioses y hombres, cielos y tierra, plantas y animales, la especie humana y sus logros. Como hemos señalado desde el principio, la noción de *physis* hace su aparición con esta universalidad en la filosofía presocrática, en la investigación “acerca de la naturaleza”, y su universalidad aparece, incluso, enfatizada en fórmulas como ἡ τῶν πάντων φύσις (así, en el texto de Jenofonte que citábamos al comienzo), o bien ἡ τοῦ παντός φύσις, o también ἡ τῶν ὄντων φύσις, etc. etc. Concluiré con dos observaciones en relación con esta aplicación universal, omniabarcadora de *physis*. (a) En primer lugar, es oportuno recordar que los griegos contaron también con otros términos “omniabarcadores” para referirse al *todo* de la realidad, a la realidad en su conjunto y como tal. Tal es el caso, por ejemplo, de los términos ἀλήθεια y οὐσία y de manera muy especial, del participio del verbo εἶναι (τὸ ὄν, ἐν πλῶναι τὰ ὄντα: lo que es o hay, las cosas que hay, existen o son). Finalmente será este último —el participio ὄν, ὄντα— el que acabará imponiéndose como término de la máxima universalidad en la especulación filosófica, fundamentalmente a partir de la decisiva obra de Parménides. (b) En segundo lugar, quisiera recordar que la visión filosófica de la realidad, la demarcación de sus distintas regiones, se desarrollará en el pensamiento griego tomando siempre como polo de referencia la noción de φύσις, creando sucesivas oposiciones delimitadoras de ámbitos de *realidades no pertenecientes a la physis*: así, frente a la naturaleza se destacará *el arte* (τέχνη) oponiéndose a los seres naturales los seres artificiales o artefactos (τέχνη ὄντα), y a la naturaleza se opondrá también *la cultura* (νόμος), contraponiéndose en este caso los seres naturales a los productos y creaciones de la cultura (νόμῳ ὄντα), etc. La consumación definitiva —y de mayor alcance filosófico— de la distinción entre seres que pertenecen a la naturaleza y seres que *no* pertenecen a la naturaleza tendrá lugar, como es bien sabido, en Platón. Al respecto resulta sumamente ilustrativo este texto platónico en que se hace referencia directa a la tradición περὶ φύσεως:

« SOC: al decir lo que acabas de decir ¿has caído en la cuenta de que la mayoría de las técnicas, y cuantos trabajan en ellas se sirven prioritariamente de opiniones y dedican su esfuerzo investigador a las cosas relativas al reino de la opinión? ¿Y eres consciente de que quien se supone que investiga *acerca de la naturaleza* (περὶ φύσεως) se dedica a investigar de por vida las cosas relativas *a este cosmos* (τὰ περὶ τὸν κόσμον τόνδε), cómo se ha generado (ὅπῃ τε γέγονεν), y qué tipo de efectos produce y qué tipo de efectos padece (καὶ ὅπῃ πάσχει τι καὶ ὅπῃ ποιεῖ)? ¿Podemos decir esto, o cómo te parece?

PRO: digámoslo así.

SOC: ¿Entonces, la tarea asumida por un individuo tal versa, no sobre las cosas que son siempre (τὰ ὄντα ἄει), sino sobre las que se generan, y las que se generarán y las que se han generado?

PRO: Totalmente verdadero» (*Filebo*, 58E-59A).

Este texto resulta a primera vista perfectamente congruente con los textos de

Eurípides y de Jenofonte con que ilustrábamos, al inicio de nuestra exposición, las características y el contenido de la investigación acerca de la naturaleza. En él, al igual que en aquéllos, se ponen directamente en juego las nociones de *physis*, de *génesis* y de *cosmos*. Sin embargo, la noción de *physis* aparece circunscrita a *un ámbito determinado de la realidad*, el ámbito de las cosas generadas frente a las que son “siempre”, frente a las realidades eternas que no pertenecen a la φύσις y que, a juicio de Platón, los filósofos de la naturaleza dejaron fuera de su consideración en la investigación περὶ φύσεως.

Por lo demás, este “estrechamiento” de la noción de *physis*, iniciado ya en la especulación de Parménides, contribuyó de manera decisiva al mencionado triunfo del participio τὸ ὄν, τὰ ὄντα como término máximamente universal, ya que a la noción de ser (“lo que es”) solamente puede oponerse la de no-ser (“lo que no es”), noción puramente negativa y que, por tanto, no define ningún ámbito o género de realidad.

Tomás Calvo Martínez
Universidad Complutense

NOTAS

1

Este proyecto alcanza hasta Platón, su último representante. En efecto, la trilogía de *Timeo-Critias-Hermócrates* responde a este planteamiento tradicional en su contenido y en su amplitud. Aunque el *Critias* quedó sin concluir y el *Hermócrates* no llegó a escribirse, el primer capítulo del proyecto —el correspondiente a la cosmogénesis— quedó brillantemente desarrollado en el *Timeo*. No obstante, en Platón se produce una “reorientación” y una “relativización” de la investigación *περὶ φύσεως*, como señalaremos al final de este trabajo.

2

Esto se muestra claramente, a mi juicio, en la reconstrucción del desarrollo de la filosofía que Aristóteles ofrece en *Metafísica* I 3 ss. Allí se refiere Aristóteles a Tales de Mileto como “el iniciador de este tipo de filosofía” (ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας : 983b20-21). Esta frase se entiende y se traduce a veces —precipitadamente— como si dijera que Tales fue el iniciador *de la* filosofía, sin más. Pero esto es literalmente inexacto. Lo que se dice es que Tales fue el iniciador de *este tipo* de filosofía, a saber, de la que venimos caracterizando como investigación *περὶ φύσεως*, sobre el origen y el proceso por el cual se constituyen *todas las cosas* a partir de una(s) substancia(s) primera(s). Significativo es también el texto mencionado del *Fedón* platónico en que Sócrates expone y termina rechazando el tipo de explicación causal ofrecido en este tipo de investigación (96A-97B) en la cual se pretende explicar “por qué se genera cada cosa, por qué perece y por qué es” (διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι: 96A 8-9). Puede verse también el texto del *Filebo* (58E-59A) que citamos al final de nuestra exposición.

3

ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν,
μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνην
μήτ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὁμῶν,
ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
κόσμον ἀγήρων, τίς τε συνέστη
καὶ ὅπη καὶ ὅπως.
τοῖς δὲ τοιούτοις οὐδέποτ' αἰσχροῦ
ἔργων μελέδημα προσίξει.
(φγ. 910 Νουρχ= ΔΚ59Α30)

(En el v, 6 se ha transmitido otra lectura: *πῇ τε* en lugar de *τίς τε*).

4

El texto de Jenofonte presenta una variante: ἔστι ἐν λυγαρ δε ἔφυ en la frase: ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔφυ. En cualquier caso, el “ser” del universo (cómo es, en qué consiste) se presenta como resultado de un proceso, de la φύσις.

5

ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι Ὀλύμπια δόματ' ἔχουσαι
ἔξ ἀρχῆς, καὶ εἵπαθ', ὅτι πρῶτον γένητ' αὐτῶν.
ἦτοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένητ'· αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
Τάρταρά τ' ἠερῶντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης,
ἦδ' Ἔρος ...

(*Teogonía*, 114-120)

6

Este es el sentido de la palabra *ἀρχή* *siempre* en Homero: aquel hecho con que se inicia una serie de acontecimientos o una historia. Aquiles llama a Patroclo, éste sale de la tienda y este hecho constituye el principio de su desgracia (ὁ δὲ κλισίηθεν ἀκούσας / ἔκμολεν ἴσος Ἄρηϊ, κακοῦ δ' ἄρα οἱ πέλεν ἀρχή: *Il.* XI, 605). Con el rapto de Helena se inicia la guerra de Troya (πάντα μάλ' ὅσσά τ' Ἀλέξανδρος κοίλῃς ἐνὶ νηυσὶν / ἠγάγετο Τροίηνδ', ἥ τ' ἔπλετο νείκεος ἀρχή ... : *Il.* XII, 116). Ifito y Odiseo intercambian regalos entre sí y con ello se inicia entre ambos una relación de hospitalidad, de amistad llena de afecto (τῷ δ' Ὀδυσσεὺς ξίφος ὄξυ καὶ ἄλκιμον ἔγχος ἔδωκεν, / ἀρχὴν ξεινοσύνης προσκηδέος: *Od.* XXI, 34-35), etc.

7

- ἀλλὰ λέγεται μὲν Χάος πρῶτον γενέσθαι τῶν θεῶν.
- πῶς δέ κα; μὴ ἔχον γ' ἀπὸ τινος μὴδ' ἐς ὃ τι πρῶτον μόλοι.
- οὐκ ἄρ' ἔμολε πρῶτον οὐθέν; - οὐδὲ μὰ Δία δεῦτερον
τῶνδ' ἔ' ὦν ἄμ' ἐς νῦν ὧδε λέγομεν, ἀλλ' ἀεὶ τὰδ' ἦς.
(Fr.1 Diels)

Aunque su crítica incide de manera más genérica sobre las teogonías en cuanto tales, cabría citar también a Jenófanes de acuerdo con la siguiente referencia de Aristóteles: «otra forma de argumentar es que si la consecuencia es la misma, que también es lo mismo aquello de que proviene. Así, por ejemplo,

Jenófanes decía que pecan igualmente de impiedad los que dicen que los dioses han nacido que los que dicen que mueren. En efecto, en ambos casos se sigue que hay algún momento en que los dioses no existen» (Retórica II 23, 1399b5-7 = DK21A12).

8

El “teólogo” Ferécides establecía también en su teogonía que *Zas, Tiempo y Ctonia—los principios primeros— son eternos* (Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη; fg. 60 Schibli), sin duda para evitar la incoherencia “hesiódica”. Ferécides es un claro exponente de cuán difícil es trazar una frontera tajante entre el mito y la filosofía, entre las teogonías y las cosmogénesis filosóficas. (El propio Aristóteles sitúa su discurso entremedias del teológico mítico y del filosófico natural al señalar que él y algunos otros “mezclan dos tipos de explicación al no decir todo en forma de mito” (οἱ γε μειγμένοι αὐτῶν [καὶ] τῷ μὴ μυθικῶς πάντα λέγειν, οἷον Φερεκίδης καὶ ἕτεροί τινες; *Met.* XIV 4, 1091b8-10).

9

Ciertamente, la construcción gramatical de la frase resulta ambigua, en particular en lo relativo al genitivo que acompaña a ὄνομα: τοῦτο τοῦνομα ... τῆς ἀρχῆς. Las construcciones más frecuentes parecen favorables a la interpretación y traducción propuestas por Burnet: el genitivo sería subjetivo o de posesión, se trataría “del nombre del principio” (i.e., según Burnet, del nombre del sustrato material), y tal nombre sería, a su vez, τὸ ἄπειρον (antecedente, en tal supuesto, del pronombre τοῦτο). Sin embargo, y aunque con menor frecuencia, puede encontrarse también la construcción que corresponde a la traducción que propongo, en la cual el genitivo que acompaña a ὄνομα *sirve para mencionar o especificar el nombre o palabra de que se trata*. Citaré solamente dos ejemplos. (a) El primero es de Platón: οὐ τὸ τῆς ἀνδρείας ἀλλὰ τὸ τῆς κοσμιότητος ὄνομα ἐπιφέρομεν αὐτοῖς σύμπασιν (“a todas estas conductas no les aplicamos *el nombre de valentía*, sino el de moderación”: *Político* 307 A-B); (b) el segundo es de Aristóteles: τὸ δ' ὄνομα τῆς ἀκολασίας καὶ ἐπὶ τὰς παιδικὰς ἁμαρτίας φέρομεν (“por otra parte, también aplicamos *el nombre de intemperancia* a las faltas de los niños”: *Ética a Nicómaco* III 12, 1119a33-4). Los ejemplos podrían, sin duda, multiplicarse. En mi opinión, la construcción correspondiente al texto de Simplicio, y también al de Hipólito (πρῶτος τοῦνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς), sería ésta, y no la supuesta por J.Burnet.

10

A pesar de que la lectura obvia de esta frase parece ser la que proponemos, J.Burnet trata igualmente de acomodarla a su inquebrantable suposición de que Simplicio utiliza la palabra ἀρχή con el significado (aristotélico) de “causa o sustrato material” y propone traducirla del siguiente modo: “*siendo el primero en haberse referido al sujeto de los opuestos (τὸ ὑποκείμενον) como la causa material (ἀρχήν)*” (“being the first to name the substratum of the opposites as the material cause”, *Early Greek Philosophy*, fourth ed., 1940, London, Adam & Charles Black, n.2 pp. 54-55). A mi juicio, la exégesis propuesta para esta frase resulta menos aceptable aún, en la medida en que corre el peligro de reducir la afirmación de Simplicio a un sinsentido o a una flagrante trivialidad. En efecto, si suponemos que ἀρχή (*sensu aristotelico*) significa en este texto la “causa o sustrato material”, tal término será sinónimo de τὸ ὑποκείμενον (entendido también aristotélicamente). Y si además suponemos que Anaximandro no utilizó ninguno de estos términos (suposición fundamental para la interpretación de J.Burnet), ¿qué sentido tendría entonces decir que Anaximandro fue el primero en referirse al ὑποκείμενον como ἀρχή? ¿Acaso que fue el primero en referirse al “sustrato material” como “sustrato material”? Y es que la observación de Simplicio solamente tiene sentido si se trata de la *denominación* empleada por el milesio, es decir, *de la utilización de la palabra ἀρχή* para referirse a lo que (aristotélicamente) se considera como sustrato material de los opuestos.

Una discusión general de este problema puede verse en G. S. Kirk- J. E. Raven- M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos 1987, pp.164-5. También, Ch. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Philadelphia, Centrum Philadelphia, 1987 (1ª edición en Columbia Univ. Press, 1960), pp. 28-32. Kahn es partidario de considerar a Anaximandro como el primero en usar la palabra ἀρχή. Por mi parte, pienso también que ésta es la posición más razonable, posición que queda reforzada, según creo, con las consideraciones que aduzco en esta nota y en la anterior.

11

Como se ha puesto a menudo de manifiesto, la notable proximidad —que es realmente copertenencia— de estas dos nociones es sumamente significativa respecto de los ideales estéticos y morales de la cultura griega.

12

Puede, en efecto, tratarse de *cosas*: tal vez un huerto, como el de Alcínoo, al fondo de cual hay parcelas de distintos y muy variados cultivos que están “perfectamente ordenadas” (ἐνθα δὲ κοσμηταὶ πρασιαὶ παρὰ νεΐατον ὄρχον / παντοῖαι πεφύασιν ... : *Odisea* VII, 127-8), o de las armas de los guerreros que están apoyadas junto a ellos en el suelo “bien ordenadas” en tres filas (ἐντεα δέ σφιν / καλὰ παρ' αὐτοῖσι χθονὶ

κέκλιτο εὖ κατὰ κόσμον / τριστοιχί ... : *Iliada* X, 469-71), o de una habitación, como es el caso del palacio de Néstor que ha quedado patas arriba y que éste manda “poner en orden” antes que nada (αὐτὰρ ἐπὶν δὴ πάντα δόμον διακοσμήσῃσθε ... : *Odisea* XII, 440). O puede tratarse también de *animales*, como los caballos que “cada uno mandó que su respectivo auriga sujetara “en perfecto orden” al borde de la fosa” (Ἡνιόχῳ μὲν ἔπειτα ἑὸν ἐπέτελλεν ἕκαστος / ἵππους εὖ κατὰ κόσμον ἐρυκέμεν αὐθ’ ἐπὶ τάφῳ ... : *Iliada* XI, 46-7).

13

En *Iliada* X, 469-71 y XI, 46-7 (textos citados en la nota anterior) aparece la expresión εὖ κατὰ κόσμον referida a la colocación de armas y de caballos respectivamente. También aquí es relevante, por supuesto, la idea de colocación apropiada, adecuada.

14

Además de esta aplicación social, la idea de “orden” se aplicará también a los individuos, al carácter y comportamiento individuales. En este aspecto cobrarán una relevancia específica las palabras κοσμιότης, κόσμιος y κοσμίως. Κόσμιος es el individuo *ordenado* en el sentido de que es pacífico, tranquilo y *sosegado* en sus ademanes y en su modo de actuar y que, por tanto, no reacciona brusca o violentamente, sino que se comporta *con calma*, sin dejarse alterar por emociones, pasiones e impulsos. Ahora bien, un carácter tal supone tener controlados y amansados los apetitos y pasiones, y de ahí que el significado de κόσμιος y κοσμιότης se acerque al de σῶφρων y σωφροσύνη, moderado y moderación respectivamente. Así, no es de extrañar la definición de σωφροσύνη propuesta inicialmente por Cármides en el diálogo platónico: “comportarse siempre *ordenadamente* y con sosiego” (τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ: *Cármides* 159B). De este modo κόσμιος viene a oponerse a inmoderado, a ἀκόλαστος, acercándose su significado al de σῶφρων. (Aquella oposición léxica puede verse, por ejemplo, en el *Gorgias*, 494A. Cf. también la definición de σωφροσύνη en las *Divisiones aristoteleae*, donde se dice que σωφροσύνη “es la virtud que hace dominar sobre los apetitos y que no se sea esclavo de ningún placer, sino *que se viva ordenadamente*” (ἡ δὲ σωφροσύνη ... κοσμίως ζῆν: 16, 1, 10-14). Y es que el sometimiento de las pasiones al dominio de la parte rectora del alma no es, en definitiva, sino *el buen orden* de las distintas partes o fuerzas de la psique. Como es sabido, *Platón identificará este orden, a su vez, con la justicia*, con δικαιοσύνη en el alma. De ahí la pertenencia de κοσμιότης a σωφροσύνη y a δικαιοσύνη, como muestra la elaboración de estas tres nociones en el siguiente texto platónico: «a su vez, el orden y la *ordenación* del alma reciben, según creo, el nombre de norma y de ley, por las cuales los hombres *vienen a ser justos y ordenados* (καὶ νόμιμοι γίγνονται καὶ κόσμιοι). Y precisamente *en esto consisten la justicia y la moderación*» (ταῦτα δ’ ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη) (504D-E).

15

Cf. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*. Cambridge Univ. Press, 1967, n.1, p. 208 (hay traducción española).

16

El fragmento plantea, en primer lugar, problemas de carácter textual ya en su primera línea. La versión de Plutarco (*De an. procr.* 5, 1014a), en la cual se incluyen todas las palabras que hemos puesto entre corchetes al traducirlo, es la siguiente: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν. La versión de Clemente (*Strom.* V 14), por su parte, no incluye el demostrativo τόνδε, pero sí el resto: κόσμον, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν. En todo caso, la referencia a un cosmos que es “el mismo de todos” comporta (en la exégesis antigua de los transmisores de esta versión) una distinción entre *dos tipos de cosmos* u ordenaciones: de una parte, aquel que es común a todos, y de otra parte, los distintos órdenes u ordenaciones que se suceden en el devenir universal. El primero de ellos sería común, es decir, sería *el mismo para todos los cosmos particulares*. Si se acepta la cláusula τὸν αὐτὸν ἀπάντων, no cabe otra interpretación más razonable del texto, a mi juicio. (A.García Calvo completa el texto añadiendo la palabra κόσμων: κόσμον τόνδε <κόσμων> τὸν αὐτὸν ἀπάντων ... (“*este cosmos, el mismo de todos los cosmos*”) en: *Razón común*. Madrid, Ed. Lucina, 1985, pp. 239-41. La adición es coherente, sin duda, con el sentido del texto, pero totalmente innecesaria). Por otra parte, y además de este problema de la distinción entre dos tipos de ordenaciones o cosmos, el fragmento está relacionado con la debatida cuestión de si *la conflagración universal* (ἐκπύρωσις) forma o no forma parte del pensamiento original de Heráclito.

17

λεῦσσε δ’ ὅμως ἀπεόντα νόοι παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον (DK28B4).

18

La crítica parmenídea alcanza, sin duda, a cualquier intento de generar la pluralidad a partir de la unidad, y no necesariamente en particular a los procesos de condensación y rarefacción propuestos por

En el fragmento octavo (v.50-52), al marcar el tránsito de la Verdad a las Opiniones (cosmogénesis), Parménides contrapone el λόγος correspondiente a aquélla y el κόσμος ἐπέων en que se narra la cosmogénesis. (Sobre esta distinción y su relevancia para la doctrina de Parménides puede verse mi artículo "Truth and Dóxa in Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3, 1977, pp. 245-260). La narración cosmogónica se articula conforme a un orden que, sin duda, expresa el orden sucesivo según el cual la realidad "se dispersa" conforme a lo sugerido en el fragmento cuarto. En el mismo sentido ha de entenderse, en mi opinión, la palabra διάκοσμος utilizada más adelante: "yo declaro para ti el ordenamiento todo verosímil, / de modo que jamás te supere conocimiento ninguno de los mortales" (τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω, ὥς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει: fg.VIII, vv.60-1).

20

Remitiéndose a Favorino, Diógenes Laercio dice que Pitágoras "fue el primero que llamó *cosmos* al universo" (καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον: VIII,48). También Aecio afirma que "Pitágoras fue el primero en llamar *cosmos* al conjunto de todo a causa del orden que hay en él" (Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως: II,1,1= DK14A21).

21

El texto de Anaximandro dice lo siguiente: «... por lo demás, los seres existentes, al perecer, vienen a parar a aquellos seres de los cuales procede su nacimiento, *de acuerdo con lo que tiene que ser; pues ellos se pagan mutuamente pena y retribución por su ofensa de acuerdo con la ordenación del tiempo*» (ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστί τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δικὴν καὶ τίσιν ἄλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (Simplicio, *Phys.* 24,13 = DK12B1). Usualmente se admite que la frase es cita literal, al menos desde "de acuerdo con lo que tiene que ser" (κατὰ τὸ χρεῶν).

22

Que la distinción entre οὐρανός y κόσμος resultaba extraña, lo demuestra la versión del Pseudo-Plutarco en la cual ambos términos vienen a resultar sinónimos ("lo ápeiron ... de lo cual dice que se desprenden los universos y, en general, todos los cosmos que son infinitos": τὸ ἄπειρον ... ἐξ οὗ δὴ φησι τοὺς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους: *Strom.* 2 = DK12A10).

A esto cabe añadir que el plural κόσμους que aparece en Teofrasto resultaba igualmente extraño: ¿Cómo es posible que en cada universo haya una pluralidad de cosmos? Esta idea debió sorprender ya a Hipólito en cuyo texto aparece κόσμος en singular: "... cierta naturaleza de lo infinito de la cual se generan los universos y el cosmos <que hay> en ellos" (... φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον: *Ref.* I,6,1 = DK12A11). Puesto que lo lógico es mantener el plural κόσμους que hallamos en Simplicio (por ser la lectura más difícil y con ello, la más próxima seguramente al texto original de Teofrasto), algunos han pretendido resolver el problema proponiendo que los múltiples cosmos serían distintos órdenes u ordenaciones *parciales*, pertenecientes a distintas regiones o partes del universo. (Así, CH. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. (Reimp.), Philadelphia, 1985, p. 224). Por mi parte considero lo más natural suponer que en cada universo o mundo no hay más que un orden o cosmos, el que le es propio. Y entiendo que el plural κόσμους se explica fácilmente, desde el punto de vista gramatical, como un plural "inducido" por el anterior οὐρανοῦς: si decimos, por ejemplo, que en el aeropuerto "había muchos taxis esperando en cola con *sus chóferes* dentro", seguramente nadie entenderá que en cada taxi había una pluralidad de chóferes, sino un chófer en cada taxi. No creo que la cuestión comporte más problema ni más misterio.

23

Desde el estudio de E.Hardy, *Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie*. Berlín, 1884), hasta la monografía de G.Naddaf, *L'Origine et l'évolution du concept grec de Physis*. Ontario, 1992), pasando por los autores y estudios a que hacemos referencia en la exposición.

24

Los principales textos de Aristóteles aducidos por Burnet (*o.c.*, p.10) son los dos siguientes de la *Física*: «como dicen quienes dicen que el todo es una única naturaleza (μία τινὰ φύσιν), por ejemplo, agua o fuego o lo intermedio entre éstos» (I 6, 182b2-3) y «por lo cual unos dicen que la naturaleza de las cosas que son (τὴν τῶν ὄντων φύσιν) es fuego, otros tierra, otros aire, otros agua, otros algunos de éstos y otros, en fin, que todos ellos» (II 1, 193 a21-23). A éstos añade, en el apéndice (*o.c.*, p. 364), otro interesante pasaje de la *Física*, aquél en que Aristóteles expone y rechaza la opinión (sostenida por Antífote) según la cual la *physis* de las cosas sería la materia de que están compuestas: «algunos opinan que la naturaleza y la entidad de los seres naturales (ἡ φύσις καὶ ἡ οὐσία τῶν φύσει ὄντων) es el sustrato primero de cada uno de ellos, siendo éste inmutable por sí, por ejemplo, la madera sería naturaleza de la cama y el bronce lo sería de la

estatua...» (*Física* II, 1, 193 a9-12).

25

No debe perderse de vista que, para Platón, las sustancias que los filósofos de la naturaleza consideran como elementos o realidades primeras (fuego, aire, etc) son también generadas, son producidas por el demiurgo, como se explica en el *Timeo* (49B-C, 53C ss.). De ahí que la cuestión que discute en este pasaje es si el alma fue generada antes que tales sustancias materiales. Por el contrario, seguramente ningún filósofo presocrático de la naturaleza podría denominar φύσις a la *generación de la(s) sustancia(s) primera(s)*, sencillamente porque éstas son, de suyo, ingeneradas.

26 Que φύσις ha de entenderse en este pasaje como γένεσις fue ya sostenido por F. Heinimann (*Nomos und Physis*. Basel, 1945, p.90). W.K.C. Guthrie (*o.c.*, p.60) lo ha rechazado de modo tajante. A.Gómez Lobo, por su parte, se inclina por la propuesta de Heinimann (*Parménides*. Buenos Aires, Ed. Charcas, 1985, pp. 182-3).

La palabra φύσις aparece también en el fg.16 de Parménides: «*Pues cual es en cada caso la mezcla de los miembros (κράσιν μελέων) errantes, tal se presenta la mente de los hombres. En efecto, lo mismo es aquello que piensa la naturaleza de los miembros (μελέων φύσις) para todos y para cada uno de los hombres. Y es que lo más es el pensamiento*». En este caso se refiere, en mi opinión, al estado actual del organismo resultante del proceso de su constitución.

27

Entre estos autores cabe citar a O.Gigon (*Untersuchungen zur Heraklit*. Leipzig, 1935). Por otra parte, no me parece casual que Aristóteles, al exponer los distintos sentidos de la palabra, recoja en primer lugar precisamente éste: «Se llama φύσις, en un sentido, la *generación* de las cosas que crecen, si se pronuncia la υ alargándola» (φύσις λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φεομένων γένεσις, οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ: *Met.* V 4, 1014b16-7). Cabría, por lo demás, citar otros textos en que *physis* significa *génesis*, como ocurre en la conocida *cosmogénesis* bufa que Aristófanes pone en boca de las aves: «*desgraciados mortales... prestadnos atención a nosotras inmortales... a fin de que, una vez que hayáis oído de nosotras toda la verdad acerca de los seres celestes, y una vez que conozcáis la verdad sobre la génesis de las aves y la physis de dioses, ríos, Érebo y Caos, digáis a Pródico de mi parte que se fastidie para los restos...*» (...ταλαιοὶ βροτοὶ ... προσέχετε τὸν νοῦν τοῖς ἀθανάτοις ἡμῖν ... ἵν' ἀκούσαντες πάντα παρ' ἡμῶν ὀρθῶς περὶ τῶν μετεώρων, / φύσιν οἰωνῶν γένεσιν τε θεῶν ποταμῶν τ' Ἑρέβους τε Χάους τε /εἰδότες ὀρθῶς, Προδίκῳ παρ' ἐμοῦ κλάειν εἴπητε τὸ λοιπόν ... : *Aves*, 684-92). Recuérdese también el texto platónico citado anteriormente de las *Leyes*: «con “naturaleza” quieren significar la *generación* concerniente a las cosas primeras» (φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα: X, 892C).

28

Aristóteles subrayará esta conexión de una manera concisa y expresiva al señalar que «la *physis* entendida como *génesis* es un camino hacia la *physis*» (ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὥς γένεσις ὁδὸς ἐστὶν εἰς φύσιν: *Phys.* II 1, 193b12): la *physis* es el proceso de generación que conduce a ... la *physis*, pero entendida ya ahora como la constitución de la cosa generada.

29

Esta es la posición sostenida por G.Naddaf (*o.c.*, p.24) que incluye también a W.A.Heidel, Ch.Kahn y J.Barnes entre los defensores de la misma.

30

La idea de “significado focal” (*focal meaning*) fue introducida por G.E.L.Owen, y es actualmente de circulación corriente, para explicar la unidad o convergencia de significaciones denominada por Aristóteles unidad πρὸς ἓν (*ad unum*), unidad basada en que *los distintos significados de un término se refieren, todos ellos, a un significado que es el primero y fundamental*. (Este tipo de “unidad de referencia” es la que, según Aristóteles, confiere unidad a las significaciones múltiples y diversas de ‘ser’ posibilitándose de este modo la ontología: el significado primero de “lo que es”, de “ente”, sería, por su parte, el que corresponde a οὐσία, entidad o sustancia). Aristóteles recurre también a este esquema unificador en relación con las distintas significaciones de *physis* de la manera siguiente: «*de lo dicho resulta que physis, primariamente y en el sentido fundamental de la palabra, es la entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas*» (ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἢ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά: *Met.* V 4, 1015a13-15). La elección por parte de Aristóteles de esta significación de *physis* como primera y fundamental cuadra bien, sin duda, con su propia construcción teórica de la física, pero no cuadra tan bien, según creo, con la noción de *physis* desplegada por la filosofía presocrática. En ésta el significado primero y fundamental, aquel que articula la pluralidad de sus significaciones, es más bien, a mi juicio, la noción de *génesis*.

=====