

Una interpretación de la concepción de la *physis* entre los presocráticos. Antes y después de Parménides

CARMEN SEGURA PERAITA
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

La pregunta por la *physis* es un rasgo característico del pensamiento griego, y en particular de los pensadores presocráticos. A pesar de sus puntos de coincidencia, no podemos olvidar las diferencias entre ellos. Con respecto a la *physis* Parménides establece una ruptura entre los filósofos anteriores y posteriores a él. Si, como su significado original sugiere, el concepto de *physis* está vinculado esencialmente a la generación, entonces su estatuto entre Parménides y sus seguidores resulta problemático. Por esta razón, es útil analizar algunas de las implicaciones de *physis* entre los filósofos jonios.

PALABRAS CLAVE
PHYSIS-LOGOS-DYNAMIS-TIEMPO

ABSTRACT

The question concerning *physis* is an identifying feature of Greek thought, particularly of pre-Socratic thought. In spite of the fact that they have several points in common, we can not forget the differences among them. With respect to *physis*, Parmenides creates a censure between the philosophers before him and the philosophers after him. If, as its original meaning suggests, the concept of *physis* is essentially linked to generation, then its status among Parmenides and his followers becomes problematic. For this reason, it is useful to analyze some of the implications of *physis* among the Ionian philosophers.

KEYWORDS
PHYSIS-LOGOS-DYNAMIS-TIME

I. INTRODUCCIÓN

EL ESFUERZO DE LOS PENSADORES GRIEGOS ANTERIORES A SÓCRATES se puede entender como una búsqueda de la unidad. Todos los testimonios conservados en las doxografías parecen indicar que la experiencia del cambio les indujo a preguntarse por el origen de la pluralidad. De esta forma, el movimiento, los procesos de generación y corrupción, la oposición de los «contrarios», la temporalidad fueron objeto de sus largas y fructíferas reflexiones. Éstas giraron en buena medida en torno a la «*physis*», a aquella «naturaleza» primigenia de la que todo habría surgido.

A lo largo de este trabajo se intentará mostrar que la pregunta por la *physis* se despliega particularmente en el ámbito de los pensadores jonios. A la vez, se intentará también mostrar que cuando Parménides reclama para el ser la unidad y la univocidad se produce una profunda inflexión en la reflexión sobre la naturaleza. Tanto que la suya no es ya propiamente una pregunta por la *physis*, puesto que ésta exige necesariamente el movimiento. Los desarrollos posteriores de los físicos presocráticos quedarán marcados decisivamente por las enseñanzas parmenídeas. Las condiciones impuestas por Parménides y la necesidad de dar una razón del cambio y la pluralidad, conducen a planteamientos pluralistas respecto al origen, haciendo que desaparezca el genuino sentido de la *physis*, tal como la concibieron los primeros. En este contexto, el pensamiento de Platón y Aristóteles se puede entender como un intento de solucionar las aporías que habían quedado sin resolver desde entonces.

II. ESPECIFICIDAD DE LA PREGUNTA POR EL MOVIMIENTO EN LOS PRESOCRÁTICOS

La intención inicial de los primeros pensadores no fue —como pareció suponer Aristóteles¹— la de investigar el cosmos desde el sistema de las cuatro causas², desconocido para ellos. Ni, en consecuencia, pudo ser su propósito el de circunscribir su reflexión a los estrechos límites de la causalidad material³. Alejados de tal propósito y sumidos todavía en un orden cultural y categorial diferente, parece más bien que los presocráticos concentraron su esfuerzo, impo-

¹ Constituye un lugar común afirmar que Aristóteles fue el primer historiador de la filosofía. Su contribución en este terreno ha sido sometida a crítica, especialmente desde la publicación de la obra de H. Cherniss, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, tr. L. Brass de Eggers. México: Universidad Nacional Autónoma, 1991.

² Aristóteles, *Metafísica* I, 3, 993a 11-17, y 983a 24 - 983b 6. Cf. también *De Caelo* 270b 16-20; *Metereológicos*, 339b 27-30; *Política*, 1329b 25-30.

³ La opinión aristotélica ha influido en el pensamiento posterior como advierte Guthrie, en W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, tr. A. M. González. Madrid: Gredos, 1991, vol. 1, p. 88.

nente y fructífero, en preguntarse –expresa o implícitamente– por la *physis*⁴ como origen y fundamento, presente y actuante en la generación y en la corrupción. Un indagar que les fue conduciendo a otras cuestiones: las relativas al orden del universo, a la comprensión del tiempo; a la copertenencia de *physis* y *logos*, a la verdad, la opinión y el error; a la posibilidad de la multiplicidad y la diversidad en el seno del ser y a la posibilidad del no-ser; a la cuestión de la identidad y la diferencia.

Como se ha dicho en el apartado anterior, sus estudios *peri physeos* se centraban en torno a la naturaleza en un intento de lograr una comprensión del cambio, del devenir⁵. No es preciso aclarar que tal preguntar (aun cuando muchos de ellos estuvieran también interesados por cuestiones de cosmología, astronomía, matemáticas, etc.) no se circunscribía a los límites propios de las ciencias naturales, al menos tal como actualmente las concebimos. En este orden de cosas se podría decir mejor que su pensamiento, al menos por su radicalidad, tuvo el rango de lo que Aristóteles denominaría posteriormente filosofía primera⁶.

Lo que deseaban conocer era el origen del llegar a ser –que entendieron inicialmente como fundamento no separado de lo fundado– y la forma desarrollada, la constitución de lo que es. Los primeros presocráticos no confundieron burdamente a los seres naturales con su fundamento, con su *physis*, pero entendieron que se copertenecían mutua y necesariamente en el modo que más adelante se tratará de exponer. Y desde las manifestaciones plurales pretendieron llegar a la fuente de aquel emerger, de aquel surgir y corromperse de todos los seres naturales.

II. 1. SOBRE EL SIGNIFICADO ETIMOLÓGICO DEL TÉRMINO «PHYSIS»

Más allá de la larga y compleja disputa establecida en torno al término parece fuera de discusión que inicialmente *physis* significaba crecer, entendido en un

⁴ «La palabra clave correcta no es 'materia' (para lo cual los milesios no poseían término, pues no conocían ninguna otra forma de existencia), sino más bien 'naturaleza' (*physis*)», M. Pohlenz, «*Nomos und Physis*», *Hermes* (1953), p. 426. Cf. también, W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, pp. 88-89; y J. S. Lasso de la Vega, «Notas sobre *Physis*», en *Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos*. Madrid: Talleres Gráficos vda. De C. Bermejo, 1964, p. 180.

⁵ «El sentimiento capital de la filosofía griega, el de la movilidad e inestabilidad de las cosas recurre a estas dos palabras *physis* y *genesis* para expresar esta vivencia», R. Paniker, *El concepto de naturaleza*. Madrid: CSIC, p. 87 y p. 89. Cf. además, F.M. Cornford, *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, tr. R. Guardiola y F. Jimenez García, Madrid: Antonio Machado, 1987, p. 194.

⁶ Aristóteles, *Metafísica* IV, 1, 1003a 21-28. Cf. también W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, tr. J. Gaos, México: Fondo de Cultura Económico, 1952, pp. 26-27.

sentido activo e indicando, por lo tanto, el «crecimiento propio»⁷. Tanto es así que este término sólo se aplicaba en la lengua griega (desde los siglos VII-III) a seres semovientes⁸. Aristóteles lo utiliza en este sentido cuando afirma que «todas estas cosas [los animales, las plantas y también los cuerpos simples: tierra, aire, fuego y agua] parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo»⁹.

Ahora bien, tener en sí mismo el principio del movimiento o del reposo significa tener la fuerza, el poder, para originar el propio cambio; ser capaz, por tanto, de generación, entendida ésta tanto en sentido activo como pasivo.

Por una parte *physis* proviene de *phy* que significa nacer; pero a su vez, *phy* procede del verbo *phyo* que significa producir, generar, dar lugar al crecimiento. Por otra, el término está emparentado con el verbo ser, puesto que está formado a partir de la raíz que expresa el sentido dinámico de dicho verbo¹⁰. De esta forma el término *physis* contiene una dualidad etimológica; alberga dentro de sí un significado doble y complementario. Alude, por una parte, a la generación; por la otra, al ser y el devenir. Ambos significados están relacionados en el de algo que, además de ser, se desarrolla interiormente, crece y, en consecuencia se mueve; o, mejor dicho, en el de algo que es su desarrollo, que es desarrollándose interiormente, de tal forma que no sólo tiene en sí la fuente interior del movimiento sino que es fuente del movimiento, de su propio movimiento; que es, siendo fuente de sí mismo: *natura naturans* y *natura naturata* simultáneamente¹¹.

Así pues, y atendiendo a su dualidad etimológica¹², la *physis* es originariamente ser, poder que brota desde sí, fuente de la generación y la corrupción

⁷ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 26. Cf. también, J.S. Lasso de la Vega, *loc.cit.*, pp. 180-181.

⁸ «*Physis* is applied solely to animate objects or, shall we say 'those things which have the source of motion in themselves'». Una conclusión a la que Veazie llega tras analizar treinta y cuatro ejemplos tomados de Carvella. *Index Aristophanicus ex codice Bodleiano*. Oxford: 1822, p. 7, en W. B. Veazie, «The word *physis*», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 33 (1921), p. 12. Cf. también, R. Paniker, *op. cit.*, pp. 107-109.

⁹ Aristóteles, *Física*, II, 1, 192b 12-14.

¹⁰ R. Paniker, *op. cit.*, p. 88. Además, Lasso de la Vega insiste en que originariamente *physis* tenía ese valor concreto y de existencia y que sólo más adelante significa ese «ser desrealizado», la cópula (*loc. cit.*, p. 180).

¹¹ A la *physis* como *natura naturans* se refiere explícitamente Lasso de la Vega, *ibid.*, p. 182.

¹² Diels-Kranz atienden también a esta dualidad etimológica al distinguir en el *Wortindex* de su obra (*Doxographi Graeci*. Berlin: 1879, 3 vols, vol. III) tres significados genéricos del término *physis* tal y como aparece en los textos: Por una parte significaría *Entstehung*: nacimiento, génesis, generación. En segundo lugar, *Naturkraft*: fuerza, poder de la naturaleza. En tercer y último lugar, *Wesen*: esencia, forma.

de la forma y la esencia de todo lo que llega a ser. En definitiva, el mismo ser en su despliegue¹³.

Comprendemos ahora que los primeros presocráticos entendieran que el desplegarse de la naturaleza, entendida como un todo, se identificaba con el engendrar de la misma. Esto explica por qué la *arché*, como la nombraba Teofrasto, había de ser una¹⁴.

El engendrar es simultáneamente lo engendrado. Por eso la *physis* no se puede identificar en modo alguno con una «causa material». Es mucho más que materia¹⁵: es origen y poder, *dynamis*¹⁶ y, además, frente a las acusaciones globales (tanto de raigambre platónica como aristotélica) se constituye, aunque sea precariamente, como un principio racional. Algo a lo que los primeros apuntaban al afirmar que era divina¹⁷ y que, entre ellos, encuentra en la identificación heracliteana de *physis* y *logos* su más acabada expresión¹⁸.

II. 2. EL ÁMBITO PROPIO DE LA PREGUNTA POR LA PHYSIS

La caracterización general que se ha realizado resultaría inexacta si no fuera seguida de una aclaración respecto a la diferencia fundamental (a la que ya se ha hecho una breve alusión) en cuanto al modo de comprender el origen y la misma esencia del cosmos. A ella hemos de atender ahora puesto que, por su radicalidad, constituye una neta línea divisoria entre unos pensadores y otros. Se trata de una diferencia que viene marcada por el modo de comprender el origen de la generación y de la corrupción en y del universo. Una diferencia que, en definitiva, viene marcada por el modo de comprender la *physis*.

¹³ También Veazie entiende la *physis* como poder y así lo repite en varias ocasiones en su estudio. Cf., por ejemplo, *loc. cit.*, pp. 15, 18, 21.

¹⁴ R. Paniker, *op. cit.*, p. 102.

¹⁵ En su estudio sobre la *physis* Lasso de la Vega insiste en que el sentido primordial que hay que destacar en la voz «*physis*» es el del «origen de las cosas en sentido temporal y como principio esencial de las mismas» (*loc. cit.*, p. 181) y considera que es insostenible afirmar, como hace Burnet que el sentido primario de *physis* sea el de materia o sustancia primaria, sin referencia a lo que el denomina «el proceso de emergencia». La misma crítica a Burnet se puede encontrar en W.B. Veazie, *loc. cit.*, pp. 3-21.

¹⁶ «La misma palabra 'naturaleza' (*physis*) implica un poder generativo en la 'naturaleza' de las cosas, ya que *phyein* significa 'dar nacimiento a'», F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 217.

¹⁷ W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, p. 143.

¹⁸ Dejando a parte la relación que Nestle establece entre el fuego y el *logos* heracliteanos, con la que no estamos completamente de acuerdo, es preciso admitir su acierto al destacar ese carácter racional de la *physis* al que se ha hecho referencia. Cf. W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego*, tr. M. Sacristán. Barcelona: Ariel, 1987, pp. 61-65.

Mientras que la *physis* es concebida como un poder vivo, divino, autoengendrante y constituyente, el recurso a otros principios para explicar la totalidad de lo real¹⁹ se hace innecesario. Ella sola es origen de los procesos de generación y corrupción a los que en definitiva se reduce el cosmos. Pero, a partir de Parménides²⁰ que establece una disociación entre ser y *physis*, la unidad y unicidad de la *physis* se torna problemática hasta el punto de que, si se pretende mantener la fidelidad a los dogmas parmenídeos y a la vez salvar la realidad del cambio, el único recurso posible será multiplicar los *archái*²¹. Y esto es precisamente lo que, de diversas formas llevan a cabo Empédocles, Anaxágoras y Demócrito.

En estos últimos presocráticos, sucesores y discípulos de Parménides, la preeminencia de la *physis* es sustituida por la de los elementos (*stoichéion*). Y aunque se continúe considerando a éstos como la *physis* última, lo cierto es que han perdido irremisiblemente las notas esenciales que la caracterizaba. Conservan, por el contrario, las características de la esfera parmenídea: son indestructibles, ingenerables e invariables. Y así la totalidad del cambio se explica recurriendo a la unión y la separación de partículas elementales, a su cantidad y al azar²². Tanto la capacidad de automovimiento cuanto la vida desaparece de la *physis* que queda reducida, ahora sí, a materia inerte. En último extremo es preciso concluir que la *physis* ha desaparecido de todos ellos. En efecto, como afirma Aristóteles, «si sólo hay un ente, y es uno de la manera mencionada, entonces ya no hay un principio, puesto que todo principio es tal si es principio de uno o de muchos entes»²³.

Esto explica la necesidad de recurrir a la causalidad eficiente e incluso a la final²⁴, algo que, según sus testimonios, Aristóteles reconoce a Anaxágoras. Pero se trata de principios ni presentes ni buscados hasta entonces por resultar, como se ha indicado, innecesarios.

¹⁹ R.G. Collingwood, *The Idea of nature*. Oxford: Clarendon Press, 1945, p. 82.

²⁰ «In the metaphysical Parmenides, we have no motion, no birth, no death and so no *physis*», W.B. Veazie, *loc. cit.*, p. 20.

²¹ H. Cherniss, «The characteristics and effects of presocratic Philosophy», en D. J. Furley y R. E. Allen (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*. London/New York: Routledge & Kegan Paul, 1970, pp. 22 y 19-20.

²² «Y te diré otra cosa: no existe nacimiento de ninguno de los seres mortales, ni tampoco un fin en la funesta muerte, sino que solamente la mezcla y el intercambio de lo mezclado existen, y esto es llamado nacimiento por los hombres». Empédocles, frag. 8.

²³ Aristóteles, *Física*, I, 185a 3-5.

²⁴ Con respecto a los planteamientos pluralistas, mecanicistas y con relación a la necesidad de reintroducir una comprensión teleológica de la naturaleza, cf. las acertadas observaciones de R. G. Collingwood, *op. cit.*, pp. 13-27. No coincido, sin embargo, con Collingwood cuando induce el mecanicismo a partir de la circularidad, pp. 14-15.

Es preciso admitir que propiamente *physis* –en el sentido originario del término– sólo la habría entre los miembros de la denominada Escuela de Mileto –Tales, Anaxímenes y Anaximandro– en Jenófanes (si es que le es permitido el ser contado entre los filósofos) y, por último, en Heráclito. Como continuadores de Parménides –quién niega la vida y el movimiento– el resto de los presocráticos son necesariamente pluralistas. En cuanto que intentaban respetar de algún modo la doctrina parmenídea acerca de la inmutabilidad y unicidad del ser, ya no podían buscar el origen en algo vivo y con poder propio, *dynamis*, sino, como ya se ha dicho, en una pluralidad de elementos, homeomerías o átomos de carácter material y en un principio diferenciado que justificara el origen del movimiento²⁵.

III. FÍSICOS MONISTAS Y FÍSICOS PLURALISTAS. SENTIDO Y OPERATIVIDAD DE LA DISTINCIÓN ARISTOTÉLICA

La distinción entre presocráticos monistas y pluralistas se remonta a Aristóteles. Tal distinción puede continuar resultado operativa pero no se establece desde los criterios aristotélicos que, por cierto, no siempre son los mismos ni suficientemente congruentes entre sí.

Aristóteles estableció su clasificación atendiendo al número de causas a las que, supuestamente, los presocráticos habían recurrido en su explicación de la naturaleza. Igualmente redujo los principios de los milesios a los elementos propuestos por Empédocles, Anaxágoras o los atomistas de modo que, según su criterio, el agua, por ejemplo, no era sino uno de los cuatro elementos fundamentales, lo mismo que el aire, la tierra o el fuego. Desde este punto de vista se podría sostener que no advirtió la diferencia esencial que había entre ambas concepciones de la naturaleza y el cosmos²⁶. Por último, hay que admitir que debido a esta incorrecta comprensión buena parte de su crítica a los primeros pensadores quedó viciada desde su arranque. Parece verificarse, además, la oscilación aristotélica a la que se ha hecho alusión.

Por otra parte, es preciso consignar que Aristóteles presta muy poca atención a los presocráticos preparmenídeos²⁷. En la *Física* las referencias a Tales,

²⁵ «Así, pues, fue Empédocles, frente a los anteriores, el primero en dividir la causa, no haciendo uno el principio del movimiento, sino diversos y contrarios». Aristóteles, *Metafísica* I, 4, 985a 29-31. Cf. H. Cherniss, *op. cit.*, p. 42.

²⁶ H. Cherniss, *op. cit.*, p. 425.

²⁷ Hay que exceptuar el tratamiento que hace de la cuestión del infinito en el libro III donde, aunque a mi juicio alterando su auténtico pensamiento, se centra en Anaximandro considerándolo como un pluralista.

Anaxímenes y Jenófanes son prácticamente inexistentes. Respecto de Heráclito las alusiones son relativamente escasas y es considerado muchas veces como un pluralista más. Aristóteles se centra especialmente en Parménides (para criticarlo hasta acusarlo de debilidad intelectual²⁸) y en los pensadores postparmenídeos: en Anaxágoras (al que ocasionalmente alaba por el descubrimiento del *nous*), en Empédocles y en Demócrito.

En cualquier caso, la distinción entre monistas y pluralistas que se hace aquí no tiene que ver (al menos directamente) con el recurso a una o varias de las causas aristotélicas. Esto ya se ha dicho. Tiene que ver, por el contrario, con la consideración de la *physis* tal y como ha sido descrita y con su aceptación o rechazo por parte de cada uno de los primeros pensadores griegos.

Si, no obstante, se mantiene la terminología aristotélica, es porque, aun admitiendo sus virtualidades, se le otorga un sentido diferente. Por otra parte, tanto la pertinencia de la distinción (con independencia del contenido que a ella atribuyese Aristóteles) cuanto el peso no desdeñable de la tradición, permiten mantener una clasificación que, suficientemente clarificada, puede resultar fructífera para la comprensión y adecuada para la realidad a la que se aplica.

Monistas son los pensadores preparmenídeos; los postparmenídeos son pluralistas. Por derecho propio Parménides se constituye en la línea divisoria entre aquellos pensadores que identificaron ser, vida y movimiento y aquellos que, negando la vida al ser, hubieron de reducir su explicación del movimiento a cambios cuantitativos y locales²⁹. De hecho no se puede dejar de advertir que el mecanicismo, el materialismo y el ateísmo de los atomistas no fue sino el efecto último de un proceso que se inició con el pensador de Elea³⁰.

²⁸ «Ahora bien, pretender que todas las cosas están en reposo y apoyarse para ello en la razón rechazando el testimonio de los sentidos es debilidad intelectual, y es poner en duda todas las cosas, no sólo una parte». *Física*, VIII, 3, 253a 33-34.

²⁹ «La crítica contenida en el Poema de Parménides cambió todo el curso de la filosofía griega; y pasar por alto este hecho equivale automáticamente a malentender el desarrollo del pensamiento tanto antes como después de esta crisis». H. Cherniss, *op. cit.*, p. 427. Cherniss opina también que «Aristóteles nunca reconoció que la crisis tanto en la actitud griega hacia el movimiento como en la visión del cambio en general dependía del desarrollo de la afirmación radical del principio de identidad por los eleatas; en consecuencia nunca vió que su problema del movimiento no era en un principio problema alguno, puesto que para los jonios las dificultades lógicas del cambio en general no habían sido planteadas todavía» (p. 414).

³⁰ Con respecto al materialismo difiere de la opinión sostenida en algunos pasajes por Collingwood quien, a pesar de entender lo originario como vivo y divino, parece empeñado en sostener que también los primeros jonios fueron mecanicistas, *op. cit.*, pp. 41-43.

IV. IMPLICACIONES DE LA COMPRESIÓN MONISTA DE LA *PHYSIS*

IV. 1. PANVITALISMO Y PANTEÍSMO

Por las características que creyeron descubrir en la *physis* los primeros filósofos la concibieron como viva³¹. Por ello algunos describieron los procesos cosmológicos en términos de vida orgánica³² como, al parecer, hizo Tales quien, «a juzgar por lo que de él se recuerda, supuso que el alma es un principio motor si es que afirmó que el imán posee alma puesto que mueve al hierro»³³. También Diógenes Laercio testimonia que: «Aristóteles e Hippias afirman que [Tales] hizo partícipes de alma incluso a los inanimados, deduciendo sus conjeturas de la piedra magnética y del ámbar»³⁴. En una palabra, parece que Tales llegó a identificar *physis* y *psiché*. Concretamente Aristóteles nos ha proporcionado este conocido testimonio: «Algunos afirman que [el alma] está mezclada en todo [universo], por lo que tal vez Tales creyó también que todas las cosas están llenas de dioses»³⁵.

Por su parte, parece que Anaximandro sostuvo que en el proceso del devenir cósmico se ha desgajado una semilla (*gonimón*) de lo ilimitado³⁶. De modo que lo ilimitado parece ser entendido como algo vivo puesto que engendra una semilla.

El origen y la sustancia del universo³⁷, es concebido, por tanto, como su alma y, así, ha de ser divina (*theion*); por tanto eterna (*aídion*) e inmortal (*athánaton*). Aristóteles recuerda que «el infinito, además, es un ser divino, pues es inmortal e indestructible, como afirman Anaximandro y la mayoría de los físicos teóricos»³⁸. Y Cicerón añade: «después Anaxímenes determinó que el aire es un dios, que tiene nacimiento, es inmenso e infinito y está siempre en movimiento»³⁹.

³¹ *Ibid.*, p. 82.

³² W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, p. 97.

³³ Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 405a 19-21.

³⁴ Diogenes Laercio, I, 24.

³⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, I, 5, 411a 7. Cf. también, G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, tr. J. García Fernández. Madrid: Gredos, 1987, 2ª ed., p. 150, y O. Gigon, *op. cit.*, pp. 62-64.

³⁶ Pasaje 12A 10, citado por O. Gigon, *ibid.*, p. 85.

³⁷ La materia del mundo tenía que ser, al mismo tiempo, la materia de la vida, cf. Cicerón y Aecio A 10.

³⁸ Aristóteles, *Física*, III, 4, 203b 7. Es cierto que no conservamos textos de Anaximandro en que este atribuya a su *áperion* el carácter divino, pero el testimonio de Aristóteles parece concluyente en este punto. Cf. G. S. Kirk y J. E. Raven, *op. cit.*, pp. 173-177.

³⁹ Cicerón, I, 10, 26.

Precisamente por ser vida, los primeros acababan identificando el origen con la divinidad, algo que reconoce el mismo Aristóteles: «por eso, como decimos, parece que no tiene principio, sino que es el principio de las otras cosas, y a todas abarca y las gobierna [*kybernan*] (como afirman cuantos no admiten otras causas además del infinito, como el *nous* o el amor), y que es lo divino, pues es inmortal e imperecedero, como dice Anaximandro y la mayoría de los fisiólogos»⁴⁰.

En este texto, a pesar de la acusación de irracionalidad dirigida contra los fisiólogos, Aristóteles refleja cómo para los pensadores monistas la *arché* a la que él se refiere es entendida como principio que gobierna [*kybernan*] y abarca todas las cosas. Que, por tanto, tales pensadores entendían que el origen había de ser inteligente gozando, consecuentemente, de conciencia⁴¹, de inteligencia.

Hay también otro interesante y bello texto de Aristóteles: «ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres [el cielo y las esferas] son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud, y en provecho de las leyes y del bien común [...]. Si uno se separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las sustancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que, sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias suyas, estas opiniones. Así pues, sólo hasta este punto nos es manifiesta la opinión de nuestros mayores y la tradición primitiva»⁴².

Los textos a los que se ha recurrido nos pueden ayudar a entender las razones del hilozoísmo, del panvitalismo, e incluso del panteísmo de los primeros pensadores, en ocasiones anacrónicamente denostado⁴³. Ciertamente la argumentación de estos pensadores no es suficiente ni está deductivamente justificada. Pero, por el momento, no se trata tanto de realizar una crítica, cuanto de hacernos cargo de su propio pensamiento. Porque hay movimiento hay vida: «*todo está lleno de dioses*» porque todo está vivo.

⁴⁰ Aristóteles, *Física*, 203b 10-14.

⁴¹ Se trata de una idea que se mantiene en Platón, aunque con rasgos diferenciales, y que se puede apreciar en su concepción del alma cósmica, cf. *Timeo*, 34c-36e. Refiriéndose a ella dice: «ésta, después de ser entrelazada por doquier desde el centro hacia los extremos del universo y cubrirlo exteriormente en círculo, se puso a girar sobre sí misma y comenzó el gobierno divino de una vida inextinguible e inteligente que durará eternamente». *Timeo*, 36e. Cf. además W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, pp. 94-95.

⁴² Aristóteles, *Metafísica*, XII, 8, 1074a 38-1074b 14.

⁴³ W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, pp. 71-75 y 78-79.

Hay que reconocer además y en su favor que los primeros presocráticos ya no se refieren a la divinidad de la religiosidad tradicional; que su divinidad ya no adolece del antropomorfismo criticado por Jenófanes ni posee el carácter humano característico de la mitología precedente⁴⁴. Que, por lo tanto, están pergeñando una nueva categoría intelectual para describir un nuevo aspecto de la realidad, hasta entonces no desvelado, esto es, no pensado.

IV. 2. INMANENCIA

En el significado etimológico de *physis* se pone de relieve otro carácter fundamental del origen y que es preciso explicitar más detalladamente ahora.

La *physis* es entendida como principio en el sentido concreto de un fundamento que acompaña a lo fundado. No, por lo tanto, en el de una supuesta causa que produjera un efecto separado de ella misma, como el artefacto se separa y distingue del artista. Por el contrario la *physis*, como el todo, se despliega en sus manifestaciones y, desplegándose, es tales manifestaciones.

A partir de los testimonios conservados no es posible concebir el principio como un simple punto de partida que se abandona quedando atrás⁴⁵. Además de esta significación lo que nosotros conocemos hoy como *arché* tenía las de principio como fundamento; la de dominio, mando, autoridad, gobierno, poder y, por último, la de zona de dominio. En estos últimos sentidos la *arché* es ciertamente algo que precede, pero en el sentido filosófico de ser lo primero, lo originario o primordial. Pero de tal modo que lo que surge desde ella, lo que brota, es liberado sólo de tal manera que sigue contenido en la misma *arché*, entendida como disposición, como ordenación. La *arché* dispone sobre el surgir y descomponerse y sobre su mismo despliegue. Domina el proceso de cambio de punta a cabo. Es el punto de partida que previamente está gobernando en todo.

Así, al menos, parecieron entenderlo la mayoría de los doxógrafos e incluso el mismo Aristóteles, aun cuando lo reinterpreta desde sus propias categorías: «la mayoría de los primeros filósofos [...] afirman que el elemento y principio primero de todas las cosas es aquél a partir del cual todas las cosas existen y llegan por primera vez al ser y en el que terminan por convertirse en su corrupción, subsistiendo la sustancia pero cambiando en sus accidentes; por-

⁴⁴ Nestle entiende que la *arché*, en el contexto de la filosofía jonia, ha de ser entendida como «principio causal» y «subsistencia» de todo más que como «comienzo», y que así explica todo devenir y todo crecer, que es lo que, según él lo entiende, significa propiamente la palabra griega «*physis*». Cf. W. Nestle, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁵ Guthrie, *op. cit.*, p. 65. Guthrie entiende que la *arché* –utilizara o no Tales este término con una intención técnica– era un término que pertenecía al uso común de su época y que significaba tanto punto de partida o principio cuanto causa originaria.

que tal naturaleza se conserva siempre [...]; pues es necesario que haya alguna sustancia natural, una o múltiple, de la que nazcan todas las demás, mientras ésta se conserva»⁴⁶.

Según este texto de Aristóteles a partir de una *arché* primera, desde ella, existen y llegan a ser todas las cosas y en ella se convierten por la corrupción⁴⁷. Con su específica terminología distingue entre sustancia y accidentes, identificando la *arché* con la sustancia y «todas las cosas» con los accidentes. Añade además que tiene que haber una sustancia que permanezca siempre y de la que nazcan todas las cosas; es decir, un fundamento que acompañe, que no se separe de lo fundado y que, consecuentemente, las sea todas porque, como refiere más ajustadamente en otro lugar, «sólo si es infinito aquello de donde se deriva todo lo que llega a ser, no desaparece la generación y la destrucción»⁴⁸.

El testimonio que da Hipólito acerca de Anaxímenes avala esta comprensión: «Anaxímenes dijo que el primer principio era el aire infinito, del cual nacen las cosas que están llegando a ser, las ya existentes y las futuras, los dioses y las cosas divinas»⁴⁹.

Y también Simplicio –para proporcionar un ejemplo paradigmático– refiere las enseñanzas de Anaximandro, quien «dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el *ápeiron* [...] de la que nacen los cielos todos y los mundos dentro de ellos»⁵⁰. Y quien, para explicar la mutua copertenencia inidéntica del fundamento y lo fundado, apela a la alternancia, a la lucha de los contrarios, que «se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo»⁵¹.

Pero, con relación a la inmanencia hay que tener particularmente en cuenta la afirmación de Diógenes de Apolonia: «creo, en suma, que todas las cosas existentes se diferencian de sí mismas y son, a la vez, la misma cosa. Y esta opinión es bien clara: porque, si las mismas cosas que existen actualmente en este mundo –tierra, agua, aire, fuego y todas las demás cosas que en él aparecen–, si alguna de ellas fuera diferente de las otras (diferente en su naturaleza propia) y sin mantener una identidad esencial experimentarían numerosos cambios y diferenciaciones, no les sería posible, en modo alguno, mezclarse entre sí, ni ayudarse o dañarse mutuamente, ni a la planta desarrollarse de la tierra ni

(46) Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983b 6.

(47) «Dicen que existe otro ser distinto, del que nacen todos estos elementos». Aristóteles, *Física*, III, 5, 204b 22.

(48) Aristóteles, *Física*, III, 4, 203b 15.

(49) Hipólito, Ref. I 7, 1, en O. Gigon, *op. cit.*, p.116.

(50) Simplicio, *Física*, 24, 13; DK 12 A 9.

(51) *Ibid.*

al ser vivo ni a cualquier otra cosa llegar a nacer, a no ser que estuvieran compuestas de tal modo que fueran la misma cosa. Pero todas estas cosas, [al estar] diferenciadas de la misma cosa, se convierten en momentos diferentes, en cosas distintas y retornan a lo mismo»⁵².

Para comprender en sus justos términos la cuestión de la inmanencia es necesario entender que, como afirma Collingwood, aquello de lo que el mundo está hecho es idéntico con lo que le rodea⁵³. Quizá en entender esto acabadamente se encuentre la clave para comprender el inmanentismo del que se está hablando. En cuanto que fundamento que acompaña a lo fundado, la *physis* es entendida como una totalidad⁵⁴. Todo lo que está sujeto al movimiento –el cosmos en su integridad– es, como ya se ha visto, parte y manifestación del fundamento.

Se advierte aquí una diferencia fundamental con la comprensión platónica y aristotélica de la naturaleza. Para ambos pensadores ésta no constituye ya una totalidad ni es siquiera comprendida como fundamento último de la realidad. En la *Física*, Aristóteles se refiere a los *physei ónta* como aquellos individuos dotados de automovimiento. Pero no hay una referencia a tales entes en los tratados presocráticos acerca de la naturaleza que, fragmentarios y contenidos en las doxografías, nos han llegado. En ellos no se advierte una distinción con las características de la establecida por el Estagirita, entre la *physis* –la naturaleza– y los seres naturales. La naturaleza es entendida más bien como un todo, como unidad subyacente a la pluralidad, como origen último y único (siempre en el caso de los pensadores anteriores a Parménides) del devenir⁵⁵.

IV. 3. LA PHYSIS COMO DYNAMIS⁵⁶

Como estamos viendo, los presocráticos pre-parmenídeos buscan un origen, un fundamento único que dé razón de la multiplicidad, de la pluralidad. El problema no estriba tan sólo en armonizar unidad y multiplicidad. Para Platón el problema –quizá como fruto del determinante influjo parmenídeo– es cómo otorgar carta de naturaleza a la multiplicidad y determinar qué tipo de ser y

⁵² Fr. 2, Simplicio. *Física*, 151, 31. Traducción tomada de Kirk y Raven, *op. cit.*, pp. 608-609.

⁵³ R.G. Collingwood, *op. cit.*, p. 40.

⁵⁴ W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, pp. 87-89. Cf. también J.S. Lasso de la Vega, *loc. cit.*, p. 183.

⁵⁵ R. G. Collingwood, *op. cit.*, pp. 3-4.

⁵⁶ J. S. Lasso de la Vega, *loc. cit.*, p. 179. Allí aclara que uno de los significados de *physis* es el de *dynamis* y en buena medida, aunque no sea el objetivo principal de su artículo, insiste precisamente en la comprensión de la *physis* como *dynamis*, acentuando para ello que el primer significado es el de crecimiento y poder e identificando la *physis* con la *natura naturans*.

realidad se le puede conceder. Para los preparmenídeos, sin embargo, el problema no es tanto éste (puesto que admiten, pacíficamente y desde el principio, la realidad de lo múltiple) cuanto el de determinar la esencia y los caracteres de aquello uno que constituye el fundamento y la condición de posibilidad de todo lo restante. Y puesto que la *physis* es concebida, en definitiva, como condición última de posibilidad lo relevante no es averiguar qué tipo de sustancia es aquello primero, si agua, aire o fuego; lo determinante, por el contrario, es entender cuál sea su actividad y poder propios; en una palabra, definir su racionalidad propia, y esto aun cuando ésta se rijan por las leyes de la necesidad circular.

Para lograrlo se hace preciso comprender su esencia. La propuesta que aquí se realiza es que, en definitiva, los primeros concibieron la *physis* como *dynamis* en el sentido de poder⁵⁷.

Es cierto que no se advierte un tratamiento explícito de la *dynamis* entre los primeros presocráticos, pero su modo de pensar la *physis* y lo que dicen acerca de ella proporciona indicios suficientes como para poder interpretarla desde esta fundamental categoría filosófica. La definición que se ha dado de *physis* como «poder que brota desde sí» y que, al hacerlo, genera —en cuanto *arché*— un ámbito propio de dominio, no significa otra cosa que *dynamis*.

Y precisamente porque en algunos presocráticos posteriores a Parménides la *physis* deja de ser entendida como fuerza o poder y la noción de *dynamis* pasa a significar simplemente la cualidad de algo⁵⁸ el Platón de los últimos diálogos reclama (incluso violentando su pensamiento anterior) la necesidad de entender el ser como potencia, como poder. Lo hace concretamente en el *Sofista* cuando lleva a cabo su crítica a las teorías precedentes sobre el ser⁵⁹.

Desde su situación intelectual específica, Platón reprocha a los pensadores anteriores el que se hayan centrado en los entes, en cuantos y cuales son, sin saber lo que es el ser ni el no-ser. Además, reprocha a los partidarios de las formas el haber excluido de lo que realmente es la vida, el alma y el intelecto. También reprocha a los atomistas la incongruencia de un materialismo puro. Dos son las conclusiones a las que quiere llegar Platón. Primero: es preciso saber de qué estamos hablando cuando nos referimos al ser y al no ser. Segundo: existe realmente, es, lo que tiene cierta potencia. Esto es, las cosas que son

⁵⁷ Comentado el conocido pasaje de la *Odisea* en que Ulises se pregunta por la forma, por la «virtud» de una planta Lasso de la Vega puntualiza que en él *physis* significa forma, pero añade que en cierto modo, se implica también en dicho sentido primario el de «potencialidad», «virtud», que es el que normalmente se le confiere en el citado pasaje homérico, *loc. cit.*, p. 180 y 182.

⁵⁸ Con respecto a esta modificación, cf. W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, p. 308, nota 291.

⁵⁹ Platón, *Sofista*, 239c-249d.

no son sino potencia; algo anterior (aunque no en el tiempo) a sus cualidades, al calor o el frío, a la humedad o la sequedad.

«Digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia, ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son: no son otra cosa que potencia»⁶⁰.

Por otra parte, hay que recordar que la potencia de obrar y de parecer ya aparecía en el *Fedro* como una caracterización de la *physis*⁶¹. Al referirse a la naturaleza de las cosas y en referencia a Hipócrates, Platón advierte que hay que saber si es simple o compuesta, analizando cada forma aisladamente para descubrir su poder, su *dynamis*: «cuál es la capacidad que, por naturaleza, tiene de actuar sobre algo, o de padecer algo y por quién»⁶².

En la potencia tanto de actuar como de padecer encontramos ecos de la comprensión prearmenidea de la *physis*, puesto que ésta es origen de sus propias modificaciones; esto es, las origina y las padece. Además, puesto que es el origen primero de lo que más tarde se desarrolla y alcanza su forma última (aun cuando se trate siempre de un proceso circular) ha de tener su principio en algo que se va perfeccionando de modo que se puede entender que sea, como dice Platón, «infinitamente débil». Por estas razones Platón puede concluir que *las cosas que son no son otra cosa que potencia*. Esto es lo que, en definitiva, le lleva a la necesidad de incluir el cambio, la vida, el alma y el pensamiento en lo que es totalmente⁶³.

Pues bien, parece que los pensadores prearmenideos entendieron que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento estaban incluidos en el seno del ser, aunque su comprensión adoleciera de insuficiencias que no se pueden obviar, ya que sólo una suficiente distinción categorial, ya iniciada por Platón y proseguida por Aristóteles, podía lograr una más acabada comprensión de la realidad.

IV. 4. A LA PHYSIS COMO DYNAMIS LE PERTENECE EL TIEMPO

En cuanto que poder que brota desde sí y, por tanto, en cuanto actividad, la *physis* permanece en continua transformación. Esto significa tanto como que nunca es idéntica consigo misma, que está permanentemente alienada respecto de sí. Lo que a su vez implica la necesaria presencia de lo otro, del no-ser, en el seno de lo que es origen de todo lo que es; la necesaria pertenencia a la *physis*

⁶⁰ *Ibid.*, 247d-e.

⁶¹ Platón, *Fedro*, 270d.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Platón, *Sofista*, 248c-249a.

de la alteridad. Se trata, a la vez, de una inidentidad que manifiesta expresamente su intrínseca y necesaria temporalidad. El ser propio de la *physis* es «llegar a ser»; consiste en desplegarse constantemente de manera que nunca podría llegar a alcanzar la contradicción de una plenitud que le permitiera el reposo.

No hay péras posible para la *physis*. Por eso resulta especialmente acertado el nombre que Anaximandro le otorga: *tà ápeiron*: Lo que no tiene límites, lo indefinido, lo que no siendo nada determinado es siempre «otro que», pues nunca llega a ser plenamente algo definido. Lo que es no siendo y lo que sólo así puede continuar siendo. Quizá la comprensión de la *physis* como *apeiron* constituya la más acabada expresión presocrática de la alteridad, del no-ser y de la enajenación misma que, por otra parte, constituye la esencia misma del tiempo.

De lo que se ha visto hasta el momento se puede concluir que las comprensiones de la *physis* como *dynamis* y como tiempo parecen converger. Algo que Anaximandro y Heráclito ponen particularmente de manifiesto y que parece ir haciéndose paulatinamente más y más consciente. Desde la afirmación de Tales o de Anaxímenes, según los cuales el agua o el aire, respectivamente, pasaban alternativamente por distintos estados, hasta la expresa declaración de Anaximandro acerca de la «disposición del tiempo», pasando por las declaraciones de Heráclito: «este cosmos (el mismo de todos) no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida»⁶⁴. Se trata ahora de una interpretación que conduce sin violencia hacia la armonía de los contrarios: «no comprenden cómo estando separado, puede reunirse consigo mismo: hay una armonía tensa hacia atrás, como la del arco y la lira»⁶⁵.

IV. 5. LA PHYSIS COMO LOGOS

Los primeros pensadores perciben desde el principio la paradoja de la indefinición propia de lo originario. Entendían la forma (*morphé*), la definición, la delimitación como la perfección hacia la que era preciso tender mientras que en la indefinición veían lo imperfecto. Así los pitagóricos situaron lo indeterminado en la misma línea que la oscuridad o lo malo, enfrentándolo así, como a su contrario, a lo determinado, a la luz o lo bueno.

Quizá por ello el pensamiento presocrático pasa desde lo *ápeiron* de Anaximandro al *logos* de Heráclito⁶⁶. Manteniendo las características esenciales de la *physis* y manteniéndose él mismo dentro de los límites de un pensamiento que la concibe como *dynamis* Heráclito advierte, sin embargo, su defi-

⁶⁴ Frag. 30. A este respecto, cf. W.B. Veazie, *loc. cit.*, p. 19.

⁶⁵ Frag. 51. Cf. H. Cherniss, *loc. cit.*, p. 14.

⁶⁶ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 118.

nición propia; descubre que es *logos*. Un *logos* que, no obstante, nada tiene que ver con la razón inerte e inmutable de Parménides. «Tras haber oído al *logos* y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una. Pero aunque este *logos* permanece para siempre, los hombres no lo entienden antes de oírlo ni cuando ya lo han oído»⁶⁷.

Es como el fuego, que se mantiene, reduciéndolos a sí, gracias a todo lo que es diferente de él, al acabar reduciéndolo a sí mismo. «Todas las cosas se cambian recíprocamente con el fuego y el fuego, a su vez, con todas las cosas, como las mercancías con el oro y el oro con las mercancías»⁶⁸.

Por último, en su totalidad, que es armonía, el *logos* reúne pasado, presente y futuro, generación y corrupción, muerte y vida. «Las cosas en conjunto son todo y no todo, idéntico y no idéntico, armónico y no armónico, lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas»⁶⁹. Ahora, junto al poder, la *dynamis* manifiesta abiertamente su racionalidad. El fuego eterno es el mismo *logos* y su dinamicidad se sujeta a la disposición del tiempo.

La teoría de los contrarios, esencial en el pensamiento presocrático, se puede entender desde esta interpretación y desde la necesidad de satisfacer tanto a la comprensión de la *physis* como poder cuanto a la necesidad de racionalidad y determinación.

V. CONCLUSIONES

La reflexión realizada sobre el pensamiento de los presocráticos anteriores a Parménides ha intentado un acercamiento a su particular comprensión de la *physis*. Hemos partido de que la evidencia del cambio y la multiplicidad les llevó a preguntarse por la unidad subyacente y que en la *physis* encontraron ese poder vivo, divino, autogenerante y autoconstituyente que daba respuesta a sus preguntas. Esa *physis*, en cuanto que principio de la realidad, había de permanecer en continuo movimiento, siendo, precisamente así, origen de la pluralidad de todas las cosas. Se trataba de un origen que era entendido como fuerza, como poder subyacente a todas las cosas, como *dynamis*, y que, por tanto, se desplegaba, haciéndolas ser, en todas ellas. De ahí, su visión panvitalista e inmanentista de la realidad.

Esta comprensión de la *physis* en el sentido de *dynamis* parece corresponder a aquella visión de Anaximandro según la cual el principio se desplegaba y diversificaba en los contrarios, en función de la disposición del tiempo. De este modo la *physis*, en sí misma indeterminada, buscaría incesantemente su propia

⁶⁷ Frag. 50.

⁶⁸ Frag. 90.

⁶⁹ Frag. 10.

determinación; esto es, la forma. En el principio que da razón de la pluralidad y la diversidad encuentran los primeros pensadores, particularmente Heráclito, el *logos* subyacente a todo lo real.

La *physis* no puede ser entendida en un sentido físico; no es un principio material ni tampoco un origen ciego. Ha sido caracterizada, por el contrario, como vida y vida divina, pensamiento, razón, gobierno y disposición.

Por otra parte es también necesario admitir que la concepción de la naturaleza, tal como la entendieron los jonios, no era sostenible por mucho tiempo, pues contenía en sí misma claras insuficiencias y aún contradicciones, a pesar de sus intuiciones tan certeras y del indudable avance en el pensamiento que supuso. Como explica Guthrie, puesto que la idea de una inteligencia divina inherente al cambio no era sostenible y no se había alcanzado todavía la noción de *techne* (de un plan para el universo) necesariamente se había de acabar buscando en el azar la única causa del movimiento. Como es sabido, ésta es la solución que adoptaron los atomistas.

En cualquier caso es preciso admitir que la posición de Parménides es ambigua respecto de los logros alcanzados por los filósofos jonios. No podemos ignorar el mérito de su doctrina. Ni dejar de advertir la coherencia y fuerza de sus argumentos. Pero tampoco hemos de ignorar dos consecuencias de sus planteamientos, relevantes para el asunto que nos ha ocupado. Por una parte, que su concepción univocista de la realidad bloqueó, al menos en cierta medida, la posibilidad de un posterior y más afinado desarrollo de las gigantestas intuiciones de los primeros. Por otra parte que, sorprendentemente y quizá como un efecto perverso y no deseado, su implacable monismo condujo tanto al pluralismo como a la justificación de la sofística. Como ya se ha puesto de relieve, la única posibilidad de continuación del pensamiento fue la multiplicación, limitada o ilimitada, de la esfera parmenídea.

Platón y Aristóteles se vieron emplazados frente a la ingente tarea de recuperar una visión de la realidad en la que la vida y el pensamiento, el cambio y la multiplicidad estuvieran presentes. No se puede dudar de la fecundidad de sus logros, pero todavía cabe preguntarse si hemos logrado recuperar satisfactoriamente para el pensamiento la rica herencia de los que primero filosofaron.

Carmen Segura Peraita es profesora en el Departamento de Filosofía I (Metafísica y Teoría del Conocimiento) de la Universidad Complutense de Madrid. Es autora de «Sobre el ideal kantiano de la Paz Perpetua», en C. Segura Peraita y A. Marquina (coords.), *Hacia la No Violencia. Una cuestión de Educación*. (Madrid: Sanz y Torres, 1999, pp. 1-33), y de «Heidegger 1922: Indicación de la situación hermenéutica (Una aproximación)», *Revista de Filosofía*, 21 (1999), pp. 77-112.

Dirección Postal: Departamento de Filosofía I, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Ciudad Universitaria, 28040, Madrid

E-mail: csegura@eucmos.sim.ucm.es