

Las motivaciones político-sociales del pensamiento cosmológico presocrático

(ENJUICIAMIENTO DE HERACLITO EN LA OBRA DE
KARL R. POPPER)

Las singulares características que ofrece la personalidad de Heráclito a través de no pocos de sus fragmentos y de algunos testimonios de la Antigüedad¹, su orgullo de casta, unido a los trastornos político-sociales que habría sufrido Efeso², han inducido a Popper³ a afirmar que este filósofo se vio impulsado decisivamente a crear su sistema cosmológico por motivaciones de esa índole: por la revolución social, por la crisis de las estructuras aristocráticas tradicionales que sobrevino en su época.

En realidad, según Popper⁴, no es sólo la filosofía de Heráclito la que nace bajo el estímulo de la «quiebra de la sociedad cerrada» sino también la de los restantes presocráticos más antiguos. Fue un intento de reemplazar la pérdida de la fe mágica por la fe en la razón. Fundan una nueva tradición: la de desafiar los mitos y discutirlos críticamente. (También el orfismo reemplaza el sentimiento de «pérdida de la unidad» con una nueva religión mística). Los jonios y Pitágoras reaccionaron ante aquella quiebra inventando la tradición crítica y la discusión y el pensamiento racional. Pero se sintieron igualmente afectados emocionalmente por la pérdida de la «unidad tribalística». En su filosofía se advierte la tensión de una evolución que había de crear nuestra civilización individualista. Una de las primeras expresiones de esta tensión se ve en Anaximandro, según Popper. La existen-

1. Véanse los fragmentos 29, 104, 49, 47, 44, 33, y especialmente el fr. 121, en que censura a los efesios por haber desterrado a su amigo Hermodoro. Sobre su linaje aristocrático cf. D. La., IX, 6; Estrabón, XIV, 632.

2. Trastornos que se conjeturan, más que se prueban, a través del fragmento alusivo a Hermodoro (el fr. 121, que ha sido recogido o comentado por Estrabón, Cicerón y Diógenes).

3. *The Open society and its enemies*, I, Londres 1962, p. 11 (hay tr. española).

4. *Ib.*, p. 188.

cia individual es para él un acto de «injusticia» por el que los individuos han de sufrir castigo⁵. Esta interpretación de Anaximandro, propia de Gomperz, ha sido muy criticada, como reconoce el mismo Popper⁶. También en la filosofía de Platón la exigencia de los derechos del individuo es un atentado contra la justicia (contra la justicia «totalitaria»)⁷. La diferencia entre los primeros filósofos y Heráclito (advierte Popper) está en que éste fue ya un enemigo consciente de la revolución social. Parménides, por su parte (prosigue nuestro autor), buscó la salvación ante la pérdida del sentido de unidad, interpretando su sueño del mundo detenido (del Ser Inmóvil) como una revelación de la realidad auténtica.

La gran novedad que aporta Heráclito es que, a diferencia de sus predecesores, ya no concibe el mundo como «la totalidad de las cosas» (idea heredada por los griegos de la teoría política babilonia, lo mismo que la idea del mundo como un «edificio», según Popper)⁸. Heráclito lo concibe como un «proceso» en el que no hay ninguna cosa fija: *todo fluye*⁹. Los demás jonios captaron también los procesos existentes en el cosmos. Pero eran cambios que tenían lugar dentro del «edificio», *cuya estructura era inmutable*. Este «edificio» deja ya de existir en la teoría de Heráclito para convertirse en pura fluencia. El pensamiento del efesio es puesto por Popper en clara relación con sus presuntas experiencias político-sociales¹⁰: *el derrocamiento del régimen tradicional determinó su convicción de que nada hay estable, de que todo cambia, «todo fluye»*. No obstante, el cambio se rige por una ley inmutable, que impide que el flujo eterno sea un caos. La ley inmutable que preside el cambio es como el mundo inmutable de Parménides (el Ser) y como el mundo de las ideas de Platón. En este punto ve Popper una relación entre Heráclito, Parménides y Platón¹¹. «El sol no traspasará sus medidas»¹², de lo contrario será castigado. Así aparece formulada en Heráclito la existencia de una ley o «medida» que preside el fluir universal. Para explicar el carácter fluyente del mundo y, a la vez, la aparente estabilidad de las cosas, utilizó el simbolismo del fuego y recurrió a las «leyes» o «regularidades» naturales: «todas las cosas se cambian en fuego y el fuego en todas las cosas»¹³. En el fr. 94 se observa —dice Popper—¹⁴ que Heráclito no concibe las leyes que rigen el flujo cósmico como «leyes de la naturaleza» sino como *decretos*, como normas acompañadas de sanciones en caso de infracción; no distingue entre normas legales y leyes naturales, influido como está por un «monismo ingenuo convencionalista»,

5. Fr. 12 B 1.

6. O. c., p. 301, n. 40 al cap. 10.

7. *Ib.*, pp. 102-103.

8. O. c., n. 1 al cap. 2, p. 204, de acuerdo con R. Eisler (*Weltenmantel und Himmelzel y Jesus Basileus*, 2 tomos, Heidelberg 1929-30).

9. Fr. 91.

10. O. c., p. 13.

11. O. c., p. 14.

12. Fr. 94.

13. Fr. 90.

14. O. c., p. 15.

que le serviría de apoyo para rechazar toda crítica racional de los tabúes forjados por la sociedad tribalística-aristocrática¹⁵.

15. Jaeger (*Paideia*, 2.ª ed., en un solo vol., Méjico 1962, pp. 158 ss.) al comentar el fragmento A 9 de Anaximandro, coincide substancialmente con Burnet (*Greek Philosophy*, I, Londres 1924, p. 106), según el cual, cuando el curso regular de la naturaleza comenzó a ser observado, no se encontró mejor nombre para designarlo que el de «Derecho» o «Justicia», que propiamente significaba la «costumbre normal» que guiaba la vida humana. (Cf. nuestro libro *Así nació el h. Occid.*, Valencia 1972, p. 53). Sin embargo, Popper (*o. c.*, n. 2.ª al cap. 5.º, p. 233) no cree que el término significó primero algo social y luego se amplió. Las regularidades sociales y naturales originariamente no se distinguían y se interpretaban como mágicas. Popper apoya su tesis en R. Eisler (*The Royal Astrology*, p. 288), quien afirma que la idea de leyes universales de la naturaleza se originó con el concepto mitológico de «decretos del cielo y de la tierra». En opinión de Popper (*o. c.*, pp. 59 y ss.), en el mundo oriental y entre los griegos arcaicos como Anaximandro y Heráclito (y lo mismo se podría decir de Parménides por su concepto de *Dike*, DK 28 B 8) encontramos un «monismo ingenuo de carácter convencionalista»: las leyes naturales (de idéntica manera que las normas sociales) se toman como expresiones de decisiones de dioses. Su infracción está también sujeta a sanciones, como se ve en el fr. 12 A 9 de Anaximandro y en el fr. 94 de Heráclito. Claro está que en su interpretación peyorativa de Heráclito, supone Popper (*o. c.*, p. 15) que el filósofo de Efeso pretende indicar que las leyes sociales son tan intocables como las naturales, tan imposibles de someter a crítica racional (contradiéndose con lo que dice en p. 60, *ib.*). Por otra parte, si este «monismo ingenuoconvencionalista» obedece en Heráclito a su espíritu tribalístico-reaccionario (*ib.*, p. 15), ¿cabe decir lo mismo de Hesíodo, de Anaximandro y de los Eleáticos? Popper parece inclinado a creerlo así (*ib.*, p. 188 y notas 40 y 41), aunque se necesita audacia para atribuir, sobre todo a Hesíodo, semejante mentalidad. ¿Por qué Alcmeón de Crotona (DK B 4) puede decir que la salud depende de la *isonomía* de los elementos y la enfermedad de la *monarquía* de uno de ellos, sin que ni a Popper ni a nadie se le ocurra tacharle de «monismo ingenuo convencionalista»? ¿Por qué no puede decir de igual modo Heráclito que el Sol será castigado si traspasa sus límites? Todo nos induce a preferir la interpretación de Burnet y Jaeger. Es más, según S. Lasso de la Vega («Pensamiento Presocrático y Medicina», T. II de la *H.ª Univ. de la Med.*, Barcelona-Madrid 1973, p. 43), la cosmología de Anaximandro tiene una base política democrática. Frente a la «monarquía» de un elemento (como el agua de Tales o el aire de Anaxímenes) en el sistema de Anaximandro hay «isonomía». La tierra de Anaximandro no está sometida al dominio de nada; centrada en un universo circular permanece inmóvil por la sencilla razón de su equidistancia. Ningún elemento se sobrepone a los demás. El *Apeiron* es una realidad aparte, distinta de los elementos, su origen, del que todo nace y al que todo revierte. Según Aristóteles (*Fis.* 204 b 22), Anaximandro viene a afirmar que los elementos se encuentran entre sí *en igualdad de poder*. Este equilibrio no es estático sino dinámico, que recubre oposiciones (como en la «isonomía» política cada uno va ocupando y cediendo sucesivamente las magistraturas). En el mundo, en el curso regular de las estaciones; en el ciclo de las edades del hombre, etc., la soberanía pasa de un poder a otro: En un *cosmos* sometido a una ley, que concilia dos primados al parecer inconciliables, la base y la cima, el poder y la obediencia, la fuerza y la debilidad, la salud y la enfermedad, el nacimiento y la muerte son los términos simétricos de una relación reversible. Los elementos todos del *cosmos* —reza el texto del único fragmento anaximandreo seguro— «según el orden del tiempo se pagan mutuamente reparación (*isisis*) y justicia (*dike*) por la injusticia (*adikia*) que han cometido». En el comentario a este fragmento S. Lasso de la Vega acepta la interpretación de Jaeger: es la imagen de un pleito de hombres que altercan ante un

Popper¹⁶ rechaza la opinión de Burnet¹⁷, según el cual el punto central de la filosofía de Heráclito es la doctrina de que «la sabiduría no es el conocimiento de muchas cosas sino la percepción de la unidad de los opuestos en lucha»¹⁸. En cambio Popper, siguiendo a Zeller y Grote, propone como rasgo más destacado en Heráclito la teoría del flujo universal¹⁹. No obstante, también reconoce Popper la importancia que tiene en el pensamiento de Heráclito el principio formulado por Burnet. El filósofo de Efeso siente menosprecio por la multiplicidad de conocimientos de sus predecesores.

tribunal. El mundo está constituido por fuerzas opuestas y en conflicto, que se ven sometidas a una justicia compensativa, a un orden que mantiene entre ellas una *igualdad* resultante de su equilibrio.

Como se ve, S. Lasso de la Vega sitúa el pensamiento de Anaximandro en un contexto más amplio que Jaeger. Anaximandro no se apoya sólo en una analogía jurídica sino política; en la imagen de un estado democrático cuyo funcionamiento le sirve de modelo para interpretar el universo. Una vez más —decimos— la interpretación de Popper es discutible. No obstante, von Fritz (*Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlín 1971, p. 584) parece ver en la lucha de principios opuestos, de la que surge el mundo y las cosas, un antropomorfismo no metafórico sino entendido a la manera de Popper. En la medida en que esos principios (*calor-frío*) son propiedades, no se establecen diferencias entre propiedades físicas y emocionales. La designación de estados anímicos o emocionales como «cálido» o «frío», como «seco» o «húmedo» no es una traslación metafórica de la esfera física a la emocional, sino que las propiedades designadas con la misma palabra en ambas esferas son comprendidas como idénticas. Y, al efecto, cita K. von Fritz (n. 30, p. 585) las palabras de Heráclito sobre las almas «secas» y «húmedas» (DK 22 B 117-18) en que, según él, resulta evidente la identidad de lo físico y de lo —para nosotros— «metafórico». Cómo aún subsiste en Anaximandro una visión animista-antropomórfica de lo que después habían de ser las «leyes de la naturaleza», lo expone K. von Fritz en *o. c.*, pp. 590 ss.

El tema de la «justicia» en el pensamiento cosmológico cuenta con una variada bibliografía: WOLF, «Dike bei Anaximander und Parmenides», *Lexis*, 1949, pp. 16 ss.; P. GUERIN, *L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs...*, Paris 1934; E. CASSIRER, *Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griech. Philosophie*, Gotemburgo 1941; A. G. VLASTOS, «Equality and justice in early Greek cosmologies», *Class. Philol.*, 1947, pp. 156 ss.

La idea de la *igualdad* tomada por Anaximandro del mundo de la política y aplicada por él a la cosmología (y tomada también por Alcmeón de Crotona, como hemos dicho, para aplicarla a la medicina) ha sido estudiada igualmente por el citado Vlastos en «Isonomía», *Amer. Journ. Philol.*, 1953, pp. 337 ss., y en el volumen colectivo *Isonomía. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griech. Denken*, editado por J. Mau y E. G. Schmidt, Berlín 1964. Vlastos resalta el carácter «democrático» del concepto de «isonomía». En cambio Ehrenberg entiende que se trata de un concepto aristocrático: igualdad sólo entre nobles (artículo «Isonomía» en la *Pauly-W.*, *Suppl.* VII, 293 ss.). Si la «isonomía» fuese un concepto pitagórico, probablemente tendría razón Ehrenberg. Pero según Vlastos, Alcmeón tomó este principio de Anaximandro (no del pitagorismo del s. v, antidemocrático), y contra la opinión de Aristóteles (*Metaf.* I, 5, 986 a 29 ss.), la crítica actual no cree que Alcmeón sea pitagórico (cf. S. Lasso de la Vega, «Pensamiento Presocrático», p. 65, n. 38).

16. *O. c.*, n. 2 al cap. 2.º, p. 204.

17. *Early Greek Philosophy*, 4.ª ed., Londres 1930, p. 158.

18. Cf. los frs. 41, 51, 60 y 111; D. La. IX, 1.

19. Véase nota 16.

res, de los geógrafos, etnógrafos, etc. Sus críticas alcanzan por igual a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes, Hecateo²⁰. Porque la sabiduría consiste en una sola cosa, no en muchas: en el conocimiento de la unidad de los contrarios²¹. Popper²² descubre en este apartado de las doctrinas de Heráclito misticismo y anti-racionalismo. Aunque la razón es común²³, son pocos los que hacen uso de ella; sólo los hombres «despiertos» captan el cosmos unitario e idéntico, e. d., captan la comunidad más alta que existe entre los hombres en virtud de su participación en la *razón común*; los «dormidos» no perciben esa realidad; viven en su propio mundo particular²⁴, «como si tuvieran cada uno su razón particular»²⁵; su proceder no corresponde a la comunidad espiritual del *logos*. Pues bien, donde generalmente se ha visto una exaltación de la razón como instrumento de la unificación de los hombres, Popper descubre un segundo sentido simbólico y místico: el de la intuición mística que se da a los elegidos, a los «despiertos». El mundo cuya experiencia es común a los «despiertos» es la unidad mística, la unidad de todas las cosas²⁶.

La interpretación peyorativa de Heráclito que formula Popper va más lejos: el impacto que las perturbaciones sociales causaron sobre él le impulsó a dar un relieve excepcional a la *guerra* como fuerza motora del cambio²⁷. Hay autores que interpretan este término dentro de la filosofía heraclítica en un sentido amplio. La mutua transformación de los elementos en el mundo fluyente viene a quedar simbolizada en la guerra, «padre de todas las cosas y rey de todos»²⁸. Es más, se pueden descubrir incluso aspectos elogiados en su concepción de la guerra en cuanto aparece relacionada con el concepto de «discordia» o «rivalidad»²⁹, en el que se aprecia un recuerdo

20. Fr. 40; D. La. IX, 1. Cf. fr. 57: «La mayoría cree que Hesíodo posee más conocimientos que nadie. Y sin embargo no conoció el día y la noche, *que en realidad son una misma cosa*».

21. «El que comprende el *logos* verá que es sabio confesar que todo es uno y lo mismo», fr. 50; cf. frs. 60 y 111.

22. O. c., p. 15.

23. Cf. frs. 2 y 113.

24. Fr. 89.

25. Fr. 2.

26. POPPER, o. c., pp. 15-16.

27. Si bien el concepto de lucha entre los elementos (bajo la imagen de una disputa ante un tribunal) ya lo encontró en el fragmento citado de Anaximandro. Lo mismo que la doctrina de la armonía (que él aplica a la superación de la oposición de los contrarios, cf. fr. 8) pudo tomarla de Pitágoras. Es posible también que recibiera de Pitágoras el principio del dualismo de los contrarios, o bien, que se inspirara directamente en el pensamiento religioso medo-persa (al igual que en relación con su doctrina sobre el fuego).

La armonía en Heráclito, cf. GUTHRIE, *A History of Greek Philos.*, I, Cambridge 1962, pp. 435 ss. Los contrarios en Heráclito, cf. *Id.*, *Ib.*, pp. 437 ss. La doctrina sobre el fuego, *Id.*, *ib.*, pp. 454 ss. Sobre las posibles influencias medo-persas, cf. S. WIKANDER, «Heraclit und Iran» (resumen), *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne*. Coloquio de Estrasburgo, mayo, 1958; París 1960, pp. 57-59.

28. Fr. 53; cf. fr. 80.

29. Cf. fr. 80.

de la «eris (rivalidad) buena» de Hesíodo. La noción de la libre emulación como base de la sociedad está de acuerdo con la idea del filósofo sobre los hombres hábiles o valiosos³⁰. Popper³¹, en cambio, hace hincapié en una interpretación estricta del concepto de la guerra (Heráclito habría experimentado sus efectos en la revolución de Efeso); la guerra es la dinámica y el principio creador de todo cambio y especialmente de las diferencias entre los hombres: «a unos los ha mostrado dioses y a otros hombres; a unos los ha hecho esclavos y a otros libres»³². Popper³³ ve en la doctrina de Heráclito sobre la guerra la expresión de un historicista típico que acepta el juicio de la Historia como un juicio moral, porque acepta el resultado de la guerra como siempre justo. En efecto, según él, para los dioses todas las cosas son buenas y justas (aunque los hombres consideran unas justas y otras no)³⁴. Por lo tanto, el resultado de la guerra, e. d., la conversión de unos hombres en esclavos y otros en libres³⁵, es bueno y justo. En la misma línea de pensamiento está, según Popper³⁶, el fragmento 80, en que se afirma la universalidad de la guerra, y que la justicia está en la contienda o discordia, que es la fuerza motora (junto con el destino o necesidad) de la evolución de las cosas. Si de acuerdo con el positivismo ético-jurídico de Heráclito, el éxito en la guerra es el criterio de la justicia y el mérito, este criterio corre el riesgo de cambiar en cualquier momento, según sea el resultado de la guerra. Heráclito³⁷ escapa a la dificultad con su teoría de la identidad de los opuestos. Son bastantes los pasajes en que se repite una y otra vez esta identidad: «la vida y la muerte..., la juventud y la vejez, todo es lo mismo. Porque una cosa se convierte en la otra y la segunda se transforma de nuevo en la primera»³⁸. El cosmos es una «armonía de contrarios, de tensiones opuestas, como en la lira y el arco»³⁹. «Los opuestos se corresponden; la más perfecta armonía resulta de la discordia. Todo evoluciona en virtud de la contienda»⁴⁰. «El bien y el mal son idénticos»⁴¹. Con razón advierte Burn⁴² que «la doctrina de la unidad de los opuestos recogida por

30. Cf. SINCLAIR, *Il Pensiero Politico Classico*, tr. it., Bari 1961, p. 30.

31. *O. c.*, p. 16.

32. Fr. 53.

33. *O. c.*, p. 16. Heráclito, según este autor, es un positivista ético-jurídico, e. d., no hay una instancia superior a la realidad histórica ni al derecho positivo, que impone siempre el vencedor o el poder establecido. La divinidad —si se la tiene en cuenta— no hace más que ratificar la realidad jurídica. Ya que ella es la que da la victoria. Con razón afirma Popper (*o. c.*, p. 72) que el positivismo ético-jurídico recubre, en el fondo, un nihilismo ético y un escepticismo moral extremo.

34. Fr. 61.

35. Fr. 53.

36. *O. c.*, p. 16.

37. Cf. POPPER, *o. c.*, p. 17.

38. Fr. 88.

39. Fr. 51.

40. Fr. 8; cf. Fr. 80.

41. Fr. 58.

42. *The Lyric Age of Greece*, Londres 1961, p. 397.

Hegel... y transmitida de Hegel al materialismo dialéctico de Marx y Lenin, se cuenta... entre las más influyentes de todas las intuiciones jonias». Esta doctrina es el resultado de la teoría del cambio. Una cosa que cambia abandona una propiedad y adquiere la opuesta. Más que una cosa es un proceso de transición de un estado al opuesto: una unidad de estados opuestos. Ahora bien, en la medida en que la mutación presupone un sujeto de cambio, este sujeto debe permanecer idéntico a sí mismo, aunque asume una propiedad o estadio o posición contraria. Todas las cosas son diferentes fases de la sustancia primigenia cambiante (el fuego), si bien es muy dudoso que Heráclito concibiese el fuego como la *arkhé* o substrato de las cosas (cf. GUTHRIE, *o. c.*, I, p. 454 ss.).

Otros fragmentos a los que aplica Popper una interpretación peyorativa⁴³ son aquellos en los que se elogia a los «hombres heroicos», sobre todo a los que caen en el campo de batalla⁴⁴. Popper coloca estos fragmentos en el marco de la historia de la «justicia de la guerra» y del «verdicto de la Historia», y atribuye en consecuencia al filósofo «una ética tribalística y romántica de la Fama, el Destino y la superioridad del Hombre Grande», ideas en las que descubre una semejanza llamativa con las de algunos historicistas modernos, p. ej., Hegel y Compté: una etapa de cambios revolucionarios suele provocar un pensamiento revolucionario filosófico parecido: «una reacción ante la disolución de formas de vida tribal»⁴⁵. Sin embargo, otros autores, como Burn⁴⁶, ven dichos fragmentos con ojos más benévolos: Heráclito censura a los hombres desenfrenados que no tienen dominio de sí mismos⁴⁷; en cambio alaba a los austeros y —en la misma medida— a los heroicos, sobre todo a los que mueren en la lucha.

Sin perjuicio de reconocer algunos aspectos originales y encomiables en la visión de Heráclito que ofrece Karl R. Popper, creemos que resulta excesivo el empeño en descubrir una motivación político-social en tantos puntos capitales de la filosofía de Heráclito. Por otra parte su tendencia constante a la interpretación *in peiorem partem*, con frecuencia no está justificada en los textos y es altamente discutible.

ISIDORO MUÑOZ VALLE
Catedrático de la Universidad
de Valladolid

43. *O. c.*, p. 17.

44. Frs. 24-25.

45. *O. c.*, p. 17 y n. 14.

46. *O. c.* en n. 42, p. 398.

47. Fr. 117.