

MIROSLAV MARCOVICH

MILESIACA

ABREVIATURAS

- BURNET = *John Burnet*, Early Greek Philosophy. The Meridian Library, New York, 1957.
- DIELS-KRANZ = Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von *Hermann Diels*, sechste verbesserte Auflage herausgegeben von *Walther Kranz*. Bde. I-III. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1952.
- GIGON = *Olof Gigon*, Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides. Benno Schwabe & C.^o Verlag. Basel. 1945.
- JAEGER = *Werner Jaeger*, The Theology of the Early Greek Philosophers. The Gifford Lectures, 1936. Oxford. Clarendon Press, 1952.
- PRAECHTER = *Karl Praechter*, Die Philosophie des Altertums. *Friedrich Ueberwegs* Grundriss der Geschichte der Philosophie, I. 14. Auflage. Benno Schwabe & C.^o Verlag. Basel / Stuttgart, 1957.
- PW RE = *Paulys*, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von *Georg Wissowa*. Bde. I-LXXI (1893-1958). Alfred Druckenmüller Verlag. Stuttgart.
- STENZEL = *Julius Stenzel*, Metaphysik des Altertums. Handbuch der Philosophie. München und Berlin, 1931. Druck und Verlag von R. Oldenbourg.
- ZELLER = Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt von *Eduard Zeller*. Erster Teil, erste Hälfte. Siebente Auflage. Mit Unterstützung von *Franz Lortzing* herausgegeben von *Wilhelm Nestle*. Leipzig. O. R. Reisland, 1923.

e = eta.

o = omega.

1. TALES

Si nosotros llamamos hoy a Tales (probablemente 624-546 a. C.) padre de la *filosofía* europea u occidental, esto se debe, a mi modo de ver, a tres malas inteligencias de Tales, por parte de Aristóteles (a saber: *Metaphys.* A 3. 983 b 20 sigs.; *De Anima* A 5. 411 a 7 y A 2. 405 a 19), o sea a la demasiada confianza de los modernos en Aristóteles.

I

Entre muchas noticias antiguas sobre las ocupaciones intelectuales de Tales podemos escoger las siguientes como muy probables:

1.—Tales predijo a los jonios (toisi Iosi) *el año* hasta el que debiera ocurrir un *eclipse de sol*, el cual verdaderamente sucedió en tal año (525 a. C.).

Tales tuvo mucha suerte con esta famosa predicción suya. A saber: Lo que Tales propiamente predijo, era, según nuestra fuente principal (Herodoto I 74), el *terminus ante quem*, consistiendo este en *un año*, o sea que el eclipse solar en cuestión debiera ocurrir antes del fin de tal año: ouron prothemenos eniauton touton, en toi de kai egeneto he metabole. Cf. BURNET, 44 n. 1; BOLL, en PW RE, VI 2, 2341 s. Finsternisse; PRAECHTER, 45; GIGON, 52; etc.

Tales no predijo *el mes* del eclipse, como lo creía DIELS (*Neue Jahrbücher f. d. klass. Altert.*, 33, 2 = *Antike Technik*³, 3 Anm.), porque es poco probable que la palabra eniautos tuviera

se, en el mencionado texto de Herodoto, su sentido indoeuropeo original, a saber, el de "solsticio estival" (cf. H. BRUGMANN, en *Indogerm. Forschungen*, 15, 87), "Zeit um das Jahresende", also Sommersonnenwende (KRANZ, en *Nachträge de DIELS-KRANZ*, I 486 (74, 19); BURNET, *l. c.*). Nada cambia en el sentido la enmienda del texto de Herodoto en eniautou toutou, por O. BECKER. (KRANZ, *ibidem*).

No cabe duda de que Tales conocía el período dentro del cual se repetían los eclipses, a saber, el famoso ciclo *babilonio* de 223 meses sinódicos (= $6585 \frac{1}{3}$ días, o sea 18 años y $10 \frac{1}{3}$ días), sobre el cual poseemos textos astronómicos cuneiformes (v. WEISSBACH, en *PW RE*, II A 1, 35 n.º 4, s. Saros). Por lo demás, este ciclo caldeo hubiera debido ser muy popular en la antigüedad, ya que tenemos una lista de los reyes babilonios, etc., cuyos tiempos de reinado fueron divididos en períodos de 18 años (WEISSBACH, *ibid.*). Cf. ZECH, *Astronom. Untersuch. über die wichtigsten Finsternisse*. Preisschr. für Jablonowskischen Ges., 1853. GINZEL, *Spezieller Kanon der Sonnen- u. Mondfinsternisse für das Ländergebiet d. klass. Altert.*, Berlín, 1899, 171 sig., 267 sig.; Idem, *Die astronom. Kenntnisse der Babylonier u. ihre kulturhistorische Bedeutung*, *Klio* I (1902), 1 sig., 189 sig., 399 sig., especialmente 377; ídem, *Handbuch der Chronologie*, 1907, I 129; BOLL, *o. c.*, 2339; CUMONT, *Florilegium de Vogüé*, 159 sig.; FOTHERINGHAM, en *Journal of Hell. Stud.* 39 (1919), 180 sig.; ídem *Historical Eclipses*, Oxford, 1921; 22; DIELS-KRANZ I 74, 19 n.; ZELLER I 258 n.

Tales probablemente vió el eclipse solar del 18 de mayo de 603 a. C. en *Egipto* (donde él estaba con seguridad, a saber, por lo menos en la vieja y floreciente colonia de Mileto, Naucratis), o bien oyó de este eclipse, y a base del período mencionado calculó el siguiente eclipse solar (585 a. C.). Pero Tales *no podía saber* si tal eclipse sería *visible* en determinado lugar de la tierra, esta vez en el Asia Menor. Tal probabilidad existía en la relación 1:6 (BURNET, 43 y n. 1 y 2).

Ahora bien, la mencionada suerte de Tales consistió en que el predicho eclipse era casi *total* y claramente visible entre el 34° de la longitud este y el 39° de la latitud norte (GINZEL, *Spez.*

Kanon, 169; WEISSBACH, en PW RE, XI 2, 2249 sub Kyaxares). Es más: el eclipse ha sido visto por dos ejércitos hostiles en plena batalla (a saber, entre el rey de los medos, Kyaxares, y el de los lidios, Alyattes, en el valle del río Halys), e hizo el efecto de mal presagio, por lo cual los reyes terminaron la guerra e hicieron la paz (Herod. I 74).

Estas circunstancias contribuyeron mucho a la fama de Tales y dejaron una gran impresión en la posteridad: *hothen auton kai Xenophanes (21 B 19) kai Herodotos (I 74) thaumazei. martyrei d' autoi kai Herakleitos (22 B 38) kai Demokritos (68 B 115 a) (Diog. Laërt. I 23 = DIELS-KRANZ 11 a 1)*. Pero nosotros los modernos no debemos exagerar y hacer de Tales el práctico, un teórico astronómico. Cf. L. ROBIN, *El pensamiento griego*, trad. castellana, México, 1956, 36: "Dió la feliz casualidad de que acertara y sucediera coincidiendo con un memorable acontecimiento, y... nada más."

En cuanto a la fecha del eclipse de Tales, a saber, el 28 de mayo de 585 a. C. (y no, por ejemplo, el 30 de septiembre de 610), ella queda casi segura por las razones siguientes:

a) Plinio, *Nat. hist.* II 53, pone el eclipse en: *olympiadis XLVIII anno quarto (= 585/4 a. C.) praedicto solis defectu, qui Alyatte rege factus est...* (cf. WEISSBACH 2249; BOLL 2353), "and Pliny's dates come from Apollodoros through Nepos" (BURNET 44 n. 2).

b) En el mismo año pone Apolodoro la *akmé* (floruit) de Tales (= 40 años de edad): *olimpiada 48,4 (= 585/4)*. V. Diog. Laërt. I 37 (= DIELS-KRANZ I 71,30 sig.); DIELS, en *Rhein. Mus.* 31 (1876), 16; W. NESTLE, en PW RE, V A 1, 1211, sub Thales; PRAECHTER 43; BURNET, *l. c.*; JACOBY, *Apollod. Chronik*, 179; BOLL, *Lebensalter*, en *Neue Jahrb. f. d. klass. Altt.* 31 (1913), 102.

El rey lidio Alyattes reinaba todavía en el año 585 (WEISSBACH 2249; Ed. MEYER, PW RE, I 2, 1707).

Por consiguiente, es superfluo el escepticismo de algunos investigadores modernos acerca de la fecha de 585 a. C., (por ejemplo, el de L. ROBIN, *o. c.*, 35: "pero todavía quedan muchas dificultades").

En cuanto a las causas naturales del eclipse, todos los investigadores concuerdan en que Tales *no podía conocerlas* (v. DIELS-KRANZ, I 74, 19 n.; BOLL 2341-2; GOMPERZ, *Griech. Denker*, I 49). En consecuencia, los testimonios de Aecio (DIELS-KRANZ 11 A 17 a; 17 b) son falsos. El primero que ha pisado el camino hacia una solución verdadera, fué Anaxímenes (Theo Smyrn. pág. 198, 14 Hiller = DIELS-KRANZ 13 A 16), y el primero que la encontró, Anaxágoras (Hippol. Refut. I 8, 10 = DIELS-KRANZ 59 A 42 (II 16, 28)).

2.—En lo que concierne los demás conocimientos astronómicos de Tales, parece probable:

a) Que fijaba las fechas exactas de los solsticios y equinoccios (*kai tropas proeipein*), como lo testimonia Eudemo (frag. 94 Spengel = Diog. L. I 23; cf. DIELS-KRANZ 11 a 2 y 3; BURNET 42 n. 1). De aquí también el título de su supuesto tratado *Peri tropes kai isemerias* (11 B 3).

b) Que descubrió la desigualdad de las cuatro estaciones, una consecuencia de la anomalía solar, según el mismo Eudemo: *kai kata tas tropas autou (sc. heliou) periodon, hos ouk ise aei symbainei* (Dercyllides apud Theon. *Astr.* 198, 14 Hiller = 11 A 17; BURNET, *ibid.*).

c) Que introdujo la práctica de la dirección del buque, durante la navegación, por las estrellas de la Osa Menor (*Ursa Minor*), pues, conocía su posición septentrional, según el testimonio de Calímaco, *Iamb.* frag. 94, II 259 Schneider (= 11 A 3 a; cf. A. 3). Era una práctica largamente conocida a los fenicios (cf. las palabras de Calímaco, 120: *hei pleousi Phoinikes*, y la hipótesis de BURNET, 41 y n. 2, sobre la causa de las palabras de Herodoto, I 170: *Thaleo... to anakathen genos eontos Phoinikos*; PRAECHTER 43).

Para mí queda dudoso si Tales haya emprendido una reforma del calendario (cf. Diog. L., I 24), como lo creía BURNET ("If he tried to introduce the year of 360 days and the month of 30 days, he may have learnt that in Egypt", 47 n. 3), y también que hubiera construído uno de los famosos *parapegmas* (almanaques) milesios de piedra (cuales han llevado a la luz las

excavaciones alemanas desde el año 1903, cf. A. REHM, en PW RE, XVIII 4, 1295-1366). Nos falta la evidencia para tal supuesto (sin embargo, BURNET, *ibid.*, dice: "No doubt he constructed a parapegma...").

3.—A la morada de Tales en *Egipto* refiérense las noticias probables siguientes:

a) Su explicación de las inundaciones del Nilo. A saber, puesto que estas inundaciones coincidían (aproximadamente) con la aparición periódica de los vientos alisios llamados Etesiai (v. REHM, en PW RE, VI 1, 715), que soplaban desde el norte hacia el sur, supuso Tales que las etesias estancaban el agua del río impidiendo su desembocadura en el Mar (v. REHM, en PW RE, XVII, 1, 579, sub Nilschwelle: Herodoto, II 20; Aët. IV 1, 1). Esta hipótesis de Tales ha sido refutada en la antigüedad ya mucho antes de Herodoto (*l. c.*), tal vez por el milesio Hecateo (como lo creía CAPELLE, en *Neue Jahrb.* 33, 333; cf. REHM, *ibid.*).

b) Su medición de la altura de las pirámides por su sombra, a saber, en el momento cuando ésta es igual a la del cuerpo del observador: Plin., N. H., XXXVI 82 mensuram altitudinis earum (scil. pyramidum) deprehendere inuenit Thales Milesius umbram metiendo qua hora par esse corpori solet. Diog. L., I 27: ho de Hieronymos (= Jerónimo de Rodas, frag. 21 Hiller) kai ekmetresai phesin auton tas pyramidas ek tes skias, parateresanta hote hemin isomegethes estin. Cf. BURNET 46 n. 1: "This need imply no more than the reflexion that the shadows or all objects will be equal to the objects at the same hour". GIGON 54-55: "Nur braucht dies nicht mehr zu bedeuten als einen der technischen Kunstgriffe, wie sie die altgriechische wie die altägyptische Architektur viele gekannt haben muss."

Mencionemos aquí también la posible medición de la distancia entre un buque en el mar, y la tierra firme; la fuente es, de nuevo, Eudemo (Procl. *In Eucl.* 352, 14 Friedlein: ten gar ton en thalattei ploion apostasin di'hou tropou phasin auton deiknynai...). NESTLE, *o. c.*, 1211, supone que Tales construyó un mi-

crómetro (Distanzmesser), pero yo no veo ninguna necesidad para tal supuesto. Cf. BURNET 46.

4.—Por fin, dos noticias parecen verisímiles respecto a la actividad política de Tales (cf. Diog. L., I 23: *meta de ta politika tes physikes egeneto theorias*), a saber:

a) Tales aconsejó a los jonios la formación de una federación de las ciudades, con la capital en la ciudad central de Teos, para defenderse de la inminente invasión de los persas: Herodoto, I 170.

b) Impidió el pacto entre los milesios y el rey lidio Creso, lo que más tarde salvó la ciudad, al llegar al poder el rey persa Ciro: Diog. L., I 25 *Kroisou goun pemsantos pros Milesious epi symmachiai ekolysen. hoper Kyrou kratesantos esose ten polin.*

A estas actividades *políticas* de Tales débese el hecho de que le fué atribuído, como primero el honorífico apodo de *sophos* (sabio), como también la inclusión en el canon de “los siete sabios”: Diog. L., I 22 *kai protos sophos onomasthe archontos Athenesi Damasiou (= 582/1 a. C.), kath' hon kai hoi hepta sophoi eklethesan...* Cf. BURNET 46.

* * *

De todo lo antes expuesto se sigue que Tales era un hombre práctico, y de ninguna manera un teórico científico. Y de verdad, en la tradición de las generaciones siguientes (Herodoto, Aristófanes, Platón) gozaba él solamente de la fama de un diestro técnico, ingeniero e inventor (cf. BURNET 46-47: “in the older tradition he is simply an engineer and an inventor”). Esta será la razón porque Herodoto (I 75) hizo de Tales un ingeniero que había construído un puente en el río Halys para el ejército de Creso, y Platón dice de él (*Rep.* 600 a): *all' hoia de eis ta erga sophou andros pollai epinoiai kai eumechanoi eis technas e tinas allas praxeis legontai, hosper au Thaleo te peri tou Milesiou kai Anacharsios tou Skythou* (cf. Aristoph., *Nubes* 180; BURNET 47 n. 1).

El primero que hizo de Tales un filósofo, fué Aristóteles, como luego veremos.

No escribió Tales ninguna obra filosófica (Diog. L., I 23 *syggrama katelipen ouden*, “no dejó ninguna escritura”). A lo mejor, compuso una lista de solsticios y equinoccios en forma de calendario (de aquí el título: *Peri tropes isemerias*, 11 B 3; Diog. L., I 23). No contradice esto, la noticia de que Tales fué el primero que *charlaba* sobre la naturaleza (Diog. L., I 24 *protos de kai peri physeos dielechthe, hos tines*; cf. GIGON 44).

El honor de haber escrito la primera obra filosófica o sea metafísica griega, pertenece a *Anaximandro* (Themist. Or. 36 página 317 Dindorf: *etharrese protos hon ismen Hellenon logon exenegkein peri physeos syggegrammenon*), al cual podríamos llamar, con mayor razón, padre de la filosofía griega y europea.

A la falta de la tradición escrita de Tales, débese la temprana incertidumbre acerca de sus opiniones y sentencias (cf. PRAECHTER 43 “Aus dem Fehlen schriftlicher Darstellug erklärt sich die frühzeitige Ungewissheit über alles Nähere in Thales’ Lehre”).

A pesar de la falta de evidencias, GIGON se está esforzando por mostrar que Tales había escrito un libro en prosa (“in Prosa geschrieben”, 41), una especie de *Periegesis*, o sea algo como un diario de viaje, con la descripción de las tierras y de los hombres (“So stellen wir uns sein Werk gerne als eine Art von Periegesis vor”, 42), que contenía también reflexiones políticas (“es hätten in seinem Buche auch politische Reflexionen gestanden...”, *ib.*), etcétera, pero que se perdió ya antes de Platón (43).

Todo eso a mí me parece poco probable, ya que no se basa en nada firme. Tales estaba muy lejos de ser un *periegetes*. El mismo GIGON tiene que admitir el hecho de que las dos tradiciones (a saber, aquella sobre Tales, por una parte, y aquella sobre *Anaximandro* y *Anaxímenes*, por otra parte) difieren entre sí hasta ser opuestas (“...dass wir zwei ganz entgegengesetzte Ueberlieferungstypen haben”, 43-44). La diferencia se explica fácilmente por la falta de una obra escrita del primero (la cual nunca existió), y por las evidencias escritas de los dos últimos.

II

Al pasar ahora a la supuesta *filosofía* de Tales, nos encontramos con Aristóteles como la fuente principal. A saber :

A.—*Metaphys.* A 3 983 b 20 / ¹ ...alla Thales men ho tes toiautes archehos philosophias hydor einai phesin (*scil.* ten archen) / ² (dio kai ten gen eph' hydatos apephaineto einai), / ³ labon isos ten hypolepsin tauten ek tou panton horan ten trophen hygran ousan / ⁴ kai auto to thermon ek toutou gignomenon kai toutoi zon (to d' ex hou gignetai, tout' estin arche panton), / ⁵ dia te de touto ten hypolepsin labon tauten kai dia to panton ta spermata ten physin hygran echein · / ⁶ to d' hydor arche tes physeos esti tois hygrois. / ⁷ eisi de tines hoi kai tous pampalaious kai poly pro tes nyn geneseos kai protous theologesantas houtos oiontai peri tes physeos hypolabein · Okeanon te gar kai Tethyn epoiesan tes geneseos pateras (= *Iliada*, XIV 201) kai ton horkon ton theon hydor...

B.—*De caelo* B 13. 294 a 28 / ⁸ hoi d' eph' hydatos keisthai (*sc.* ten gen). touton gar archaiotaton pareilephamen ton logon, hon phasin eipein Thalen ton Milesion hos dia to ploten einai menousan hosper xylon e ti toiouton heteron...

A.—/ ¹ ...sin embargo Tales, fundador de tal género de filosofía, dice que es el agua (la *arché*, o sea el principio y origen de todas las cosas), / ² y por eso afirmaba que también la tierra estaba sobre el agua, / ³ quizá llegando a tal suposición por observar que el alimento de todos los seres es húmedo / ⁴ y que hasta lo caliente (el calor) se engendra en lo húmedo y vive de ello (y aquello de que se engendran todas las cosas, es precisamente la *arché* de todas ellas). / ⁵ Por eso, digo, llegó él a tal suposición, y además, porque la naturaleza de las semillas de todo, es húmeda. / ⁶ Ahora bien, el agua es precisamente el principio de la naturaleza de las cosas húmedas. / ⁷ Además, hay quienes creen que los más antiguos que, mucho tiempo antes de la presente generación, trataron, como primeros, de los dioses, tuvieron semejante suposición sobre la naturaleza; porque hicieron del Océano y de

Tetis padres de la generación (de los dioses), y del agua, juramento de los dioses...

B.—/ ⁸ ...y otros (dicen) que la tierra reposa sobre el agua. A saber, esta es la más antigua opinión de las que hemos recibido, y, según se dice, la expresó Tales el milesio, según el cual la tierra se mantiene (en la superficie del agua) porque puede flotar, cual un leño o algo por el estilo...

Hemos tomado la libertad de dividir este centón de testimonio de Aristóteles, en sus trozos y suturas originales (según nuestra óptima fe). Comentaremos ahora cada una de las partes.

/ ¹ El término *arché* tiene aquí un sentido estrictamente aristotélico ("causa materialis"), v. BURNET 47 n. 6. Tales no sabía de tal término. El primero que lo introdujo en el vocabulario filosófico, fué *Anaximandro*, como lo ha demostrado suficientemente JAEGER, 26-27 y 201 n. 27, 28, contra BURNET, 54 n. 2. (Simplic. *Phys.* 24, 13 protos touto toúnoma komisas tes arches; 150, 23 protos autos (sc. Anaximandros) archen onomasas to hypo-keimenon). Cf. DIELS-KRANZ, 12 B 1.

Así las cosas, ¿cómo podemos saber en qué sentido y hasta cuál grado representaba el agua un *principio* para Tales?

/ ² Esta proposición representa, a mi modo de ver, *la única opinión auténtica* de Tales, formando un núcleo para las conjeturas de Aristóteles, que la rodean. No es, pues, una consecuencia de la tesis expuesta en / ¹: es causa de las combinaciones metafísicas de Aristóteles.

Eso se ve claramente por el testimonio de Aristóteles expuesto en / ⁸, donde él usa la misma opinión de Tales, para fines diferentes.

Tomado en sí mismo, el enunciado de que "la tierra flota sobre el agua (= el mar), cual un leño", no tiene que ver nada con la *metafísica*. Era simplemente un tópico de la *física* antigua que servía para la explicación de los terremotos y del origen de los manantiales y ríos. Cf. Séneca, *Nat. quaest.* III 14: *Thaletis inepta sententia est. ait enim terrarum orbem aqua sustineri et uehi more nauigii mobilitateque eius fluctuare tunc cum dicitur tremere. non est ergo mirum, si abundat humor ad flumina profundenda, cum mundus in humore sit totus.*

O bien, el físico Hipón (siglo V a. C.), bajo la probable influencia del enunciado de Tales (DIELS-KRANZ 38 B 1): Hippon· ta gar hydata pinomena panta ek tes thalasses estin· ou gar de pou ta phreata bathytera e he thalassa estin ex hon pinomen· houto gar ouk <an> ek tes thalasses to hydor eie, all' allothen pothen. nyn de he thalassa bathytera esti ton hydaton. hosa oun kathyperthen tes' thalasses esti, panta ap' autes estin. — "Toda agua potable proviene del mar. A saber, las fuentes de las que tomamos el agua, no se hallan más bajo que el mar. Porque sólo en tal caso no provendría el agua del mar, sino de otra parte alguna. Ahora bien, el mar se halla más bajo que las aguas. Por consiguiente, todo lo que está situado por encima del mar, proviene de él." — Cf. GIGON 51.

/³ La palabra isos "quizá" separa claramente las conjeturas de Aristóteles, de la opinión original de Tales, como lo había subrayado ya ZELLER 261-2 ("aber er (sc. Aristóteles) bezeichnet dies ausdrücklich als seine eigene Vermutung").

Se ve fácilmente que las proposiciones /³, /⁴ /⁵ no tratan del *agua*, sino de la *humedad* (del alimento de todas las semillas, tanto de las plantas, como de los animales, etc.).

El mismo Aristóteles se daba cuenta de esta diferencia, por cuanto tuvo que intercalar la proposición explicativa /⁶ sobre la reducibilidad de lo húmedo al agua.

Pero eso no era la misma cosa. Tales se refería al mar, al hablar del agua y de la tierra, mientras que lo Húmedo (to hygron) representaba un tópico por el cual se interesaban los *médicos* y *fisiólogos* del siglo V a. C., por ejemplo, el mencionado Hipón (cf. Simplic. Phys. 23, 21; Menon Anonymi Londin. 11, 22 = DIELS-KRANZ 38 A 11; BURNET 48; WELLMAN, en PW RE, VIII 2, 1889, s. Hippon).

La reducción de lo Caliente (to thermon) a lo Húmedo, contenida en la proposición /⁴, representa otro tópico de la física y fisiología jónicas, de los tiempos *que siguieron* a Tales, quedando muy lejos del modo de pensar del astrónomo y técnico milesio. Cuadra bien a las combinaciones en torno a las transformaciones cualitativas de los cuatro, o bien cinco elementos (éter es el quinto

elemento, tanto en el pensamiento primitivo sánscrito, como en el griego), por ejemplo, de un Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Empédocles, etc. Mas no es propia de Tales.

Por fin, la explicación contenida en la parte /⁷ pertenece a Platón: "The last of Aristotle's explanations, that Thales was influenced by cosmogonical theories about Okeanos and Tethys, has strangely been supposed to be more historical than the rest, whereas it is merely a fancy of Plato's taken literally. Plato says (*Theaet.* 180 d 2; *Crat.* 402 b 4) that Herakleitos and his predecessors (hoi reontes) derived their philosophy from Homer (*Il.* XIV. 201), and even earlier sources (*Orph. frag.* 2, Diels, *Vors.* 66 B 2). In quoting this suggestion, Aristotle refers it to "some—a word which often means Plato—and he calls the originators of the theory pampalaious, as Plato had done (*Met. A.* 3. 983 b 28; cf. *Theaet.* 181 b 3). This is how Aristotle gets history out of Plato" (BURNET 48 n. 2).

De modo que nos quedan, como probable opinión auténtica de Tales, tan sólo las partes /² y /⁸, o sea la tesis que "la tierra flota en el agua" (a saber, en el *mar*, no en el *océano*, siendo este último un río que corre alrededor de la oikoumene, separando el mundo de los vivos, de aquél de los muertos; cf. GIGON 47).

Hasta qué grado representaba el agua un principio para Tales: un simple *sostén* de la tierra; una explicación *a posteriori* del terremoto, de los manantiales, etc.; "causa" de un cambio *cuantitativo*, o sea del levantamiento de una tierra firme del fondo del mar (cf. GIGON 45: "Das Meer ist für Thales der Ursprung, weil am Anfang die Erde ganz vom Meere bedeckt war"), etc.—es muy difícil decirlo a base de una sola frase. Lo único que me parece probable a mí es que el enunciado de Tales *no tiene ningún valor metafísico*.

Sin embargo, los investigadores modernos atribuyen un significado metafísico a la tesis de Tales sobre el agua, buscando varias explicaciones para ella. Todas estas razones siguen una de las dos sendas trazadas ya por Aristóteles; a saber: sea una explicación *física*, similar a aquellas de las partes /³, /⁴ y /⁵ (por ejemplo, BURNET 48-49; PRAECHTER 44; GUTHRIE. *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*, México, 1953, 31, 38); sea

una explicación *mítica*, es decir, en el mito sumerio sobre el diluvio geológico, la parte / 7 de Aristóteles (por ejemplo, MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, I, Buenos Aires, 1942, 41; GIGON 45).

Cabe dar algunos ejemplos de *cuan lejos van las conjeturas* de los modernos acerca del significado del agua como un supuesto principio metafísico de Tales.

BURNET: "Now it is not hard to see how meteorological considerations may have led Thales to adopt the view he did. Of all the things we know, water seems to take the most various shapes. It is familiar to us in a solid, a liquid, and a vaporous form, and so Thales may well have thought he saw the world-process from water and back to water again going on before his eyes. The phenomenon of evaporation naturally suggests that the fire of the heavenly bodies is kept up by the moisture they draw from the sea. Even at the present day people speak of "the sun drawing water". Water comes down again in rain; and lastly, so the early cosmologists thought, it turns to earth. This may have seemed natural enough to men familiar with the river of Egypt which had formed the Delta, and the torrents of Asia Minor which bring down large alluvial deposits. At the present day the Gulf of Latmos, on which Miletos used to stand, is filled up. Lastly, they thought, earth turns once more to water — an idea derived from the observation of dew, night-mists, and subterranean springs..."

PRAECHER: "Suchen wir selbst nach möglichen kosmologischen oder meteorologischen Beweggründen für jene Lehre, so lässt sich auf die in der täglichen Erfahrung gegebene Wandelbarkeit des Wassers hinweisen, kraft deren es für die Rolle des allem zugrunde liegenden Urstoffes besonders geeignet scheinen mochte. In seiner normalen Gestalt zeigt es sich in flüssiger, als Eis in fester (erdartiger), als Dampf in luftartiger Form. Verdampftes Wasser schwebt über die Erde als Wolke, die als Regen wieder zur Erde herabkommt. Durch Zurückweichen des Meeres besteht jetzt vielfach da Erde, wo früher Wasser war. Auch geognostische Beobachtungen (wie etwa von Seemuscheln in Gebirgen) liessen sich verwerten, und Schleidens Deutung (in

seiner Schrift über die Geschöpfe des Meeres) mag in Frage kommen: 'Das Meer ist die Mutter und die Wiege alles Lebendigen.' Andererseits erhebt sich Feuchtigkeit aus der Erde, und Quellen springen aus ihr hervor, Prozesse, die es nahe legten, wie vorher Erde aus dem Wasser, so jetzt Wasser aus der Erde entstehen zu lassen. Selbst das Feuer entzog sich diesem Zusammenhange nicht. Das 'Wasserziehen' der Sonne ist eine so sinnfällige Erscheinung, dass schon Thales auf den nachweislich freilich erst von Späteren geäußerten Gedanken kommen mochte, die Sonne nähre sich vom Wasser."

GUTHRIE: "¿De qué está hecho el mundo? Tales de Mileto dijo que era agua, o humedad, respuesta que puede apuntar a toda clase de posibilidades interesantes si no fuera que apenas si conocemos algo más de sus ideas y sólo por conjeturas podemos entrever el modo de pensar que le llevó a esa conclusión. La explicación más obvia parece estar en que el agua se presenta, naturalmente, a los sentidos, sin necesidad de ningún experimento científico que no pudiera realizarse entonces, en las tres formas de sólida, líquida y gaseosa, como hielo, como agua y como vapor. Esta es, en efecto, la explicación que primero se le ocurre a los eruditos modernos; pero es interesante el hecho de que Aristóteles sugiera algo muy diferente. También él procedía por conjeturas —todos los escritos de Tales se habían perdido ya en su tiempo—; pero, por lo menos, era griego y estaba más cerca de Tales que nosotros (31). La orientación del pensamiento que insinúa Aristóteles es la que vincula el agua a la idea de la vida: la humedad en cuanto parte necesaria del alimento y de la simiente, y el hecho de que el calor vital, el calor de un cuerpo vivo, es siempre un calor húmedo (37-38)."

Y así se repiten, de una generación a otra, de un manual de filosofía a otro, de un idioma a otro, las modernas conjeturas *racionalistas* acerca de un principio *metafísico* que nunca existió. Y la culpa la tiene Aristóteles, quien había mal entendido la simple tesis *física* de Tales: "La tierra reposa sobre el agua, cual un leño".

III

La segunda mala inteligencia de Aristóteles consiste en lo siguiente:

De anima A 2. 405 a 19/ ¹ *eoike de kai Thales, ex hon apomnemoneuosi, kinetikon ti ten psychen hypolabein, / ² eiper ton lithon ephe psychen echein hoti ton sideron kinei.*

/ ¹ Parece que también Tales, según la tradición, supuso el alma como algo moviente, / ² ya que dice que la piedra (magnética, o imán) tiene un alma porque mueve el hierro.

Otra vez confunde Aristóteles dos temas distintos, a saber: su teoría sobre el alma como un principio de movimiento (/ ¹) y la simple sentencia de Tales de que "el imán se parece a una piedra viva" (/ ²). Por la palabra *eiper* "ya que" se ve claramente que la combinación de los dos temas se debe a Aristóteles.

Es muy probable que Tales había explorado "la piedra lidia" (el imán), en que abundaba el Asia Menor (cf. ROMMEL, en PW RE, XIV 1, 477). Pero todo lo que el milesio quiso decir con su alegoría o metáfora "el imán es una piedra viva" no nos permite, de ninguna manera, deducir las conclusiones sobre la naturaleza del alma como tal ni sobre la animación de las cosas muertas.

Porque la palabra *psyché*, en mi juicio, tiene, en esta sentencia de Tales, tan sólo el sentido de *vida* (y no de alma), o bien, en otras palabras, el milesio quiso decir tan sólo que el imán se parece a una piedra *empsychos*, "dotada de vida", "animada". Cotéjese, v. gr., el nombre eslavo para el mercurio: *ziva*, o sea "el elemento vivo" (el número de ejemplos podría aumentarse *ad libitum*).

Era, pues, el imán para Tales una piedra *viva* (por decirlo así) que puede atraer y agarrar el hierro *cual una jibia su botín*. Una comparación o metáfora pintoresca, nada más. (Cf. GIGON 56 "Dieser scheinbare Stein ist wie ein Lebewesen, das bestimmte Dinge als Beute an sich zu reißen sucht. Mehr als dies wollte Thales nicht sagen"; BURNET 50.)

El sentido de *psyché* "la vida" está suficientemente documen-

tado (cf. JAEGER 77 y 222 n. 12: "the way in which Herodotus and Anaxagoras used the word *psyche* for 'life' proves that the Ionian dialect had kept this meaning alive from Homeric times"; NILSSON, *Gesch. der griech. Religion*, ² I, 1955, 194).

No creo que Tales hubiese atribuído a su imán ningún poder *mágico*, de conformidad con las creencias animísticas de los antiguos sobre las piedras (cf. HOPFNER, en PW RE, XIII, 1, 756 sigs.; WILAMOWITZ, *Platon I*², 338). Lo repito, probablemente una mera metáfora, nada más.

De modo que se muestran *mal acertadas* las teorías de los modernos sobre un presunto "hilozoísmo", o bien "hilopsiquismo", o más bien "panpsiquismo", "panenteísmo", "pandemonismo" (v. JOEL, *Ursprung der Naturphilosophie*, 69, 130, 134; NESTLE, o. c., 1211), etc., de Tales...

A propósito, Diog. L., I 24, añade al imán también el ámbar (tou *elektrou*). El pudo tomarlo de Hipias, al que cita. Cf. GIGON 56-57. A mí no me parece auténtica la mención del ámbar en relación con Tales. Cf. también PLATÓN, *Tim.* 80 C, y BLUEMNER, en PW RE, III 1, 301. De todos modos eso es inoperante respecto al sentido del enunciado de Tales sobre la piedra viva.

Y, por fin, la tercera equivocación de Aristóteles:

De Anima A 5. 411 a 7 / ¹ kai en toi holoí de tines auten (*scil.* ten psychen) memeichthai phasin, / ² hothen isos kai Thales oiethe panta plere theon einai.

/ ¹ Y algunos dicen que el alma se halla mezclada en el Universo, / ² por lo cual quizá también Tales creía que todo era lleno de dioses.

Por vez tercera relaciona Aristóteles dos tópicos completamente diferentes, a saber: la idea de un "Alma cósmica", con la sentencia que se atribuía a Tales "panta plere theon", o sea "todo se halla lleno de dioses". Pero aquí también queda claramente visible que el enunciado / ² representa, en las combinaciones y conjeturas de Aristóteles, precisamente un argumento traído por los cabellos, y que las palabras hothen isos, "por lo cual quizá", atestiguan la inseguridad de Aristóteles acerca de su interpretación del aforismo de Tales. Cf. ZELLER 265: "...so

zeigt das vorsichtige 'vielleicht' des Aristoteles zur Genüge, wie wenig sich diese Erklärung auf Ueberlieferung stützt, und wir gehen gewiss nicht zu weit, wenn wir annehmen, nicht bloss die Späteren, sondern schon Aristoteles habe nach seiner Weise dem altem Philosophen Vorstellungen zugetraut, die wir von ihm noch nicht erwarten dürfen."

La equivocación de Aristóteles tuvo importantes consecuencias en relación a la falsa interpretación de Tales. La palabra *panta* se entendía como algo *cósmico*, relacionándose con *to holon* ("el Universo"), de la proposición precedente. De aquí tiene Diógenes Laercio (I 27): *kai ton kosmon empsychon kai daimonon plere* ("y que el universo sea dotado de alma y lleno de los demonios"). A manera de los estóicos, Aecio añadió a estas palabras también: *Thales noun tou kosmou ton theon* (I 7, 11), "Tales sostenía una Razón del cosmo como dios", y las cosas acabaron con ser puestas al revés. Cf. PRAECHTER 44: "Am letzten Ende führte der Auspruch dazu, die Dinge völlig auf den Kopf zu stellen und Thales zum Dualisten zu machen, wie es bei Cicero *De nat. deorum* I 10, 25 geschieht, wenn es heisst: *Thales enim Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret.*" Cf. JAEGER 199 n. 10.

Entonces queda solamente la sentencia "*panta plere theon*" como un probable enunciado auténtico de Tales. ¿Qué significa propiamente esta sentencia?

En primer lugar hay que subrayar que pertenecía a la *anónima apotegmática* de los refranes populares. Cf. PRAECHTER, *ibid.*: "...und so an die herrenlosen Apophthegmen erinnere, die bald diesem bald jenem berühmten Manne geliehen werden"; BURNET 50: "It is not safe to regard an apophthegm as evidence, and the chances are that it belongs to Thales as one of the Seven Wise Men, rather than as founder of the Milesian school. Further, such sayings are, as a rule, anonymous to begin with, and are attributed now to one sage and now to another."

Platón cita la sentencia sin mencionar el nombre de Tales (*Leges*, 899 B), y Diógenes Laercio la atribuye también a Herá-

clito (IX 7 = DIELS-KRANZ, I 141, 11: kai panta psychon einai kai daimonon plere); cf. JAEGER 21.

Con el aforismo de Tales relaciónase también una anécdota de Aristóteles sobre Heráclito (*De partibus animalium* A 5. 645 a 17 = DIELS-KRANZ, 22 A 9). A saber: al llegar una vez los huéspedes de Heráclito a su casa lo encontraron caldeándose y paráronse en el umbral. Entonces él los invitó a entrar sin miedo, diciendo: "Aquí también hay dioses" (ekeleuse gar autous eisienai tharrountas einai gar kai entautha theous).

Ahora bien, BURNET, 50 n. 3, cree que el aforismo atribuído a Heráclito es tan sólo una variante de la sentencia de Tales ("that ascribed to Herakleitos... seems to be a mere variation on it"), mientras que JAEGER, 22 y 199 n. 12, piensa que es una aplicación aguda del dicho de Tales a la situación presente ("In any case his words presuppose Thales' dictum that everything is full of gods, here wittily applied to the situation of the moment"; "But the story told by Aristotle refers rather to Thales' well-known phrase and wittily applies it to the present situation"). Los dos reducen el dicho de Heráclito a la sentencia de Tales. Pero yo no creo que eso sea necesario, como luego veremos.

La más plausible interpretación, hasta ahora, del sentido del refrán de Tales es aquella dada por el Profesor Werner JAEGER, 21-22. A saber: "The assertion that everything is full of gods would then mean something like this: everything is full of mysterious living forces; the distinction between animate and inanimate nature has no foundation in fact; everything has a soul."

El Profesor JAEGER relaciona la sentencia de Tales con su enunciado que "el imán es una piedra viva", como lo hacen, por lo demás, la mayoría de los investigadores modernos. Nosotros ya hemos visto que el enunciado "el imán es una piedra viva" no implica, en mi juicio, ningún sentido mágico o religioso.

Yo creo que el refrán popular "panta plere theon" no tiene que ver nada con la física, cosmología o filosofía de Tales y que su explicación hay que buscarla en otra parte. A saber:

1.—¿Qué significa aquí la palabra *panta*? Normalmente, hay que entender *ta eonta*, “las cosas (que existen)”, “all things” (BURNET 50), “everything” (JAEGER 21).

Sin embargo, al partir del adjetivo *pleres* “lleno”, yo supongo que *panta* podría significar un espacio limitado, un local, o sea *un lugar*, y no una cosa. Cotéjese, v. gr., GORGAS (DIELS-KRANZ, II 297, 14): *hapanta gar plere phylakôn*, “porque todo está lleno de guardias” (todo = todos los lugares, todos los puestos del campamento). El mismo sentido de *lugar* tienen también las palabras “aquí también” (*kai entautha*) del dicho heraclítico.

2.—¿Y qué significa aquí la palabra *theôn*? Por cierto, “los dioses protectores” (*Schutzgötter*), *theoi meilichioi* (“los dioses propicios”), y no las divinidades malas o demonios. Eso se ve claramente, de nuevo, del dicho de Heráclito: “los invitó a entrar *sin miedo* (*tharrountas*)”, como también de las palabras de Aristóteles que siguen a esta anécdota: “en todo hay algo bueno (*kalou*)”.

3.—Por fin, el refrán de Tales pertenece, a mi modo de ver, a las *sentencias polémicas*, por decirlo así. Por ejemplo:

Anaxágoras (Diog. Laërt. II 11 = DIELS-KRANZ, II 6, 18): *pantachothén homoia estin he eis haidou katabasis* (cf. CICERÓN, *Tuscul.* I 43, 104 *undique ad inferos tantundem viae est*), “de cualquier sitio que sea puede uno descender igualmente a Hades (caer al infierno)”, a saber: “y no solamente en algunos sitios determinados, como lo eran: el mar, la fuente, el río, la cueva, el volcán, etc. (v. GANSCHINIETZ, en *PW RE*, X 2, 2379-2381 y 2383-2387, sub *Katabasis*). Pues una crítica o bien una polémica contra las creencias existentes.

Demócrito (DIELS-KRANZ, 68 B 247): *andri sophoi pasa ge bate psyches gar agathes patris ho xympas kosmos*, “Para un hombre sabio queda abierta *toda tierra*; porque patria de un alma buena es el mundo entero”. A saber, toda tierra puede servirle a uno de patria, y no la tierra natal únicamente, como se cree comúnmente. Siempre se hace hincapié en la palabra “todo”.

Por consiguiente, cualquiera que hubiese sido el sentido prehistórico o mágico del refrán “*panta plere theon*”, yo creo que

él, en los tiempos de Tales y Heráclito, decía lo siguiente: *plere theon* (ou monon ta hiera), “todo *lugar* está lleno de dioses *protectores* (y no los templos o lugares sagrados únicamente)”. La ayuda divina está presente en cualquier sitio, por muy malo que sea. Y nada más. De modo que BURNET, 50 n. 3, estaba muy cerca de la verdad cuando escribía: “In any case it means only that nothing is more divine than anything else.”

GIGON 43, refiriéndose a la física de los jónicos, habla de una cierta tendencia hacia el *Iluminismo* (“In diesen Dingen ist überdies eine Tendenz zur ‘Aufklärung’ oder doch zur Abwehr abergläubischer Deutungen wahrzunehmen”). Yo siento no poder ver un “Iluminismo jónico”. En mi opinión, el primer Iluminismo griego brota con *Jenófanes*. Sin embargo, si hay algo en las ocupaciones intelectuales de Tales que podría hablar en pro del supuesto de GIGON, eso será, en primer lugar, el sentido de su refrán que acabamos de exponer.

* * *

Para concluir: de toda la “filosofía” de Tales nos quedan tres enunciados sencillos. Dos personales y que se refieren a la *física*, y uno impersonal, *ético-religioso*. A saber:

1.—La tierra flota sobre el agua (= el mar), cual un leño. O sea, la tierra reposa sobre el agua como su sostén.

2.—El imán es una piedra “viva” (animada). (Pues puede atraer y agarrar el hierro, cual una jibia a su víctima).

3.—Todo lugar está lleno de dioses (protectores) (y no los lugares sagrados únicamente). Es decir: no hay sitios malditos.

¡Muy poco, por cierto!

2. ANAXIMANDRO

Anaximandro, el verdadero fundador de la metafísica griega, ha sido el primer heleno que "se atrevió" (etharrese, Themist. Or. 36, pág. 317, ed. Dindorf) a escribir una obra filosófica.

De su libro se nos conservaron, según creo, dos citas. La primera en Simplicio, *Phys.* 24, 13 (= DIELS-KRANZ 12 A 9; B 1), que proviene de la obra de Teofrasto (*Physic. opin.*). La segunda, en Aristóteles, *Phys.*, Gamma 4. 203 b 10 sigs. (= 12 A 15; B 3).

Me propongo analizar aquí estos dos fragmentos ontológicos de Anaximandro y no tratar de toda su cosmogonía y biología.

I

Determinemos primero los límites de las citas. (Van espaciadas las probables palabras auténticas de Anaximandro.)

A.—Anaximandros... archen te kai stoicheion eireketon onton to apeiron, protos touto tou nomou komisantes arches. legei d' auten mete hydor mete allo ti ton kaloumenon einai stoicheion, all' heteran tina physin apeiron, ex hes hapantas ginesthai tous ouranous kai tous en autois kosmous ex hōn de he genesis esti tois ousi, kai ten phthoran eis tauta ginesthai kata to chreon. didonai gar auta diken kai tisin allelois tes adikias kata ten tou chronou taxin, poietikoterōis houtos onomasin auta legon.

B.—Dio kathaper legomen, ou tantes arche, all' haute ton allon einai dokei kai periechein hapanta kai

panta kybernan, hos phasin hosoi me poiouisi para to apeiron allas aitias hoion noun (= Anaxágoras) e philian (= Empédocles). kai tout' einai to theion athanaton gar kai anolettron, hos phesin ho Anaximandros kai hoi pleistoi ton physiologon.

A.—El primero que se levantó contra la separación del texto de Anaximandro, dada por DIELS, ha sido BURNET, 52, el cual puso en duda la autenticidad de la primera proposición del fragmento, empezando la cita con las palabras "kata to chreon". Su argumentación es como sigue (l. c., n. 6):

"Diels (Vors. 2, 9) begins the actual quotation with the words ex hon de he genesis... The Greek practice of blending quotations with the text tells against this. Further, it is safer not to ascribe the terms *genesis* and *phthora* in their technical Platonic sense to Anaximander, and it is not likely that Anaximander said anything about ta onta."

Contra el hipercriticismo de Burnet yo podría decir lo siguiente:

a) Los términos *genesis* y *phthora* no tienen aquí, en mi opinión, "el sentido técnico platónico". No significan un proceso de generación y corrupción ni tampoco un llegar a ser y un cesar de ser. Semejantes interpretaciones son anacrónicas respecto a Anaximandro. (Por ejemplo, ROBIN, *El pensamiento griego*, versión castellana, México, 1956, 42: "la corrupción"; MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, 1942, 43: "la generación", "su disolución", etc.)

Estos términos tienen en Anaximandro un sentido concreto. A saber: *genesis* = arche, "principio, origen, fuente (o bien, si quieren, depósito) de las cosas", en el sentido homérico: Okeanon te theon genesin...; Okeanou, hos per genesis pantessi tetyktai (*Iliada*, XIV 201; 246). Y *phthora*, a su vez = olethros o bien teleute, "fin, perdición, ruina, o bien hundimiento (en un abismo)", cf. Herodoto, 2, 161.

Por lo tanto, el enunciado de Anaximandro quiere decir: "Sea que fuese el (principio) que sirve de origen a las cosas, (precisamente) en él ocurre también su perdición (o fin), como es apropiado." O bien: "De donde quiera que salgan las cosas, en

lo mismo sucede también su *regresar* o *hundir*, según es necesario."

A saber: las cosas salen, dimanán, sepáranse del Principio (cf. *ekkrinesthai*, Aristóteles, *Phys.* A 4. 187 a 20; *apokrinesthai*, Simplicio, *Phys.* 24, 13) ya hechas, tales cuales, sin pasar cambio cualitativo alguno (*houtos de ouk alloioumenou tou stoicheiou ten genesin poiei, all' apokrinomenon ton enantion dia tes aidiou kineseos*, Simplic., *ibid.*). Ellas caen cribadas cual semillas o granos (*spermata*: cf. *gonimon* "germen", de Anaximandro, Pseudo-Plutarco, *Strom.* 2) del garbillo o de la criba de Demócrito (*koskinon, koskineuein*: DIELS-KRANZ, 68 B 164; cf. Platón, *Tim.* 52 E), merced a su movimiento rotatorio o de torbellino (*dinos*), no al sacudir ("schütteln", GIGON, 79). Cf. BURNET, 61; GIGON, 78.

Tanto *genesis* como *phthora* son palabras presocráticas. El pasaje más cercano a Anaximandro es aquél de Parménides (28 B 8, versos 21 y 27): *tos genesis men apesbestai kai apystos olethros. estin anarchon apauston, epei genesis kai olethros tele mal' eplachthesan.* — *Olethros* vale aquí por *phthora*, *metri causa*. Cotéjese también el atributo de *Apeiron* de Anaximandro: *anolethros* (B 3), y el mismo atributo en Parménides (B 8, 3; GIGON, 64 n. 13).

Cotéjese también *Meliso* (30 B 2 y 4; además, DIELS-KRANZ, I 268, 14): *kai archen ouk echei oude teleuten, all' apeiron estin. archen te kai telos echon ouden oute aidion oute apeiron estin. Peri geneleos kai phthoras.*

b) Las demás fuentes hacen hincapié en las palabras *genesis* y *phthora* de Anaximandro: Pseudo-Plutarco, *Stromat.* 2 (I 83, 29; 31); Hipólito, *Refut.* I 6, 1 (84,3); Aecio, *De plac.* I 3, 3 (85, 2 sig.): *ek gar toutou panta gignesthai kai eis touto panta phtheiresthai. dio kai gennasthai apeirous kosmous kai palin phtheiresthai eis to ex hou gignesthai.*

Es más: los términos *genesis* y *phthora* son *partes inseparables* de la noción misma de *Apeiron*, son precisamente su *razón de ser*, como veremos más tarde. Cotéjese v. gr., Aristóteles (I 85, 24): *houtos an monos me hypoleipein genesin kai phthoran. ei apeiron eie hothen aphairetai to gignomenon.* Cf. 85, 12; 4; etc.

c) El concepto mismo de *ta onta* implica la temporalidad, lo efímero y perecedero de las cosas, y por consiguiente, su principio y su fin (genesis y *phthora*). A saber, *ta onta* tiene en Anaximandro el sentido homérico de "las cosas que están siendo", "las cosas presentemente existentes".

Conviene recordar aquí las palabras del Profesor JAEGER, 197 n. 2: "The term *ta onta* in the so-called fragment of Anaximander, where it means all existing individual things, in all probability reflects the true language of this early thinker. He and the other Ionian philosophers of nature simply followed Homer and the usage of epic language. Homer and Hesiod speak of *ta eonta* as that which exists at present and contrast it with *ta essomena* and *ta pro eonta*, things as they will be in the future and as they were in the past. This very opposition proves that the word originally pointed to the immediate and tangible presence of things. Homer's *eonta* did not exist in the past, and will not exist in the future. They did not yet exclude *genesis* and *phthora*, as Parmenides taught they did. In this regard the oldest thinkers were quite Homeric."

Ahora bien, BURNET acepta *ta onta* en el fragmento de Anaximandro ("they", etc.). Pero una vez aceptado este término, hay que aceptar necesariamente también las palabras *genesis* y *phthora*.

d) BURNET dice que no parece probable que Anaximandro hubiera dicho nada sobre *ta onta*. Pero en la segunda proposición, la cual Burnet acepta como auténtica de Anaximandro, tenemos un enunciado sobre *ta onta* (auta, allelois) que es de trascendencia mayor que aquél en la primera proposición.

e) Finalmente, de haber empezado Simplicio la cita de Anaximandro con las palabras *kata to chreon*, sería el fragmento ya demasiado elíptico y, por decirlo así, descabezado. En mi sentir, la fraseología: *ex hon de he genesis esti... kai ten phthoran eis tauta ginesthai*, es bastante "poética" para admitir la observación de Simplicio (*poietikoteris houtos onomasin auta legon*). Perteneció este estilo a la solemne prosa gnómica de los jonios, un género entre la prosa y poesía, bien conservado en los fragmentos de Heráclito (cf. SNELL, en *Hermes*, 61, 353 sigs.)

Sin embargo, no hay que exagerar, viendo en la expresión de Anaximandro lo que ella no contiene. Cf. FRAENKEL, *Parmenidesstudien*, en *Nachrichten Götting. Gesellsch. d. Wiss.*, 2 (1930), VI. Parmenides und Anaximander, S. 183: "so schlingt Anaximander die Tatsachen des Werdens, Seins und Vergehns fünffältig in einander: *Werden ist, und Vergehn wird* —wird zu neuem Sein."— ginesthai no significa aquí "wird", sino "geschieht" (DIELS-KRANZ, 89; GIGON, 80), "geht" (STENZEL, 31). "sucede, ocurre, efectúase".

Sea lo que fuese, el fragmento 839, 8 sig. (*Trag. fragm.* ed. Nauck² = DIELS-KRANZ, 59 A 112) del drama Crisipo de Eurípides, presupone un tal prototipo de Anaximandro:

chorei d' opiso
 ta men ek gaias phynt' eis gaian,
 ta d' ap' aitheriou blastonta gones
 eis ouranion palin elthe polon...

Para concluir: la idea contenida en el primer enunciado del fragmento B 1 de Anaximandro parece tan *original* y por su espíritu tan presocrática que su no-autenticidad parece poco probable y las sospechas de BURNET insostenibles.

En nuestros tiempos tenemos nuevas tentativas de *desintegración* del texto de DIELS. Me refiero a GIGON, 81 y DIRLMEIER, en *Rhein. Mus.*, 87 (1938), 376 sig., y en *Hermes*, 75 (1940), 329 sig. GIGON dice:

"Zweitens paraphrasiert Theophrast seinerseits den Gedankengang Anaximanders in seiner Sprache und zitiert nur einzelne Worte, eben jene "dichterischen Wendungen". Unzweifelhaft anaximandrisch sind hier nur die Begriffe *kata to chreon*, *tisis* und *adikia*. Es kann noch mehr sein. Aber das übrige kann auch nur erklärende Paraphrase Teophrasts sein..."

Sobre los términos *genesis*, *phthora* y *ta onta* hemos hablado más arriba. En cuanto a los de *tisis* y *adikia*, no veo yo la razón por qué tendrían que ser ellos "indudablemente anaximándeos", y no también *diken didonai*. La palabra *dike* es típicamente presocrática: cf. Heráclito, 22 B 23; 28, 94; especialmente 80,

donde tenemos también *kata chreon* de Anaximandro; Parménides, 28 B 1, 14; 8, 14; (cf. el Índice de KRANZ, s. u.).

La aliteración *didonai diken* puede compararse con otras expresiones de Anaximandro: *athanaton anolettron* y *periechein hapanta panta kybernan* (de Aristóteles, 12 A 15). Cf. JAEGER, 31: "Notice the solemn, hieratic repetition of the word 'all'." A su vez, *diken kai tisin* son *hen dia dyoin*, otra figura de la "poesía en prosa" jónica, mencionada más arriba.

Tampoco veo razones para la sospecha acerca de la palabra *allelois*. No figuraba ella en la edición *aldina* de Simplicio, pero sí existe en todos los manuscritos, y desde que DIELS la trajo a la luz, ya casi nadie sospechaba en ella (cf. ZELLER, 282 n. 2; 305 n. 4; BURNET, 54 n. 1). Tener dudas hoy en cuanto a su autenticidad, a mi me parece volver al estado de las investigaciones anaximándreas de hace setenta años (me refiero a ZIEGLER, en *Archiv für Gesch. d. Philosophie*, I (1888), 20). Pero cotéjese Heráclito, 22 B 62, y Eurípides (DIELS-KRANZ, 59 A 112, u. 13): *diakrinomenon d' allo pros allou*. Cf. JAEGER, 35 y 207 n. 58, con la literatura allí indicada.

Algo más de dificultades ofrece el final del fragmento B 1 de Anaximandro; a saber, las palabras: *kata ten tou chronou taxin*. Con la única excepción de ZIEGLER, o. c., 25, nadie más sospechaba en su autenticidad hasta los modernos (GIGON, DIRLMEIER). Aun el hiper crítico BURNET, 52, aceptaba las palabras como cita auténtica de Anaximandro.

Yo creo que el fin de la cita del libro perdido de Anaximandro queda *claramente marcado* por las palabras de Simplicio: *poietikoteris houtos onomasin auto legon* = "expresándose así (sc. Anaximandro) en palabras algo poéticas"; "así dice en su lenguaje poético" (MONDOLFO, 43); "as he says in these somewhat poetical terms" (BURNET, l. c.); "Simplicius describes the diction as 'somewhat poetic'." (JAEGER, 34); ZELLER, 282 n. 2.

Este es un argumento decisivo también para KRANZ, I 487: "Für uns ist entscheidend, dass der ebenso kenntnisreiche wie zuverlässige Berichtstatter Simplikios den ganzen Satz als echt Anaximandreisch zitiert, nur in indirekte Rede umgesetzt, sonst

würde er nicht zum Abschluss sagen *poietikoterois houtos onomasin auta legon...*"

No importa aquí qué significa propiamente *taxis*: el orden o la orden. Lo importante es que hasta GIGON, 82, acepta la autenticidad de la idea. Y una vez logrado esto, podemos preguntar: bueno, y ¿qué otras palabras hubiera podido usar Anaximandro? Es decir, la expresión *kata ten tou chronou taxin* no tiene en sí nada extraño para poner en duda su autenticidad.

A mi modo de ver, la expresión algo poética, según la observación de Simplicio, en cuanto a estas palabras, consiste en la personificación de *Chronos* (cf. *Dike*, en Heráclito y Parménides), por un lado, y en el significado raro y específico de *taxis* "disposición, ordenación, prescripción", por otro lado. Cotéjese, v. gr., Platón, *Leges*, 925 B: *kata ten taxin tou nomou*; *Polit.*, 305 C: *para ten tou nomothetou taxin*. —Cf. JAEGER, 207 n. 59; *Paideia*, I², 455 n. 50.

Desgraciadamente, la mayoría de los investigadores interpreta *taxis* como "el orden". Por ejemplo: ZELLER, 305 ("nach der Ordnung der Zeit"); PRAECHTER, 46 ("nach der Ordnung der Zeit"); STENZEL, 31 ("nach der Zeit Ordnung"); GIGON, 82 ("nach der Ordnung der Zeit"); MONDOLFO, o. c., 43 ("en el orden del tiempo"); WELLMANN, en *PW RE*, I 2, 2085; etc.

La minoría tiene la interpretación correcta. Por ejemplo: BURNET, 52 ("according to the ordering of time"); DIELSKRANZ, 89 ("nach der Zeit Anordnung"); FRAENKEL, o. c., 183 y n. 3 ("nach der Zeit Geheiss"); JAEGER, 34 ("according to Time's decree").

La razón por qué la mayoría no acepta el significado "la orden" de *taxis* consiste en la "poca probabilidad" de personificación de *chronos*. Cf., v. gr., GIGON, l. c.: "Darin kann kaum liegen, dass die Zeit Richter sei und die Busse verhängt. Eine solche Personifizierung ist undenkbar. Anaximander will sagen, dass der Ablauf des Werdens von selbst nach bestimmter Frist zum Untergang führt. Die Ueberhebung hat ihre Zeit, und die Busse hat ihre Zeit, die unausweichlich kommt."

Pero JAEGER había mostrado que tal personificación así era posible, en el fragmento 24, 3 ed. Diehl, de Solón, donde el

Tiempo figuraba como juez (*en dikei chronou*): cf. *Reichsgründungsrede an der Univers. Berlin*, 1924, 5; *Berlin. Sitzungsberichte*, 1926, 79; *Paideia*, I^a, 144; *Theology*, 207 n. 60. Cf. también KRANZ, I 487: "...und dass schon Solon, des Thales Zeitgenosse, das Gericht unter dem Vorsitz des Chronos kennt (Fr. 24, 3 D.)."

Hasta aquí yo acepto la interpretación del Profesor JAEGER. A saber: la palabra *chronos* es una personificación, *Chronos*. Pero a mí no me parece que este *Chronos* cumple el papel de juez de *ta onta* por su injusticia ("the conception of Time as a judge", JAEGER, 35, cf. 207 n. 60; "con el tiempo como juez inflexible, que castiga a los culpables...", MONDOLFO, 43). Este papel de juez supremo queda reservado para el *Apeiron*, el cual asume las prerrogativas de Zeus (*athanaton, anolethron, panta kybernan, theion*). Y el Tiempo cumple el papel de una *divinidad auxiliar*, la cual cuida de los *términos* del juicio únicamente. Pues, *taxis* no se refiere al castigo mismo (el cual queda reservado para el Principio Supremo), sino a su *debido tiempo*. Esta función le conviene al Tiempo probablemente merced a su *vigilancia* y *omnividencia* (cf. *panoptes*) de un guardia. (Cf., hasta cierta medida, JAEGER, 35: "The underlying idea is that Time will always discover and avenge any act of injustice, even without human cooperation".)

La misma distinción entre el Juez Supremo y su ayudante existe también en Heráclito. Su Fuego se apoderó del cargo de Zeus (cf. 22 B 32 *Zenos onoma*; 66 *panta gar to pyr epelthon krineî kai katalepsetai*; 64 *panta oiakizeî Keraunos*; 41 *ekybernese panta dia panton*; etc.). Y *Dike*, a su vez, cumple solamente el papel auxiliar (B 28 *kai mentoi kai Dike katalepsetai pseudon tektonas kai martyras*; 94 *Helios gar ouch hyperbesetai metra' ei de me, Erinyes min Dikes epikouroi exeuresousin*).

B.—La autenticidad del fragmento *kai periechein hapanta kai panta kybernan* como cita de Anaximandro ha sido siempre tácitamente aceptada, desde ZELLER, 284 n. 4, hasta nuestros días. Sin embargo, todavía falta en DIELS-KRANZ, 12 B 3. El principal defensor de la autenticidad del fragmento es el Profesor JAEGER, 25 y 29-31. Yo puedo sólo aprobar sus palabras: "Is

Aristotle here freely paraphrasing the thoughts of his predecessor, or do we still hear in this poetical form of speech the bold language of an older race of thinkers? A philologically trained ear will be convinced of the latter at once." — "The vigour of expression that marks his one surviving fragment still glows through Aristotle's sober account..."

Sin embargo, GIGON, 64, no acepta *periechein*: "Das bedeutend banalere *periechein* ist die erklärende Paraphrase des Aristoteles..." Esta duda me parece poco fundada. Las demás fuentes subrayan suficientemente *periechein* (DIELS-KRANZ, I 84, 2 kai pantas *periechein* tous kosmous; especialmente 85, 11 de Aristóteles: dio kai atopon to *periechein* poiein auto alla me *periechomenon*, sobre lo cual cf. JAEGER, 30). Parece que el término pasó también a Anaxímenes (13 B 1 kai holon ton kosmon pneuma kai aer *periechei*); cf. también II 51, 11 (Ideo) y el Índice de KRANZ, s. u.

También *kybernan* parece auténtico, a juzgar por su influencia en los presocráticos, a saber: Heráclito (22 B 41; 64; C 1, 185, 24), Parménides (28 B 12, 3; A 37), Diógenes de Apolonia (64 B 5; 21). Cf. GIGON, 65.

En cuanto al sentido de *periechein*, a mí no me parece que la palabra significaría "abarcarse, rodear, ceñir, englobar o contener" físicamente, sino que, más bien, hay que tomarla metafóricamente. A saber, todos los demás términos del fragmento son teológicos (*theion*, *athanaton*, *anolethron*, *kybernan*). En mi sentir, *periechein* hay que tomarlo junto con *kybernan*. El Principio de Anaximandro "alcanza a todo y rige a todo", en su función de Divinidad, de Juez, etc. Se trata, pues, de su posibilidad de abarcar o contener a todo, no de un englobar físico de todos los mundos por el Apeiron. Porque, de haber sido así, ¿cómo podríamos entender la formación de los mundos por la separación (*ekkrinesthai*) mecánica o bien espacial de los elementos (cf. GIGON, 78: "Es handelt sich um eine rein mechanische, oder besser vielleicht räumliche Loslösung") desde el seno del Apeiron?

Si no queremos suponer una incompatibilidad entre las partes que integraban el libro de Anaximandro, yo creo que habría que aceptar la interpretación que acabamos de exponer. Un paralelo

del pensamiento clásico hindú: sarvagatam brahma ("el omnipenetrante Brahman"), v. gr., Bhagavadgita, 3, 15. Cf. también en Anaxímenes B 1: sygkratei : periechei.

En cuanto al término *to theion*, no hay que añadir nada más después de la minuciosa digresión del Profesor JAEGER, 203-206 n. 44.

Digamos aquí sólo una palabra en pro del fragmento B 2 (A 11). A saber, GIGON, 64 n. 14, rechaza su autenticidad: "Dagegen auch in dem ageros von 12 A 11 ein Wort Anaximanders zu vermuten, scheint mir die terminologische Authentizität dieses Berichtes etwas zu überschätzen. Wer einen anspruchsvollen Stil schreiben wollte... konnte zu allen Zeiten zu solchen Worten greifen."

Yo no entiendo cómo GIGON puede aceptar *athanaton* y rechazar *ageron*, si ambas palabras pertenecen al mismo vocabulario épico ("Dies sind Beiworte der Götter des Epos", 64). Cf. Hesíodo, *Theog.* 277: hai d' athanatoi kai ageroi; 949: ten de hoi athanaton kai agero theke Kronion. — ¡No se olvide que el Apeiron de Anaximandro es también un dios! — Cf. también DIELS-KRANZ, I B 13 (I 12, 3) Chronon ageraon. — Además, el atributo *ageros* cuadra bien al carácter del Apeiron de Anaximandro, siendo éste una inagotable fuente de las cosas, cual una divinidad inmortal y siempre joven (cf. FRAENKEL, 185: "zu ewigem Dasein in unverwelklicher Jugendfülle").

Por consiguiente, los dos fragmentos de Aristóteles y Simplicio representan, a mi modo de ver, citas auténticas del libro de Anaximandro.

II

Pasemos ahora a la interpretación del fragmento A (= 12 B 1). Ya hemos hablado sobre las palabras: genesis ("origen"), pthora ("perdición, ruina, fin"), ta onta ("las cosas que existen ahora"), taxis ("la orden, disposición, decreto") y Chronos ("la personificación de Tiempo"). Dedicemos ahora pocas palabras a los términos: arche, kata to chreon, adikia, para pasar luego a las

ideas contenidas en los dos enunciados del fragmento, y finalmente a la determinación de la naturaleza del afamado Apeiron.

Arche: Anaximandro fué el primero al usar este término, según el testimonio de Simplicio, *Phys.*, 24, 13 (cf. Hipólito, *Ref.*, I 6, 2; JAEGER, 201 n. 27). DIELS, en *Neue Jahrbücher*, 26 (1923), 65, había bien determinado su significado: "principio y origen de las cosas" ("Anfang und Ursprung der Dinge", cf. DIELS-KRANZ, I 83, 4). Sin embargo, en nuestro tiempo, GIGON, 60, en sus esfuerzos por deducir a todo Anaximandro de Hesíodo, expresó la opinión de que el término, en Anaximandro, no significaba nada más que en Hesíodo, *Theog.*, 115. ("Der Sinn des Wortes war bei Anaximander höchstwahrscheinlich derselbe wie in Hesiods Theogonie 115: "Das, was zuerst da war".").

Esta opinión es insostenible. Existe una diferencia enorme entre los dos pasajes. En el verso de Hesíodo la arche es usada con la preposición, a manera de un adverbio:

Tauta moi espete Mousai, Olympia domat' echousai,
ex arches, kai eipath' ho ti proton genet' auton.

Significa: "desde el principio" ("en commençant par le début", como lo traduce el Profesor MAZON) y no tiene en sí nada filosófico. Pertenece simplemente al vocabulario épico-narrativo. Cf. ap' arches, en *Teogonía*, 425, etc.

En el fragmento de Anaximandro la arche es usada con un genitivo (arche ton onton), de modo que su significado de "origen de las cosas" queda claro. Además, lo confirma el contexto de Simplicio (I 83, 7): ex hes hapantas ginesthai tous ouranous kai tous en autois kosmous.

Es más: con la palabra stoicheion Simplicio (Teofrasto?) quiere explicar a los lectores el nuevo sentido de la palabra arche. En la frase: archen te kai stoicheion eireke ton onton to apeiron, las palabras arche y stoicheion son *hen dia dyoin*. Cf. JAEGER, l. c.: "The kai stoicheion were added by Theophrastus only in order to make clear that in this context the principle is to be understood as the material cause."

Cabe añadir que la arche de Anaximandro no es tan sólo una

causa primordial al principio de la cosmogonía, sino un perpetuo, constante e inagotable origen o fuente de los mundos (hina he genesis me epilepei, como dijo Aristóteles, *Phys.*, Gamma, 8 208 a 8). Cf. también GIGON, 63: "Während das Unbegrenzte die dauernde unerschöpfliche Quelle der Dinge ist..."

Kata to chreon: ¿Podemos traducir el término como "necesidad" o "lo necesario"? Yo creo que, más o menos, sí: el término lo significaba. Sin embargo, FRAENKEL, 183, cree que esto sería una violencia hecha al lenguaje: "Wollte man chreon hier mit *Notwendigkeit* wiedergeben, so hätte man der Sache und der Sprache Gewalt angetan. Wir sind ja nicht in dem Bereich einer sinnfrei zwingenden Mechanik. Die Wörter des Stammes chre-bezeichnen ein *Sollen* und *Schuldig Sein*, ein *Gebrauchen* und *Brauchbar Sein*, nicht ein *Müssen* und *Unvermeidbar Sein*. Durch den Zusatz kata to chreon wird also diese Regel des Geschehns nicht als finstere Macht auf den Thron des Despoten erhoben, sondern als berechtigt und einsichtig legitimiert. Wer chre sagt, billigt stets das Erfordernis und erkennt es an. *Wie es in der Ordnung ist* meinen die Worte."

De conformidad con tal concepto, traducen muchos investigadores este término en forma más suave que la necesidad. Por ejemplo, BURNET, 52: "as is meet"; DIELS-KRANZ, I 89: "nach der Schuldigkeit", etc.

La explicación de FRAENKEL a mí me parece algo *exagerada*. Sea lo que fuese, el término chreon siempre contiene algo *necesario*, algo que *ha de ser*. Cotéjese el frg. 491, 3 de Eurípides (ed. Nauck): ten moiran eis to me chreon parastrephon. — En este sentido entiendo yo también las palabras kat' erin kai chreon del fragmento 80 de Heráclito.

Así interpreta el término de Anaximandro la mayoría de los autores. Por ejemplo: "according to necessity" (JAEGER, 34); "nach der Notwendigkeit" (PRAECHTER, 46); "dies ist notwendig" (GIGON, 82); "nach der Notwendigkeit" (STENZEL, 31); "según lo necesario" (ROBIN, o. c., 42); etc.

Cabe mencionar aquí la interpretación del Profesor Martín HEIDEGGER, en *Holzwege*, 343: "...entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen

(im Verwinden) des Un-Fugs." Ella es completamente errónea y fantástica. Por lo demás, el mismo autor la llama "científicamente" no demostrable. De modo que no ha sido difícil para el Profesor KRANZ refutarla en pocas palabras (I 487-488): "In der Sprache des 6. Jahrhunderts gehören die Begriffe dike, adikia, diken didonai, tisis längst zur spezifischen Sphäre des Rechts und to chreon kann niemals 'der Brauch' bedeuten."

Adikia.—El problema: *en qué consiste* precisamente "la injusticia" en el enigmático fragmento de Anaximandro, *de parte de quién y contra quién* o qué se hace, representaba para todos los investigadores una verdadera cruz ("this difficult problem", JAEGER, 207 n. 58). La causa de la dificultad de interpretación consiste, en mi opinión, en el lapidario, elíptico y algo obscuro *estilo gnómico-hierático* de Anaximandro, en la alborada de la prosa jónica. Pues, la misma razón que en Heráclito el Oscuro.

Veamos primero *qué significaría* aquí la palabra *adikia*.

Vienen en consideración, cuando menos, tres posibilidades.

1.—La injusticia consiste en la infracción de los derechos adjudicados a un grupo social, pues, en una deslealtad constitucional o jurídica, en un abuso de las prerrogativas que le convienen a cada categoría social. Empieza la formulación de tal tipo de injusticia o iniquidad, según parece, con la definición de Demócrito (68 B 256): *dike men estin erdein ta chre eonta, adikie de me erdein ta chre eonta, alla paratrepesthai*, — para llegar a su cumbre en lo: *ta hautou prattein* de Platón. Se trata aquí, probablemente, de las debidas funciones apropiadas a cada clase social, el "svadharma" ("el deber propio") del pensamiento hindú.

Es muy poco probable que la *adikia*, en el fragmento de Anaximandro, tuviese tal sentido. Eso sería un anacronismo histórico.

2.—La injusticia consiste en la infracción de los derechos de propiedad, en el asir lo ajeno con voracidad y arrogancia. En tal caso la *adikia* = la *pleonexia*. Este es el sentido que atribuye al fragmento anaximándreo el Profesor JAEGER, una interpretación que él está sosteniendo consecuentemente, hace ya cuarenta años (cf. *Reichsgründungsrede an der Univers. Berlin*, 1924, 5; *Pai-*

deia, I²; 159 sig.; *Theology*, 35 y 207 n. 58; cf. FRAENKEL, 183: "Uebergreifen"; PRAECHTER, 31; "Widerrechtlichkeit"; etc.).

"To the Greeks, for whom the just is the equal, this pleonexy, or taking-too-much, is the essence of injustice. We must not think of civil and constitutional rights, but simply of property rights—the daily quarrel over mine and thine."

Pero su argumentación a mí no me convence: "When Anaximander proposes this image as an explanation of the coming-to-be and passing-away of things in the natural world, he is obviously thinking of their very existence as dependent on a state of having-too-much, for which they must make amends by ceding to others the things they now enjoy."

No veo yo la buena razón por qué *existir* tiene que ser igual al *poseer demasiado*, por qué la existencia de las cosas sería necesariamente *eo ipso* una *demasia*, un exceso, y por consiguiente, una *injusticia*.

El Profesor JAEGER, 35, cree que tenemos un caso paralelo en el fragmento 62 de Heráclito: "A very similar idea appears in Heraclitus when he says that 'these live the death of those, while those die the life of these'." — Yo siento no ver nada en común entre los dos fragmentos. El sujeto de la proposición anaximándera son *ta onta* ("las cosas"), mientras que el sujeto de la proposición heraclitiana son "los hombres, los varones": *athanatoi thnetoi, thnetoi athanatoi, zontes ton ekeinon thanaton, ton de ekeinon bion tethneotes*. — El fragmento de Anaximandro trata de los fenómenos *naturales* ("things in the natural world"), y el fragmento de Heráclito pertenece, a mi modo de ver, a su doctrina *ética*, a la moral de una clase guerrera y aristocrática.

El fragmento quiere decir: "Inmortales son mortales, mortales son inmortales. Porque estos últimos viven de la muerte de aquellos primeros, y han muerto de la vida de aquéllos." Es decir, los opuestos se tocan; en consecuencia, son uno (cf. frg. 26). Inmortales son los *héroes* (quienes han salvado a los sobrevivientes por su muerte sacrificadora). Pero, al mismo tiempo, los sobrevivientes han muerto (es decir, han perdido la oportunidad de obtener la inmortalidad), debido a la vida eterna de los héroes (quienes han privado de esta oportunidad a los sobrevivientes). El

fragmento 77¹¹ dice lo mismo que el 62, sólo en una manera más sencilla (*ekeinas* enmiéndose en *ekeinous*). Véase mi artículo en *Episteme*, I, 99.

Quien está dispuesto a buscar un caso paralelo en Heráclito, podría encontrarlo con más certeza en el fragmento 65: *chresmosynen kai koron* (cf. GIGON, 83, y su disertación: *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig, 1935, *ad locum*). Pero la interpretación de *adikia* con *pleonexia* a mí me parece poco probable.

3.—La injusticia consiste en los actos de una *violencia* desenfrenada, en un desafuero, ultraje, entuerto. En otra palabra, *adikia* = *hybris*. (Pues, no “Uebergreifen”, sino “Uebermut; Vergewaltigung; Frevel”). — La *hybris* hace núcleo de la noción de *adikia* tanto en la época épica, como en la arcaica. De aquí también la *tisis* en el fragmento (“retribución, venganza”). Cf. NILSON, *Gesch. d. griech. Religion*, I, 739: “Die vergeltende Gerechtigkeit ist die ausgleichende Gerechtigkeit, die Strafe soll der Uebertretung entsprechen, was am sinnfälligsten in dem Grundsatz des *ius talionis* ausgedrückt wird. Die ausgleichende Gerechtigkeit gilt bei den Griechen nicht nur für das Rechtsleben, sondern auch für das soziale Leben, das Leben überhaupt und sogar das Naturgeschehen.” — Cf. DIRLMEIER, en *Rhein. Mus.*, 87, 376 sig.: ROHDE, *Psique*, 194 “el desafuero”; GIGON, 81-82; REINHARDT, *Parmenides...*, 257, también piensa en *ius talionis*.

Este sentido de la palabra *adikia* parece ser el más probable.

Dejemos de lado otros contenidos de la *adikia*, menos probables; por ejemplo, la idea órfica sobre la llegada al mundo como algo pecaminoso (cf. DOERFLER, en *Wiener Studien*, 28 (1917), 189 sig.); o bien la concepción sobre la culpa inherente a la esencia humana (Teognis, 327: *hamartolai gar ep' anthropoisin hepontai thnetois*; cf. GIGON, 81); etc.

En cuanto al *autor* de esta injusticia, casi todos entienden por éste *ta onta*. Con la excepción de ZIEGLER, *o. c.*, 23, y ZELLER, 305 n. 4, quienes como factor de la *adikia* entienden “la humanidad, los hombres”. A saber: “Er selbst (*sc.* Ziegler) findet in Anaximanders Ausspruch den Sinn, “dass die Welt um

der menschlichen Ungerechtigkeit willen wieder untergehen müsse". Allein diese Deutung nötigt nicht allein, das von allen Handschriften geschützte allelois zu streichen..., sondern sie ergibt auch den schiefen Sinn, dass die Dinge nicht etwa, wie in den Flutsagen, als Mittel zur Bestrafung der sündhaften Menschheit dienen, sondern dass sie selbst für die Ungerechtigkeit der Menschen, also für eine fremde Schuld, bestraft werden sollen."

Pero su opinión no se puede defender, de manera que queda seguro que como al autor de la injusticia en cuestión, hay que entender *ta onta*.

Al pasar ahora al problema: *contra quién* o qué está dirigida esta injusticia de las cosas, encontraremos en la literatura, que sepa yo, dos soluciones. (El Profesor MONDOLFO había comprendido en su libro *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1936, 23 sig., varias interpretaciones del fragmento, pero su libro no me es accesible aquí). A saber: 1. El objeto de la injusticia de las cosas es *el Principio* (arche), to Apeiron; 2. Este objeto son *las cosas mismas*; es decir, unas cosas hacen injusticia a otras, "en la lucha en la cual cada uno trata de superar al otro".

1.—El autor de la primera opinión ha sido Federico NIETZSCHE, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (Werke, X, 25 sig.; Kroener Verlag, 429). Aplicando la doctrina de SCHOPENHAUER sobre la vida humana *individual* como una injusticia, Nietzsche la extendió también a la existencia individual de todas las cosas. La injusticia de las cosas consiste, según el, en su individualización, en su "desprendimiento del seno del ser infinito" (sc. del Apeiron). Esta idea de Nietzsche fué aceptada por su amigo Erwin ROHDE, de suerte que podemos leer en *Psique* (versión castellana, 194): "...lo "indeterminado", de lo que se han engendrado, desglosándose de ello, todas las cosas... también ella (sc. el alma), al igual que todas las formaciones concretas nacidas de lo "indeterminado", tiene que expiar... el "desafuero" de su existencia individual, volviendo a perderse en el seno de la materia una y primigenia." — Cotéjese JAEGER, 34: "Nietzsche and Rohde have explained Anaximander's reference to the

penalty which things must undergo for the injustice of their existence, by supposing that he sees in the very individuation of things an offence for which they must atone. This offence would therefore consist in the emergence of individuals themselves, which would be 'an apostasy from the primordial unity'." — O bien en *Paideia* (versión castellana de 1957), 158: "Desde Nietzsche y Erwin Rohde mucho se ha escrito sobre esta sentencia y se han intentado múltiples interpretaciones místicas. La existencia de las cosas como tales, la individualización, sería un pecado original, una sublevación contra el principio originario eterno, por la cual las criaturas deben sufrir una pena."

Aquí hay que hacer constar una cosa. A saber, en los tiempos de Nietzsche y Rohde no figuraba todavía en el texto del fragmento la palabra de DIELS, *allelois*. Después del texto establecido por Diels, la interpretación de Nietzsche, estilo Schopenhauer, sobre una supuesta pecaminosa apostasía de las cosas, ya no era más posible.

Mas lo que estraña, es que su interpretación no cayó en olvido. Seguía viviendo, por ejemplo, en GOMPERZ, *Griechische Denker*³, I, 46, o bien en PRAECHTER, 48: "Die bestimmte individuelle Existenz als solche erscheint als eine adikia, die nach strengem Gesetz durch den Untergang gebüsst werden muss..."

2.—"Desde que ha sido restablecido el texto correcto (mediante la adición de *allelois* que faltaba en las antiguas ediciones) resulta claro que no se trata de otra cosa que de la compensación de la *pleonexia* de las cosas", — dice el Profesor JAEGER, *Paideia*, l. c.

Yo no podría asegurar tal cosa. Desde que ha sido restablecido el texto correcto, la palabra *allelois* eliminó tan sólo al *Apeiron* como una supuesta víctima de la injusticia de las cosas. De manera que Wilhelm NESTLE podía en 1919 aseverar: "Dass das *allelois* auf das Verhältnis der Dinge zueinander und nicht etwa zum *apeiron* zu beziehen sei, darüber ist jetzt wohl alles einig" (en ZELLER, 306 n.). Esta aserción sigue siendo válida también en nuestros días: "Dass die Individuation an sich Sünde ist, ist ein indischer aber kein griechischer Gedanke" (GIGON, 81).

Por lo tanto, una vez restaurada la palabra *allelois*, la referencia de la *adikia* al *Apeiron* se mostró imposible, y la interpretación de NIETZSCHE ha sido calificada como "fantástica": "With *allelois* restored, this fanciful interpretation disappears" (BURNET, 54 n. 1).

Desde ahora entra en poder *allelois*, junto con la interpretación dada por DIELS (*Die Fragm. d. Vors.*¹ 1903; *Der antike Pessimismus*, 1921, 11), a saber: "Una cosa, con su perecer, da satisfacción a otra cosa, la sobreviviente, y ésta, a su vez, hundiéndose da reparación a la venidera" ("Das Untergehende dem Ueberlebenden und dieses wieder untergehend dem künftig Entstehenden", DIELS-KRANZ, I 89, 14 n.; cf. PRAECHTER, 48).

Así se obtiene una cadena de expiaciones o reparaciones recíprocas *entre las cosas mismas* ("it is to one another that whatever the subject of the verb may be make reparation and give satisfaction", BURNET, l. c.), y la injusticia en cuestión debe de consistir, según tal interpretación, en un perjuicio causado *por una cosa a la otra* ("and therefore the injustice must be a wrong which they commit against one another", *idem*).

Ahora bien, la injusticia consiste precisamente en la *pleonexia*, en la usurpación ilícita de una cosa, en el *tomar más de lo debido* a otra cosa (BURNET; JAEGER).

Con todo, BURNET (1892) se limitaba todavía a la esfera de fenómenos *naturales*, sin recurrir a la sociedad *humana* en la interpretación de la injusticia de las cosas: "Now, as *dike* is regularly used of the observance of an equal balance between the opposites hot and cold, dry and wet, the *adikia* here referred to must be the undue encroachment of one opposite on another, such as we see, for example, in the alternation of day and night, winter and summer, which have to be made good by an equal encroachment of the other. I stated this view in my first edition (1892), pp. 60-62, and am glad to find it confirmed by Professor Heidel (*Class. Phil.* VII, 1912, pp. 233 sq.)."

Unos treinta años más tarde, el Profesor JAEGER aplicaba a la interpretación del fragmento la imagen de un *foro jurídico griego*. A saber: "Es una personificación mediante la cual Anaximandro se representa la lucha de las cosas como la contienda de los hom-

bres ante un tribunal. Tenemos ante nosotros una ciudad jónica. He ahí el mercado donde se pronuncia el derecho y el juez sentado en su silla fija la pena (*tattei*)... Cuando uno de los contendientes ha tomado demasiado del otro, le es quitado de nuevo el exceso y dado a aquel que ha conservado poco." (*Paideia*, 158).

O bien, en *Theology*, 35: "It involves the image of a scene in a courtroom. When there are two parties to a dispute, the one who has taken more than his share, whether by force or by trickery, must pay damages for his pleonexy to the party he has wronged."

Y otros veinte años más tarde, GIGON lleva hasta su cumbre la *humanización* del enunciado de Anaximandro. A saber, él no busca más el modelo de Anaximandro en un tribunal y la curia, ni tampoco en los ideales jurídicos de Solón, sino más bien en *las luchas cívicas* de Mileto, viendo la *adikia* de las cosas (cual los contemporáneos de Anaximandro) en su lucha por *llegar al poder* con empujar y superar a los demás: "Es darf daran erinnert werden, dass wir mit Anaximander in der ersten Hälfte des 6. Jahrh., einer Zeit grosser sozialer Unruhen stehen, die auch in Milet den rücksichtslosen Aufstieg und den selbstverschuldeten Fall Vieler erlebt haben wird. Jedes Sich-Durchsetzen führt zum Uebermass, und jedes Uebermass muss wieder ausgeglichen werden." (81-82).

Las conclusiones deducidas de tales interpretaciones son de mucho alcance en cuanto a la metafísica de Anaximandro. A saber, háblase de un *paralelismo* entre la justicia en la sociedad humana, y una legalidad universal. Así, por ejemplo, JAEGER, *Paideia*, 159, dice: "Esta compensación eterna no se realiza sólo en la vida humana, sino también en el mundo entero, en la totalidad de los seres. La evidencia de este proceso y su inmanencia en la esfera humana lo induce a pensar que las cosas de la naturaleza, con todas sus fuerzas y oposiciones, se hallan también sometidas a un orden de justicia inmanente y que su ascensión y su decadencia se realizan de acuerdo con él. En esta forma —considerándola desde el punto de vista moderno— parece anunciarse la prodigiosa idea de una legalidad universal de la naturaleza."

"If we see this political analogue clearly, we can no longer

be in doubt as to the meaning of Anaximander's image. Not only in the world of politics but in the whole realm of Being there is just such an immanent justice; whatever happens, this justice will still prevail, and coming-to-be and passing-away take place in accordance with it. In the life of politics the Greek language refers to the reign of justice by the term *kosmos*; but the life of nature is a *kosmos* too, and indeed this cosmic view of the universe really begins with Anaximander's dictum" (*Theology*, 35-36). — "Und der Text Anaximanders mit den unbestimmten Erklärungen Theophrasts lässt am ehesten die Annahme zu, dass er sowohl vom Werden der Welten als auch vom Werden der Menschen (-seelen) hat reden wollen. Die Welt hat dasselbe Leben wie der Mensch" (GIGON, 84). — "Se tiene así una concepción de *legalidad universal*, que constituye la metafísica de Anaximandro: la noción de comunidad jurídica, extraída de la experiencia social humana y proyectada en el cosmos, hace inmanente a éste, una ley y un orden" (MONDOLFO, 43-44).

Yo siento no poder ir tan lejos. Toda esta construcción, tan espléndida y tan enorme, a la vez, reposa, a mi parecer, sobre tres suposiciones. A saber: 1.^a Que existe *una lucha* entre las cosas; 2.^a Que el objeto de la injusticia, lo hacen *las cosas mismas*; 3.^a Que la naturaleza de esta injusticia consiste en la *pleonexia* precisamente.

Pero yo no estoy convencido en la probabilidad de estas tres suposiciones.

Lucha entre las cosas.—El primero a quien se le ocurrió la idea de una guerra (war) o lucha entre *ta onta*, fué BURNET, 53-54; ZELLER no tenía tal idea. A saber, Burnet escribía: "Anaximander started, it would seem, from the strife between the opposites which go to make up the world; the warm was opposed to the cold, the dry to the wet. These were at war, and any predominance of one over the other was an "injustice" for which they must make reparation to one another at the appointed time."

De Burnet, aceptaron esta idea de la lucha HEIDEL, *Class. Philol.*, 7, 233 sig., JAEGER, etc. Cfr., v. gr., JAEGER, *Paideia*, 158: "La salida de las cosas del *apeiron* es una separación de los

contrarios que luchan en este mundo, a partir del todo originariamente unido." — "Es una personificación mediante la cual Anaximandro se representa la lucha de las cosas..." — MONDOLFO, 43: "la lucha... de los contrarios, en la cual cada uno trata de superar al otro."

Aquí hay que aclarar primero una cosa: ¿qué son propiamente *ta onta* en el fragmento de Anaximandro? La mayoría de los modernos entiende por ellas, las *cosas individuales* ("die Dinge", ZELLER, PRAECHTER, JAEGER, etc.). Sin embargo, parece muy probable que Anaximandro había entendido *únicamente* bajo *ta onta*: dos pares de nociones contrarias u opuestas; a saber: lo Caliente (*thermon*) y lo Frío (*psychron*), por una parte; lo Seco (*xeron*) y lo Húmedo (*hygron*), por otra parte. Cf. Simplicio, *Phys.* 24, 13 y 150, 24: houtos de ouk alloioumenou tou stoiceiou ten genesin poiei, all' apokrinomenon ton enantion dia tes aidiou kineseos... enantiotetes de eisi thermon, psychron, xeron, hygron, kai ta alla.

Esta era la opinión que sostenía BURNET, *l. c.*, y más tarde HEIDEL (v. NESTLE, en ZELLER, 306 n.). Estos cuatro contrarios de Anaximandro eran algo como rudimentos de los cuatro elementos de Empédocles y Anaxágoras. Hablar de los elementos cuando nos referimos a Anaximandro, sería un anacronismo (cf. BURNET, 12 n. 2 y 53). La palabra misma "elemento" (*stoicheion*) ha sido empleada por vez primera por Platón, según el testimonio de Simplicio, *Phys.*, 7, 13 (*stoicheia protos autos onomase tas toiautas archas*).

Mencionemos aquí también la opinión de GILBERT, *Met. Theor.*, 49. 54, 3 y *Griech. Religionsphilosophie*, 42, 2 (cf. NESTLE, *l. c.*), según la cual "luchan", en el fragmento de Anaximandro, los elementos contra las cosas individuales que están llegando a ser. Pero ella ya no se puede tomar en serio.

De modo que *ta onta* significan, con toda probabilidad, los contrarios únicamente.

Si nos preguntamos ahora: ¿de dónde sacaron BURNET y demás la *lucha* entre los opuestos?, creo que podríamos contestar: primero, de la idea misma de la oposición de los contrarios (*enantiosis*); segundo, de un pasaje de Aristóteles (*Phys.*, Gam-

ma 5. 204 b 22 sig.), el cual representa propiamente una ración *a posteriori* de Aristóteles mismo *que no tiene que ver nada con Anaximandro*. Helo aquí: alla men oude hen kai haploun einai endechetai to apeiron soma, oute hos legousi tines (sc. Anaximandro) to para ta stoicheia, ex hou tauta gennosin, outh' haplos. eisi gar tines hoi touto poiousoi to apeiron, all' ouk aera e hydor, hos me tálla phtheiretai hypo tou apeirou auton' echousi gar pros allela enantiosin, hoion ho men aer psychros, to d' hydor hygros, to de pyr thermon' hon ei en hen apeiron, ephtharto an ede tálla' nyn d' heteron einai phasi, ex hou tauta.

Yo no conozco ni una sola fuente que hablaría de la lucha entre los contrarios, en la filosofía de Anaximandro. Como decíamos, existen propiamente tan sólo *dos* pares de contrarios. Uno primordial (Caliente-Frío), de orden *cosmogónico*, del cual se forman el sol, la luna, las estrellas y, probablemente, un sinnúmero de mundos y cielos también. Cf. Ps. Plut. *Strom.* 2: phesi de to ek tou aidiou gonimon thermou te kai psychrou kata ten genesin toude tou kosmou apokrithenai kai tina ek toutou phlogos sphairan periphyenai toi peri ten gen aeri hos toi dendroi phloion' hestinos aporrageises kai eis tinas apokleistheises kyklous hypostenai ton helion kai ten selenen kai tous asteras. — “Dice que, en el tiempo del nacimiento de este mundo, se separó, del (principio) eterno (sc. del *Apeiron*), un germen (o bien algo capaz de engendrar) de lo Caliente y Frío. De éste, se formó una esfera de llamas alrededor del aire que rodeaba la tierra, cual una corteza alrededor del árbol. Y cuando esta esfera se rompió y se encerró en ciertos círculos, el sol, la luna y las estrellas llegaron a la existencia.” — Aecio, *De plac.* I 3, 3: dio kai ginesthai apeirous kosmous kai palin phtheiresthai eis to ex hou ginesthai. — “Y por eso nacen infinitos mundos, y de nuevo perecen (caen) en aquello mismo del que nacieron.”

La segunda pareja, la hacen lo Seco y lo Húmedo. Parece que tenía un papel secundario en la cosmología de Anaximandro, o sea se refería tan sólo a la *geología*, a la formación del mar y de la tierra firme: Aristóteles, *Meteorol.* B 1. 353 b 6 (= 12 A 27).

Los contrarios no tan sólo no luchan entre sí, sino que, más bien, colaboran en la cosmogonía de Anaximandro. Así, por

ejemplo, los astros son, según Anaximandro, "ruedas de carreta" (*trochoi*) llenas de fuego, pero envueltas en el aire comprimido, cual en una llanta. Existen ciertos orificios en esta "llanta", cual *fuelles* (*presteros auloi*, DIELS-KRANZ, I 87, 13 y 21), a través de los cuales pasa el fuego que nosotros vemos como el sol, la luna, etc. El eclipse es propiamente consecuencia de la obturación (total o parcial) de estos orificios. (Cf. Hipól., *Refut.*, I 6, 4; Aecio, II 13, 7; 20, 1; 25, 1; "el cielo está compuesto de una mezcla de lo Caliente y de lo Frío, según Anaximandro", Aecio, II 11, 5; etc.). — Los contrarios, pues, no luchan entre sí en la cosmología de Anaximandro.

En cuanto a la manera de parear *dos* nociones, la encontramos en Hesíodo, *Theog.*, 123-124. Las nociones no eran contrarias. Tampoco existía una lucha o, por lo menos, un desacuerdo entre ellas. La influencia de Hesíodo en Anaximandro es posible. A saber, en la Teogonía nacen del Caos: Erebo y la Noche, y de la Noche, a su vez: Eter y el Día:

Ek Chaeos d' Erebos te melaina te Nyx egenonto.
Nyktois d' aut' Aither te kai Hemere exegenonto.

En la filosofía de Heráclito tampoco existe una guerra o lucha entre los contrarios, sino más bien unión (*synapsis*, 22 B 10), un acoplamiento invisible (*harmonie aphanes*, B 54), un enganche o ajuste de eficacia (*harmonie*, B 51), o bien una armonía o acuerdo (*harmonie*, B 8). Cotéjese, por ejemplo, su fragmento 54: *harmonie aphanes phaneres kreitton* — "El acoplamiento invisible es más fuerte que el visible" (es decir: la coherencia interior de parejas de nociones opuestas muéstrase aún más fuerte que *las grapas* visibles para la piedra y la madera).

Y no hay que olvidarse que, entre todos los presocráticos, Heráclito era el filósofo más cercano a Anaximandro, padre de casi todos los presocráticos anteriores. Cf. GIGON, 83-84: "Heraklit ist unter den Vorsokratikern derjenige, der die eigentümlichen, personalen Bilder Anaximanders am ehesten wieder aufgenommen hat."

Tampoco en Parménides luchan los contrarios (*phlogos aithe-*

rion pyr : nykt' adae, 28 B 8, 55 sig.). Lo mismo vale también para otros presocráticos (cf. Alcmeón: 24 A 3 y 58 A 5).

3.—Bajo lo Caliente creo que podemos entender el *Fuego* (precisamente, el fuego cósmico de los astros) y bajo lo Frío, el *Aire*. No me parece probable que se oculten debajo de la pareja Caliente-Frío, el Día y la Noche, como lo cree GIGON, 78 (cf. también 61): "Ebenso tritt aus dem Unbegrenzten Anaximanders nichts anders hervor als Tag und Nacht. In der Sprache der Berichte heissen sie Feuer und Luft (d. h. sichtbarer dunkler Dunst) oder Warm und Kalt." Esta es la pareja de contrarios a la que se atribuye, en la cosmogonía anaximándrea, un papel principal y trascendente. En cuanto a la otra pareja, a saber: lo Seco y lo Húmedo, la cual juega un papel subordinado, refiriéndose tan sólo a la geología, creo que queda claro que bajo lo Seco hay que entender la Tierra (firme), y bajo lo Húmedo, el agua (del mar). Cf. GIGON, *ibidem*: "Das erste Paar mag man Anaximander selbst zuschreiben. Das zweite kann ihm gehören, wird aber in den Berichten faktisch der peripatetischen Schulsprache entstammen."

Ahora bien, decíamos arriba que bajo la palabra *ta onta* de nuestro fragmento hay que entender los contrarios, y no las cosas individuales. Ahora podemos decir con más precisión: bajo *ta onta* hay que entender tan sólo *dos* contrarios: Caliente-Frío.

Caliente-Frío quiere decir Fuego-Aire. Pero yo me atrevo suponer que esta pareja envuelve, en el fragmento, también las nociones *Estío-Invierno*. Podemos suponerlo con la misma razón con la cual GIGON suponía aquí Día-Noche. El estío y el invierno son las dos únicas estaciones del clima de Grecia. El estío está caracterizado por el calor, y el invierno mediterráneo, a su vez, por el *viento* (= el aire), la tormenta (eso significan ya las palabras mismas: *cheimon*, en griego, *hiems*, en latín, a saber "tiempo borrascoso, tempestad").

Veíamos que los contrarios no luchaban entre sí mismos. De otra parte, es difícil (por lo menos, para mí) imaginarse la esencia de la injusticia entre el estío y el invierno como de índole de la *pleonexia*, de la infracción del derecho propietario, del "tomar

demasiado del otro”(JAEGER). Estas son las razones por qué yo busco un *tercer* objeto de esta injusticia de *ta onta*, fuera del *Apeiron* (como lo creía NIETZSCHE) y fuera de *las cosas* mismas (como lo sostenía DIELS, seguido por BURNET, JAEGER, etc.). Yo veo tal objeto en *los hombres* o en *la humanidad*.

A saber: *ta onta*, el par de contrarios Caliente-Frío, en su hipótesis de Estío-Invierno, hacen injusticia *a los hombres*, consistiendo la naturaleza de esta *adikia* en la *hybris*, en la violencia desenfrenada, o bien en el desafuero o ultraje por parte del Sol (Calor) y del Viento (Frío).

¿Cuáles son los argumentos que yo podría alegar en pro de esta interpretación algo herética?

a) La injusticia del Sol y del Frío para con el género humano es un *locus communis* del folklore antiguo. Todos nosotros conocemos la frase de Virgilio “sol iniquus”, un sol injusto o inicuo, para el sol excesivo o ardiente del estío; o bien, los versos de Horacio (*Carm.*, III 1, 31-2): ...nunc torrentia agros sidera, nunc *hiemes iniquas*. Etc. Para no buscar ejemplos lejos de Anaximandro, Heráclito mismo nos dice que: “El Sol no rebasará sus medidas; que, si las rebasare, las Erinias, servidoras de la Justicia, sabrían encontrarlo.” (Versión del Profesor GARCÍA BACCA, *Presocráticos*, 1956, 218). La palabra *metra*, en el texto heraclítico, refiérese, en mi opinión, a la *órbita* periódica del Sol. El fragmento quiere decir que el carro del Sol no puede excederse de su senda o trayectoria justa y debida, en su anhelo malicioso y mítico de acercarse *a la Tierra* para quemarla. Eso sería una injusticia, concretamente, una *hybris* o violencia desenfrenada, y por eso vigilan “las Erinias, servidoras de la Justicia” (*Dike*).

b) Los culpables por la injusticia, pagan su delito *con su muerte*, sale del fragmento de Anaximandro. Ahora bien, por la *pleonexia* no se castiga con la pena capital. La infracción del derecho propietario se castiga con la reparación o compensación de lo quitado. El mismo Profesor JAEGER, *Paideia*, 158, nos dice: “Cuando uno de los contendientes ha tomado demasiado del otro, le es quitado de nuevo el exceso y dado a aquel que ha conservado poco.” O bien, en *Theology*, 35: “When there are two parties to a dispute, the one who has taken more than his share...

must pay damages for his pleonexy to the party he has wronged."

Pero en nuestro fragmento trátase de la pena capital. Y la muerte ha sido siempre una pena *por la violencia o hybris*.

c) La intervención del Tiempo (*Chronos*) en el fragmento, más conviene a la interpretación de *ta onta* como las dos estaciones de Grecia, las cuales ceden el lugar una a otra periódicamente, que a la interpretación de *ta onta* como las cosas contendientes, de las cuales la una ha tomado demasiado de la otra. En este caso, ¿qué tiene que buscar el Tiempo en esta contienda cívica?

Dice JAEGER que "el juez es el tiempo". Pero nosotros veíamos más arriba que el juez supremo era el *Apeiron*, el cual "todo lo abarca (= alcanza) y rige (gobierna o "timonea") a todo", cual el Fuego-Zeus de Heráclito. Y al Tiempo le queda tan sólo el papel auxiliar de ayundante de este juez. A saber, la "disposición" del Tiempo refiérese a los *términos* del juicio (y de la pena también) únicamente. De ninguna manera no significa esta "disposición" (*taxis*): "la sentencia del Tiempo", como lo leemos en *Paideia*, 158.

d) *Allelois* es aquí, en mi sentir, más un *dativus commodi* (a pesar del verbo *didonai*), que un genuino dativo de atribución. Por lo tanto, no significa "uno a otro", sino "uno a favor de otro". Su función en el fragmento, yo la veo en la explicación de la alternación periódica entre el estío y el invierno, es decir, entre *dos cosas* únicamente.

A mí me parece que este *allelois* no tiene que ver nada con la idea original de la *injusticia*. En cuanto a la *adikia*, la hacen las estaciones (o bien, los contrarios o los elementos) *contra los hombres*, pagándola con su muerte. En cambio, la palabra *allelois* nos explica el *ceder campo* de parte de *una estación a la otra*, y viceversa (es decir: *allos alloi*, "uno a favor del otro").

De aceptar la explicación dada por DIELS: "*allelois*: das Untergehende dem Ueberlebenden und dieses wieder untergehend dem künftigen Entstehenden", obtendríamos un sinnúmero de injustos o culpables. O bien, en otras palabras, *la injusticia se convertiría en una regla general y hasta universal o cósmica*, ya que

toda cosa se muestra como injusta y culpable. Pero, a mi entender, eso es poco probable y hasta absurdo.

Conforme a nuestra interpretación, trátase de *dos* injustos concretos, únicamente: el calor del estío y el frío del invierno, lo que parece más probable. Tenemos, pues, en el enunciado de Anaximandro dos ideas entrelazadas, a saber: 1.—*los dos contrarios hacen daño (violencia, injusticia) a los hombres, por lo que pagan con su muerte*; 2.—*esta misma pena capital significa, al mismo tiempo, un ceder el campo a favor del otro miembro de la pareja (recién nacido y purificado?)*.

Para que yo no sea mal entendido, mencionaré que no creo en una influencia del *orfismo* en Anaximandro. Las ideas de nuestro filósofo provenían probablemente del folklore nacional (e internacional también). Por consiguiente, a mí me parece muy poco probable y hasta fantástica la interpretación del fragmento dada por el Profesor ROBIN, *o. c.*, 42: “Expresado de otro modo: el conflicto de los contrarios, Calor y Frío, da lugar a todo un sistema equilibrado de compensaciones: por ejemplo, el calor absorbe el agua de la tierra y los vapores se la devuelven en forma de lluvia. No obstante, llegará un día en que la tierra, completamente desecada, dejará de alimentar al aire con sus vapores y lo Caliente hará pagar a lo Frío y a lo Húmedo los ultrajes que de ellos ha recibido. Así, pues, una vez cumplida la evolución se produce la disolución; los mundos retornan a lo Infinito y, en nueva compensación, el ciclo da comienzo de nuevo. Tal vez en todo esto se encuentre el sello de las especulaciones pesimistas y místicas del orfismo.”

En toda esta especulación rica en imaginación no veo yo nada del pensamiento genuino arcaico de Anaximandro.

Dediquemos aquí breves palabras a la idea expresada en el primer enunciado del fragmento anaximándreo. Porque parece que éste, hasta ahora, no había atraído en sí la atención de los investigadores (con cierta excepción de GIGON, 83). ¿De dónde sacó Anaximandro esta ley extraña de que el *origen* de las cosas tiene que ser precisamente también su *fin*, de que ellas deben volver exactamente a su punto de partida, o sea de que necesari-

riamente (*kata to chreon*) caen en aquello de donde han salido ("Woraus Entstehen, dahin Vergehen")?

GIGON nos dió un ejemplo paralelo de Heráclito (22 B 36): "Para las almas la muerte consiste en volverse agua, para el agua es muerte volverse tierra; mas, a la inversa también, de tierra se hace agua, y de agua, alma." (Traducción del Profesor GARCÍA BACCA, o. c., 214.)

Pero GIGON podía traernos mejores paralelos (tomados de su tesis doctoral sobre Heráclito), a saber, los fragmentos 22 B 60 y 103: "Camino hacia arriba, camino hacia abajo: uno y el mismo camino"; "En la periferia del círculo principio y fin son uno." Y el citado fragmento 36 va junto con el 76, ya que los dos consisten de tres y cuatro elementos, respectivamente. (El fragmento 76 de Heráclito dice: "La muerte de la Tierra dió origen al Agua; la muerte del Agua, al Aire; la muerte del Aire, al Fuego; o viceversa.")

Eso es un paralelo únicamente. Pero GIGON nos suministra también una explicación de la mencionada ley de Anaximandro. Según él, el alma tiene que perecer precisamente en el agua porque había hecho injusticia al agua (a saber, en abusar del líquido durante la embriaguez): "Da haben wir zunächst die völlige Parallelität des Entstehens der Seele aus dem Wasser und Vergehens ins Wasser: Woraus sie wird, dahin vergeht sie. Ueberdies vergeht sie dadurch, dass sie dem Wasser Unrecht antut, durch Missbrauch des Wassers (cf. 22 B 117 [y 77 también]); und dieser Prozess gilt nicht nur für die Seele, sondern analog genau so für den Kosmos, da die Substanz der Seele dieselbe ist wie die des Kosmosfeuers."

La explicación de GIGON es poco probable. Las almas no perecen en el agua debido a su ebriedad, sino más bien obedeciendo a una ley universal, o sea, simplemente merced al hecho de que habían nacido precisamente del agua (ex hydatos de psyche (*sc. ginetai*), 22 B 36). Además, esta explicación nos volvería de nuevo a la interpretación de NIETZSCHE: las cosas perecen en el Principio Apeiron precisamente porque habían hecho injusticia a este mismo Apeiron. Y nosotros veíamos que la hipótesis de

Nietzsche ha sido abandonada después de la restauración de *allelois*.

A mí me parece más probable buscar el origen del enunciado "de donde el principio, allí también el fin" en las ideas folklóricas o bien mágicas. ¿Tal vez en la creencia expresada en el refrán: *Ho trosas kai iasetai* ("Te puede curar sólo aquel que te hirió")? O más bien en la creencia expresada en la sentencia: "Lo que está hecho de la tierra, vuelve a la tierra" (*terra es et in terram ibis*). En este sentido, cotéjese la imitación de Anaximandro por parte de Eurípides (*Chrysippos*, frg. 839 Nauck):

chorei d' opiso
ta men ek gaias phynt' eis gaian,
ta d' ap' aitheriou blastonta gones
eis ouranion palin elthe polon.

Es bien sabido que los antiguos, por lo común, no sabían explicar el llegar a ser de lo nuevo, el cambio cualitativo, la evolución. No relacionaban el acto de coito con el acto de parto. Por eso, los recién nacidos eran para ellos tan sólo los muertos, purificados en otro mundo durante cierto período. En este *ciclismo* antiguo (sea él de orden cósmico, fisiológico o bien psíquico) manifestábase quizá un núcleo rudimentario de una constante de la energía en el cosmos...

Sea lo que fuese, a mí me parece que la sentencia "de donde el origen de las cosas, allí también su fin" sirve, en la filosofía de Anaximandro, de fundamento o razón de ser para su *Apeiron*. Decíamos que éste era cual una criba de Demócrito, llena de granos y semillas, o sea de las cosas, las cuales se separan o salen de ella sin cesar. Ahora bien, ¿a qué se debe la inagotabilidad de este manantial *imperecedero, eterno, inmortal y siempre joven*, como lo llama Anaximandro mismo, de este "cuerno de la abundancia"? Según creo, a ningún milagro, sino al simple hecho de que estas mismas cosas regresan, al término de algún tiempo, a aquel Principio o *Apeiron*, cerrando el círculo. Tal procedimiento lleva el sello de la Necesidad. La idea es bien conocida de la clásica metafísica hindú, y la encontramos también en la cosmología de Heráclito (para no buscar otros ejemplos).

Por fin, ¿qué función cumple la partícula *gar* entre los dos enunciados? En mi sentir, casi ninguna. La conexión entre las dos sentencias es lógicamente muy floja. Así, pues, *gar* podría referirse tan sólo a la palabra *phthora* de la proposición precedente, explicando más particularmente *la naturaleza de esta pérdida o muerte*, consistiendo ésta última en una *pena capital*. Entonces, *gar* significa “a saber” (nämlich, namely).

En resumen, la hilación de ideas (der Gedankengang) de Anaximandro en este fragmento, parece haber sido la siguiente:

Primero, un enunciado metafísico de valor universal: “Sea el que fuese el Principio del que salen las cosas presentes (ex hon de he genesis esti tois ousi), precisamente en aquél realizase también su fin o caída (kai ten phthoran eis tauta ginesthai). Y esto es una necesidad (kata to chreon).” — Las cosas a las que se refiere, son propiamente las dos cosas primordiales y principales, a saber, la pareja de contrarios: lo Caliente y lo Frío.

Luego, sigue una explicación de la índole y causa del aludido fin de las cosas: “A saber (*gar*), esta caída (*phthora*) de las cosas, es precisamente una pena (*diken*) capital que ellas (*auta*) pagan (*didonai*) por su injusticia (*tes adikias*).” — Decíamos que esta injusticia consiste probablemente en la violencia (*hybris*) contra los hombres o bien la humanidad, de parte de la pareja Caliente-Frío, en su hipóstasis o manifestación de Estío-Invierno (dos únicas estaciones de Grecia).

Finalmente: “Al mismo tiempo, con la mencionada muerte suya, dan (*didonai*) ellas (*auta*) satisfacción (*tisis*) una a la otra, en ceder el campo recíprocamente una (v. gr., Estío) a favor de la otra (v. gr., Invierno) (*allelouis*). Y en cuanto a los términos (para la mencionada pena capital o sea para la satisfacción y el ceder el campo), dependen ellos (*kata*) de la disposición (*taxin*) del Tiempo (*chronou*), (personificado guardián y ayudante del juez supremo y divinidad, a la vez, del Principio *Apeiron*).”

Así entiendo yo el enigmático fragmento de Anaximandro: Por consiguiente, su traducción exacta sería como sigue: “Sea lo que fuese lo que sirve de origen a las cosas presentes, en aquéllo mismo ocurre también su pérdida, según es necesario. A saber,

ellas pagan pena y dan satisfacción por su injusticia, una a favor de la otra, según la disposición del Tiempo."

Por fin, mencionemos aquí que fué una lástima el que la versión castellana de esta "gran sentencia", por el Profesor Joaquín XIRAU, salió tan errónea e incompleta, en la esmerada edición, en un solo volumen, de la obra maestra del Profesor JAEGER. Hela aquí (Paideia, México, 1957, 158): "Donde tuvo lo que es su origen, allí es preciso que retorne en su caída, de acuerdo con las determinaciones del destino. Las cosas deben pagar unas a otras castigo y pena de acuerdo con la sentencia del tiempo." — Falta el sujeto "las cosas" (tois ousi) en la primera proposición, falta "por (su) injusticia" (tes adikias), en la segunda; "la sentencia" es demasiado para equivaler al taxin ("decree", "ordinance", dice JAEGER, en *Theology*, 34 y 207 n. 59), y la introducción de un "destino" (para to chreon) es precisamente "fatal" para la comprensión de Anaximandro...

III

¿Qué es propiamente el afamado *Apeiron* de Anaximandro que sirve de principio y origen (*arche*) a las cosas presentes (*ta onta*), y como su fin, a la vez; del que nacen incesantemente innumerables e isócronos cielos y mundos, para regresar luego a él (Anaximandros de Praxiadou Milesios phesi ton onton archen einai to apeiron ek gar toutou panta gignesthai kai eis touto panta phtheiresthai. dio kai gennasthai apeirous kosmous kai palin phtheiresthai eis to ex hou gignesthai. Aecio, *De plac.* I 3, 3)?

La palabra misma significa "lo sin límite" (peirar, peras), así, pues, *lo Ilimitado* (das Unbegrenzte: ZELLER, STENZEL, GIGON, WELLMANN, etc.; the Boundless: BURNET, JAEGER, GUTHRIE, etcétera), o bien, menos precisamente, el Infinito (MONDOLFO, ROBIN, etc.; das Unendliche: ZELLER, PRAECHTER, STENZEL, WELLMANN, etc.). De modo que la ambigüedad del término se debe a la polivalencia semántica de la noción de peras ("límite").

Ante todo, creo que no cabe duda de que el *Apeiron* de Anaximandro no es ninguna noción de un *sujeto* absoluto e indepen-

diente (kath' hautó), de una abstracción "Infinitud" o "Ilimitabilidad", estilo los pitagóricos o Platón, sino que es, más bien, un simple *predicado* (el más importante, por supuesto) de algo otro (symbebekos tini heteroi), de una substancia (physis, ousia, etcétera). En esto tenía Aristóteles, *Phys.*, Gama 4. 203 a 2 sig. (GIGON, 69), por completo razón, y esta observación me parece imprescindible para la comprensión del Apeiron. "Das Unendliche ist nicht Subjektsbegriff, sonder Prädikat; es soll nicht die Unendlichkeit als solche bezeichnen, sondern einen Gegenstand, welchem die Eigenschaft, unendlich zu sein, zukommt" (ZELLER, 272).

A qué se refería Anaximandro al imaginarse su Apeiron, es muy difícil de decir. La noción de una substancia (physis) en el sentido de Aristóteles (*l. c.*) y Teofrasto (*Phys. opin. frg. 2 = Simplicio, Phys. 24, 13: legei d' auten (sc. ten archen) mete hydor mete allo ti ton kaloumenon einai stoicheion, all' heteran tina physin apeiron...*), queda casi excluída (a pesar de la opinión de BURNET, 54: "That Anaximander called this something by the name of *physis* is the natural interpretation of what Theophrastos says"). Tampoco sería el Apeiron un elemento (stoicheion).

Si el sujeto de este predicado no era un "*manantial* de las cosas" (v. gr.: *he apeiros arche*), entonces lo único que se me ocurre es la *obscuridad de un abismo*, las tinieblas de aquel hueco profundísimo que era el *Chaos* de Hesíodo, padre de Erebo y de la negra Noche (*Teogonía*, 123). El paralelismo entre el Caos de Hesíodo y el Apeiron de Anaximandro ha sido detalladamente desarrollado por GIGON. Además, cotéjese *apeiron skotos* en Píndero, frg. 130, 8 (ed. O. Schroeder). Las tinieblas eran características también del Principio en Rg-Veda, X 129, esta joya entre las cosmogonías arcaicas. Y las encontramos también en el folklore hebreo (*Gen. 1, 1*)...

Veamos ahora qué habría podido ser el *peras* en la concepción del mundo de Anaximandro.

1.—Algunos investigadores identifican *peras* con *horos*, "delimitación, determinación, definición", interpretando *to apeiron*

como *to aoriston*, “lo cualitativamente *Indeterminado*”, siguiendo el texto de Teofrasto (*Phys. opin. frg. 4*), en Simplicio, *Phys.* 154, 14: ... *mian einai physin aoriston kai kat' eidos kai kata megethos...* Como queda visible, Teofrasto usa la palabra *aoristos* en su doble significado, a saber: “especialmente ilimitado o infinito” y “cualitativamente indeterminado o indefinido”. Esta será la razón por qué algunos autores combinan los dos significados en la interpretación del *Apeiron* de Anaximandro. Sin embargo, cuando habla de Anaxímenes, Teofrasto (*frg. 2 = Simplicio, Phys., 24, 26*) usa la palabra *aoristos* tan sólo en su sentido aristotélico (v. gr. *Metaphys.* 1087 a 17), de “cualitativamente indeterminado”: “Anaxímenes... *mian men kai autos ten hypokeimenen physin kai apeiron phesin hosper ekeinos (sc. Anaximandros), ouk aoriston de hosper ekeinos, alla horismenen, aera legon auten.*”

Un *Apeiron* anaximándreo como algo cualitativamente *indeterminado* (por la diferencia de las cosas individuales, cualitativamente determinadas), defendían: STRUEMPELL; SEYDEL; TEICHMUELLER, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, 7. 57; TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellénique*, 94 s. (v. ZELLER, 274 n. 1) y ROHDE, *Psique*, 194, del siglo pasado; DIELS-KRANZ, I, 89 (“das grenzenlos-Unbestimmbare”); FRAENKEL, o. c., 184 y n. 2 (“das Unbegrenzt-Indifferente”.—“Dass das Wort dies beides meint: Unendlichkeit, und den Mangel einer bestimmten Qualität, darf wohl jetzt als allgemeine Anschauung gelten. Danach ist *peras* zugleich das Ende und das formgebende Fertigsein”); STENZEL, 34, de nuestro siglo.

Esta interpretación es insostenible. Ella ha sido suficientemente refutada ya por ZELLER, l. c.: “Allein diese Bedeutung scheint das Wort erst bei den Pythagoreern erhalten zu haben, und auch bei diesen ist sie eine abgeleitete, die ursprüngliche ist auch hier die des Unbegrenzten (nur dass dieses bei der Anwendung auf die Zahlen das ist, was der *Teilung*, nicht das, was der *Vermehrung* keine Grenze setzt).” Cf. también BURNET, 58 n. 1, y PRAECHTER, 49: “das *apeiron* des Anaximander, das als das “Unendliche”, nicht etwa als das “Unbestimmte”, zu fassen ist”;

JAEGER, 24: "not that which is qualitatively undetermined, as certain modern writers have described it".

2.—La mayoría de los modernos entiende el *Apeiron* como "lo espacialmente o extensivamente Ilimitado o Infinito"; por ejemplo: ZELLER, 274 y n. 1; BURNET, 58 y n. 1; MONDOLFO, *L'Infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze, 1934, y *L'Infinità divina delle teogonie greche presocratiche* (Studi e materiali di storia delle religioni, 9, (1933), 72 sig. (las dos últimas obras no tengo), etc.

No cabe duda de que el sentido físicamente concreto y espacial de la palabra *peras*, "límite, linde, fin", es original y el más natural también en la interpretación del término anaximandro. Cf. JAEGER, l. c.: "As a matter of fact, the word *apeiron* points unequivocally to boundlessness as the real meaning of this conception. This is the way Burnet has explained it."

Sin embargo, este atributo *apeiros* "infinito" ha sido ya en el tiempo de Anaximandro bastante desgastado por el uso épico, volviéndose un simple *epitheton ornans*, con el significado "inmenso, enorme". (Cf. GIGON, 60: "Unbegrenzt heisst schon in der homerischen Dichtung manches, vor allem Erde und Meer.") Para convertirse en un término metafísico, tendría que significar algo más de lo desusado, así lo supongo.

Los partidarios de la interpretación del *Apeiron* como "lo exteriormente, espacialmente infinito" apóyanse en los testimonios de Simplicio; por ejemplo: *Phys.*, 22, 9 epistesai de chre, hoti allo men esti to kata plethos apeiron kai peperasmenon, ho tois pollas legousi tas archas oikeion en, allo de to kata megethos apeiron e peperasmenon, hoper... kai pros Anaximandron kai Anaximenen harmozei, hen men apeiron de toi megethei to stoicheion hypothemenous.

Este testimonio era decisivo para ZELLER: "sagt Simplicius mit aller Bestimmtheit" ("dice Simplicio con toda certeza o precisión"). No obstante, yo creo que no merece tanta confianza, en comparación con la brillante epícrisis de Aristóteles, *Phys. Gamma* 4. 203 b 15 sig., la cual dice otras cosas... De todos modos, ¿cómo creer, en este asunto, a Simplicio (Teofrasto), cuando él

atribuía la misma "infinitud espacial" también al agua de Tales? Cf. *Phys.*, 458, 23: hoi men hen ti stoicheion hypotithentes touto apeiron elegon toi megethei, hosper Thales men hydor.—El cauteloso BURNET, 58 n. 1, ni aun menciona el testimonio de Simplicio.

Como otro argumento (y más grave) en favor de un Apeiron como "lo Infinito", sirve el testimonio de varios doxógrafos, según el cual el Apeiron de Anaximandro "abarca (engloba, contiene o incluye) a todos los mundos", cf. v. gr., Hipólit., *Refut.* I 6, 1: kai pantas periechein tous kosmous.

A mí me parece que la relación del verbo *periechein* (el cual puede ser genuino anaximándreo) con los cosmos, se debe al imitador de Anaximandro, Ideo (cf. Aristóteles, *De caelo*, Gamma 5. 303 b 11 = DIELS-KRANZ, 63; II 51, 10): ho periechein phasi pantas tous ouranous apeiron on.

En el fragmento auténtico de Anaximandro aparece *periechein* junto con *kybernan* (12 A 15): kai periechein hapanta kai panta kybernan. El verbo *kybernan* tiene aquí un sentido *metafórico*: "regir, gobernar" (tampoco en el castellano "el gobernador" quiere decir "timonel"). Me parece poco acertada la interpretación de *kybernan* como "mover, poner en movimiento", como lo creía ZELLER, 282: "das Unendliche selbst ist es, das alles bewegt"; 293, 1: "An die Bewegung des Himmelsgebäudes werden wir nämlich bei dem kybernan, welches ja ursprünglich die Leitung der Schiffsbewegung durch das Steuer bezeichnet, zu denken haben", seguido por WELLMANN, *PW RE*, I ,2, 2085, 35.—El sentido metafórico de *kybernan* es bastante bien documentado (Heráclito: B 41; 64; Parménides, B 12, 3; Diógenes, 64 B 5; Alceo, frg. 46; Teognis, 667 sig.; cf. NESTLE, en ZELLER, 293 n. 1; GIGON, 65).

El objeto de *kybernan* es, pues, siempre un vago *panta* (y no, por ejemplo, tous kosmous o ton kosmon): ekybernese panta dia panton; panta oiakizei Keraunos (Heráclito); daimon he panta kybernai (Parménides); kai hypo toutou pantas kai kybernasthai kai panton kratein (Diógenes). También el objeto de *periechein* es hapanta, no tous kosmous (cf. *Arist.*, *Phys.*, Gamma 7. 207 b 37). Como decíamos más arriba, *periechein* se puede entender

solamente si se toma en conjunto con *kybernan*, con el que forma un *hen dia dyoin*. Tiene un sentido metafórico, ya que se refiere a las prerrogativas de una divinidad (to theion), a saber: “poder abarcar a todo, alcanzar a todo (por ejemplo, a *un culpable*)”. No hay que olvidarse de que el verbo aparece en un fragmento *meramente teológico*, no físico. Por consiguiente, es muy dudoso su valor de argumento en pro de un Apeiron-Infinito.

Si todos los mundos y todos los cielos fuesen contenidos en el Apeiron, ¿cómo entonces tendríamos que entender la incesante formación de innumerables y simultáneos cielos y mundos mediante la *separación* física, mecánica, espacial de los contrarios, del seno del Apeiron? REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griech. Philosophie*, 74, sostiene que esta separación y formación se efectúan *dentro* del Apeiron mismo (“die räumliche Abgrenzung verschiedener Welten innerhalb des Unendlichen”), lo que es, a mi modo de ver, poco probable.

Por lo tanto, la interpretación de Apeiron como lo espacialmente Infinito, por muy atractiva que sea, es poco probable en cuanto al pensamiento de Anaximandro. Sin embargo, al rechazar tal interpretación, no debemos caer en otro extremo, tampoco aceptable, como era el caso, por ejemplo, con GUTHRIE, *Los filósofos griegos*, Breviarios, 88, 32: “Es poco probable que Anaximandro hubiera llegado a la noción de la pura infinitud espacial, y aunque indudablemente concebía aquella primitiva matriz dotada de una vasta e indeterminada extensión, la idea predominante en su pensamiento era probablemente la ausencia de diferenciaciones internas, ya que éste es el concepto que resolvería el problema que, evidentemente, se había planteado, o sea el del estado originario de los opuestos.”

Semejante interpretación no se basa en las fuentes, y por lo tanto, tiene a su favor la misma verosimilitud que, por ejemplo, en su tiempo, tenía la tentativa de TANNERY de identificar el Apeiron de Anaximandro con el Aire de Anaxímenes (*Une nouvelle hypothèse sur Anaximandre: Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, 8 (1895), 443 sig.).

3.—De la sinopsis histórica de Aristóteles, *Phys.*, 203 b 15 sig., sale claramente que el Apeiron de Anaximandro no era

un Ilimitado *toi megethei* ("por su magnitud o extensión"), sino más bien *toi plethei* ("por su cantidad, o sea riqueza de su contenido"). Aristóteles menciona primero lo Ilimitado "según el tiempo" (*ek te tou chronou*), o sea Eterno. Eso cuadra bien a Meliso (30 B 2 y 3). Luego viene lo Ilimitado (Infinito) según la infinita divisibilidad de una magnitud (*ek tes en tois megethesi diaireseos*). El mismo Aristóteles dice que este Apeiron se refiere a los matemáticos (*chrontai gar hoi mathematikoi toi apeiroi*). Como la tercera posibilidad para ser algo Ilimitado, menciona Aristóteles: "Sólo en este caso no se agotaría el llegar a ser (la generación) y el dejar de ser (la disolución), si será *ilimitado* aquello de donde se desprende lo que llega a ser (o nace)" (*eti toi houtos an monos me hypoleipein genesin kai phthoran, ei apeiron eie hothen aphairetai to gignomenon*). GIGON había bien acertadamente demostrado que este último *apeiron* se refería a Anaximandro (por lo demás, ya DIELS había incluido estos testimonios entre aquellos referentes a Anaximandro: 12 a 15).

Lo mismo repite Aristóteles en *Phys.*, Gamma 8. 208 a 8: *oute gar hina he genesis me epilepei, anagkaion energeiai apeiron einai soma...* Cf. también Aecio, *De plac.*, I, 3, 3: *legei goun dioti aperanton estin, hina meden ellepei he genesis he hyphistamene*. Simplicio, *De caelo*, 615. 13: *Anaximandros... apeiron de protos hypetheto, hina echei chresthai pros tas geneiseis aphythonos kai kosmous de apeirous houtos kai hekaston ton kosmon ex apeirou tou toioutou stoicheiou hypetheto hos dokei*.

El principio de Anaximandro es, pues, *apeiron* (*infinito por sus recursos*), para poder incesantemente y constantemente crear *apeirous* (infinitos por su número, pues, innumerables) *kosmous* (mundos), sin agotarse en eso. Esta idea queda claramente expresada en nuestras fuentes: Ps.-Plut., *Strom.* 2: *Anaximandron... to apeiron phanai ten pasan aitian echein tes tou pantos geneleos te kai phthoras, ex hou de phesi tous te ouranous apokekristhai kai katholou tous hapantas apeirous ontas kosmous*. Aecio, *l. c.*: *to apeiron... dio kai gennasthai apeirous kosmous kai palin phtheiresthai eis to ex hou gignesthai*. Agustín, *De ciuit. Dei*, 8, 2: *quae rerum principia singularum esse infinita, et innumerabiles mundos gignere et quaecumque in eis oriuntur*. Etc.—Cotéjese

GIGON, 76: "Unerschöpflich muss der Ursprung nur dann sein, wenn die Aussonderung des Entstehenden aus ihm nicht am Anfang der Weltwerdung ein für alle Mal, sondern fortwährend sich vollzieht." Pero su conclusión es demasiado estrecha: "Bei Anaximander heisst dies konkret: Die Ablösung von Licht und Nacht geschieht unaufhörlich..." A saber, el Apeiron de Anaximandro es inagotable para una interminable separación de pares de contrarios: Caliente-Frío (= Fuego astral-Aire condensado; Estío-Invierno, del fragmento B 1; y no Día-Noche, únicamente).

En resumen, la *apeiria* del Principio de Anaximandro es propiamente una *aphthonia*; o bien, la infinitud de esta *arche* consiste precisamente en su inagotabilidad o abundancia; o más bien, el Apeiron de nuestro filósofo era probablemente un *cuerpo espacialmente limitado, pero ilimitado, inagotable, interminable, inexhausto por su contenido*. Nosotros ya hemos mencionado más arriba a qué se debe, en mi sentir, la inagotabilidad de este *cornu copiae*, o sea de este "receptáculo de los mundos" ("jagannivasa", para usar un concepto del pensamiento sánscrito): al simple hecho de que las mismas cosas (mundos, elementos, contrarios, etc.) *regresan* o bien caen en aquello mismo del que habían salido.

Conviene recordar que el incansable investigador BURNET, aunque sostenía un *apeiron* como "*spatially infinite*" (58 n. 1), sin embargo había mencionado dos veces: "a boundless stock from which the waste of existence is continually made good", "a boundless stock of matter" (53 y 57), constreñido por las fuentes mismas.

JAEGER, 24, y GIGON, 63, entienden el *apeiron* de Anaximandro tanto como espacialmente infinito, como inagotable, a la vez: "The best ancient expositors follow Aristotle in taking this word (*sc. apeiron*) of many meanings to denote the endless, inexhaustible reservoir or stock from which all Becoming draws its nourishment. As a matter of fact, the word *apeiron* points unequivocally to boundlessness as the real meaning of this conception. This is the way Burnet has explained it".—"Der Begriff des Unbegrenzten ist (was archaischem Denken natürlich ist) sowohl räumlich wie auch zeitlich zu verstehen, wie dies in einem kaum noch ausgesprochenen Sinne auch vom Chaos gilt..."

Während das Unbegrenzte die dauernde unerschöpfliche Quelle der Dinge ist..."

Lo único que yo no comparto con ellos es que el *Apeiron* sea *espacialmente infinito*. El *Apeiron* es ilimitado, infinito (o tal vez mejor dicho: inmenso, enorme) no por su extensión, sino por su contenido o riqueza, pues es *inagotable*. Además, es tan sólo un predicado de otro sujeto desconocido (*arche*, *skotos*, *stoicheion*, etc. ?), el cual no tendría que haber sido literalmente expresado en el libro perdido de Anaximandro, pero al cual él se refería al imaginarse *to apeiron*. Este sujeto era probablemente un *cuerpo* espacialmente limitado (manantial; abismo o hueco de un caos hesiódeo; etc.), del que se separaban espacialmente (*ekkrinesthai*, *apokrinesthai*), o sea de cuyo seno salían sin cesar pares de contrarios, tales como Caliente-Frío (Fuego-Aire), para formar siempre nuevos y nuevos cielos y mundos, un sinnúmero de *cosmos isócronos*. Y la causa de la inagotabilidad de esta fuente eterna consiste precisamente en el hecho de que estos mismos pares de contrarios (mundos, elementos o cosas) vuelven a su punto de partida, cumpliendo así el ciclo entero —*kata ten tou chronou taxin* ("según la disposición del Tiempo").

* * *

Por fin, en esta conexión cabe mencionar algunas opiniones expuestas por GIGON en su fructífero libro, las cuales, sin embargo, no son aceptables para mí, por muy originales que sean. A saber:

1.—La digresión (págs. 68-75) sobre la afamada *substancia intermediaria*, mencionada nueve veces por *Aristóteles* (*to metaxy*, *he metaxy physis*, *to meson*, *meson ti*; etc.).

A saber, al hablar de los *físicos* y refiriéndose a aquellos que sostenían por la *arche*: uno de los cuatro elementos, el agua (como Tales, según la opinión de Aristóteles, e Hipón), el aire (como Anaxímenes, Diógenes de Apolonia, Ideo de Himera), el fuego (como Heráclito e Hipaso el pitagórico); o bien dos elementos, el fuego y la tierra (como Parménides, según la interpretación equivocada de Aristóteles); o bien tres elementos, el fuego, el aire y la tierra (como se le atribuía a Platón o tal vez a Ión de

Quíos, cf. GIGON, 70 n. 15); o finalmente cuatro elementos (como Empédocles), Aristóteles menciona también a aquel (o aquellos) que defendía como *arche algo entre Fuego y Aire* (cuatro veces: 187 a 14; 328 b 35; 332 a 21; 988 a 30), o bien *entre Aire y Agua* (cinco veces: 203 a 18; 205 a 27; 303 b 12; 332 a 21; 988 a 13), o más bien *entre Agua y Fuego* (una vez: 189 b 1).

¿Quién sería este filósofo enigmático? Este es el problema entre los más difíciles en cuanto a la problemática presocrática.

El mejor comentador de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia (*Metaph.* 60, 8), había entendido por éste a Anaximandro (prosetheke de tei historiai kai ten Anaximandrou doxan, hos archen etheto ten metaxy physin aeros te kai pyros, e aeros te kai hydatos legetai gar amphoteris). La opinión de Alejandro la seguían también Temistio, Simplicio, Filópono y Asclepio (cf. ZELLER, 283-284), mientras Nicolás de Damasco, Porfirio y una vez también Simplicio (*Phys.*, 203, 3 v. ZELLER, 341) atribuían tal concepción (sin razón) a Diógenes de Apolonia.

En su tiempo, ZELLER, 283-291 y 341-342, había bien mostrado que ni uno ni otro entran en consideración. Por esta razón DIELS no incluyó los testimonios sobre la substancia intermedia entre los referentes a Anaximandro (12 a 16: I, 85, 30 nota; con la advertencia: "falsch aus Arist. *De caelo*, Gamma 5, 303 b 12; *Metaph.*, A 7. 988 a 30 u. a. St. erschlossen"). Cf. también PRAECHTER, 50.

Pero, al mismo tiempo, ZELLER y DIELS cometieron otro error en atribuir tal principio intermediario a uno de muchos seguidores de Anaxímenes, a saber, a Ideo de Himera, desconocido por completo. Todo lo que nosotros sabemos sobre este Ideo es lo siguiente: Sexto, *Adu. mathematicos*, 9, 360: Anaximenes de kai Idaios ho Himeraios kai Diogenes ho Apolloniates kai Archelaos ho Athenaios Sokratous de kathegetes... aera (sc. panton einai archen kai stoicheion). Sin embargo, tiene ZELLER, 337: "Wie Hippo dem Thales, so scheint Idäus aus Himera dem Anaximenes gefolgt zu sein; aus der Lehre des letzteren sind aber wohl auch die Annahmen hervorgegangen, deren Aristoteles an einigen Stellen erwähnt, dass der Urstoff in Beziehung

auf Dichtigkeit zwischen dem Wasser und der Luft oder zwischen der Luft und dem Feuer in der Mitte stehe."

A mi modo de ver, desde el punto de vista de la metodología era incorrecto (ya que no se basaba en ninguna fuente) imputar a este pobre Ideo la concepción sobre la substancia intermediaria, creando así un nuevo capítulo en los *Fragmentos de los Presocráticos* (63 (50): II 51), el cual *sigue existiendo* también en la última, sexta edición, del año 1952. En mi opinión, sería más correcto suprimir las líneas 5-34 de II, 51, y darlas aparte, bajo un *Anónimo anaximéneo*.

BURNET se muestra *propenso a admitir que los testimonios de Aristóteles sobre la substancia intermediaria se referían a Anaximandro*, pues daba razón a Alejandro de Afrodisia (55-56): "Nearly all the Greek commentators referred this to Anaximander also, but most modern writers refuse to follow them. It is, no doubt, easy to show that Anaximander himself cannot have said anything of the sort, but that is no real objection. Aristotle puts things in his own way regardless of historical considerations, and it is difficult to see that it is more of an anachronism to call the Boundless "intermediate between the elements" than to say that it is "distinct from the elements". Indeed, if once we introduce the elements at all, the former description is the more adequate of the two. At any rate, if we refuse to understand these passages as referring to Anaximander, we shall have to say that Aristotle paid a great deal of attention to some one whose very name has been lost, and who not only agreed with some of Anaximander's views, but also used some of his most characteristic expressions. We may add that in one or two places Aristotle certainly seems to identify the 'intermediate' with the something 'distinct from' the elements."

Ahora viene GIGON (1945). El reanuda la vieja controversia, sosteniendo lo siguiente:

a) Adopta la hipótesis de BURNET de que los testimonios de Aristóteles al respecto se refieren a Anaximandro (72): "Aristoteles redet an allen zitierten Stellen von der Gruppe der ältesten *physikoi*. Wenn Anaximander in diesen Listen fehlte, wäre dies eine kaum zu begreifende Lücke. Wenn aber überdies an dem

Ort, wo wir Anaximander erwarten, etwas steht, von dem wir positiv sagen können, dass es höchstwahrscheinlich in die voreleatische Naturphilosophie gehört, und von dem negativ zu sagen wäre, dass ein anderer Urheber sich schlechterdings nicht finden lässt, so werden wir eben doch auf Anaximander zurückkommen müssen."

b) Es más: acepta la autenticidad de la palabra *metaxy* "entre", la cual provendría del libro de Anaximandro. Pero su interpretación "cualitativa" o fisiológica débese, según él, a Aristóteles (73): "Ich glaube nicht, dass diese betont zurückhaltende Formulierung ausschliesst, dass Theophrast bei Anaximander das *metaxy* gelesen hat. Aristoteles, der nicht historische Berichterstattung, sondern systematische Einordnung erstrebte, hat das *metaxy* neben den Lehren des Thales und Anaximenes zitiert und hat auch jene qualitative Interpretation benutzt; sie lag ihm umso näher, als es ja seine Voraussetzung war, dass die Aeltesten nur eine materielle Ursache gekannt hätten."

c) Y aún más: en cambio, GIGON atribuye a este *metaxy* (Apeiron) un sentido *espacial* (y no material, como lo hacía Aristóteles), interpretando así el *Apeiron* como algo que está colocado entre el Día y la Noche, o bien entre el Eter y el Erebo, llevando a cabo, de esta manera, *la hesiodización del Apeiron de Anaximandro* (74-75): "Näher steht schon eine räumliche Vorstellung, wie auch beim Begriff des Chaos die Raumvorstellung massgebend war. Sollen wir sagen, dass das Unbegrenzte zwischen Tag und Nacht steht als der Ort, der sie trennt und verbindet, weil beide durch ihn hindurch gehen? Oder sollen wir uns gar daran erinnern, dass bei Hesiod auch der Aither als das Haus des Lichts in der Höhe und der Erebos als das Haus der Nacht in der Tiefe ist, und dass dann Tag und Nacht in der Tat zwischen beiden sich bewegen, dass schliesslich der Chaosraum zwischen Aither und Erebos ist? Das sind die Möglichkeiten der Deutung."

Ninguna de las tres opiniones expuestas por GIGON es aceptable, por lo menos para mí. Pero, una vez refutada solamente la primera (a saber: que los testimonios de Aristóteles sobre la

substancia intermediaria se refieran a Anaximandro), caen también las otras dos.

a) *Metódicamente* hablado, es inadmisibile referir los testimonios de Aristóteles sobre *to metaxy* a Anaximandro. A saber: en ocho casos de los nueve, Aristóteles no menciona el nombre de Anaximandro cuando hace mención de *to metaxy*. Y en un solo caso en que menciona tanto el nombre de Anaximandro, como *to metaxy* (*Phys.* A 4. 187 a 14 sig.), él coloca a Anaximandro *al lado opuesto* a aquél que ocupa el desconocido autor de *to metaxy*. Es decir, Aristóteles hace una distinción clara entre dos grupos de los físicos. Los unos sostienen como principio algo cualitativamente distinto y uno, por ejemplo, uno de los tres elementos (el agua, como Tales; el aire, como Anaxímenes; el fuego, como Heráclito), o bien "algo que es más denso que el fuego, pero, a la vez, más raro que el aire", produciendo todas las demás cosas por la *condensación* y *rarefacción* de este principio, o sea por un *cambio cualitativo*. Los otros deducen las cosas del principio por una simple *separación mecánica*, pues, las cualidades deben de estar contenidas, todas ellas, en el principio mismo, en forma de una *mezcla mecánica* (*meigma*). A este otro grupo pertenecen: Anaximandro, Empédocles y Anaxágoras. Por consiguiente, Anaximandro no es el autor de *to metaxy*. (Hos d'hoi physikoi legousi dyo tropoi eisin. Hoi men gar hen poiesantes to on soma to hypokeimenon, e ton trion (el agua, el aire y el fuego) ti, e allo, ho esti pyros men pyknoteron aeros de leptoteron, tálla gennosi pyknoteti kai manoteti polla poiountes... Hoi d'ek tou henos enousas tas enantiotetas ekkrinesthai, hosper Anaximandros phesi kai hosoi d' hen kai polla phasin einai hosper Empedokles kai Anaxagoras' ek tou meigmatos gar kai houtoi ekkrinousi tálla.)

Y también otra vez cuando hace mención de Anaximandro, Aristóteles lo pone junto con Anaxágoras y Empédocles (*Metaphysica*, Lambda, 2. 1069 b 20: kai tout' esti to Anaxagorou hen (beltion gar e homou panta) kai Empedokleous to meigma kai Anaximandrou).

De modo que se distinguen, en algunos testimonios de Aristóteles, *dos grupos*. Cuando es éste el caso, el autor de *to metaxy*

pertenece siempre al primer grupo, junto con Tales, Anaxímenes y Heráclito. El segundo grupo, lo hacen: Platón, los pitagóricos, Empédocles y Anaxágoras (*Metaphys.* A 7. 988 a 30); o bien: Parménides, Ión o Platón y Empédocles (*De gen. et corrup.* A 9. 328 b 34).

b) Una expresión característica para Anaximandro ha sido usada por Aristóteles (*De caelo, Gamma*, 5. 303 b 10 sig.) en el contexto que trata de *to metaxy*, del principio "más raro que el agua, pero, a la vez, más denso que el aire". Por consiguiente, deduce BURNET, *l. c.*, podría también *to metaxy* referirse a Anaximandro. O sea: *Enioi gar hen monon hypotithentai kai touto hoi men hydor, hoi d' aera, hoi de pyr, hoi d' hydatos men leptoteron aeros de pyknoteron ho periechein phasi pantas tous ouranous apeiron on.*

Contra tal deducción yo podría decir lo siguiente. Primero, las palabras que proceden del vocabulario de Anaximandro, a saber: *periechein pantas tous ouranous apeiron on*, han sido, después de Anaximandro, ya tan usadas y gastadas que podían cuadrar bien a cualquier filósofo que sostuviese una multitud de los mundos, por ejemplo, a algún seguidor de Anaxímenes, Diógenes, Arquelaos, Jenófanes, Leucipo, Demócrito, etc.

Segundo, del mismo contexto de Aristóteles, que sigue inmediatamente a la supuesta expresión de Anaximandro, sale claramente que el autor de *to metaxy* sostenía también el cambio cualitativo, la condensación y la rarefacción, lo que indudablemente queda excluido en relación a Anaximandro y que hace probable de que se trata de un desconocido adepto de Anaxímenes. A saber, Aristóteles dice a continuación: *Hosoi men oun to hen touto poiouein hydor e aera e hydatos men leptoteron aeros de pyknoteron, eit' ek toutou pyknoteti kai manoteti tálla gennosin...*

c) Las fórmulas de Anaxímenes, a saber: "más denso que el fuego, pero más raro que el aire", o bien "más denso que el aire, pero más raro que el agua" (consecuencias ambas de las *pykno-sis*, "condensación", y *manosis*, "rarefacción", de Anaxímenes: cf. DIELS-KRANZ, 13 A 5), figuran en cinco de los nueve testimonios de Aristóteles sobre la substancia intermediaria (o sea:

187 a 14; 303 b 12; 332 a 20; 988 a 30; 989 a 13). En las demás citas él menciona *abreviadamente* tan sólo *metaxy*. Por lo tanto, es mucho más probable suponer que lo *metaxy* es una abreviatura, en vez de escribir las dos fórmulas extensas, que conjeturar que lo *metaxy* sería anterior, y genuino anaximándreo, mientras que las fórmulas que se mencionan en la mayoría de las citas, serían una interpretación posterior, como lo hace GIGON, 72: "Die entscheidende Frage ist nun die: Ist diese Kurzform des blossen "zwischen" eine Abkürzung des ausführlichen Formel "dichter-dünner" oder ist umgekehrt die ausführliche Fassung eine spätere Interpretation des alten einfachen Begriffes "zwischen"? — Ich glaube, man muss das zweite annehmen..." Como decíamos, la primera alternativa era más lógica.

Aunque aquí no está a mi alcance el libro de CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935, sin embargo me atrevo a asegurar que el Estagirita no pudo equivocarse hasta tal grado.

De las diez posibilidades que menciona Aristóteles en torno a la naturaleza de la substancia intermediaria, cinco veces él la coloca entre el Aire y el Agua, cuatro veces, entre el Aire y el Fuego, y una sola vez, entre el Agua y el Fuego (189 b 1), pero esta vez también piensa él en Aire. En consecuencia, el Aire es el eje alrededor del que se mueve la cuestión de la naturaleza de la substancia intermediaria. Y el Aire quiere decir: uno de los seguidores de *Anaxímenes*.

De manera que la conclusión de ZELLER, 337, queda igualmente válida para el estado de las investigaciones de hoy, como para aquél del año 1876: "Von Anaximenes aber müssen wir sie (sc. die Annahmen... dass der Urstoff in Beziehung auf Dichtigkeit zwischen dem Wasser und der Luft oder zwischen der Luft und dem Feuer in der Mitte stehe) deswegen zunächst herleiten, weil er der erste war, der die Frage über das Dichtigkeitsverhältnis der Stoffe anregte und die besonderen Stoffe durch Verdichtung und Verdünnung entstehen liess. Auf diesem Wege hatte er zunächst den Gegensatz der verdünnten und der verdichteten oder der warmen und kalten Luft erhalten; wurde nun jene für das Ursprünglichere erklärt, so ergab sich ein Mit-

terres zwischen Luft und Feuer, wurde es diese, ein Mittleres zwischen Luft und Wasser."

d) Uno de los más serios argumentos en favor de la identificación del enigmático autor de la substancia intermediaria, con Anaximandro consiste tal vez en la ambigua e indeterminada terminología de Aristóteles. El argumento ha sido formulado por BURNET, 56: "We may add that in one or two places Aristotle certainly seems to identify the "intermediate" with something "distinct from" the elements."

A saber, Aristóteles, en *Physica* A 5. 204 b 22 sig., dice: alla men oude hen kai haploun endechetai einai to apeiron soma, oute hos legousi tines to para ta stoicheia, ex hou tauta gennosin, outh' haplos. eisi gar tines hoi touto poioussi to apeiron, all' ouk aera e hydor, hos me tálla phtheiretai hypo tou apeirou auton· echousi gar pros allela enantiosin, hoion ho men aer psychros, to d' hydor hygron, to de pyr thermon· hon ei en hen apeiron, ephtharto an ede tálla· nyn d' heteron einai phasi, ex hou tauta. Todos los investigadores aceptan las palabras *to para ta stoicheia* y *heteron* como referentes a Anaximandro ("So far as I know no one has doubted that, when he (sc. Aristotle) uses this phrase, he is referring to Anaximander", BURNET, 55). El primero quien lo hizo, fué Simplicio, *Phys.* 479, 33: hos legousin hoi peri *Anaximandron* (to apeiron esti) *to para ta stoicheia* ex hou ta stoicheia gennosin; y 24, 13: legei d' auten (ten archen) mete hydor mete allo ti ton kaloumenon einai stoicheion, all' heteran tina physin apeiron...

Ahora bien, *para ta stoicheia* quiere decir fuera de los elementos, o bien *distinto de ellos*. Eso es el Apeiron de Anaximandro. ¿Pero puede esta preposición *para* significar lo mismo que *to meson*, *meson ti*, *to metaxy*, "algo entre los elementos"? En tal caso podría identificarse la afamada substancia intermediaria con el Apeiron de Anaximandro. BURNET cree que sí puede ("Aristotle certainly seems to identify...").

Por muy sutil y vaga que sea la diferencia entre los términos, sin embargo yo me atrevo a creer que Aristóteles no había hecho tal identificación. En mi sentir, con las palabras *to para ta stoicheia* y *heteron* el Estagirita quiso decir: "algo que es distinto

de cada uno de los cuatro elementos", algo superior a cualquiera de ellos, una "caja" en la que están contenidos todos los cuatro (o bien, con más exactitud, los rudimentos de todos los cuatro, a saber: Caliente-Frío; Seco-Húmedo) y de la que ellos salen, sepáranse mecánicamente. — BURNET, 56 n. 2, cita las palabras de Aristóteles (205 a 25): *kai dia tout' outheis to hen kai apeiron pyr epoiesen oude gen ton physiologon, all' e hydor e aera e to meson auton*, — viendo en ellas un resumen del pasaje que acabamos de mencionar. Las palabras *to meson* deben expresar lo mismo que *to para ta stoicheia* (= Apeiron), según él. Por lo tanto, el Apeiron es lo mismo que la substancia intermediaria. — Pero 205 a 25 *no es*, de ninguna manera, *un resumen lógico* de 204 b 22 sigs.: En 204 b 22 se afirma que quedan excluidos como pretendientes al trono de un Apeiron verdadero, tanto los elementos "suelos", el agua, el aire (y el fuego), como algo *fuera de ellos* (es decir, "la caja" o la mezcla mecánica, *meigma*, en la que están contenidos todos ellos; o sea el apeiron de Anaximandro). Por otra parte, en 205 a 25 se hace constar que, entre los físicos, entran en consideración como Apeiron: ya el agua, ya el aire, ya algo *entre estos dos*, pero nunca el fuego o la tierra. — Pues, los dos pasajes son incompatibles.

En resumen, es muy probable que Anaximandro no había dicho, en su libro perdido, nada acerca de las cualidades materiales de su inagotable "arca de Pandora" o sea Apeiron. De manera que todavía quedan válidas las palabras del viejo ZELLER, 291: "Ich glaube mithin, dass unser Philosoph ganz einfach bei dem Satze stehen blieb, vor allen besonderen Dingen sei das Unendliche oder der Unendliche Stoff vorhanden gewesen, ohne über die materielle Beschaffenheit dieses Urstoffs etwas Genaueres festzusetzen."

2.—Otras opiniones insostenibles de GIGON que se refieren al Apeiron de Anaximandro, consisten en lo siguiente. En su afán de "hesiodizar" a Anaximandro, de deducir a casi todo el Apeiron del Caos hesiódico, a toda costa, GIGON cree que tanto la Tierra, como el Cielo no tenían su origen en el Apeiron, sino que eran *coexistentes* con este principio, de igual modo como lo

eran (según él) también en la Teogonía de Hesíodo. De modo que tenemos una "trinidad" primordial y folklórica, a saber: el Cielo, la Tierra y algo entre los dos (Caos, en Hesíodo, *to Apeiron*, en Anaximandro).

O bien, como el mismo autor dice (62 y 78): "Seltsam ist allerdings, wie eine Lücke in der Abstraktion, der wir schon bei Hesiod begegneten, auch bei Anaximander wiederkehrt. Wir erinnern uns, dass das Chaos in der Theogonie wohl das Erste war; aber nicht Alles ging aus ihm hervor. Hesiod vermag weder die Erde noch gar den Eros aus dem Chaos abzuleiten. Beide stehen gleich ursprünglich neben dem Chaos. Genau dasselbe ergibt die Prüfung der Berichte über Anaximander. An keiner einzigen Stelle wird gesagt, dass die Erde aus dem Unbegrenzten entstünde. Auch bei Anaximander steht die Erde offenbar gleich ursprünglich neben dem Unbegrenzten. Der Sprung von der reinen Gestaltlosigkeit zur kompakten Substantialität der Erde ist noch zu gross. Die Gemeinsamkeit dieser Lücke in der Kosmogonie bei Hesiod und Anaximander ist eines der schönsten Beispiele für die Kontinuität des archaischen Denkens." — "So wenig wie bei Hesiod Himmel und Erde aus dem Chaos erzeugt werden, so wenig geschieht dies bei Anaximander. Erd feste und Himmelsdach sondern sich nicht aus dem Unbegrenzten, sondern sind einfach einmal da."

En mi opinión, sostener tales opiniones, es menospreciar la amplitud enorme del horizonte cosmológico de Anaximandro.

Primero, en cuanto a Hesíodo, no es verdad que la Tierra "ya en el comienzo estaba al lado de Caos", que los dos eran co-existentes. Hesíodo dice claramente (*Theog.*, 116-117): *E toi men protista Chaos genet', autar epeita Gai'*... — "Ante todo, llegó a ser (apareció) el Caos (o Abismo), y luego la Tierra." La palabra *epeita* indica indudablemente que la Tierra era posterior en el tiempo al Caos. Primero nació el Caos, y después la Tierra. Yo creo que la Tierra, según Hesíodo, nació del Caos, pero que el estilo de Teogonía era demasiado elíptico e hieráticamente obscuro. Cotéjese MAZON, en su edición de la Teogonía, Budé, 1951, 10: "Mais le style théogonique est ici d'une brièveté em-

barrassante: "D'abord fut Abîme, puis Terre et Amour..." Comment la terre est-elle sortie du vide?"

Tampoco el Cielo era coexistente con el Caos. En cuanto al Cielo estrellado, el Firmamento o la Bóveda celeste (a la que se refiere GIGON con su "Himmelsdach" folklórico), Hesíodo dice expresadamente que éste nació de la Tierra (*Theog.*, 126-127): Gaia de toi proton men egeinato ison heoutei Ouranon asteroenth'... Y en cuanto al Cielo en el sentido de atmósfera superior o éter, éste nació de la Noche, hija del Caos (123-124).

De modo que, según la Teogonía de Hesíodo, primero nació el Caos, luego la Tierra y finalmente el Cielo; la segunda nació *probablemente* del primero, y el tercero nació *textualmente* de la segunda.

Segundo, al pasar ahora a Anaximandro, podemos asegurar que tampoco en su cosmogonía la Tierra "ya en el comienzo estaba al lado de Apeiron" ("Auch bei Anaximander steht die Erde offenbar gleich ursprünglich neben dem Unbegrenzten"); que los dos no eran coexistentes. GIGON dice que no existe ni una sola fuente que diría que la Tierra hubiera salido del Apeiron. A eso volveremos luego. ¿Pero qué fuente le permite a él afirmar lo contrario, a saber: que la Tierra y el Cielo eran coexistentes al Apeiron? Es un asunto de metodología.

En lo que concierne al origen de la Tierra firme ("Erdfeste"), nosotros poseemos el buen testimonio de Aristóteles, *Meteorolog.*, B 1. 353 b 6 sig. (DIELS-KRANZ, 12 A 27), según el cual la tierra (lo Seco) salió de lo Húmedo, o sea merced a la separación y evaporación de la humedad. En cuanto a la pareja Seco-Húmedo, no sabemos si Anaximandro la deducía de la pareja primordial (Caliente-Frío), o bien del Apeiron directamente. Lo que importa aquí, es que la Tierra, según Anaximandro, no era coexistente al Apeiron.

Así entendían el testimonio de Aristóteles también los mejores intérpretes de Anaximandro. V. gr., BURNET, 63: "The hot appears as flame surrounding the cold; the cold, as earth with air surrounding it. We are not told here how the cold was differentiated into earth, water and air, but there is a passage in Aristotle's *Meteorology* which throws some light on the ques-

tion." — WELLMANN, *l. c.*: "Infogle dieser ewigen Bewegung entstand die Welt, indem zuerst die entgegengesetzten Potenzen des Warmen und Kalten (des feiner und gröber Materiellen) sich aussonderten, aus ihrer Verbindung das Flüssige und sodann aus diesem durch abermalige Ausscheidungen Erde, Luft und die kugelförmige fuerige Weltrinde entstanden."

Además, casi todas las fuentes repiten que, según Anaximandro, nacen del Apeiron sin cesar innumerables cielos y mundos. ¿Cree GIGON que nuestro cielo y nuestro mundo no están implicados en ellos, y que la tierra no pertenece al cosmos? He aquí una sinopsis cosmogónica de Anaximandro:

Simplic., <i>Phys.</i> , 24. 13 (I 83, 7)	ouranous	kosmous
Ps.-Plut., <i>Strom.</i> 2 (83, 29-30)	ouranous	kosmous
Hippol., <i>Refut.</i> , I 6, 1 (84, 1)	ouranous	kosmous (Ritter)
(84, 2)	—	kosmous
(84, 5)	ouranous	—
Aët., <i>De plac.</i> , I 3, 3 (85, 3)	—	kosmous
Agustín., <i>C. D.</i> , 8, 2 (86, 6, 7)	—	mundos
Simplic., <i>De caelo</i> , 615, 13 (86, 11)	—	kosmous
Aët., II 1, 3 (86, 18) y 8 (86, 19)	—	kosmous
Simplic., <i>Phys.</i> , 1121, 5 (86, 21)	—	kosmous

Tercero, también las observaciones de GIGON, 84-85, acerca de la concepción de la Tierra como un árbol o un tronco de árbol, y del "arraigarse" de este árbol en alguna profundidad sin fin ("Wenn sie (*sc.* die Erde) wie ein Baum ist, ist sie verwurzelt in unendlicher Tiefe. Gerade der Begriff der "Wurzeln der Erde" findet sich auch sonst"), a mí me parecen superfluas respecto a la cosmología de Anaximandro, puesto que la tierra era, para él, cual un *pilar* o *columna de piedra* (B 5: lithoi kioni ten gen prosphere) que se halla suspendida libremente en el espacio cósmico sin apoyo ninguno (meteoros: Hippol. Ref. I 6, 3).

3. ANAXIMENES

Quiero hacer aquí sólo tres observaciones acerca de la filosofía de Anaxímenes, a saber, sobre el predicado Apeiros; sobre el Principio Aer; finalmente, sobre la interpretación del único fragmento conservado de su libro perdido (Aët. I 3, 4 = 13 B 2).

1.—La arche de Anaxímenes, el Aire, también lleva el predicado anaximándreo apeiros, "ilimitado": Diog. II 3 houtos archen aera eipen kai touton apeiron (I 90, 17-18; kai touton, cf. 91, 26; kai to "Missverständnis oder Verderbnis", DIELS); Simpl. Phys. 24, 26 mian men kai autos ten hypokeimenen physin kai apeiron phesin hosper ekeinos (91, 14); Ps.-Plut. Strom. 3 Anaximenes de phasi ten ton holon archen ton aera eipein kai touton einai toi men genei apeiron, tais de peri auton poiotesin horismenon (91, 25-27); Hippol. Refut. I 7, 1 aera apeiron ephe ten archen einai (92, 2); Cic. Acad. II 37, 118 Anaximenes infinitum aëra (93, 4); Cic. De nat. deor. I 10, 26 aëra... esseque inensum et infinitum (93, 7); August., Ciu. Dei VIII 2 aëri infinito (93, 11).

ZELLER (cf. I 317 n. 3) y DIELS (*Deutsche Literaturzeitung*, 1888, 903) habían enmendado, en el texto de Pseudo-Plutarco, Strom. 3, la lección de los manuscritos *men genei*, en *men megethei*. Yo no apruebo, de ninguna manera, ni la opinión de TANNERY (*Hist. de la science Hell.*, 147), ni la defensa de E. H. GIFFORD (en su edición de *Praeparatio euangelica* de Eusebio, vol. IV *ad locum*). Sin embargo, la corrección me parece metódicamente poco fundada, ya que la proposición de Plutarco *toi men genei apeiron, tais de peri auton poiotesin horismenon*, no

es una simple repetición del texto de Teofrasto (cf. *Simpl. Phys.* 24, 26; 22, 9; 149, 32; 458, 23; *De caelo*, 273 b 45), sino que se trata, más bien, de otra idea, cf. *Cic. Acad.* II 37, 118 *infini-
nitum* aëra, sed ea, quae ex eo orerentur, *definita*. ZELLER dice (317-318) que la pareja de genos no es la noción de poiotes, sino la de eide. Pero tampoco es la noción de poiotes una pareja de megethos. Por lo tanto, no se trata de un *lapsus calami* ("Schreibfehler"). En mi sentir, el enunciado de Pseudo-Plutarco quiere decir: "Infinito por su carácter general (o en su totalidad), pero definido por las cualidades (individuales y particulares) emanadas de este principio." — Fuera de esta observación, queda claro que el testimonio no tiene gran valor en cuanto a la filosofía genuina de Anaxímenes.

Casi todos los investigadores modernos entienden el atributo Apeiros en Anaxímenes como *ilimitado por su extensión, espacialmente infinito*. Sin embargo, yo creo que este predicado podría significar en la filosofía de Anaxímenes *lo mismo que en aquélla de su predecesor* (véase más arriba), a saber: *ilimitado o inmenso por su cantidad, inagotable*. Porque:

a) Simplicio, *Phys.* 24, 26 no separa a Anaxímenes de su maestro Anaximandro en cuanto al significado del predicado apeiros: Anaximenes de Eurystratou Milesios, hetairos gegonos Anaximandrou, mian men kai autos ten hypokeimenen physin kai apeiron phesin *hosper ekeinos*; cf. *De caelo*, 273 b 45 Anaximenes de hetairos Anaximandrou kai polites *apeiron men kai autos hypetheto ten archen*.

Cf. también *Phys.* 22, 9 (91, 21): kai pros Anaximandron kai Anaximenen harmozei, hen men apeiron de toi megethei to stoicheion hypothemenous. — No alega nada en favor de un "infinito por extensión" la expresión de Simplicio (Teofrasto): to kata megethos apeiron (91, 20), ya que en éste megethos está escondida también la cantidad.

En cuanto a la influencia de Anaximandro en Anaxímenes, cotéjese, entre otros, también: *Aët.* I 3, 4 (95, 16) ek gar toutou panta gignesthai kai eis auton palin analyesthai (de Anaxímenes): *Aët.* I 3, 3 (85, 2) ek gar toutou panta gignesthai kai eis touto panta phtheiresthai (de Anaximandro).

b) Por muy inauténtico que sea, el fragmento 13 B 3 sin embargo atribuye a Anaxímenes la misma concepción sobre el apeiros, la cual sostenía, con toda probabilidad, también Anaximandro (Olympiodor. *De arte sacra lapidis philosophor.* c. 25): kai hoti kat' ekroian toutou (sc. tou aeros) ginometha, anagke auton kai apeiron einai kai plousion dia to medepote ekleipein. Apeiron y plousion son sinónimos. Cf. ZELLER, 318 n. 2; DIELSKRANZ, *ad locum*; pero también H. GOMPERZ, *Hermes* 67 (1932), 159 sig.

c) El cielo era para Anaxímenes un *firmamento* que consistía de *hielo* (krystalloeides); las estrellas son propiamente clavos fijados en esta bóveda firme: Anaximenes helon diken katapegenai ta astra toi krystalloeidei (Aët. II 13, 10 = 13 A 14). Cf. GIGON, 109; ZELLER, 324-325: "die Fixsterne dagegen dachte sich Anaximenes in dem durchsichtigen [cf. 325 n. 1] Himmelsgewölbe befestigt." — *Idem*, 331: "so bot dagegen für die der Fixsterne seine Annahme, dass dieselben im Himmelsgewölbe befestigt seien, mit der seines Vorgängers verglichen, eine so viel einfachere und mit dem scheinbaren Tatbestand übereinstimmendere Erklärung, dass die ganze griechische Astronomie der Folgezeit mit verschwindenden Ausnahmen an ihr festhielt."

Pues, el Aire de Anaxímenes no era espacialmente infinito, ya que tenía su límite en la firme bóveda celeste.

d) A su vez, la Tierra era para Anaxímenes plana y semejante a una tabla de mesa (Aët. III 10, 3 Anaximenes trapezoeide (ten gen), llevada por el Aire, cual en un coche (epocheisthai, 91, 29; 92, 12; 94, 29). Ahora bien, para que este mar de aire quede tranquilo, la Tierra cierra, cual una tapadera (epipomati-zein), el aire que está situado debajo de ella (ton aera ton katothen), constriñéndolo así a mantenerse inmóvil, compacto y cerrado: Aristóteles, *De caelo* B 13. 294 b 13 (= 13 A 20). — Cf. GIGON, 106: "Dass das Luftmeer ruhig bleibt, wird damit begründet, dass die breite flache Erdscheibe wie ein Deckel auf ihm sitzt. Die Luft wird völlig abgeschlossen und kann nicht entweichen. Im Weltbild des Anaximenes wird dies so zu verstehen sein, dass die Erde den untern Luftraum völlig absperrt,

was nur möglich ist, wenn Anaximenes stillschweigend von der Kosmoskugel Anaximanders ausging. Die Erdscheibe halbiert diese Kugel, indem sie an ihrer Peripherie die Himmelsschale berührt."

Pues, el Aire de Anaxímenes no era espacialmente infinito, sino, por el contrario, bien limitado por el globo celeste y además encerrado en dos semiesferas, separadas por "la tapadera" de la Tierra.

Por fin, el verbo periechein del fragmento 13 B 2 no comprueba nada en favor de un apeiros en sentido de espacialmente infinito, ya que tiene un significado metafórico (véase el punto 3.), de igual modo como en el fragmento anaximándreo 12 A 15.

Por consiguiente, apeiros significa en Anaxímenes también "ilimitado por su cantidad, inagotable".

2.—Si nos preguntamos: ¿por qué había escogido Anaxímenes precisamente el aire como su principio o *arché*?, — encontraremos en la literatura, en grandes rasgos, dos respuestas: a) porque es el elemento que con más facilidad cambia de estado, de modo que parecía como apropiado para convertirse en el substrato de todos los cambios cualitativos; b) porque el aire se identificaba con el alma (*psyché*), en sus significados de "respiración", "calorificación" y "la vida", de modo que un principio inspirador, el Aire, parecía apropiado para explicar la presencia de la vida en el cosmos.

Las dos suposiciones se repiten de un manual de filosofía griega, a otro, una al lado de la otra. La primera proviene de Teofrasto (el cual, como es bien sabido, había dedicado una monografía a Anaxímenes), en Simplicio, *De caelo*, 273 b 45 oiomenos (*sc.* Anaximenes) arkein to tou aeros eualloioton pros metabolen. Y la segunda sigue de Aecio, I 3, 4 (= 13 B 2).

Algunos ejemplos. ZELLER, 321: "Den Grund, weshalb Anaximenes die Luft zum Prinzip machte, findet Simplicius in ihrer leichtveränderlichen Natur, durch welche sie sich vorzugsweise zum Substrat für die wechselnden Erscheinungen eigne. Nach der eigenen Aeusserung des Philosophen (*Aët. Plac.* I 3, 4), scheint ihn bei seiner Annahme hauptsächlich die Verglei-

chung der Welt mit einem lebenden Wesen geleitet zu haben." PRAECHTER, 51: "...dass er mit der Luft ein Prinzip aufstellte, das durch seine Beweglichkeit und Leichtveränderlichkeit zum Urstoff besonders geeignet und infolge seiner Feinheit mit der lebendigen und belebenden Seele leicht in Analogie zu bringen war." — ROBIN, *oc. c.*, 43: "¿Por qué el aire? No tanto, tal vez, porque es lo que con más facilidad cambia de estado, ya que el agua ofrecería las mismas ventajas para la hipótesis, sino más bien, sin duda, porque, al contrario del agua que cae a falta de apoyo, el aire, a este respecto, se basta a sí mismo y, a mayor abundamiento, parece poseer una ilimitada difusión. Posiblemente también porque Anaxímenes concibe el mundo como un ser vivo, sujeto al nacimiento y a la muerte y que, por consiguiente, respira." — JAEGER, 36: "In his attempt to identify Anaximander's infinite first principle with air and to derive everything from the metamorphoses which air undergoes, Anaximenes has undoubtedly been guided also by a feeling that the first principle ought to explain the presence of life in the world; for he maintains that air controls the cosmos and holds it together in the same way as the psyche controls our bodies."

Ahora bien, de nuevo podemos preguntarnos: ¿cuál de estos dos motivos de orden tan distinto, fué primordial y decisivo para la elección del aire como principio? A favor de la segunda opinión, yo podría recordar aquí que entre los tres competidores para el puesto de *arché*, el agua (to hydor), el fuego (to pyr) y el aire (en Homero, he, en Anaxímenes, ho aer), solamente este último pertenecía, en el griego, al género *animado*, es decir, no se sentía como una cosa muerta, un elemento dominado (cf. MEILLET-VENDRYES, *Traité de grammaire comparée des langues classique*², 1948, párrafo 805), mientras que los demás dos lo eran.

Sin embargo, yo no creo que los motivos vitalicistas eran *predominantes* entre los físicos jónicos. Estas especulaciones teológicas son secundarias, en cuanto a los jónicos. Ellas tenían por fin la extensión de las prerrogativas de su principio material o físico, también al dominio de "las ciencias espirituales" o humanas.

A mí me parece que, tal vez, también en el aire se trata de

la enorme influencia de Anaximandro en Anaxímenes. A saber, la noción del aire (aer) comprendía, entre los primeros físicos griegos hasta *Empédocles*, también las nociones de "niebla, vaho" y hasta "tinieblas", como lo había bien observado ya BURNET, 74 n. 2: "In the earlier cosmologists "air" is always a form of vapour. and even darkness is a form of "air". It was Empedokles who cleared up this point too by showing that darkness is a shadow." — Cf. GUTHRIE, *o. c.*, 35; GIGON, 100.

ZELLER, 316-317, había criticado tal concepción del aire, expresada ya por RITTER y BRANDIS: "Dass er (*sc.* Anaximenes) hierbei unter der Luft etwas anderes als das Element dieses Namens verstand und die Luft als Grundstoff von der atmosphärischen Luft unterschied, ist unerweislich und unwahrscheinlich: er sagt wohl, die Luft sei im reinen Zustand unsichtbar und nur durch die Empfindung ihrer Kälte, Wärme, Feuchtigkeit und Bewegung wahrnehmbar." Cf. también TANNERY, en *Archiv* 8 (1895), 443 sig.

Pero el testimonio de Hipólito, *Ref.*, I 7, 2, a mi juicio, no contradice a la interpretación del aire anaximéneo como un inmenso (apeiros) vaho, niebla u oscuridad también; porque, estos son tampoco accesibles a la vista. Hipólito dice: *to de eidos tou aeros toiouton hotan men homalotatos ei, opsei adelon, delous-thai de toi psychroi kai toi thermoi kai toi noteroi kai toi kinoumenoi. kineisthai de aei ou gar metaballein hosa metaballei, ei me kinoito.* ("Y el aspecto del aire es, más o menos, como sigue: cuando es lo más homogéneo (igual), queda inmanifiesto para la vista; pero sí se hace manifiesto por lo Frío, lo Caliente, lo Húmedo y por el Movimiento también. Y está siempre en movimiento; pues, si no lo estuviese, todo lo que muestra cambios, no cambiaría."). — Según Hipólito, tan sólo en su estado *ideal* (es decir, nunca, ya que está en un movimiento perpetuo), queda el Principio inaccesible a nuestros sentidos. Y este estado ideal era propiamente un estado de *homogeneidad primordial* del Aire, no importa si fuese éste una masa infinita o inagotable de niebla, vaho o bien tinieblas. Se hace discernible y perceptible esta masa primigenia merced a la diferenciación. Y ésta, a su vez, se debe, primero, al "eterno movimiento" anaximándreo, y segundo, a los

procesos de rarefacción (caliente, fuego) o bien condensación del aire (frío, húmedo: viento, nube, agua, tierra y hasta piedra: Hippol., Ref., I 7, 3).

Tal concepción del aire en Anaxímenes nos explica quizá también por qué los seguidores posteriores de Anaxímenes (cuando ya se distinguía el aire atmosférico de la niebla) buscaban el Principio en "la substancia intermediaria", en algo entre el aire y el agua, o bien entre el aire y el fuego (sobre lo que habíamos hablado más arriba). En este principio *metaxy*, o *meson* de ellos, tal vez se puede ver "el aire" de Homero, Hipócrates y de Anaxímenes también, el cual no coincidía con el aire puro invisible posterior, sino que, por preferencia, era una neblina.

Pues bien, las tinieblas eran característica del abismo del Caos hesiódeo, tal vez también del Apeiron de Anaximandro, y éste podría ser el vínculo entre los principios de los dos pensadores jónicos. Cotéjese *apeiron skotos*, de Píndaro (frg. 130, 8), con el pasaje clásico de Platón, *Timaios* 58 D: *aeros* (gene) to men euagestaton epiklen aither kaloumenos, ho de tholerotatos omichle kai skotos. Cf. Plutarco, *De prim. frig.* 948 E: *hoti d' aer to protos skoteinon estin oude tous poietai lelethen' aera gar to skotos kalousin*. BURNET, 75 n.

Hasta las nociones *contrarias* anaximándreas siguen viviendo en Anaxímenes, tanta ha sido la influencia del primero en el otro. A saber, el Aire tomó el puesto de Apeiron anaximándreo. Del Apeiron separábanse mecánicamente los contrarios Caliente-Frío. Y del Aire, a su vez, hacíanse gradualmente también los contrarios Caliente-Frío (Hippol., Ref., I 7, 3 *hoste ta kyriotata tes geneleos enantia einai, thermon te kai psychron*) mediante dos procesos (cualitativos), también *contrarios*: rarefacción (*manosis*)-condensación (*pyknosis*). Cf. GIGON, 101: "Die gegensätzlichen Prozesse der Verdünnung und Verdichtung decken sich mit andern verwandten Vorgängen, mit Erhitzung und Abkühlung vor allem."

3.—Dediquemos aquí algunas palabras a la interpretación del único fragmento conservado de Anaxímenes (Aët. I 3, 4 = 13 B 2): *ho ion he psyche, he hemetera aerousa*

sygkratei hemas, kai holon ton kosmon
pneuma kai aer periechei.

Dudaban de la autenticidad del fragmento REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, 209, y *Parmenides*, 175: "ein vollkommenes Phantasiestück, für dessen späten Ursprung übrigens ein jedes Wort und nicht zuletzt der Gedanke selber spricht"; y WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen*, I, 374³. — Pero después de los trabajos de KRANZ, *Hermes* 73 (1938), 111; *Göttinger gelehrte Nachrichten*, II 7 (1938), 145; especialmente, en *Philologus* 93 (1939), 436 (cf. también NESTLE, en ZELLER, 319, n. 1; CHERNISS, *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy*, 379; JAEGER, 207-208 n. 62 y 63; GIGON, 102), creo que no tenemos ninguna razón para eso.

Primero, el Cosmos respira (BURNET, 75). La palabra pneuma "soplo" (cf. KRANZ, *Indice, s. u.*) equivale a psyche "alma", en su sentido de "respiración". La idea folklórica de una "persona cósmica" (cf. Purusha del sánscrito) o bien de un "cosmos personificado" (cf. el término prana en el pensamiento hindú) es bien conocida entre varios pueblos, y no vamos a tratarla aquí. La concepción de Anaxímenes influyó tal vez en los pitagóricos. La conclusión mencionada se deduce mediante el silogismo siguiente:

psyche = aer	:	he psyche he hemetera aer ousa
pneuma = aer	:	pneuma kai aer (legetai de synonymos aer kai pneuma)

pneuma = psyche.

Segundo, el enunciado de Anaxímenes es preñado por su contenido. A saber, cada uno de los tres términos siguientes: psyche, sygkratein y periechein, tiene dos significados, a la vez.

Psyche significa aquí: a) "principio de respiración (= thymos), de calorificación, y de la circulación de sangre también" (cf. Empédocles, DIELS-KRANZ, 31 A 4: tous haima phaskontas ten psychen); b) "intelecto (= nous); mente". Cf. JAEGER, 80: "But at least his (sc. Anaximenes) expression "the soul rules us" (sygkratei hemas) tempts us to interpret this with an eye to the

intellectual powers as well; and since the endless air is just as divine for Anaximenes as the *apeiron* is for Anaximander, and at the same time governs the world, it is hard to follow this analogy with the soul of man if consciousness and reason are left out." Cf. la noesis de Diógenes de Apolonia, por ejemplo, 64 B 4: anthropoi gar kai ta alla zoia anapneonta zoei toi aeri. kai touto autois kai psyche esti kai noesis k. t. l. — Jenófanes, 21 A 1 (113, 26): me mentoi anapnein' sympanta te einai noun kai phronesin kai aidion. — Hipócrates, *Morb. sacr.* 19 (JAEGER, 223 n. 28): ten de phronesin ho aer parechetai.

Sygkratein significa en este fragmento: a) "sostener, mantener"; b) "tener bajo control; dominar; gobernar". Finalmente, periechein significa: a) "tener; contener en su conjunto"; "penetrar a cada parte del organismo del mundo, de igual modo como la circulación de sangre penetra a cada célula del cuerpo humano"; b) "abarcар, alcanzar, llegar a cada punto del mundo".

Por consiguiente, el fragmento quiere decir, *a la vez*:

a) *Sentido fisiológico*: "De la misma manera en que nuestra alma (= respiración), que es aire, nos sostiene a nosotros, así también el soplo-aire contiene en su conjunto el mundo entero."

b) *Sentido metafórico* (o bien *teológico*): "De la misma manera en que nuestra alma (= intelecto), que es aire, nos domina a nosotros, así también el Soplo-Aire abarca (alcanza, en sus prerrogativas de Zeus Juez y Gobernador) al mundo entero."

Tercero, la influencia de Anaximandro se ve claramente de la correlación siguiente (el sentido es metafórico, expuesto arriba bajo b):

kybernan: periechein (12 A 15) = sygkratein: periechein (13 B 2).

"gobernar": "abarcар (alcanzar)" = "dominar": "abarcар (alcanzar)".