

EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS XI JORNADAS

VOLUMEN 7 (2001), Nº 7

Ricardo Caracciolo

Diego Letzen

Editores



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



Sobre el nacimiento de las explicaciones *phísicas* Para una apertura clásica y su reconstrucción¹ contemporánea

Pastor Montoya*

“V. Que haya, pues, dos fuentes y como dos corrientes de ciencia (lo que así esperamos, será de favorable augurio para los dos partidos); que haya también dos tribus y dos familias de sabios y de filósofos, y que esas familias, muy lejos de hostilizarse, estén aliadas y se presten mutuo socorro; en una palabra, que haya un método para cultivar las ciencias y otro para crearlas.” Francis Bacon, *Novum Organum*.

1. Una introducción histórico-problemática. La conceptualización del tópico filosófico inaugural como presuposición ontológica compartida por nuestra búsqueda de aquella arcaica verdad.

En el siglo VI antes de nuestra era, en las ciudades griegas del Asia Menor, la tradición occidental de la filosofía y la ciencia localiza su nacimiento. Hasta muy entrado el siglo XX, las versiones que se brindaban sobre este hecho pueden calificarse de etnocéntricas:² era la peculiaridad del espíritu griego, su genio excepcional, lo que se presumía había permitido descubrir la vía de la razón. En la explicación etnocéntrica del nacimiento de la filosofía y la ciencia europeas, éste se trataba como un acontecimiento decisivo, un comienzo absoluto que elevaba la inteligencia del pueblo griego, su excepcional espíritu de observación y el poder de su razonamiento, por encima de todos los otros pueblos.³ Sobre el origen étnico privilegiado del pensamiento occidental, el profesor John Burnet resulta paradigmático:

Greek Philosophy from Thales to Plato, del mismo autor, se publicó en 1914 y ha sido reeditado varias veces... [Esta obra] Se inicia con una sumaria discusión de las posibles influencias babilónicas y egipcias, las que son apartadas como desdéniables: ‘La verdad es que somos mucho más propensos a desestimar la originalidad de los griegos que a exagerarla’. La filosofía india es descartada como inferior y derivada. La china no se menciona, Burnet confirmó su punto de vista en 1920 como sigue:

“Mi designio ha sido mostrar que algo nuevo surgió en el mundo con los primeros maestros jonios—lo que llamamos ciencia—y que ellos indicaron la ruta que Europa ha transitado desde entonces, de modo que, según lo he dicho en otro lugar, es una adecuada descripción de la ciencia decir que es “el pensar sobre el mundo de acuerdo con la forma griega”. Por esta razón la ciencia no ha existido nunca excepto entre los pueblos que permanecieron bajo la influencia de Grecia.”⁴

Opuesto al antisemitismo decimonónico que por entonces resaltaba los préstamos e influencias de la sabiduría de Oriente y evaluándolo como una corriente de investigación que

* Universidad Nacional de Córdoba.

se precipitaba al abismo de la imposibilidad histórica, Francis Cornford señalaba la insuficiencia de unas religiones populares que por entonces no se definían como cuerpos doctrinales: una dispersa variedad carente de dogmas teológicos no podría brindar los fundamentos de la teorización. No se puede dar lo que no se tiene, lo que no se es. En este sentido, la religión no apuntaba sistemáticamente, como sí la problematización física griega temprana, a conceptualizar esa prenocción fundamental que refería a un objeto concreto: la "naturaleza de las cosas", la *physis*: "un continuo material que, a la vez, es vivo y divino, alma y Dios, una substancia, por tanto investida con propiedades míticas."⁵

En 1912, en *De la Religión a la Filosofía*, Cornford ilustraba el método reconstructivo de la corriente principal de entonces. En su apertura se empieza por señalar a la libertad como rasgo fundamental de la cultura helena que explicaría la posibilidad de la filosofía. Desde esta perspectiva, la estrategia explicativa se remonta a la de Hegel:⁶

El heleno, afirma [el profesor Deussen], no estaba limitado por ningún error vigente desde antiguo, ni constreñido por ningún rígido sistema de dogmas, sino que podía enfrentarse con la naturaleza de los seres con ojos limpios y sentidos francos para aceptar sus revelaciones.⁷

Contra el punto de partida común de la corriente principal de fines del siglo XIX y primeras décadas del XX, sin abandonar la libertad como condición necesaria de posibilidad de los pronunciamientos de los físicos, Cornford replicaba señalando su efecto distorsivo:

"cuando paramos mientes en esa libertad de pensar, es preciso que no le añadamos otra cosa e imaginemos que Tales o Anaximandro eran como Adán en el día de su creación, sin tradición alguna tras de sí, sin esquemas heredados de las cosas, que abrían sus ojos inocentes a un mundo de puras impresiones sensoriales que aún no se habían ordenado en ningún tipo de estructura conceptual."⁸

En oposición al punto de partida compartido por la corriente principal, Cornford proponía un camino diferente. A lo largo de su vida, sostuvo que había que trazar un hilo conductor que se remontara desde la representación de la realidad como un mundo de átomos individuales, gobernados por el azar o la necesidad, hasta el supranatural mundo homérico de dioses individuales subordinados al Destino (*Moirai*)⁹ y, desde esta convicción criticaba el error epistemológico del punto de vista que predominaba entre los investigadores de principios de siglo:¹⁰

Es sumamente fácil caer en un error de esta índole, sobre todo si, como hace Deussen, iniciamos nuestra historia del pensamiento griego dividiendo las fuentes del conocimiento humano en dos clases: la experiencia externa que, por medio de los sentidos, nos llega del mundo natural en el espacio; y la experiencia interna de nuestros propios pensamientos y voliciones. El objeto de la experiencia externa es, obviamente, la naturaleza; lo más sobresaliente de la experiencia interna, "del fenómeno moral": nuestro sentimiento de libertad, nuestro sentido de la responsabilidad, nuestro impulso de hacer o de evitar lo que hemos aprendido a juzgar como un bien o como un yerro.¹¹

A partir de una partición moderna de las fuentes del conocimiento humano la naturaleza se define como el objeto de la experiencia externa y esta moderna mirada del sujeto de tales experiencias se volvía hacia la antigüedad para interrogar por los objetos que ponían allí los antiguos. Pero la naturaleza de la que se tiene experiencia según esta convencional episte-

mología moderna no manifiesta ni la sacralidad ni la vitalidad orgánica de aquella totalidad. Esta reducción epistemológica del objeto de nuestras experiencias se ve como causa de la negligencia explicativa imperante todavía en la primera mitad del siglo XX y, esta indisposición cognitiva que se generaba por la moderna epistemología reductiva, terminaba afectando globalmente la razonabilidad de las reconstrucciones históricas de los sistemas filosóficos. Les quitaba su fundamento principal, el punto de partida de su narración. Como los fragmentos de cosmogonías son abandonados porque no parecen ilustrar la obra de los filósofos se termina por rechazar la cuestión de los orígenes y el historiador se embarca en la descripción de los diversos sistemas sobre la base de los documentos disponibles:

Tratamos de irlos reconstruyendo, por turno, y de comprobar su dependencia respecto a los precedentes y su influencia sobre los que surgieron después. Sin embargo, toda esta concatenación, así reconstruida y relacionada, seguirá siendo en su totalidad un portentoso e incluso inexplicado fenómeno.¹²

Como la conceptualización del cosmos se obtiene a partir de la conceptualización de un proceso de génesis de la physis, la primera explicación de un proceso físico implica la postulación de un objeto, de una substancia o material, viviente y divino, ya que sólo partiendo de tales propiedades inherentes, se hace posible reconstruir la natural razonabilidad de los diversos sistemas. La negligencia explicativa inicial, la insuficiencia argumentativa global de los relatos reconstructivos de los historiadores, el desvío metodológico que se advierte desde la perspectiva de Cornford surge, como señalamos, del error introducido con una partición epistemológica convencional de la experiencia:

El principal error de ese método de proceder radica en presuponer que los objetos primarios de reflexión, los materiales sobre los que ésta se elabora, están constituidos por la experiencia interior y la exterior del individuo frente a la naturaleza. A primer vista, tal aserto parece tautológico, pues, ¿qué otros materiales pueden por ventura existir? O ¿qué otros objetos sobre el cual reflexionar? Nos imaginamos al filósofo en su estudio. Dentro de él están su conciencia, sus pensamientos, sus sentimientos, todos en espera de ser analizados introspectivamente. Afuera, el mundo, los datos de la percepción sensorial, listos para ser observados y explicados. Parece como si su tarea sólo consistiera en escoger entre, a un lado, la psicología y, al otro, las ciencias naturales. Y, a continuación, al trabajo.¹³

En 1912, Cornford dirige todo el peso de la evidencia de su libro contra la generalizada aplicación etnocéntrica de esta epistemología moderna, su negligencia explicativa y su imperante falta de razonabilidad. La imagen de la filosofía como una actividad aplicada al análisis introspectivo o al conocimiento del mundo exterior no puede ser completa porque no puede explicar el curso de la reflexión de los primeros filósofos. La filosofía no se inicia como una análisis de la propia conciencia o distinguiendo el pensamiento de la percepción o el sentimiento de la voluntad. Tampoco intenta observar y registrar las regularidades naturales antes de conjeturar generalizaciones:

“todos sabemos que no llevaron a cabo nada de esta índole. Tales de Mileto, el padre de la filosofía occidental, nos anuncia de entrada que la “naturaleza” última de las cosas es el agua y que el universo está vivo. “Tiene un alma en él”, y está lleno de espíritus o dioses. Basta un mínimo de reflexión para convencernos de que tales proposiciones no son la simple formulación de los datos de la experiencia interna de

Tales o de su observación exterior de los fenómenos naturales. Éstos no son resultados que verosimilmente pueda conseguir, en el punto de partida, nuestro imaginario filósofo, a solas consigo y con el mundo sensible."¹⁴

En un artículo leído y publicado en 1921, Cornford reitera esta posición al defender su obra de 1912 del 'error fundamental' que le atribuye Burnet en la última edición de sus *Filósofos Griegos Tempranos*: 'hacer derivar la ciencia de la mitología'. A Burnet le parece que Cornford se equivocaba por no reconocer que 'Jonia era un país sin pasado' y que 'allí no existía ningún tipo de antecedente tradicional'. Iniciando contra estas apreciaciones de Burnet la defensa del punto central de su libro, Cornford despliega un reparo argumentativo análogo:

No quiero examinar aquí la curiosa afirmación del profesor Burnet de que Jonia era un país sin pasado o sin un antecedente tradicional. A veces se dice esto de los Estados Unidos; pero una historia del pensamiento americano que rehusase tomar en cuenta todo tipo de religión o especulación europeas previas a la singladura del *Mayflower* [la histórica embarcación de los Pilgrim Fathers que en 1620 fundaron la primera colonia de Nueva Inglaterra] o incluso anteriores al viaje de Colón. No llegaría a las raíces del asunto. No continuaré la analogía, sino que únicamente dejaré en claro mi convencimiento de que nunca ha habido, sobre la superficie de este planeta, comunidad alguna sin pasado y sin antecedentes tradicionales. Y la filosofía es labor de seres humanos no de países. Supondré entonces que las mentes de los filósofos jonios no eran puras inteligencias vacías y que, además, presentasen al mundo externo el rótulo de: "Se alquila sin amueblar."¹⁵

Y para ilustrar esta aserción, Cornford insistía señalando el punto central del sistema de Anaximandro para coincidir con una filosofía norteamericana de aquel tiempo:

Tan sólo tenemos tiempo para considerar un punto de ese sistema; pero es el punto central, la materia primordial del universo, esa 'ilimitada' naturaleza de la que emerge y a la que retorna toda existencia individual. Esta substancia universal está descrita como si no tuviese ni principio ni fin, carente de edad y de muerte, divina. Tiene alguna de las propiedades que le adscribimos a la materia; pero su propiedad más esencial es una que normalmente nosotros negamos a la materia inorganizada, a saber, la vida y el poder de automoción característicos de lo viviente. Se le llama no 'materia' —aún no se había inventado el nombre— sino Dios. Resulta como si fuese una primera aproximación a esa 'substancia neutra', aún no diferenciada entre consciencia y materia que está surgiendo otra vez en la filosofía americana.¹⁶

Refiriéndose a la contribución de 1912, George Thomsom ha sostenido que junto con *Agnostos Theos* de E. Norden, publicado en 1913, probaron las raíces religiosas del contenido y la forma de la filosofía griega. Así como la lectura de *La Rama Dorada* de Frazer hizo afirmar a Wittgenstein que el hombre era un animal ritual, el examen de Cornford de las enseñanzas de los primitivos filósofos se había efectuado a la luz de las evidencias proporcionadas por Durkheim y otros acerca del pensamiento de los antiguos para concluir con su tesis póstuma sobre el origen mítico y ritual de la física griega.

Dada esta reconstrucción de la continuidad, se puede recuperar una percepción renovada de la ruptura implicada.¹⁷ En un estudio panorámico publicado en 1943, Heinrich Gomperz sostuvo que los pronunciamientos conservados dejan ver que su campo de interés principal fue la Cosmogonía y confirma la centralidad del campo para nuestra concepción de la tran-

sición a la problematización filosófica. Para Gomperz, la remoción del utillaje mitológico de las teogonías, la omisión de los nombres y linajes de las divinidades tradicionales, en la respuesta a la pregunta por cómo llegó el universo a ser lo que es en el presente impulsó a las nuevas generaciones a una reconstrucción del pasado de un tipo diferente:

En sus esfuerzos por reconstruir el desarrollo del universo, la especulación se guió por ciertas presuposiciones o postulados, algunos de los cuales, al menos, pueden considerarse *a priori*, dado que no son de ninguna manera guiados por la experiencia. El más básico de estos supuestos fue que el desarrollo debe haber comenzado con un estado de cosas absolutamente simple y homogéneo. "En el principio" el espacio fue llenado con una masa homogénea: una substancia simple o una mezcla omniinclusiva. Esto, con un término de Aristóteles, puede ser designado "principio" o "comienzo".¹⁸

Pero más allá de una consagración póstuma de la tesis de Cornford, cabe recordar su intencionalidad de reconciliación entre la religión y la filosofía que incluye a la ciencia. En lugar de una guerra de fronteras se trataba de concebirlas como *dos fases o modos sucesivos de la expresión de los sentimientos y creencias que el hombre abriga sobre el mundo*.

Dado que hasta aquí se trató de recuperar la relevancia explicativa de esta línea de reconstrucción, cabe reinstalar el interrogante por la procedencia de la *imagen* de la *physis* que Cornford hacía al público de la *Classical Association* y a los lectores de sus *Proceedings* para presentar, en el breve espacio siguiente, esa breve exposición brindada en 1921:

¿Fue deliberadamente forjado por Anaximandro? No lo creo. Verdad es que puede decirse que el físico moderno fabrica conceptos, como el de éter, depurando y re-combinando conceptos más antiguos, y colocando juntas, en una lista arbitraria, las propiedades determinadas que se requieren, y sólo éstas. Procede así, deliberadamente, porque centurias de reflexión crítica le han enseñado que tal concepto sólo es hipotético, no dado; en consecuencia, se considerará libre para adaptarlo de cualquier modo que resulte satisfactorio para la fundamentación de los fenómenos observados. Pero este método es moderno en su totalidad. Anaximandro no partió de la observación y procedió a construir una hipótesis. Partió de un problema situado allende el límite de cualquier observación posible: el origen del mundo. Y su imagen de la naturaleza primordial de las cosas fue enunciada con la confianza de un dogma profético puesto que a él se le presentaba con toda la autoridad de una visión intuitiva de lo real. ¿Y de dónde procedía?¹⁹

2. Un rápido desenlace: 'La reconstrucción conceptual imaginaria del pasado de la physis' o 'De la génesis de la teorización'. La versión de 1921.

Antes de exponer aquella rápida reconstrucción de la génesis de la *physis* proporcionada por Cornford, cabe destacar su relevancia a partir de su papel en la historia del pensamiento. Pese tanto a su peligrosa ambigüedad como a su amplitud y variación, parecía factible, en 1912, el recurso empleado por Dewey en su artículo "Nature"²⁰ y:

distinguir dos epígrafes principales sobre los que cabe agrupar sus cambiantes sentidos: el estático y el dinámico. Concebida estáticamente, la naturaleza designa el sistema de todos los fenómenos que acaecen en el espacio y el tiempo, o sea, todas las cosas que existen; mientras que la "naturaleza" de una cosa es su constitución, estructura o esencia. Sin embargo, el término nunca ha perdido su aspecto dinámico.

—la connotación de fuerza, de energía primordial, activa, surgiente—, aquel sentido que, según muestra su evolución, es el original:²¹ “Así, los escolásticos entendían la “naturaleza” de un ser como su esencia, especialmente considerada como la fuente (o principio) activo de aquellas operaciones mediante las cuales el ente realiza su fin.” (Dewey, *loc. cit.*)

Cuando una imagen, un concepto o una creencia distinta de la de los objetos de la sensación se presenta a la conciencia como dada, independiente de la voluntad y válida objetivamente, escribe Cornford, este modo de su presentación puede deberse a una sanción producida por la psique colectiva del grupo. Pero este no puede ser el caso para la imagen de la *physis* pues la existencia de una única substancia viviente y divina no era una representación tradicional impuesta por la autoridad. Recordemos que la falta de un dogma teológico, la falta del fundamento sistemático que exhibía aquella religión politeísta, no le permitía erigirse como cuerpo doctrinal y había tomado insuficiente la explicación de la filosofía como mero resultado de la influencia religiosa exterior.

Dado el bloqueo de este camino, en 1921, Cornford no puede evitar acudir a la opinión de la psicología moderna: “una imagen como la que estamos considerando surge de un nivel inconsciente de la mente, tan profundo que no lo reconocemos como formando parte de nosotros mismos.” Sobre esta fuente perenne del pensamiento humano, Cornford remite al concepto de inconsciente colectivo de Carl Jung, quien a su vez asocia su análisis psicológico a la expresión de Jacob Burkhardt, además de los recuerdos personales existen en estado latente, en los individuos, las grandes ‘*imágenes primordiales*’, las potencialidades heredadas de la imaginaria humana y es ésta herencia la que explica

“el de otro modo increíble fenómeno de que el argumento y temas de ciertas leyendas se encuentren por todo el mundo en idéntica forma. Además explica como sucede que personas mentalmente perturbadas sean capaces de producir las mismas imágenes y asociaciones que nosotros conocemos por el estudio de viejos manuscritos... No pretendo explicar con esto *la transmisión de las representaciones*, sino únicamente *la posibilidad de tales representaciones*, lo que es cosa muy distinta.”²²

En *De la Religión a la Filosofía*, Cornford había adoptado la sugerencia de Herbert y Mauss de que la imagen jónica de la naturaleza podía relacionarse con la primitiva imagen del *Mana*, aunque estaba claro que no se trataba de un caso de tradición o migración patentes, entonces no había podido ver cómo establecer la relación. En 1921, encuentra un modo:

El doctor Jung independientemente toma juntas ambas imágenes y aporta el nexo. En su opinión, *Maná* y *physis* son variantes —aunque variantes que difieren en importantes aspectos— de la misma ‘imagen primordial’ sobre la que (como él dice) “las primitivas religiones de las más diferentes regiones de la tierra están fundamentadas.” Creo que ambas son imágenes de la misma energía psíquica, de esa fuerza de vida que toda criatura dotada de sentido siente como dominante dentro de sí.”²³

En lugar de acudir a la salida escolástica más común y extenderse en un análisis del concepto de inconsciente colectivo de Jung, Cornford supone que la validez de su empleo le permitiría llegar a una conclusión sobre la relación entre las representaciones religiosas heredadas, la filosofía y la ciencia y este vínculo definiría el sentido inaugural de sus tareas. Al rechazo de Burnet de la tesis principal de *De la religión a la filosofía*, y a su guerra

fronteriza, se opone el reconocimiento de una fuente común no contemplada por la reductiva epistemología moderna, y sobre esta concepción se haría posible la reconciliación que es lo que se quería propiciar:

“llegaremos a la conclusión de que el desarrollo de la filosofía y de la ciencia consiste centralmente en la diferenciación, bajo la crítica intelectual consciente, de esas imágenes primordiales que, mediante un proceso diferente, habían dado nacimiento a todas las formas de la representación religiosa. Al principio la imagen se presenta a sí misma como un confuso complejo de propiedades naturales y místicas, subjetivas y objetivas. Labor de la filosofía es analizar tal masa y separar de ella un número de conceptos claros y más finamente determinados, que se convierten en instrumentos científicos. No es, pues, el caso de que la filosofía y la ciencia ‘se deriven’ inmediatamente de la mitología. Ambas se derivan, por canales diferentes, de una misma fuente en el inconsciente impersonal.”²⁴

En un trabajo anterior me referí a la imagen primordial de la totalidad que se designa con la palabra griega *physis* como a un *a priori* antropológico. Pero esta designación kantiana corre el riesgo de distorsionar la recepción de unos trabajos que, como los de Cornford y Gomperz se apoyan argumentativamente, de manera creciente, sobre la base de la evidencia histórica. Pese a esta salvedad, quedaría en pie su carácter no consciente y su funcionamiento como común inicio del punto de vista interno de una comunidad oral primaria. En el caso afortunado, la reconstrucción haría posible alguna reconciliación y, acaso, hasta alguna saludable resurrección de nuestro antiguo sentido práctico.

Notas

¹ El empleo del término ‘reconstrucción’ recuerda el postulado básico del libro de John Dewey: “la tarea característica, los problemas y la materia de la filosofía surgen de las presiones y reacciones que se originan en la vida de la comunidad misma en que surge una filosofía determinada y que, por tal razón, los problemas específicos de la filosofía varían en consonancia con los cambios que se producen constantemente en la vida humana, los que, en determinados momentos, dan lugar a una crisis y forman un recodo (*turning point*) en la historia de la humanidad” (*La Reconstrucción de la Filosofía*, 1920-1948). El empleo posterior del término ‘resurrección’ remite a una expresión poética de Georges Dumézil y al olvido sin precedentes de la comprensión histórica, la función narrativa y el compromiso práctico de la filosofía: “El pueblo que no tuviera leyendas, dice el poeta, está condenado a morir de frío. Es harto posible. Pero el pueblo que no tuviera mitos estaría ya muerto” (*El Destino del Guerrero*, 1969).

² Martín Bernal, en su *Atenea Negra* emplea la expresión *helenomanía*, para referirse a la recepción de la cultura clásica como ideal formativo de las instituciones académicas prusianas instalado por Humboldt y la consecuente valoración disciplinar de la *Philologie* o *Altertumswissenschaft*, ‘ciencia de la Antigüedad’. Un diseño para competir con la estrategia politécnica francesa y que comparten luego algunos *colleges* ingleses. Esta área de estudios recibió en el siglo XX el impulso de los helenistas de Cambridge que le dieron un giro antropológico que registra el impacto de Nietzsche y Durkheim sobre Jane Harrison y Francis Cornford, o también de Jefferson Smith sobre James Frazer.

³ Jean Pierre Vernant ilustra esta posición remitiéndose a *Early Greek Philosophy* (Londres, 1920, 3ª ed.) de John Burnet, y a un libro de Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, traducido al inglés como *The discovery of the mind*, Oxford, 1953.

⁴ Thomson, G., *Los Primeros Filósofos*, traducción de Alfredo Llanos, 1975.

⁵ Cornford, F.M., *De la Religión a la Filosofía. Un estudio sobre los orígenes de la especulación Occidental*, Cambridge, 1912; Ariel, 1984. Contrariando en parte esta apreciación, Carlos Disandro ha sostenido que el hexámetro griego es expresión de esa fuerza plástica. De todas maneras, si la *paideia* primaria de los poetas es expresión de la naturaleza, no la hace un objeto de investigación y conceptualización explícita.

⁶ Cfr. todavía, Berté, E., “Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXIX, Nº 3, 1978, que remite el tópico a las lecciones de Hegel sobre la historia de la filosofía.

⁷ Cornford, F.M., *op. cit.*, p. 14.

⁸ Cornford, F.M., *op. cit.*, p. 15.

⁹ Si en su obra de 1912 Cornford se aplicaba al caso de Anaximandro, en la obra póstuma editada en 1952, "*Principium sapientiae*. Los orígenes del pensamiento filosófico griego", la cuestión se lleva hasta Epicuro.

¹⁰ En un libro de 1955, George Thomson proporciona evidencia del predominio de la tesis del origen privilegiado del pensamiento griego: "Aunque su fecha de publicación se remonta a 1912, la obra de Cornford *From Religion to Philosophy* no ha sido reeditada. El libro de Burnet *Early Greek Philosophy* apareció en 1892; una segunda edición se publicó en 1908, y una tercera en 1920. *Greek Philosophy from Thales to Plato*, del mismo autor, se publicó en 1914 y ha sido reeditado varias veces." *Los Primeros Filósofos*, traducción de Alfredo Llanos, 1959, [1ª ed. argentina, 1975].

¹¹ Cornford, F.M., *op. cit.*, p. 15.

¹² Cornford, F.M., *op. cit.*, p. 15.

¹³ Cornford, F.M., *op. cit.*, p. 16.

¹⁴ Cornford, F.M., *op. cit.*, p. 16.

¹⁵ Cornford, F.M., "El elemento inconsciente en literatura y filosofía", en *La Filosofía No Escrita*, Ariel, 1974, pp. 40-41.

¹⁶ Cornford, F.M. (1921), p. 41

¹⁷ Algo más de treinta fuentes consultadas se compilan en la monografía interrumpida que titulé *En el común inicio: El origen mítico y ritual de la física griega temprana*, comunicado a las autoridades locales en 1997.

¹⁸ Gomperz, H., "Problems and Methods of Early Greek Science", *Journal of the History of Ideas*, Vol. IV, n° 2, abril 1943, pág. 162.

¹⁹ Cornford, F., *op. cit.*, pp. 41-42.

²⁰ Dewey, J., *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Baldwin.

²¹ Cornford, F.M., *op. cit.*, p. 93

²² Jung, C., *Analytical Psychology*, 1920, pág. 410.

²³ Cornford, F.M., *op. cit.*, p. 44.

²⁴ Cornford, F.M., *op. cit.*, p. 44.