


El principio mitológico y el origen racional del concepto de “vacío” en la filosofía presocrática

Adrià Porta Caballé
Universidad de Barcelona 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.90057>

Recibido: 21/6/23 • Aceptado: 6/2/24

ES Resumen. la explicación tradicional del concepto de “vacío” (τὸ κενόν) en la filosofía antigua lo sitúa como una invención del atomismo de Demócrito y Leucipo o, incluso, del eleático Meliso de Samos. De esta manera se ocultan las profundas razones que pudieron llevar a la necesidad y surgimiento de un tal concepto, y aparece como si hubiera sido creado *ex nihilo*. En este artículo se pretende descubrir tanto el principio mitológico como el origen racional del concepto de “vacío” en la filosofía presocrática, que lo sitúa como anterior a las historias contadas hasta ahora. Mediante dos columnas que intentan aprehender lo mismo desde puntos de vista distintos, se llegará a la conclusión de que el concepto de “vacío” fue definido en el inicio como diferencia y repetición. En contra de una determinada visión de la historia de la filosofía que ve a los “clásicos” y a los “modernos” como dos compartimentos separados e incluso enfrentados, en el curso de esta interpretación se establecerá un diálogo entre la doxografía presocrática y la filosofía contemporánea de Schelling, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Schmitt, Irigaray, Derrida o Deleuze.

Palabras clave: vacío, mitología, pitagóricos, Anaxímenes, aire, densidad, diferencia, repetición

EN The Mythological Beginning and Rational Origin of the Concept of “Void” in Presocratic Philosophy

EN Abstract. the traditional explanation of the concept of the “void” (τὸ κενόν) in ancient philosophy sees it as an invention of Democritus and Leucippus’ atomism or even of the Eleatic Melissus of Samos. In this way the profound reasons that may have led to the necessity of such a concept are concealed, and it seems that it was created *ex nihilo*. This article intends to discover both the mythological beginning and the rational origin of the concept of “void” in pre-Socratic philosophy, which places it as antecedent to the histories told so far. Using two columns that attempt to apprehend the same concept from different points of view, the conclusion will be that the “void” was defined at the beginning as difference and repetition. Contrary to a certain understanding of the history of philosophy that sees “classics” and “moderns” as two separate and even opposing boxes, in the course of this interpretation a dialogue will be established between the pre-Socratic doxography and contemporary philosophers such as Schelling, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Schmitt, Irigaray, Derrida or Deleuze.

Key words: void, emptiness, mythology, Pythagoreans, Anaximenes, air, density, difference, repetition

Sumario: 1. Introducción sobre *mito-logía*: ¿por qué no empezar por el principio? 2. El mito Pitagórico: seguramente la primera vez que el “vacío” es mencionado explícitamente como un sustantivo en la historia de la filosofía occidental. 3. Demostración lógica de que todo monismo material como el del “aire” de Anaxímenes conduce necesariamente a un dualismo con el “vacío” como segundo principio ontológico. 4. Conclusión: el concepto de “vacío” en el inicio como *Diferencia y Repetición*. Referencias.

Cómo citar: Porta Caballé, A. (2024). El principio mitológico y el origen racional del concepto de “vacío” en la filosofía presocrática. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(3), 515-526

Fuente de financiación / Agradecimiento: la investigación necesaria para este artículo no podría haber sido realizada sin el marco ofrecido por el proyecto de investigación “Pensamiento Contemporáneo Posfundacional: Análisis teórico-crítico de las ontologías contemporáneas de la negatividad y la cuestión de la violencia del fundamento” (PID2020-117069GB-I00).

“Algunos antiguos concebían el vacío como motor, aprehendiendo lo moviente, por cierto, como lo *negativo* pero sin aprehender todavía a esto negativo como el sí-mismo”

G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*¹

“Si no entendiéramos el ser, ni siquiera *seríamos capaces de experimentar el vacío de la nada*”

Martin Heidegger, *El comienzo de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides*²

“Es comprensible que la filosofía muera –sin aire. ¿El ser, por lo menos, guardaría algo en reserva?”

Luce Irigaray, *El olvido del aire en Martin Heidegger*³

“Soy, más, estoy. Respiro.
Lo profundo es el aire.
La realidad me inventa.
Soy su leyenda. ¡Salve!”
Jorge Guillén, “Más allá”⁴

“Hace años tuve una intuición, que sinceramente creí utópica. Dentro de una montaña crear un espacio interior que pudiera ofrecerse a los hombres de todas las razas y colores, una gran escultura para la tolerancia [*Mendi huts* (Montaña vacía)]”

Eduardo Chillida, *Conversaciones*⁵.

1. Introducción sobre *mito-logía*: ¿por qué no empezar por el principio?

En algún punto hay que presuponer que el vacío se *sustantivó*, y como tal, pasó de ser un adjetivo originario de la fenomenología material que se adjuntaba a una “jarra”, una “casa” y a tantos otros entes, para convertirse en *un concepto*. La conversión de una cualidad en un nombre es necesaria por cuanto solo esta permite su tematización explícita y la pregunta eminentemente filosófica *tí estí*: “¿qué es (en este caso, el vacío)?”. Y es por tanto también en este punto que debe empezar nuestro artículo, pues, tal y como argumenta Hegel, la filosofía es correlativa con el “esfuerzo tenso”, el “trabajo del concepto”⁶. En efecto, en la tercera parte de la *Ciencia de la lógica*, la también llamada “Lógica subjetiva” o “Doctrina del concepto”, Hegel pone al “concepto” como reconciliación necesaria del “ser” y de la “esencia” (de algo): “la propia y necesaria determinación ulterior de la sustancia es el acto de *poner* aquello que es *en sí y para sí*; el concepto es ahora esta unidad absoluta del *ser y de la reflexión*, unidad que es por primera vez *el ser en y para sí* porque es, precisamente en el mismo sentido, *reflexión o ser puesto*, y porque el

ser puesto es el ser en y para sí”⁷. Sin embargo, el hecho de que el origen de la filosofía sea el concepto no significa que este sea *puesto* al principio filosóficamente. Este hecho es de suma importancia para nuestro tema en tanto en cuanto posiblemente la primera vez que el “vacío” fue mencionado como sustantivo o como concepto en la historia del pensamiento occidental sucedió en la *forma de un mito*, como veremos.

Sin embargo, toda precaución es poca frente a la apremiante tentación de poner al mito como principio, y a la fría filosofía como segunda derivada, pues este esquema repite, aunque de manera invertida, el *mito logocéntrico*. Acechando, amenazante, se encuentra el problema de *por dónde empezar a filosofar* que tantos dolores de cabeza trajo al idealismo alemán en general, y a Hegel y a Schelling en particular. Detrás de la cuestión de si puede existir efectivamente un “método sin presupuestos” y de si hay un “origen anterior al principio” yace la discusión, mucho más fundamental, sobre la supuesta prioridad del mito frente a la filosofía. En este sentido, en la quinta etapa de la ecléctica y prolífica obra de Schelling dedicada a desarrollar una *Filosofía de la mitología* frente al supuesto panlogicismo racionalista de su antaño amigo de juventud (Hegel), aquel argumenta:

Nada parece a primera vista más diverso que verdad y mitología, tal como esto se expresa también en la palabra usada desde hace mucho tiempo: “fábulas” (*Fabellehre*); precisamente por eso, nada parece más contradictorio que filosofía y mitología. Pero justamente en la contradicción misma reside la exhortación y la tarea de descubrir la razón en esta aparente irracionalidad, sentido en la apariencia insensata⁸.

Tenemos, pues, en frente de nosotros el reto de “descubrir el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística” (Marx)⁹ en la primera mención explícita y temática del “vacío” como sustantivo de la historia del pensamiento occidental –o lo que nosotros hemos llamado el “mito pitagórico”. Sin embargo, si hay una razón detrás de la aparente sinrazón del mito –y uno podría añadir que esta lógica también funciona a la inversa, y que hay por tanto un *resto* mitológico en cualquier forma de racionalidad¹⁰–, entonces se deconstruye el famosísimo esquema del “paso del *mythos* al *logos*” de Wilhelm Nestle en 1940¹¹, que todos los manuales de filosofía repiten acriticamente desde entonces. Al final de un artículo cuyo título ya anticipa un intercambio de las posiciones tradicionales atribuidas al *mythos* y al *logos* –“Las razones del mito”–, el mayor especialista en mitología griega de la segunda mitad del s. XX en Francia, Jean-Pierre Vernant, encuentra la

¹ Hegel, “Prólogo”, *Fenomenología del espíritu*, p. 95.

² Heidegger, *El comienzo de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides*, p. 85.

³ Irigaray, *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, p. 13. Todas las traducciones son mías.

⁴ Guillén, “Más allá”, *Aire nuestro. Volumen II: Cántico, Clamor*, p. 32.

⁵ Chillida, *Conversaciones*, p. 19.

⁶ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 121, 135.

⁷ Hegel, “Del concepto en general”, *Ciencia de la lógica. Volumen II: La lógica subjetiva o La doctrina del concepto*, p. 126.

⁸ Schelling, “La filosofía de la mitología”, *Schelling esencial*, p. 133 [Schelling Werke XI, 220].

⁹ Marx, “Epílogo a la segunda edición”, *El Capital. Crítica de la economía política (Vol. I)*, p. 57.

¹⁰ “El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en la mitología” (Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, p. 15).

¹¹ Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*.

differentia specifica del mito en lo siguiente: “el mito pone entonces en juego una forma de lógica que podemos llamar, en contraposición con la lógica de no-contradicción de los filósofos, una lógica de lo ambiguo, de lo equívoco, de la polaridad. (...) El modelo estructural de una lógica que ya no sería aquella de lo binario, del sí o no, una lógica otra de la del *logos*”¹². ¿Cómo hacer justicia a esta forma de pensar desde el *inicio*? No por casualidad, Derrida rinde homenaje a Vernant al comienzo de su texto sobre la *Khôra* de Platón con esta misma cita que acabamos de traer a colación, intentando abrir un espacio para un “tercer género del discurso” entre el mito y el *logos* que, como la propia *khôra*, “no podemos ni tan solo decir de ella que es *ni* esto *ni* aquello, o que ella es *a la vez* esto y aquello (...) sino esa alternativa entre la lógica de exclusión y la de participación”¹³.

Para volver a nuestra pregunta inicial, entonces, ¿por dónde empezar a filosofar si no es por el principio, pero este principio no es *ni* el mito *ni* el *logos*, ni tampoco el mito y el *logos a la vez*? Quizás solo queda por representar esta *decisión* sobre el inicio como *in-decidible*. En este sentido, nuestra primera hipótesis metodológica en este artículo será mantener abierta, en suspenso, como *in-decidible* el supuesto “paso del *mythos* al *logos*” (y el que sería su necesario reverso no menos metafísico: “descubrir la razón en la aparente irracionalidad”) *mediante dos columnas* que intentarán explicar lo mismo a través de dos órdenes del discurso distintos. Esto no es una *boutade* afracensada, ni tampoco una de las cuatro “antinomias” que Kant en su *Crítica de razón pura* también lista en dos columnas a propósito del espacio y el tiempo, el atomismo indivisible, el conflicto entre libertad y determinismo, y Dios¹⁴ –ni tampoco es una “contradicción” hegeliana. Más bien, esta *forma de empezar surge de la necesidad filosófica de mostrar que el inicio es en sí mismo, ya desde el principio, indecidible*. Y quizás en el constante *vai-vén* entre una y otra columna –precisamente en ese “entre”– se abra el espacio para un “tercer género

del discurso” que, como la *khôra* de Platón, no sea ni mito ni razón, sino una especie de “razonamiento bastardo”, “como estando en un sueño”¹⁵.

Ahora bien, la explicación tradicional del concepto de “vacío” (*τὸ κενόν*) en el mundo antiguo lo sitúa como una invención del atomismo de Demócrito y Leucipo¹⁶ –con un claro precedente en el eleático Meliso de Samos, aunque en forma invertida– y, de esta manera, se esconden y ocultan las profundas razones que pudieron llevar a la necesidad y surgimiento de un tal concepto, y este aparece como si fuera una seta al final del interminable bosque presocrático. ¿Tenemos que resignarnos ante la “explicación” de que eleáticos y atomistas crearon el concepto de “vacío” de la nada (valga la redundancia)? Si queremos descubrir, en las próximas dos columnas, “la razón en la aparente irracionalidad” o “el grano racional encubierto bajo la corteza mística”, debemos esforzarnos por captar esta idea *en su movimiento* –y no por combustión espontánea– así como en presuponer que existen profundas razones históricas desde el inicio que puedan explicar la necesidad de su nacimiento, por decirlo así, que expliquen *el vacío conceptual* que el concepto de “vacío” vino a llenar (valga la redundancia, de nuevo).

Sin embargo, los dos primeros filósofos presocráticos, Tales y Anaximandro, ambos de Mileto, de los cuales los peripatéticos dicen en unos de los pocos y escuetos testimonios que nos quedan sobre ellos que postularon un único principio (*ἀρχή*) material (*ἕλη*) –el primero, el “agua” (*ὔδωρ*), y el segundo, lo “ilimitado” (*ἄπειρον*)¹⁷–, no nos permiten avanzar hacia otro principio ontológico como el de “vacío” porque carecen de una teoría que explique cómo lo diferente –una mesa, una cabra, Sócrates, etc.– puede llegar a proceder de “lo mismo” (*τὸ αὐτό*), que no significa “lo igual”. Sin embargo, no es este el caso del tercero de los filósofos monistas materiales milesios, Anaxímenes de Mileto, por un lado, o de los pitagóricos, por el otro.

¹² Vernant, “Les raisons du mythe”, *Mythe et société en Grèce ancienne*, p. 250.

¹³ Derrida, *Khôra*, p. 16.

¹⁴ Kant, “La antinomia de la razón pura”, *Crítica de la razón pura*, A406-A462, B433-B490, pp. 355-90.

¹⁵ Platón, “Timeo”, *Diálogos VI*, 52b, pp. 198-99.

¹⁶ Por ejemplo, Albert Ribas empieza su *Biografía del vacío* ahí (p. 3 y ss.).

¹⁷ Kirk, Raven y Schofield, “Tales de Mileto”, *Los filósofos presocráticos*, II, fr. 85 [Aristóteles, *Met.* A 3, 983 b 6], p. 127; *ibid.* “Anaximandro de Mileto”, III, fr. 101 [Simplicio, *Fís.* 24, 13; DK 12 a 9], p. 149.

2. El mito Pitagórico: seguramente la primera vez que el “vacío” es mencionado explícitamente como un sustantivo en la historia de la filosofía occidental

Los pitagóricos sostuvieron también que existe (εἶναι) el vacío (κενόν) y que se introduce en los cielos desde el aliento (πνεῦμάτος) ilimitado (ἄπειρου), que, por así decirlo, inhala también al vacío (τὸ κενόν). El vacío (κενοῦ) distingue (διορίζει) la naturaleza de las cosas (φύσεις), como si fuera un cierto elemento separador (χωρισμοῦ) y delimitador (διορίσεως) de los términos sucesivos en una serie. Esto acontece primeramente (πρώτον) en los números (ἀριθμοῖς), pues el vacío (τὸ κενόν) distingue (διορίζει) su naturaleza (φύσιν).

Y también:

En el primer libro de su obra *Sobre la filosofía de Pitágoras* dice que el universo es uno (οὐρανὸν εἶναι ἓνα) y que desde lo ilimitado (ἄπειρου) son introducidos en él el tiempo (χρόνον), el aliento (πνοήν) y el vacío (τὸ κενόν), que distingue (διορίζει) constantemente los emplazamientos (χώρας) de cada una de las cosas².

Ninguno de estos dos fragmentos son citas directas, sino testimonios doxográficos *a posteriori*: el primero, de la *Física* de Aristóteles, y el segundo, de la *Antología* de Juan Estobeo, del s. V d.C., más de un milenio después de que el libro que menciona fuera presumiblemente escrito. Por esta razón, toda precaución es poca y debemos proceder con la máxima cautela a la hora de hacer conjeturas sobre estos dos testimonios doxográficos, y todos los que vendrán a continuación. No se trata solo de una cuestión cronológica, sino también hermenéutica, pues hoy sabemos demasiado bien hasta qué punto Aristóteles estaba avezado a parafrasear en sus propios términos las opiniones de los filósofos que le precedieron –su introducción de los términos “materia” (ὕλη), “substrato” (ὑποκειμένη) y “sustancia” (οὐσία) quizás nos los casos más flagrantes con los que nos vamos a encontrar– aunque sin duda hay que agradecerle el compendio más completo y sobrio (en comparación con su maestro Platón, por lo menos, y en conjunción con su discípulo Teofrasto), de los fragmentos presocráticos.

Dicho esto, a modo de *captatio benevolentiae*, por suerte el segundo fragmento nos ofrece ya una pista clara y distinta sobre el lugar de procedencia de este mito cosmogónico. Se menciona explícitamente el libro *Sobre la filosofía de Pitágoras* (por desgracia hoy perdido), que hay que atribuir presumiblemente a Filolao de Crotona, uno de los últimos continuadores y recopiladores de la secta pitagórica, coetáneo de Demócrito y Sócrates³, y que por tanto hay que ubicar plenamente en el s. V a.C. No sería sorprendente que Aristóteles se basara también en Filolao en el primer fragmento cuando desarrolla la cosmogonía pitagórica, ya que suele ser su punto de referencia a este respecto. Ahora bien, esto representa un problema, como señalan Kirk, Raven y Schofield, porque “se discute si esta cosmogonía fue, en gran parte, creación del propio Filolao o una doctrina más antigua. Puede pensarse que su crudeza sugiere una pertenencia originaria en un entorno intelectual del siglo VI dadas sus resonancias de conceptos cosmogónicos de Anaximandro y Anaxímenes⁴. Esta será sin duda nuestra

3. Demostración lógica de que todo monismo material como el del “aire” de Anaxímenes conduce necesariamente a un dualismo con el “vacío” como segundo principio ontológico

Anaxímenes de Mileto, hijo de Eurístatro, compañero de Anaximandro, dice, como este, que la naturaleza (φύσιν) subsistente (ὑποκειμένη) es una e infinita (ἄπειρόν), mas no indefinida (ἀόριστον), como él, sino definida (ὀρισμένη) y se llama aire (ἄερα); se distingue en su naturaleza sustancial (οὐσία) por rarefacción (μανότητι) y condensación (πυκνότητι). Al hacerse más sutil (ἀραιούμενον) se convierte en fuego (πῦρ) y en viento (ἄνεμον), si se densifica (πυκνούμενον) más, a continuación, en nube (νέφος); si se condensa más se convierte en agua (ῥῶμα), luego en tierra (γῆν), después en piedras (λίθους) y el resto de los seres surgen de estas sustancias. Hace también eterno (αἰδίων) el movimiento (κίνησιν), por cuyo medio nace (γίνεσθαι) también el cambio (μεταπολήν).

En este pasaje podemos ver claramente que Anaxímenes no se detiene en postular simplemente un monismo material –en su caso, el del “aire” (ἄερα)– como el de sus predecesores milesios Tales y Anaximandro, sino que también es capaz de ofrecer una teoría que explique cómo tiene lugar la diferencia y el cambio (μεταπολήν) a partir de él. Una teoría, incluso, que podría llegar a esquivar la crítica de Anaximandro, antes, y de Aristóteles, después, de que los monistas materiales serían incapaces de explicar cómo y por qué existen formas (μορφή, εἶδος) distintas en el mundo, si es cierto que solo hay un único principio-dominador². La brillante respuesta de Anaxímenes es que la “sustancia” (οὐσία) del aire –y aquí podemos ver como Teofrasto introduce su léxico aristotélico en la paráfrasis del milesio– es tal, que es capaz de generar todos los demás entes por “rarefacción” (μανότητι) y “condensación” (πυκνότητι). En este punto muchos se apresuran en auspiciar en Anaxímenes un precursor del “método científico moderno”, pues esto implica ya una diferenciación de la materia frente a sus “estados” (sólido, líquido y gaseoso), así como el reconocimiento implícito de que “todo cambio en cantidad implica un cambio de cualidad”. Si bien estas analogías tienen algo de verdad, debemos cuidarnos muy bien de ellas, pues sus anacronismos ocultan más de lo que revelan. Anaxímenes entonces propone una lista de sustancias de menos a más “sutil” (ἀραιούμενον) –que no sabemos si es achacable al propio Teofrasto (muy dado a los ejemplos), y en cualquier caso el término que utiliza Plutarco es “laxo” (χαλαρόν), quien parece haber tenido acceso al libro de Anaxímenes en este caso, y no hay razones para dudar de él³. Esta lista, pues, sería la siguiente, de mayor a menor “densidad” (πυκνούμενον): piedras (λίθους) → tierra (γῆν) → agua (ῥῶμα) → nube (νέφος) → aire (ἄερα) → fuego (πῦρ) → viento (ἄνεμον). En este preciso instante, es inevitable que una pregunta nos asalte: ¿por qué Anaxímenes eligió al “aire”, precisamente un *elemento intermedio* dentro de toda esta secuencia, como la única sustancia que “es” plenamente, convirtiendo a los demás elementos en meros “estados” de esa materia primigenia? ¿Por qué no eligió el “agua”, como su predecesor Tales, o el “fuego” (πῦρ), como su crítico posterior, Heráclito? Hay, por lo menos, dos respuestas a esta crucial pregunta. La primera es que Anaxímenes representa la *síntesis* de sus dos predecesores milesios: el “substrato” (ὑποκειμένη) tiene que ser el aire –nótese aquí, de nuevo, cómo Teofrasto introduce su particular vocabulario aristotélico– porque solo este es definido (ὀρισμένη), como en Tales, pero a la vez infinito (ἄπειρόν), como en Anaximandro. En efecto, el salto de Anaximandro a Anaxímenes –recorremos que Teofrasto asegura que era su “compañero”– resulta perfectamente lógico para Marzoa, pues “ἄπειρον es lo que no tiene figura, determinación; por tanto, lo invisible. Lo invisible que envuelve y delimita todo es el aire⁴. Sin embargo, Marzoa no acaba de tener razón del todo cuando identifica al “aire” de Anaxímenes con “lo invisible”, ya que nunca hay que olvidar que aquello que los griegos entendían por ἄερα en Jonia en el s. VI no es lo mismo que para nosotros hoy. Así, por ejemplo, Homero entiende el ἄερα también como una especie de “neblina” y por lo tanto *visible*⁵. Sea como fuere, la segunda y más importante razón por la que Anaxímenes seguramente eligió el “aire” como a *primus inter pares* dentro del “eterno movimiento” (αἰδίων κίνησιν) de condensación y rarefacción del cosmos es, sin lugar a duda, su analogía con el “aliento” (πνεῦμα) que da vida al ser humano y al resto de seres vivos, y que –en un rezago de animismo– para los griegos estaba indisolublemente unido al alma (ψυχή) que acompaña a todos los organismos. Es bien sabido que los presocráticos creían que tenía que haber un cierto isomorfismo entre el “microcosmos” humano y el “macrocosmos” de la naturaleza, “y así como nuestra alma, que es el aire, dice [Anaxímenes], nos mantiene unidos, de la misma manera el viento (o aliento) envuelve a todo el mundo” –según el

¹ Kirk, Raven y Schofield, “Filolao de Crotona y el pitagorismo del siglo V”, *Los filósofos presocráticos*, XI, fr. 443 [Aristóteles, *Fís* IV.6, 213b22 (DK 58b30)], pp. 442-3.

² Ibid. 444 [Estobeo, *Ant.* I.18.1c (DK 58 a 30)], p. 443.

³ Ibid. 422 [Diógenes Laercio, IX 38 (DK 44 a 2)], p. 422.

⁴ Ibid. p. 443.

¹ Ibid. “Anaxímenes de Mileto”, IV, fr. 140 [Teofrasto, ap. Simplicium, *Fís.* 24, 26], p. 197. Hipólito y Plutarco dan un testimonio parecido, así que no hay razón para dudar de su veracidad.

² Aristóteles, *Física*, 204b, p. 137.

³ Kirk, Raven y Schofield, “Anaxímenes de Mileto”, *Los filósofos presocráticos*, IV, fr. 143 [Plutarco, *De prim. frig.* 7, 947 F (DK 13 b I)], pp. 200-1.

⁴ Marzoa, *Historia de la filosofía* (Vol. I), p. 31.

⁵ Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 74, n2.

posición, pues las referencias a “lo ilimitado” (ἄπειρον) de Anaximandro, así como al “aliento” (πνεύμα) de Anaximenes muestran que se está discutiendo, mediado por estas influencias, con las posiciones del s. VI a.C. Además, la “cruceza” de este monismo pitagórico sobre los números a la que aluden Kirk, Raven y Schofield claramente resuena también con el aun toscos monismo material milesio. Si esto fuera así, y efectivamente pudiésemos atribuir el mito cosmogónico al pitagorismo del s. VI a.C. o al mismísimo Pitágoras, entonces podríamos decir con total seguridad que *este mito representa la primera vez que el “vacío” es mencionado explícita y temáticamente como un sustantivo en la filosofía presocrática* –ya que este no es mencionado con absoluta certeza en sus predecesores Tales, Anaximandro, Anaximenes, Jenófanes, Heráclito, y ni tan siquiera en Parménides.

Sin embargo, como ya hemos dicho antes, toda precaución es poca frente a estos escurridizos textos, y vale la pena señalar los contraargumentos por los cuales habría que ubicar este mito como invención del propio Filolao, ya bien entrado el s. V. En ese caso, *el estatus “fundacional” que le atribuimos a este mito sobre el vacío se perdería y tendríamos que volver a problematizar la cuestión del “principio”*. Por una parte, Kahn señala que hay un cierto “paralelismo” entre la referencia al “aliento ilimitado” (πνεύματος ἀπείρου) del primer fragmento y la biología de la respiración de Filolao⁵. Por otra parte, Philip certifica quizás con demasiada seguridad que “los conceptos de plenitud y vacío no emergen, con toda probabilidad y hasta donde sabemos, antes de Parménides”⁶. Su seguridad es quizás excesiva pues tampoco Parménides menciona en ningún caso explícitamente el vacío (τὸ κενόν), ni tan siquiera el segundo seguidor de la escuela eleática, Zenón, mucho más preocupados por la cuestión del “no-ente” (μη ἔόν), y habrá que esperar hasta el tercero, Meliso de Samos, para que aquella temática salga plenamente a la luz. Pero no cabe matizar solo este último contraargumento –el de Philip–, sino también el primero –el de Kahn. Pues que haya efectivamente un cierto “paralelismo” entre el “aliento ilimitado” (πνεύματος ἀπείρου) del primer fragmento y la biología de la respiración de Filolao no implica necesariamente que vaya en la dirección que él pretende. De hecho, Burkert, autor del que seguramente es el mayor clásico reciente sobre los estudios pitagóricos –*Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*–, parece indicar que sucede al revés, y es Filolao quien estaría basando su biología sobre el “microcosmos” humano en un mito pitagórico sobre el “macrocosmos” mucho más antiguo⁷. Con todo, por tanto, creemos que existen suficientes razones⁸ como para plantear ni que tan solo sea la *posibilidad* de que el mito cosmogónico anteriormente citado proceda de alguna manera del

testimonio de Aecio⁶. La razón es evidente: cuando morimos, y con el último aliento el alma supuestamente desaparece del cuerpo, este se desintegra y ya no permanece unido por más tiempo. Todos somos inadvertidamente seguidores de Anaximenes cuando gritamos “¡Jesús!” o “¡Salud!” cuando alguien estornuda, pues compartimos con él el presupuesto de que el alma se encuentra en el aliento, y al estornudar, aquella se escapa, por así decirlo, y hay que hacerla volver a entrar en el cuerpo pronunciando una palabra “mágica”. Lo único que hace Anaximenes es trasladar este presupuesto microcósmico griego al macrocosmos, convirtiendo al aire en el “aliento del mundo”. Por todo esto no es de extrañar que Anaximenes considerara al aire como a un “dios” (*deum*), según Cicerón⁷.

Habiendo interpretado este rico pasaje de Teofrasto hasta el fondo, estamos en disposición ahora de presentar nuestro argumento original, por el cual pretendemos *demostrar lógicamente cómo en el planteamiento de un monista material milesio como el de Anaximenes sobre el “aire” que acabamos de escudriñar ya se encuentra, in nuce, la necesaria postulación del “vacío” como segundo principio ontológico*. Para ello vamos a presentar un silogismo con tres proposiciones que nos deberán conducir a esta conclusión, con sus respectivos corolarios y discusiones en cada una de ellas.

Primera proposición: *si solo hay una única sustancia material, como es el caso del monismo del “aire” de Anaximenes, las diferencias entre los distintos entes no pueden deberse a cambios de cualidad (pues no hay más que una), sino única y exclusivamente a la cantidad de esa sustancia material primigenia*.

Escolio: si bien puede resultar evidente e intuitivo a partir de todo lo que hemos dicho anteriormente que, para Anaximenes, “todas las diferencias son ahora transformaciones de una materia homogénea, modos cuantitativos”⁸ –tal y como señala Heidegger–, ahora debemos extremar la precaución, pues esta es una cuestión muy disputada entre los estudiosos. Para considerar primero el posible contraargumento a esta proposición, Barnes se resiste a considerar a Anaximenes como una especie de “Boyle presocrático”, y en esto tiene razón. Sin embargo, Barnes no quiere decir con esto que la física de Anaximenes no fuera fundamentalmente “cuantitativa”, sino solo advertirnos sobre el hecho de que por “cantidad” no debemos entender aquí, anacrónicamente, la concepción científica y moderna de ella, pues los presocráticos eran, en general, “reacios a, o incapaces de, aplicar las matemáticas a los procesos y fenómenos físicos”, y Anaximenes, en particular, “no tenía ni escala ni instrumento para medir la densidad, y para él la densidad era una noción cuantitativa sólo en el sentido más débil”⁹. Si no es como “aplicación de las matemáticas” mediante un “instrumento de medida”, entonces, ¿cómo deberíamos entender la “cantidad” en un monismo material milesio como el de Anaximenes? Burnet es contundente a este respecto: “una teoría que pretende explicar todo como una forma de una única sustancia está claramente obligada a considerar todas las diferencias como cuantitativas. La única manera de salvar la unidad de la sustancia primaria es decir que todas las diversidades se deben una mayor o menor presencia de ella en un espacio determinado”¹⁰. Burnet aquí no solo nos ayuda a aseverar sin ninguna sombra de duda que la física de Anaximenes era efectivamente “cuantitativa”, sino también a especificar más precisamente qué debemos entender por “cantidad”, esto es: *una mayor o menor presencia de la sustancia material primigenia en un determinado “espacio”*. Así también lo entienden Kirk, Raven y Schofield: el aire “alteraba su manifestación según mayor o menor presencialidad en un determinado lugar”¹¹. Ni Burnet, ni Kirk, Raven y Schofield hacen aquí la obvia conexión con Heidegger, pero es evidente que esta definición presocrática de “cantidad” se encuentra indisolublemente entrelazada con la pre-comprensión ontológica del ser como “presencia” (παρ-ουσία) en los griegos. Volveremos sobre este punto en la tercera proposición, pero por ahora solo es importante descartar una última posible tergiversación de esta primera proposición, apuntada por Kirk, Raven y Schofield, a saber:

Una interpretación más falsa, sin duda, es la que hace a Anaximenes el precursor del atomismo. Se ha argumentado que no puede haber concebido a la materia como continua; por tanto, y dado que puede haber una mayor o menor cantidad de ella en el mismo espacio, tuvo que estar compuesta de partículas que pueden concentrarse en mayor o menor densidad. Parece, no obstante, muy improbable que nadie, con anterioridad a Pitágoras o a Heráclito, se preocupara de la constitución formal de la materia¹².

Nosotros estamos de acuerdo con la conclusión de este pasaje –que una reflexión como la de Anaximenes es ya “precursora” en algún sentido

⁵ Kahn, “Pythagorean Philosophy before Plato”. En: Mourrelatos (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, p. 175

⁶ Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, p. 73.

⁷ Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, p. 271.

⁸ Una última justificación, aunque más débil, es que Barnes, en el clásico *The Pre-Socratic Philosophers*, incluso se plantea si Zenón podría haber intentado responder a la sentencia de que el vacío existe propia del mito pitagórico. Ahora bien, Zenón tuvo que ser entre unos 20-30 años más joven que Filolao, así que difícilmente podría haber tenido conocimiento de esa teoría si hubiera sido invención de este último: “de acuerdo con Aristóteles, los pitagóricos dijeron que ‘el vacío divide su naturaleza, el vacío siendo una suerte de separación que divide cosas contiguas’. ¿Quizás Zenón estaba implícitamente rechazando esta visión?” (Barnes, *The Pre-Socratic Philosophers*, p. 199).

⁶ Kirk, Raven y Schofield, “Anaximenes de Mileto”, *Los filósofos presocráticos*, IV, fr. 160 [Aecio, I, 3,4], p. 214.

⁷ Ibid. fr. 144 [Cicerón, N.D. I 10, 26], p. 203.

⁸ Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 74.

⁹ Barnes, *The Pre-Socratic Philosophers*, p. 35.

¹⁰ Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 74.

¹¹ Kirk, Raven y Schofield, “Anaximenes de Mileto”, *Los filósofos presocráticos*, IV, p. 198.

¹² Ibid. p. 201, n. 111.

pitagorismo del s. VI a.C. (y no de Filolao) y estamos en frente de la primera vez que el “vacío” es mencionado explícita y temáticamente como un sustantivo en la filosofía presocrática.

Pasemos ahora de la cronología y la doxografía a la filosofía propiamente dicha. Finalmente, ahora estamos en disposición de adentrarnos en los dos fragmentos citados al principio, solo para reconocer que versan sobre un mito cosmogónico especialmente rico en tesis acerca del concepto de “vacío”, y que sobrevivirán a lo largo de los siglos más de lo que uno cabría esperar –como veremos más adelante, traspasan una profunda homofonía con la filosofía de Derrida, por ejemplo. He agrupado esta serie de tesis en una lista de cuatro, distinguidas por su temática, y comprimiendo lo que podemos aprender tanto del primer como del segundo fragmento. En primer lugar, entonces, tenemos una tesis ontológica sobre el “ser” del vacío. Mas esta tesis aparece a su vez desdoblada pues hay por los menos dos sentidos de la palabra “ser”: uno que podríamos llamar “existencial” (el hecho de que algo es, o no), y otro sentido que podemos llamar “predicativo” (qué algo es, o lo que la metafísica ha llamado bajo el nombre de “esencia”). Así pues, por lo que decíamos antes, los pitagóricos podrían haber estado entre los primeros filósofos presocráticos en haber sostenido que “el vacío (τὸ κενόν) existe (εἶναι)” (tesis ontológico-existencial). Esta tesis es importante, no solo porque acepte la existencia del “vacío”, sino porque hay que presumir que también detiene su libre circulación como el adjetivo de un objeto en la vida cotidiana, y lo pone por primera vez como un sustantivo y el sujeto de una oración (permitiendo que se deriven predicados de él a partir de ahora).

En segundo lugar, los dos fragmentos sobre el mito pitagórico no se quedan aquí, sino que también proponen qué sería este “vacío” que existe (su *essentia*), y sobre esto añaden que “el vacío (τὸ κενόν) distingue (διορίζει) la naturaleza (φύσις) y los emplazamientos (χώρας) de las cosas, como si fuera un cierto elemento separador (χωρισμοῦ) y delimitador (διορίσεως) de los términos sucesivos en una serie” (tesis ontológico-predicativa). Esta es sin duda una de las definiciones más fascinantes del “vacío” con las que nos vamos a encontrar, ya desde el principio. La esencia del “vacío” es definida aquí bajo dos aspectos. Por un lado, como δι-ορίζω, que tiene no solo el sentido negativo de “de-limitar, separar y di-stinguir”, sino también el sentido positivo de “determinar, definir, e incluso constituir, hacer, explicar, descifrar, declarar”⁹. No hace falta indicar que para un griego esto quiere decir que los pitagóricos aquí están pensando el “vacío” ya como ἀ-λήθεια, “verdad” en el sentido de *des-ocultamiento*. En efecto, *aquello que separa un ente de otro, le pone un límite y lo di-stingue –el “vacío”– también revela su esencia y lo trae a la luz.*

El segundo aspecto por el cual se caracteriza al “vacío” en esta fascinante definición es el de χωρίζω, que comparte la mayoría de acepciones con el anterior διορίζω pero añade: “apartar, alejarse, dividir, ser diferente, diferenciarse”¹⁰. Es por esto que vamos a llamar a esta primera caracterización del vacío fruto del mito pitagórico “la definición del vacío como diferencia (o intervalo)” porque, *en tanto que el vacío di-vidе a un ente de otro y los de-limita (les pone un límite), también los aparta y los aleja (pone un espacio entre ellos, los espacia) y por lo tanto los di-ferencia.* Mas esta diferencia no es solo de lugar o de espacio (χώρας), sino también de la propia naturaleza de las cosas (φύσις). No hace falta reincidir en por qué esta concepción del “vacío” como *espaciamento* podría guardar una profunda homofonía con la filosofía de la diferencia de Derrida, ya que este “cierto elemento separador y delimitador” opera como si fuera “de los términos sucesivos en una serie”, es decir, es una diferencia también

del atomismo– pero no podemos compartir estas razones, que efectivamente son falsas. En efecto, nadie antes de Heráclito o Pitágoras se preocupó lo más mínimo por la “constitución formal de la materia” ni mucho menos un monista material milesio como Anaxímenes pudo atreverse a postular que estaba “compuesta de partículas”. Sin embargo, creemos que nuestra definición de “cantidad” o “densidad” como una mayor o menor *presencia* (παρουσία) es capaz de esquivar ese anacronismo y se mantiene fiel a la forma de pensar eminentemente griega desde el inicio.

Segunda proposición: *si los distintos entes se diferencian por la mayor o menor presencia de la sustancia material originaria “aire” en un determinado espacio o lugar, esto quiere decir que el único criterio para su cambio es la densidad.*

Escolio: esta proposición no es más que un simple corolario de la anterior. Los términos utilizados por Anaxímenes para definir la menor o mayor “presencia” o “densidad” del aire en un determinado espacio o lugar son, como ya hemos dicho antes: “rarefacción” (μανότης) y “condensación” (πυκνότης). Sin duda, Anaxímenes tuvo que llegar a este descubrimiento mediante la observación “proto-científica” del “ciclo del agua”: evaporación (aire), condensación (nube), precipitación (agua), congelación (hielo, parecido a la tierra y a las piedras). Anaxímenes simplemente universaliza esta observación sobre el “eterno movimiento” de las cosas tomando como a *primus inter pares* a su término medio, el aire. Ahora bien, el adjetivo μανός quiere decir: “raro, escaso; no denso, claro, flojo”¹³, y si añadimos los sinónimos utilizados por Teofrasto y Plutarco, también “sutil” (ἀραιούμενον) y “laxo” (χαλαρόν). Por el otro lado, el adjetivo πυκνός significa: “espeso, apretado, compacto, denso; sólido, bien cerrado; consistente, fuerte; frecuente, no interrumpido, abundante, repetido”¹⁴. Es fundamental entender que estos dos movimientos –de rarefacción y condensación– no eran, para Anaxímenes, dos procesos “físicos” como los entendemos ahora, dentro de otros muchos posibles, sino dos *modos de ser ontológicos* de la materia primigenia. Anaxímenes traduce, pues, de esta forma los opuestos de Anaximandro –de quien recordemos que Teofrasto certificaba que era su “compañero”. En efecto, no hay que olvidar que la primera sentencia registrada de la historia de la filosofía occidental, el *dictum* de Anaximandro, no se limita solo a caracterizar al ser como “ilimitado” (ἄπειρον) sino que también añade: “de ellos les viene el nacimiento a las cosas existentes y en ellos se convierten, al parecer ‘según la necesidad’; pues se pagan mutuamente pena (δίκη) y retribución (τίσις) por su injusticia según la disposición del tiempo”¹⁵. Nietzsche traduce en cambio esta poética pareja de opuestos por “culpa” y “reparación”¹⁶, y Heidegger, por su parte, se aparta de todas estas traducciones precedentes por moralistas y traslada δίκη y τίσις como “ajuste” [Fuge] y “correspondencia”¹⁷. En efecto, el nacimiento y la muerte, la noche y el día, el frío y el calor, etc., se “ajustan” y “corresponden” mutuamente “según la disposición del tiempo”, para Anaximandro. Pues bien, es la importante contribución de Anaxímenes el haber sustituido la poética pareja “pena/retribución” de su “compañero” por la de “raro/denso” (μανός/πυκνός) como opuestos del ser ilimitado, y hay que entender estos dos principios en toda su *profundidad ontológica*, no como dos meros procesos “físicos” en el sentido óptico-regional que les da hoy la ciencia moderna. Teofrasto dice que Anaximandro escribía en “términos bastante poéticos”¹⁸, mientras que en cambio Diógenes Laercio nos asegura que su “compañero” Anaxímenes “empleó una dicción jonia simple y concisa”¹⁹, y es posible que con la distinción “raro/denso” este último hubiera querido aportar una mayor claridad al oscuro par de opuestos del primero.

El olvido de lo más profundo, el aire

Si le otorgamos, por tanto, toda la importancia que merece a estos *dos modos de ser opuestos* de la sustancia material originaria que descubrió Anaxímenes –lo “raro” y lo “denso”– nos damos cuenta enseguida que claramente la primera parte ha salido perdiendo en la historia de la metafísica occidental en pos de la segunda. En efecto, el “filosofar a martillazos” que Nietzsche propone en *El ocaso de los ídolos* no debe ser entendido como un destruir sin ton ni son la “casa” que representa la metafísica occidental, sino como un “hacer aquí alguna vez preguntas con el martillo, y oír acaso, como respuesta, aquel famoso sonido a hueco que habla de entrañas llenas de *aire*”²⁰. Aquí “hueco” es identificado con “falto de sustancia” (οὐσία), y por lo tanto el imperativo categórico nietzscheano “¡Endureceos!”²¹ participa del destino de la metafísica occidental como una búsqueda de lo “denso”. Dicha metafísica, tan avezada a buscar, especialmente a partir de Aristóteles, un *fundamentum inconcussum*, una “esencia plena”, un “substrato inmóvil”, la “realización de la

¹³ Pabón, *Diccionario bilingüe. Manual griego clásico-español*, p. 377.

¹⁴ *Ibid.* p. 522.

¹⁵ Kirk, Raven y Schofield, “Anaximandro de Mileto”, *Los filósofos presocráticos*, III, fr. 101 [Simplicio, *Fís.* 24, 13; DK 12 a 9], p. 150.

¹⁶ Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 48.

¹⁷ Heidegger, “La sentencia de Anaximandro”, *Caminos de bosque*, p. 239, 276.

¹⁸ Kirk, Raven y Schofield, “Anaximandro de Mileto”, *Los filósofos presocráticos*, III, fr. 101 [Simplicio, *Fís.* 24, 13; DK 12 a 9], p. 150.

¹⁹ *Ibid.* “Anaxímenes de Mileto”, IV, fr. 138 [Diógenes Laercio, II 3], p. 195.

²⁰ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 40.

²¹ *Ibid.* p. 174.

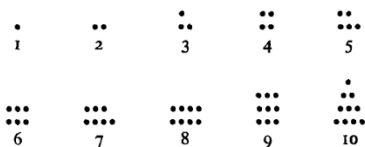
⁹ Pabón, *Diccionario bilingüe. Manual griego clásico-español*, p. 153.

¹⁰ *Ibid.* p. 649.

escrita. Derrida parece registrar una cierta similitud de la diferencia con un “espacio aparentemente vacío” solo para cerrar la puerta automáticamente y en repetidas ocasiones ante el hecho de que “sin duda no es el vacío”¹¹. Sin duda él parece preferir “la apertura bocabierta y sin fondo del Caos” como mitología precursora de la diferencia. Sin embargo, nosotros no podemos tomar este camino, pues, como señalan acertadamente Kirk, Raven y Schofield, el Χάος representa, en la *Teogonía* de Hesíodo: “un resquicio o algo similar [entre la tierra y el cielo], es decir, el de un intervalo limitado, ‘no vacío’”¹².

En tercer lugar, como desde Schelling sabemos que la *existencia* de algo no necesariamente se corresponde con su *fundamento*¹³, los pitagóricos añaden información sobre este último, a partir de su particular interpretación del “principio-dominante” (ἀρχή): “esto acontece primeramente (πρώτον) en los números (ἀριθμοί)” (*tesis fundacionalista*). Aquí podemos ver toda la fuerza de la matemática como una *forma de escritura más*, pues, para contar, pongamos, las manzanas de un cesto, no solo necesito “separar y distinguir” una de otra gracias al vacío *entre* ellas, sino que también necesito re-presentar este vacío como una pausa o interrupción en el habla –que no deja de ser un “tomar aliento” (πνεύμα), tan importante para los pitagóricos– o un *espacio* en el contar escrito, ya sea por puntos, guijarros, o lo que fuera. *El espaciamento, ya sea de los entes (vacío), o en la escritura (puntuación) es, para los pitagóricos, una respiración*. Kahn representa a la perfección este punto originalmente descubierto por Burnet¹⁴:

integers by dots or pebbles. The dots represent the unit or limiting principle; the space between them represents the unlimited void or breath that has been “drawn in and limited.” The primeval One is thus conceived as intrinsically capable of self-repetition or reproduction, but it requires the complementary principle of empty space or “thin air” (*pneuma*) to sustain its plurality. We can see this from a picture of the first ten integers.²⁰



¹¹ Derrida, *Khôra*, p. 45.

¹² Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, p. 64. Es un error común demasiado extendido la creencia de que Χάος representaba una suerte “espacio vacío”. Per la verdad es que era más bien de un *espacio-material* (y, por tanto, lleno) de *indiferenciación entre la tierra y el cielo*. Así, por ejemplo, en la *Teogonía* de Hesíodo, se relata: “en primer lugar existió, realmente, el Caos. Luego Gea, de ancho pecho, sede siempre firme de todos los inmortales que ocupan la cima del nevado Olimpo...” (p. 39, v. 117-9). Por esto no es correcta la posición de Castoriadis de que “En sentido propio y primero, chaos, en griego, significa vacío, la nada. Es del vacío más total que emerge el mundo” (“La polis grecque et la création de la démocratie”, *Le Débat*, 38(1), p. 130). Esto es una reinterpretación sesgada a posteriori que intenta asimilar el Χάος a la *creatio ex nihilo* cristiana. De parecerse a algo, se parecería más bien al “espacio-material” de la χύρα en el *Timeo* de Platón.

¹³ “La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha establecido por primera vez en la ciencia la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia. Esta distinción es tan antigua como la primera presentación científica de esta filosofía” (Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, p. 163).

¹⁴ Kahn, “Pythagorean Philosophy before Plato”. En: Mourrelatos (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, p. 176; Burnet, *Early Greek Philosophy*, pp. 100 y ss.

razón” y un sínfin más de metáforas *plenistas*, sólidas, compactas y cerradas, ha olvidado hasta cierto punto lo *ligero*, lo sutil y lo laxo que forma igualmente parte del ser, como nos recuerda Anaxímenes. Nos resulta imposible no recordar en este momento una imponente escultura de Chillida, justamente titulada “lo profundo es el aire”²², a su vez basada en un verso de su amigo de la generación del 27, Guillén²³, consistente en una compacta roca con un cuadrado vacío en su interior –metáfora insuperable del nacimiento del “vacío” a partir de la ligera filosofía del aire de Anaxímenes. En este sentido, Irigaray, en un precioso y fascinante texto –*El olvido del aire en Martin Heidegger*, que hay que enmarcar dentro de su tetralogía sobre el estatus de los cuatro elementos en la filosofía contemporánea desde el punto de vista de *lo femenino*: el “agua” en Nietzsche, el “fuego” en Hegel, etc.–, señala el sorprendente y curioso “olvido del aire” en la ontología de Heidegger. En efecto, no deja de ser curioso que quien quiso revalorizar el “principio de la filosofía occidental” con los presocráticos, salte siempre, en este punto, de Anaximandro a Heráclito, sin pasar por Anaxímenes. No menos sorprendente es que se tomara completamente en serio las definiciones del ser como “ilimitado” en Anaximandro, y como “fuego” en Heráclito –descartando el prejuicio que desde antaño las daba por “primitivas”–, y no le diera el mismo estatus al “agua” de Tales o al “aire” de Anaxímenes. Hay que presuponer que este último le debió de parecer al filósofo alemán una especie de “Boyle presocrático” no subsumible dentro la “gigantomaquia del ser”. En la línea de lo que estábamos diciendo acerca de la metafísica, para Irigaray no es tan sorprendente este hecho:

La metafísica siempre supone, de alguna manera, una corteza sólida desde la cual levantar una construcción. Por tanto, una física que favorece, o por lo menos que haya constituido, el plano sólido. Que los filósofos se alejen de él o lo modifiquen, el suelo sigue ahí. Mientras Heidegger no abandone la ‘tierra’, no abandonará la metafísica. Lo metafísico no está escrito ni en/sobre el agua, ni en/sobre el aire, ni en/sobre el fuego. Su ek-sistencia se funda sobre la solidez. Y sus abismos, abajo o arriba, encuentran, sin duda, su interpretación en el olvido de elementos que no tienen la misma densidad²⁴.

Aunque Irigaray no haga este argumento, la razón del “olvido del aire” en Heidegger es tan evidente como infame: el “aire” representa “lo judío” –la diáspora, lo nómada, aquello que para el prejuicio antisemita se mueve *ligero* como el viento sin acabar de *arraigarse* nunca en ningún lugar–, mientras que se va volviendo cada vez más claro a medida que avanza el pensamiento del filósofo alemán que el “ser” no es más que un sinónimo para la “tierra” (*die Erde*), con claras reminiscencias al “suelo natal” (*Heimat*). Irigaray no pudo tener acceso en ese momento a los *Cuadernos negros*, pero allí se dice, por ejemplo: “la pregunta por la función del *judaismo mundial* no es una pregunta racial, sino la pregunta metafísica por el tipo de idiosincrasia humana que, *libre de todo compromiso*, puede asumir como ‘tarea’ de la historia universal la misión de hacer que todo ente se *desarraigue* del ser”²⁵. Compárese ahora esta *ligereza aérea* a la hora de definir al pueblo judío con el Heidegger de la “cuaternidad”, quien ya no tiene ningún reparo en reconocer que “ser” significa habitar la *sólida tierra*: “la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra es el *Buan*, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar”²⁶. De esta manera también parece pensar el otro gran filósofo nacionalsocialista, Carl Schmitt, quien abre justamente su *Catolicismo romano y forma política* reconociendo que hay un cierto *terrisme* en

²² “Todas las esculturas de la serie le sirvieron como indagación para su proyecto irrealizado en la montaña Tindaya en Fuerteventura. Su punto de partida, en 1984, fue una primera escultura en alabastro, *Mendi huts* [Montaña vacía]: ‘Hace años tuve una intuición, que sinceramente creí utópica. Dentro de una montaña crear un espacio interior que pudiera ofrecerse a los hombres de todas las razas y colores, una gran escultura para la tolerancia’” (Chillida, *Conversaciones*, p. 19).

²³ “Soy, más, estoy. Respiro. / Lo profundo es el aire. / La realidad me inventa. / Soy su leyenda. ¡Salve!” (Guillén, “Más allá”, *Aire nuestro. Volumen II: Cántico, Clamor*, p. 32).

²⁴ Irigaray, *L’oubli de l’air chez Martin Heidegger*, p. 10.

²⁵ Heidegger, *Reflexiones XII-XV. Cuadernos negros (1939-1941)*, p. 210.

²⁶ Heidegger, “Construir, Habitar, Pensar”, *Conferencias y artículos*, p. 109. Esta identificación del ser con la tierra no está desprovista, obviamente, de implicaciones políticas. Jesús Adrián Escudero resume así el sentido del curso más político impartido por Heidegger, el de 1933/1934 sobre *Naturaleza, Historia, Estado*, en el punto álgido de su compromiso con el nacionalsocialismo: la “interpretación del espacio de un pueblo tiene unas claras implicaciones políticas, que afectan principalmente a dos grupos: a los alemanes que viven fuera de las fronteras del imperio y a los llamados ‘semitas nómaditas’. Heidegger explica que los alemanes que residen fuera del territorio alemán padecen una suerte de *vacío* esencial: tienen sin duda *raíces* en la *tierra* alemana, pero en la medida en que no pertenecen al Estado alemán están “privados de su *auténtico* modo de ser” (Jesús Adrián Escudero, “Prólogo”. En: Heidegger, *Naturaleza, Historia, Estado*, p. 15; las cursivas son mías).

Por último, y como decíamos al principio, la línea entre mito y *logos* es más difícil de trazar en este punto de lo que Nestle pretendería, y por lo tanto los pitagóricos recubren todas estas tesis ontológicas de una explicación mitológica sobre el cosmos en general: “el vacío (κενόν) –y el aliento (πνοήν) y el tiempo (χρόνον)– se introduce en los cielos desde el aliento ilimitado (πνεῦματος ἀπείρου), que, por así decirlo, inhala también al vacío (τὸ κενόν)” (*tesis mitológico-cosmogónica*). Aquí hay varios aspectos interesantes. El primero es que ahora vemos claramente que, en el alba y las primeras andaduras del concepto de “vacío” (τὸ κενόν), este aún no se ha desligado completamente del “aliento” (πνοήν) hasta el punto de que, de hecho, son indisociables y coextensivos el uno con el otro. Cornford, por ejemplo, no puede dejar de repetir que lo “ilimitado” (ἄπειρον) para los pitagóricos comprendía el espacio (χώρας), el aliento (πνεῦμα) y el vacío (τὸ κενόν) en igual medida: “lo ilimitado era evidentemente el campo sin medida del espacio, el cual, aunque fuera llamado ‘el vacío’, estaba lleno de ‘aire’, la envoltura circunambiental del Cielo limitado, el aliento del mundo viviente”¹⁵. Será el arduo “trabajo del concepto” de la filosofía presocrática posterior empezar a desligar estos tres conceptos en realidad distintos¹⁶. No menos interesante aquí es, en este sentido, que no solo las distintas formas de “espacio”, ya sea como vacío o como aire”, formen parte del ilimitado, sino también el tiempo (χρόνον), lo cual muestra que los griegos no eran ajenos a una concepción del “espacio-tiempo” como un conjunto. Finalmente, vale la pena señalar ni que sea de pasada que ya desde este mito inicial, el vacío ilimitado no está asexuado, sino que lleva el sello de *lo femenino*: “así, la Díada, como primer número par, representa el campo receptivo femenino, el útero vacío del espacio desordenado, el principio maligno de lo ilimitado”¹⁷.

Al final, Kirk, Raven y Schofield minusvaloran el pitagorismo de Filolao en general y los fragmentos anteriormente citados en particular cuando dicen que “su teoría resulta fantástica, cuando considera que los conceptos numéricos y formales en gene-

¹⁵ Cornford, “Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition”. En: Mourrelatos (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, 153.

¹⁶ Para una discusión más extensa de esta “confusión” en este pasaje, véase: “here time, breath, and the void are either distinct entities coming from the *apeiron* and so previously existing as determinate entities in an indeterminate *apeiron*—which would seem to be a contradiction in terms—or, when the nearest part of the infinite is breathed in, it has the functions described; that is (1) it is the breath of the living cosmos, (2) it initiates physical events (and so time, though this is a later notion), (3) it fills the intervals between bodies and so delimits them. It is true that, unless there is within the cosmos a previously existing space or vacuum, it is hard to explain how the “breathing in” should take place, but this need not have occurred to Pythagoras or early Pythagoreans if they did not distinguish clearly between air and empty space. (...) So when [Aristotle] says that, after the One was framed or constituted it began to breathe in the *apeiron* at once, we may think of this *apeiron* (once it enters the cosmos) as the “void” delimiting the numbers that are things and so establishing by separation the unit magnitudes existing within the cosmos. The *apeiron* becomes not only the air within our cosmos but also the “void” between successive unit magnitudes. It is “limited” by these magnitudes” (Phillip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, pp. 72–3, n8).

¹⁷ Phillip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, p. 149.

los pueblos donde esta religión ha sido dominante²⁷. Más aun: Schmitt, en plena segunda guerra mundial, decide contarle a su hija la historia universal como una lucha entre potencias marítimas, representadas por la ballena Leviathan (Inglaterra), y potencias terrestres, representadas por el oso Behemot (Alemania). Después de aseverar una y otra vez en *Tierra y mar* la primacía de la primera sobre el segundo, hacia el final del libro Schmitt introduce un tercer elemento:

Si pensamos además que no sólo las aeronaves surcan el espacio sobre tierras y océanos, sino que también las ondas radiofónicas de las emisoras de todos los países cruzan ininterrumpidamente la atmósfera y dan la vuelta al planeta en un instante, nos será más fácil creer que ahora no se ha conquistado tan sólo una nueva tercera dimensión, sino que se ha irrumpido en un tercer elemento, el *aire*, considerado con nuevo ámbito elemental de la existencia humana. A los dos animales míticos, Leviatán y Behemot, vendría a sumarse un tercero, un gran pájaro²⁸.

No hace falta volver a incidir en que este “tercer elemento” lo representan los “semitas nómadas”, irreducibles tanto a la tierra como al mar, ni osos ni ballenas, sino un “gran pájaro”... No: Irigaray tiene razón en que existe un “olvido del aire” en todas estas “gigantomaquias”, ya sean ontológicas como en Heidegger o mitológicas como en Schmitt. Sin embargo, es posible que haya un segundo olvido, un doble olvido, otro olvido más encima de este olvido, pues es un escándalo que Irigaray no mencione a Anaximenes ni tan siquiera una sola vez en todo su libro. Un doble olvido –el del *aire*, por parte de Heidegger, y el de *Anaximenes*, por parte de Irigaray–, que se suma a los otros dos acometidos por la metafísica tradicional, tal y como hemos dicho antes –el olvido de la *densidad*, como criterio del ser en general, y en particular el olvido de su parte *ligera*. La intención de revertir este cuádruple olvido en la historia de la filosofía debería pasar, por tanto, por la revalorización de la *densidad* y lo *ligero*. –¿De qué nos sirven los conceptos filosóficos “más sólidos”, más espesos, más compactos, y más cerrados, *si no les preguntamos qué densidad tienen* –esto es, qué *cantidad de presencia*, siempre *relativa*, tienen? Y, como veremos, que algo sea más “ligero” no necesariamente implica que sea menos “fuerte”. Los diamantes, por ejemplo, son extremadamente *frágiles, justamente*, porque son las piedras más *duras* que se puedan encontrar sobre la faz de la tierra, –pues lo más “profundo es el aire”, como nos recuerdan Gullén y Chillida. Por lo que pasamos a la tercera y última proposición de este silogismo.

Tercera proposición: *si la densidad es definida como la cantidad de mayor o menor presencia de la sustancia material primigenia “aire” en un determinado espacio o lugar, esto no es concebible sin su otra cara negativa, opuesta y a la vez necesaria: una menor presencia es una mayor ausencia. Llamaremos a esta “ausencia”, correlativa con la densidad o cantidad de presencia de la sustancia material originaria en un juego de suma cero: “vacío”.*

Escolio: en efecto, si la pareja “raro/denso” representa la particular traducción de Anaximenes de los opuestos de su “compañero” Anaximandro –“pena/retribución”, “justicia/expiación” o “ajuste/correspondencia”, según la traducción– entonces no podemos entender a una parte sin su contraria. Y como lo “denso” es definido como *cantidad de presencia*, no nos queda más remedio que considerar a lo “raro” como *cantidad de ausencia* –de la sustancia material originaria, bien entendido. Y a partir de ahora llamaremos a esta cantidad de ausencia en un determinado espacio o lugar: “vacío”. Invertiendo el epígrafe de Heidegger con el que empezábamos este capítulo, está claro que “si no entenderíamos el ser, ni siquiera seríamos capaces de experimentar el vacío de la nada”²⁹. Más aún:

Pero aquello que se diferencia de lo ente y que *no* es un ente, que no es *lo* ente, tenemos que designarlo la nada. Como quiera que sea, si resulta que el ‘de dónde-hacia dónde’ tiene que permanecer diferenciado de lo ente en su conjunto, entonces llegamos con ello al borde de la nada. No debemos eludir eso, sino que más bien tenemos que considerar esto: si queremos concebir y aprehender lo ente (los griegos dirían ‘delimitar’, ‘poner dentro de unos límites’), entonces tenemos que llegar hasta la frontera de lo ente, y *tenemos* que hacerlo necesariamente. Y la frontera de lo ente es la nada³⁰.

Aquí podemos ver como el planteamiento de un monismo material mile-sio como el del “aire” de Anaximenes conlleva ya de forma lógica, necesaria e inevitable a la postulación de un principio ontológico de carácter opuesto como el de “vacío”. Esto es así porque es imposible aprehender al ser sin su de-limitación con la *nada*, o a la presencia sin el acecho amenazante de la *ausencia*. Sin embargo, la “metafísica de la presencia” que, especialmente a partir de Parménides, intentó prohibir el acceso a la nada y a la ausencia, no se dio cuenta de que con esto barraba también el acceso a la comprensión del propio ser. Por tanto, una nueva redefinición del “vacío” como la que estamos proponiendo en este artículo no es solo importante por sí misma, sino

²⁷ Schmitt, *Catolicismo romano y forma política*, p. 13.

²⁸ Schmitt, *Tierra y mar*, p. 80.

²⁹ Heidegger, *El comienzo de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides*, p. 85.

³⁰ *Ibid.* p. 18.

ral producen una explicación física; por tanto, el vacío debe mantener los números separados en su apropiada secuencia”¹⁸. Nosotros no podemos estar de acuerdo con semejante apreciación “fantástica” para referirse a los pitagóricos. Se infravalora a esta corriente de pensamiento siempre que se percibe al resto de la filosofía antigua como una “gigantomaquia sobre el ser” (γίγαντομαχία περί της οὐσίας)¹⁹, y se aparta a esta secta por su religiosidad y amor a las matemáticas. Por ejemplo, la sentencia “todos los entes (πάντα) conocidos tienen, en verdad, número (ἀριθμὸν); pues sin él nada se puede pensar o conocer”²⁰ no es un juicio meramente matemático; es en realidad una respuesta particular a la pregunta por el ser. Queda aún por *ontologizar* los estudios pitagóricos, y no deja de ser curioso que el propio Heidegger prácticamente nunca mencionara a Pitágoras o a sus seguidores. Por esto aquí nos puede sacar de dudas uno de los heideggerianos más brillantes, en este caso, español: Marzoa.

Lo que llamamos ‘doctrina pitagórica del número’ consiste en que la presencia de todo lo presente sea designada como ἀριθμός (‘número’); todo lo cognoscible (lo presente) es tal en cuanto que tiene número. El número es lo que de antemano está presente en toda presencia, la ἀρχή. Naturalmente, esto no tiene nada que ver con el carácter puramente cuantitativo de la materia en la *Física* posterior al Renacimiento; el ‘número’ de los pitagóricos es —digamos— algo ‘cualitativo’ y no es un «continuo» infinito; la unidad, la díada, etc., son determinaciones, no ‘cantidades’, y entre ellas no hay un intervalo extenso infinitamente divisible, sino una oposición en la cual —y solo en ella— cada uno de los términos es lo que es. Toda determinación ontológica, todo lo que constituye el ser de algo, es número; en efecto: El ‘uno’ de los pitagóricos no es la ‘cantidad’ 1, que es menor que 1,01 y mayor que 0,99, sino que es la unidad como determinación ontológico-fundamental; toda cosa es uno. ‘Uno’ es aquello que está presente de antemano como constitutivo de la presencia de todo ‘esto’ o ‘aquello’, ya que, de antemano, ‘esto’ ha de ser uno, y ‘aquello’ por su parte ha de ser uno, y la unidad de esto como esto es a la vez la unidad de aquello como aquello; por tanto, el ‘uno’ es ἀρχή. Toda cosa es uno, pero solo en cuanto que es oposición a lo otro, dualidad, dos. La unidad y la dualidad son de-limitación y aquello que la de-limitación misma establece y en lo que se fundamenta negándolo; por tanto, la dualidad es asumida en la unidad y la unidad remite de nuevo a la dualidad; de aquí que el número es la alternancia de lo impar y lo par; en las parejas de contrarios de los pitagóricos, aparece impar/par como límite/ilimitado, y se nos explica que la unidad que ‘sobra’ en lo impar es lo que constituye el ‘límite’²¹

también porque debería preparar una nueva comprensión del ser en general. Pues de la misma forma que la nada se opone al ser, la ausencia a la presencia, y lo raro a lo denso, ahora también nos damos cuenta de que la *cantidad*, siempre *relativa* de la *sustancia* material originaria (οὐσία), también se opone a la *cantidad*, también *relativa*, de *vacío* en un determinado espacio o lugar.

Finalmente, ahora estamos en disposición de ver qué definición de “vacío” se deriva de esta *demostración lógica y racional*, de que *todo monismo material milesio como el del “aire” de Anaxímenes conduce inherente e inevitablemente a un dualismo con el “vacío” como segundo principio ontológico*. Para ello debemos recordar que la última acepción, y la más interesante, de “denso” (πυκνός) que hemos traído a colación antes significa “abundante, frecuente y repetido”. Si una mayor densidad, por tanto, es simplemente una mayor *repetición* o frecuencia de la presencia de una determinada sustancia en un determinado espacio, una mayor “rareza” no puede sino significar una mayor *ausencia de esa repetición* o —mejor aún incluso— una mayor *repetición de la ausencia de esta sustancia*. Es por esta razón que vamos a llamar a la definición del “vacío” que se desprende de este silogismo “*la definición del vacío como repetición (o ligereza)*”. De esta forma creemos haber demostrado suficientemente cómo *el vacío en tanto que segundo principio ontológico es una consecuencia lógica, inherente e inevitable, partiendo ya del primer monismo (material) milesio como el del “aire” de Anaxímenes*. QED.

¹⁸ Ibid. p. 445.

¹⁹ Platón, “Sofista”, *Diálogos V*, 246a, p. 402.

²⁰ Kirk, Raven y Schofield, “Filolao de Crotona y el pitagorismo del siglo V”, *Los filósofos presocráticos*, XI, fr. 427 [fr. 4, Estobeo, *Anth.* I 21, 7b], pp. 426.

²¹ Marzoa, *Historia de la filosofía (Vol. I)*, pp. 64-5.

¿Cómo intentar salvar la distancia entre una y otra columna, si es que tal empresa es acaso posible? ¿Es posible trazar algún tipo de puente entre el principio mitológico (de los pitagóricos) y el origen racional (a partir de Anaxímenes) sobre el concepto de “vacío”? Un leve y tenue “mediador evanescente” nos lo ofrece un pitagórico de principios del s. V, Juto, aparentemente secundario, en un único testimonio de los poquísimos que albergamos de él:

Hay algunos que piensan que la existencia de la rareza (μᾶνοῦ) y densidad (πυκνοῦ) demuestra que existe (ἔστι) un vacío (κενόν). Si no existen la rareza (μᾶνόν) y la densidad (πυκνόν), las cosas no pueden contraerse (συμπίεσθαι) ni ser comprimidas (πιλεῖσθαι). Pero, si esto no aconteciera, no existiría el movimiento (κίνησις) en absoluto o el universo aumentaría de volumen como el mar (κυμανεῖ), según dijo Juto¹⁸.

Kirk, Raven y Schofield nos presentan brevemente a este nuevo y evanescente personaje: “este Juto, a quien Simplicio denomina pitagórico (ad. loc., in *Phys.* 683, 24), puede ser el Juto, padre de Ión de Quíos (Harpocración, s. v.) (Iων, DK 36 A 1). De ser así, Juto es un personaje de comienzos del siglo V (el Suda, s. v. Ἴων Χίος, DK 36 A 3, fecha la primera tragedia de Ión en la Olimpiada 82, i. e. 452-449 a. C.)¹⁹. Esta breve y recóndita noticia de Aristóteles nos ofrece finalmente el puente necesario entre la columna del principio mitológico y la del origen racional, pues he aquí un *pitagórico* que a su vez entendió que la *condición de posibilidad* de la *rarefacción* de Anaxímenes era, justamente, el *vacío*. Estos tres elementos, aparentemente distintos entre sí –el pitagorismo, la rarefacción de Anaxímenes y el vacío– acaban convergiendo al final en este nombre propio, que es Juto, para la posteridad.

3. Conclusión: el concepto de “vacío” en el inicio como *Diferencia y Repetición*

Al final de estas dos columnas *mitológicas* que han intentado aprehender lo mismo –el concepto de “vacío”– pero por dos senderos distintos, nos damos cuenta de cómo Deleuze nos había estado esperando con una sonrisa todo este tiempo, y en este caso coincide el *envío* inicial del concepto de “vacío” en el *alba* de la historia de la filosofía con uno de los *destinos* finales en su ocaso. (“Destino” aquí no tiene que ser entendido a la manera trágica heideggeriana en tanto que *Geshick* sino como un *punto de llegada contingente*). En efecto, aunque en *Diferencia y repetición* Deleuze no mencione prácticamente a ningún presocrático anterior a Empédocles, nuestro camino nos ha acabado conduciendo al mismo punto, aunque de forma totalmente independiente. Por una parte, nuestra interpretación de la que seguramente representa la primera vez que el “vacío” es mencionado explícitamente como un sustantivo en la filosofía presocrática –el mito pitagórico– nos condujo hacia “*la definición del vacío como diferencia (o intervalo)*” porque, *en tanto que*

el vacío di-vidé a un ente de otro y los de-limita (les pone un límite), también los aparta y los aleja (pone un espacio entre ellos, los espacia) y por lo tanto los di-ferencia. Pues el adjetivo χωρίζω utilizado por los pitagóricos para caracterizar al “vacío” guarda, aún más que el διαφέρω utilizado por Derrida como raíz etimológica de la “diferencia”, el sentido de “no ser idéntico, ser otro, discernible, etc., [produciendo] intervalo, distancia, *espaciamiento*”²⁰ –a pesar de no tener el doble sentido de *temporalización* que sí que tiene el latín *differre*. Por el otro lado, nuestra demostración lógica de que todo monismo material como el del “aire” de Anaxímenes conduce necesariamente a un dualismo con el “vacío” como segundo principio ontológico, nos ha conducido también a una segunda definición de este principio. En efecto, después de revertir los cuatro grandes “olvidos” que rodean a esta cuestión en el inicio –el olvido de Anaxímenes, del aire, de la densidad y especialmente de su contrapartida ligera– hemos podido encontrar “*la definición del vacío como repetición (o ligereza)*”. Esto conlleva una redefinición del concepto de “densidad” en Anaxímenes, hasta ahora entendida meramente como “cantidad de presencia”. Pero Deleuze argumenta en *Diferencia y repetición* que “la repetición no es la generalidad”, entendida esta según “el orden cualitativo de las semejanzas y el orden cuantitativo de las equivalencias”, ya que:

La repetición es sólo un comportamiento necesario y fundamentado en relación con lo que no puede ser reemplazado (...) una singularidad incambiable, insustituible. Los reflejos, los ecos, los dobles, las almas no son del dominio de la semejanza o de la equivalencia; y así como no hay posible sustitución entre gemelos idénticos, no hay posibilidad de intercambiar el alma²¹.

A la lista de reflejos, ecos, dobles y almas, estamos tentados de añadirle aquí las “ligerezas”, las ausencias y los *vacíos*. De esta manera, esta reflexión no solo nos ayuda a reconceptualizar la “densidad” en Anaxímenes, hasta ahora entendida meramente como la *cantidad de presencia* de la *sustancia* material primigenia (generalidad), hacia la *repetición no-intercambiable del “aire”*, sino también a redefinir el *vacío* como su contrapartida en tanto que *repetición de una ausencia siempre diferente*. (Aquí no hay que entender la “ausencia” como lo “negativo”, que para Deleuze es “ilusorio”, sino como una de las formas que adopta el “no-ser”, que Deleuze sí reivindica²²). Así como nunca hay dos trozos de nube iguales, ¿por qué no deberíamos aceptar que tampoco hay dos vacíos idénticos? Que *el vacío está no menos sujeto a la diferencia y la repetición que el propio ser* es nuestra conclusión final, y nos preguntamos por qué no debería ser así, si “lo profundo es el aire”.

Al principio señalamos que mediante estas dos columnas *mitológicas* pretendíamos abrir un espacio para un “tercer género del discurso” entre el mito y el *logos*²³ que, como la *khôra* de Platón, apun-

¹⁸ Kirk, Raven y Schofield, “Meliso de Samos”, *Los filósofos presocráticos*, XIV, 535 [Aristóteles, *Fis.* Δ 9, 216 b 22 (según Hardie)], p. 465, n. 250.

¹⁹ *Ibid.* p. 465, n. 250.

²⁰ Derrida, “La Différance”, *Marges de la Philosophie*, p. 8.

²¹ Deleuze, *Différence et répétition*, p. 7.

²² *Ibid.* p. 89.

²³ Al final, podríamos trazar una diagonal con la introducción sobre “mito-logía”, si reconocemos, junto a Lévi-Strauss,

tara a una alternativa tanto de la lógica de exclusión como de lógica de participación. Ahora vemos claramente a qué nos referíamos con esta alternativa, y se trata del concepto inicial de “vacío” como *diferencia y repetición*. Llegados a este punto podemos percibir cómo el principio del concepto de “vacío” en la historia de la filosofía occidental también representa “otro comienzo” de esta misma historia, uno que postularía la *diferencia* y la *repetición* –y no ya la *sólida tierra del ser*– como su origen.

Referencias

- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Edición de Rolf Tiedemann. Madrid: ediciones Akal, 2007.
- Aristòtil. *Física*. Traducció i introducció de Joan Ferrer Gràcia. Girona: edicions de la Ela Gemina-da, 2017.
- Barnes, Jonathan. *The Pre-Socratic Philosophers*. London and New York: Routledge, 2005.
- Burkert, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1972.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. London: Adam & Charles Black, 1952.
- Castoriadis, Cornelius (1986). “La polis grecque et la création de la démocratie”. *Le Débat*, 38(1), 126-144.
- Chillida, Eduardo. *Conversaciones*. Madrid: La Fábrica, 2019.
- Cornford, F.M. “Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition”. Alexander P.D. Mourrelatos (ed.). *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1993, pp. 135-160.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 2021.
- Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- *Khôra*. Paris: Galilée, 2006.
- Guillén, Jorge. *Aire nuestro. Volumen II: Cántico, Clamor*. Edición crítica de Óscar Barrero Pérez. Barcelona: editorial Tusquets, 2010.
- Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica. Volumen II: La lógica subjetiva o La doctrina del concepto*. Edición de Félix Duque. Madrid: Abada editores, 2015.
- *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada editores / UAM ediciones, 2018.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: ediciones del Serbal, 2001.
- *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Traducción de Germán Jiménez; revisión del texto y glosario por Marcela Zerpa y Martín Simesen de Bielke. Buenos Aires: Waldhunter editores, 2014.
- *Caminos de bosque*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza editorial, 2018.

- *Naturaleza, Historia, Estado*. Edición, traducción y prólogo de Jesús Adrián Escudero. Madrid: editorial Trotta, 2018.
- *Reflexiones XII-XV. Cuadernos negros (1939-1941)*. Edición de Peter Trawny, traducción de Alberto Ciria. Madrid: editorial Trotta, 2019.
- *El comienzo de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides*. Edición de Peter Trawny y traducción de Alberto Ciria. Madrid: editorial Trotta, 2024.
- Hesíodo (2022). *Teogonía. Trabajo y días. Escudo. Certamen*. Introducción, traducción y notas de Adelaida Martín Sánchez y María Ángeles Martín Sánchez. Madrid: Alianza editorial.
- Irigaray, Luce. *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.
- Kahn, Charles H. “Pythagorean Philosophy before Plato”. Alexander P.D. Mourrelatos (ed.). *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1993, pp. 161-188.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Estudio introductorio de José Luis Villacañas. Madrid: Gredos, 2010.
- Kirk, G.S., Raven, J., y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Versión española de Jesús García Fernández. Barcelona: Gredos, 2020.
- Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale (Vol. II)*. Paris: Plon, 1996.
- Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política (Vol. I)*. Edición de Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI, 2017.
- Marzoa, Felipe Martínez. *Historia de la filosofía (Vol. I)*. Madrid: Istmo, 2020.
- Nestle, Wilhelm. *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1975.
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial, 2000.
- *Los filósofos preplatónicos*. Traducción e introducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Madrid: editorial Trotta, 2003.
- Pabón, José Manuel *Diccionario bilingüe. Manual griego clásico-español*. Madrid: Vox, 2018.
- Platón *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Introducciones, traducciones y notas de M^a. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Luis Cordero. Madrid: editorial Gredos, 2000.
- *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Introducción, traducción y notas de M^a. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: editorial Gredos, 2000.
- Philip, J.A. *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto: University of Press, 1966.
- Ribas, Albert. *Biografía del vacío. Su historia filosófica y científica desde la Antigüedad a la Edad Moderna*. Barcelona: editorial Sunya, 2008.
- Schelling, F.W.J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte; introducción de Arturo Leyte y Volker Rühle. Barcelona: Anthropos editorial, 2000.

que un mito *oral*, traspasado de boca en boca durante siglos, no es más que la *diferencia de una repetición* o, al revés, la *repetición de una diferencia* (*Anthropologie structurale (Vol. II)*, pp. 139- 173).

- *Schelling esencial*. Introducción y antología de Carles Rius Santamaria. España: Montesinos, 2011.
- Schmitt, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Estudio preliminar de Ramón Campderrich Bravo, y traducción y notas de Pedro Madrigal. Madrid: Tecnos, 2018.
- *Tierra y Mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Prólogo de Ramón Campderrich y epílogo de Franco Volpi. Madrid: editorial Trotta, 2019.
- Vernant, Jean-Pierre *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: François Maspéro, 1974.