



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

Los filósofos de Mileto. Tales, Anaximandro y Anaxímenes

Tesis que, para obtener el título de Licenciado en Filosofía, presenta

RODRIGO FIGUEROA CORONA

Asesor: Dr. Enrique Hülsz Piccone

México, Octubre de 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Con toda la gratitud y respeto a mis padres, familiares y amigos que hicieron posible esta tesis. Gracias Adriana, Francisco, Diego, Valeria, Esther (madre e hija), Cecilia, Roberto, Ulises, Julio, Rafael, Axel, Eloy, Juan Ángel, Claudia, Sol y Rima. Sin ustedes nada de esto tendría sentido.

Con una especial mención para mis lectores, que hicieron comentarios críticos y de enorme valía para el enriquecimiento del texto. Gracias a Carmen Trueba, Ricardo Horneffer, Leonel Toledo y Pedro Enrique García Ruiz.

A mi maestro Enrique Hülsz Piccone, para quien todo el cariño, admiración y respeto resultan insuficientes.

Para Adriana, Mi Madre.

Índice

Introducción

1. De camino a la filosofía

2. El descubrimiento de la realidad

3. Un filósofo ágrafo: Tales de Mileto

4. El origen es $\zeta\tau\omicron\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$? Anaximandro de Mileto

5. Ἄηρ como ἀρχή. Anaxímenes de Mileto

Conclusiones

Bibliografía

Introducción

¿Cómo surgió la filosofía? ¿Para qué? ¿De dónde provino? Plantear las preguntas es ya un ejercicio filosófico. ¿Es la filosofía una búsqueda de respuestas, una reflexión que parte de preguntas que generan aporías? Sí, lo que hoy denominamos *filosofía* y que en su origen no era diferente de la *ciencia*, nació de la sorpresa entre hombres curiosos que se preguntaron por el origen y el fundamento de lo que frente a sus ojos aparecía. Se preguntaron porque miraban de otra manera, inaugurando un modo de *ser del hombre* que antes no existía, basado en la concepción de que la realidad es fundamentalmente racional.

Este *alumbramiento* se gestó en un contexto histórico, político y cultural particular: en la Grecia jónica de los siglos VI y V a.C., tiempo en el que florecían diferentes colonias en la región, como la ciudad de Mileto, de donde eran oriundos Tales, Anaximandro y Anaxímenes, tres hombres que ya desde la antigüedad fueron tratados como los primeros filósofos.¹ En aquella lejana Grecia las condiciones políticas, económicas, religiosas y culturales de las πόλεις permitían en buena medida el pensamiento libre, la práctica tradicional de la poesía, y una diversidad de expresiones religiosas que convivían con la religión oficial, así como un imaginario construido a partir de abundantes mitos que alimentaban las historias que se contaban y que se

¹ Estos hombres oriundos de Mileto, pertenecieron a un grupo más amplio denominado modernamente “filósofos presocráticos”. Ya volveré sobre la designación de “filósofos”, para concentrarme ahora en reconocer que cuando se dice “presocráticos”, se pretende englobar a los filósofos anteriores a Sócrates, aunque esto sea de hecho relativo, pues hombres como Diógenes de Apolonia o Demócrito son probablemente contemporáneos del ateniense. Este punto es tratado en un texto de reciente aparición que ahora consigno: “Le terme «présocratique» est une création moderne. La première occurrence repérée à ce jour figure dans un manuel d’histoire universelle de la philosophie publié en 1788 par J. A. Eberhard (le destinataire d’ une fameuse lettre de Kant), dont une section s’intitule «Philosophie présocratique» («vorsokratische Philosophie»)” André Laks, *Introduction à la «philosophie présocratique»*, Paris, PUF, 2006, p. 5. Por otro lado, el término “presocráticos” encierra un problema adicional, que es el de la discusión sobre cómo abordar la cuestión “socrática”, es decir, pensar lo que pudo ser el pensamiento de Sócrates que, como es sabido, fue un filósofo ágrafo al que conocemos gracias a los testimonios de otros, fundamentalmente el de Platón. Tal vez por ello, algunos filósofos como Nietzsche optan por el término “preplatónicos” para referirse a los primeros hombres en hacer filosofía. En lo personal, me parece que más allá del debate, vale la pena mantener el término “presocráticos”; aunque para efectos de este texto me referiré a Tales, Anaximandro y Anaxímenes como los “milesios” o los “primeros filósofos”. Cf. *Ibid.*, p. 30 y ss.

instituían como refugio para la memoria colectiva.² Como bien comenta W. K. C. Guthrie, “La filosofía europea, en cuanto intento para resolver los problemas del universo sólo por la razón, que se opone a aceptar explicaciones puramente mágicas o teológicas, comenzó en las prósperas ciudades comerciales de Jonia, en la costa del Asia Menor, a principios del siglo VI a. C. Fue, como dice Aristóteles, producto de una época que ya poseía las cosas necesarias al bienestar físico y al ocio, y su motivo fue la mera curiosidad.”³

Antes de que existiera la filosofía, expresiones humanas como la poesía o la concepción sagrada de la vida, no necesitaban explicaciones fuera de su propio marco. No se requería más que confiar en la memoria colectiva expresada en la oralidad; florecía la poesía, se cultivaba la palabra y el mundo mítico revelaba una distancia insalvable entre los dioses y los hombres. Ahí donde caía un rayo se manifestaba Zeus, allí donde las aguas se agitaban, Poseidón se encontraba en actitud de guerra. Nada podía hacerse sino correr al templo y poner una ofrenda a los dioses.

En cambio, el advenimiento de la filosofía supuso una nueva *forma de ser* y de *estar* en el mundo, un desplazamiento desde aquellas concepciones hacia otra forma de hablar o, como dice Eduardo Nicol, una “segunda mirada.”⁴ Sin embargo no se trata -como muchas interpretaciones sostienen- de explicar lo anterior como un tránsito del “mito al logos”,⁵ sino de navegar por las aguas de aquellos tiempos buscando explicar los

² Este punto es bien resumido por A.A. Long: “Numerous factors can be adduced, among which some of the most telling (in no order of priority) are political freedom and opportunity for debate, interstate trade and communication with the older civilizations of Egypt and Asia, the rise of literacy, codification of laws, dissatisfaction with anthropomorphic myths, the prizing of innovation and self-assertion, a general interest in verbal dexterity, skill that can withstand competition, a perceived need for higher education, anxieties about the nature of human identity and both in world and after death.” (“The scope of early Greek philosophy”, en *The Cambridge companion to Early Greek philosophy*, New York, Cambridge University press, 1999, p. 16.)

³ W.K.C. Guthrie, *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, México, FCE, Traducción castellana de Florentino M. Torner, 1953, p.29.

⁴ Aunque el punto será tocado más adelante en el desarrollo expositivo, por lo pronto se puede decir que la interpretación del filósofo Eduardo Nicol (Barcelona 1907, Cd. de México 1990) me resulta imprescindible para el tratamiento filosófico de la tesis que comienza. Los textos del autor a los que me remitiré son diversos, pero sigo en particular la línea que Nicol traza para pensar en la significación y las implicaciones que tiene el nacimiento de la filosofía.

⁵ La utilización de esta fórmula seguramente se debe a Wilhelm Nestle, quién a mediados del siglo pasado publicó un trabajo nombrado de esa manera (*Vom Mythos zum Logos: die selbstent Faltung des griechischen denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, Kroner, 1941). Como un ejemplo de la utilización de la fórmula por un autor diferente, cito a continuación el siguiente texto: “No obstante, sea cual fuere la verdad acerca de los detalles, no puede discutirse la revolución del pensamiento

elementos que hicieron posible y que constituyeron el nacimiento de la filosofía. El $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ es en principio un relato, algo que se expresa desde la oralidad y que saben los viejos. El $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ es la palabra, el discurso que se dice o el enunciado, y desde los filósofos presocráticos -en particular Heráclito-,⁶ es también un razonamiento o, mejor dicho, un principio de la *racionalidad*. Lo que implica aquella vieja frase cimentada en la tradición interpretativa (“del mito al logos”), es que antes de que hubiera filosofía no existía *ningún* tipo de razón, pues todo provenía de “cuentos sin sentido”. No es ésta mi postura. La filosofía es claramente posterior a la poesía, y no son, por supuesto, lo mismo, pero no se sigue de aquí que aquella haga desaparecer a ésta o que la sustituya. Me parece que otro enfoque puede ayudar a ver mejor la cuestión. Dice Eduardo Nicol: “El pensamiento humano se ha manifestado de diversas formas antes de producir la filosofía. El punto crítico de la evolución, en el cual el pensamiento adopta definitivamente la forma específica de la filosofía, puede reconocerse como el tránsito de la *doxa* a la *episteme*. Sigue existiendo la *doxa*, como siguen existiendo los progenitores después de haber nacido su vástago; pero la *episteme* es algo nuevo, algo que al nacer supera aquello mismo que lo generó. Y lo más singular de este fenómeno es el hecho de que, naciendo la filosofía con todos los atributos característicos de su ser, es por ello consciente de sí misma desde el primer momento; consciente de lo que ella es y de lo que representa como una nueva modalidad existencial del hombre.”⁷ La distinción que propone Nicol permite ver que lo que cambia, el centro de gravedad, es el paso de las opiniones y creencias (que son necesariamente el terreno de los mitos y la poesía) a la ciencia, a un conocimiento que parte de certezas para construirse, como la postulación de la racionalidad inherente de la naturaleza. Este paso tuvo un registro epistémico, puesto

que ellos iniciaron y que está resumida en esa conocida frase: del mito al *logos* o la razón” M. I. Finley, *Grecia primitiva: La Edad de Bronce y la Edad Arcaica*, Buenos Aires, EUDEBA, Traducción castellana de Delia Maunás, 1974, p.203.

⁶ Heráclito de Éfeso (500 a.C. aprox) es un filósofo en verdad relevante en el periodo de la filosofía presocrática. Sucesor de los milesios, Heráclito tal vez planteó algunos elementos de *física* (en los términos de Aristóteles), pero su foco de atención no estuvo dirigido a la construcción de esa teoría, sino de una metafísica y ontología. En los fragmentos que conservamos, pueden verse las pinceladas de lo que seguramente fue su pensamiento y filosofía, aunque hay que reconocer que dado su estilo y forma de expresión filosófica, ha sido en múltiples ocasiones incomprendido o malinterpretado. No es este el lugar para hacer una descripción minuciosa de aquel extraordinario pensador, pero es posible decir al menos que las huellas de los filósofos de Mileto reaparecen en el pensamiento de Heráclito (aunque un tanto difuminadas y sometidas a una crítica mordaz), que es a su vez un pilar en los momentos en que la filosofía era aún joven y nueva. Cf. DK 22 B38.

⁷ Eduardo Nicol, “Verdad y expresión”, en *Ideas de Vario linaje*, México, UNAM, 1990, pp. 147 y 148.

que a los mitos y a la poesía no les interesa la verdad, mientras que la filosofía establece un compromiso irrenunciable con ella.

En todo caso, lo que me parece importante plantear es que el pensamiento filosófico hace *otra cosa* que antes no se hacía: se plantea una *realidad* organizada y racional, una φύσις.⁸ La palabra de hecho ya existía, pero fue hasta su uso por los milesios cuando se le dio un sentido filosófico que implicó, como claramente ha dicho Eduardo Nicol, la “invención de la naturaleza.”⁹ Sigo a este filósofo en su interpretación sobre el nacimiento de la filosofía: “Lo perturbador para el griego fue la *invención* de la *naturaleza* llevada a cabo por la filosofía. Esa invención quebrantó su mundo: por primera vez, mundo y naturaleza quedaban disociados [...] ¿Qué se entiende por, y cómo puede ser ésta una ‘invención’ humana? La palabra naturaleza tiene dos acepciones. Cuando se refiere a un ente singular, designa su índole propia, es decir, las propiedades distintivas de su ser. Todo ente tiene, pues, *su* naturaleza, aunque no todos son entes naturales; pero la palabra se emplea también para designar la totalidad de los entes no humanos que constituyen el universo. Esta segunda acepción es la que introduce la filosofía.”¹⁰ Lo anterior implicó, como se irá viendo a lo largo de la exposición, un cambio de mirada, pues lo que antes aparecía frente a sus ojos (la naturaleza) y aún no era nombrado, con la aparición de un vocablo y su utilización filosófica se llenó de contenido, pasó a significar algo diferente.

Aquellos pueblos en Grecia tuvieron sin duda un contacto permanente con diversas culturas con las que intercambiaron conocimientos y tradiciones. Su ubicación geográfica fomentó el comercio y la navegación, lo que a su vez posibilitó el tránsito de comunidades y pueblos. Esta realidad derivó en un antiguo cuestionamiento: ¿Se puede

⁸ Aunque más adelante regresaré sobre el término, consigno aquí un comentario que resulta pertinente: “Frente a la naturaleza, el presocrático toma una actitud que difiere enormemente de la de Hesíodo, por ejemplo. Este pretende *narrar* como se ha configurado y ordenado el mundo, o la genealogía de los dioses; hace una *teogonía*, cuenta un *mito*; la relación entre el mito y la filosofía es próxima, como advirtió Aristóteles, y constituye un grave problema; pero se trata de cosas distintas. El filósofo presocrático se enfrenta con la naturaleza con una pregunta teórica: pretende decir *qué es*. Es lo que define primariamente la filosofía es la pregunta que la moviliza: ¿qué es todo esto? A esta pregunta no puede contestarse con un mito, sino con una filosofía.” Julián Marias, *Historia de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1963, pp.11 y 12.

⁹ La utilización filosófica del término φύσις no se encuentra documentado antes de Heráclito de Éfeso. Lo anterior, resulta a primera vista un fuerte impedimento para la tesis sostenida líneas arriba, aunque vale decir que el hecho de no tener documentado el término no cancela de manera definitiva la posibilidad de que lo hayan utilizado, o que resulte implicado en las ideas que sostenían los milesios.

¹⁰ Eduardo Nicol, *La idea del hombre* (segunda versión), México, FCE, 2003, p. 295.

hablar de originalidad griega? ¿Es la filosofía -como siempre se ha dicho- hija del espíritu griego? En los textos e interpretaciones antiguas, así como en la doxografía sobreviviente, se da cuenta de aquel contacto entre culturas; se narra, ya sea en crónicas o en los primeros documentos de historia, los innumerables intercambios entre los pueblos, sus historias en *común*. En buena medida derivado de lo anterior, importantes sectores de la tradición interpretativa contemporánea quieren ver en aquel contacto *natural* entre pueblos una “dependencia cultural” (los griegos serían así “dependientes” de las culturas con las que se relacionaron), que según su punto de vista negaría la originalidad del pueblo griego. Desde hace por lo menos un siglo, este debate fue avivado por el desarrollo de diversas disciplinas como la arqueología y la filología, que han sabido ver que los griegos estuvieron inmersos en complejas relaciones con otras culturas, con un intercambio activo y una convivencia que generó una interrelación dinámica. De cualquier modo, la pregunta frente a esta posición podría seguir siendo si la relación entre pueblos resta originalidad a cada pueblo particular en su desarrollo cultural y en la historia de su pensamiento. Si aceptamos la pregunta como válida, me permito proponer una respuesta negativa: la originalidad del pensamiento de un pueblo no es anulada por la influencia que tenga de otras culturas. Al contrario, pueblos tan *luminosos* como el griego fueron capaces de tomar la multiplicidad de pensamientos y de expresiones que los rodeaban, para de ahí -y desde una construcción propia-, hacer nacer las bases para la filosofía y la ciencia de occidente.¹¹ Para esto me parece que la opinión de dos autores resulta pertinente. En primer lugar Cornelius Castoriadis, quien apunta: “Grecia no apareció repentinamente del suelo -ni tampoco ninguna otra cultura-, como en la historia de Cadmo, que ve brotar guerreros donde sembró los dientes del dragón. Ya había gente allí, y también, por supuesto, había pueblos vecinos, etcétera. El problema no está ahí. El problema, el caso particular, es precisamente comprender estas nuevas formas.”¹² En

¹¹ Aquí considero que la opinión de Rodolfo Mondolfo puede ayudar a clarificar la cuestión: “Se observó que la astronomía caldea con todas sus observaciones y registros, permaneció siendo siempre astrología, cuyo fin esencial era el horóscopo; la geometría egipcia, permaneció limitada a una técnica de medidas para fines prácticos, especialmente de agrimensura; las matemáticas de Egipto y de Caldea se detuvieron en los cálculos empíricos, sin elevarse a las exigencias lógicas de la demostración; por lo tanto, todas ellas representarían un estudio precientífico, que el genio griego superó bien pronto por virtud propia, convirtiéndose en creador de la ciencia y de la filosofía.” (*El pensamiento antiguo*, Tomo I, Buenos Aires, Losada, Traducción castellana de Segundo A. Tri, 2003, p.12.)

¹² Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*, Buenos Aires, FCE, Traducción castellana de Sandra Garzonio, 2006, p. 93.

segundo lugar Friedrich Nietzsche: “No cabe cosa más absurda que atribuir a los griegos una cultura autóctona; al contrario: más bien habrá que afirmar que asimilaron para sí enteramente la cultura viva de otros pueblos, de ahí que llegaran tan lejos, pues supieron recoger la jabalina del lugar en que otro pueblo la había abandonado y arrojarla de nuevo más lejos.”¹³ Las posturas de estos dos filósofos aportan un elemento que juzgo en extremo importante: La filosofía nació en Grecia, sí, pero no fue un producto de la “generación espontánea”, sino una creación peculiar, diferente y nueva, gestada en el amplio marco de las diferentes culturas que convivían en aquella región geográfica.

Para aquellos hombres de Mileto, seguramente el término “filósofos” hubiera sonado extraño y ajeno. Ya desde la antigüedad la paternidad misma del término había sido discutida, como lo hizo Diógenes Laercio (I, 12),¹⁴ quien basado a su vez en un alumno de Platón, Heráclides Póntico,¹⁵ refiere que el primero en autonombrarse filósofo fue Pitágoras,¹⁶ durante una visita a León, tirano de Fliunte. Supuestamente aquel gobernante habría preguntado a Pitágoras sobre su actividad, a lo que éste habría respondido que se dedicaba a la filosofía, que era un filósofo. Esta anécdota resulta sin embargo poco creíble, al menos por dos razones. En primer lugar porque Diógenes Laercio resulta tan confiable como las fuentes de las que abreva (en este caso Heráclides es un autor muy posterior a la época en la que se ubicaría Pitágoras, además de ser en todo caso muy dependiente de Platón); y segundo porque la figura de Pitágoras que se ha consignado en la historia de la filosofía es una leyenda, sin que haya quedado nada –si

¹³ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, Traducción Castellana de Luis Fernando Moreno Claros, 2001, p. 35.

¹⁴ Diógenes Laercio (SS. II – III d. C.) es una figura importante en la tradición de doxográfica. Sin embargo, sus testimonios suelen ser un tanto desiguales, pues recurre a muy diversas fuentes de diferente confiabilidad. Los comentaristas rigurosos modernos, suelen ser verdaderamente críticos al trabajar con estos materiales, aunque al mismo tiempo se puede reconocer que la información que aporta Laercio es en muchos casos la única fuente con la que contamos para el conocimiento de algunos filósofos griegos.

¹⁵ S. IV a. C.

¹⁶ La presencia de la figura de Pitágoras entre la doxografía es una constante, aunque no se conserva un solo fragmento auténtico del que pudieran extraerse sus ideas. La mayoría de las noticias que tenemos son tan sólo menciones con pretensión de leyenda. En más de una ocasión, a Pitágoras y a los pitagóricos se les identifica como a una secta de tipo religioso que tenía extrañas costumbres y votos, como el de guardar silencio respecto a sus enseñanzas. De ser esto cierto, habría una razón más para cimentar la oscuridad histórica que rodea a Pitágoras y los pitagóricos. Para un estudio sobre aquellos hombres puede consultarse la obra clásica de Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Massachussets, Cambridge, 1972. También los trabajos más recientes de Carl Huffman, como *Philolaos of Croton. Pythagorean and Presocratic. A commentary on the fragments and testimonia with interpretative essays*, Cambridge, 1993.

es que de veras escribió- de las obras del Pitágoras histórico. En realidad, es con Heráclito de Éfeso cuando se comienzan a ver los atisbos de una utilización de vocablos cercanos al término, como ocurre en su fragmentos 35 y 129,¹⁷ y que hace referencia al propio Pitágoras en términos bastante críticos. Sin embargo, en este caso la utilización del término no es clara, pues las palabras que usa Heráclito son *sophie* o *philosophous*, no propiamente *philosofia*. En cualquier caso, está claro que fue hasta Platón cuando se dio una utilización técnica y filosófica del término. En muy diversos pasajes de su *corpus*, Platón define el quehacer de los hombres a quienes llama filósofos, viendo en la figura de Sócrates un paradigma de aquella actividad y de esos hombres. En general, se puede decir que para Platón la filosofía es una *forma de ser* del hombre que se expresa en el pensamiento y sobre todo en los actos de la vida. Se busca la verdad como sustento para el conocimiento (para que de hecho sea posible) y se actúa de un modo consecuente con lo que se piensa, tanto en la vida privada como en la pública.

¿Podemos decir entonces que había algo de esto en los milesios? Mi respuesta es que sí, pues considero que con aquellos viejos filósofos se estaban construyendo las bases para el despliegue filosófico de manera cabal, como llegaría a ser con Sócrates, Platón y Aristóteles. Esta afirmación es una de las que intentaré justificar en esta tesis que ahora comienza.

Suena verdaderamente lejos el eco dejado por los milesios. Es mucho tiempo y son muchas las interpretaciones sucesivas que hacen complicada la lectura y su estudio.¹⁸ Los materiales originales (los papiros), se perdieron en el trajín de la historia,¹⁹ por lo que el

¹⁷ Cito las traducciones inéditas de Enrique Hülsz Piccone. DK 22 B35: “Es bien necesario que los varones que aman la sabiduría sean investigadores de muchas cosas”; y DK 22 B129: “Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación más que todos los demás hombres, y habiendo elegido de entre esos escritos, produjo su propia sabiduría, saber de muchas cosas, mala arte.”

¹⁸ Sobre este punto me parece importante consignar la opinión de F. Nietzsche: “Es una verdadera desgracia que nos haya quedado tan poco de aquellos viejos maestros filósofos y que lo poco que poseemos sea tan incompleto. Como consecuencia de esta pérdida los juzgamos involuntariamente en función de criterios erróneos y, dejándonos llevar por el simple hecho -completamente azaroso- de que Platón y Aristóteles nunca carecieron de copistas y admiradores, tendemos a favorecer a estos últimos en detrimento de sus predecesores.” (*La filosofía en...*, p. 41.)

¹⁹ La inmensa mayoría de los textos originales se perdieron como aquí hemos dicho, pero habría dos ejemplos que es importante consignar donde la fortuna y la casualidad han jugado a favor de la filosofía y el conocimiento histórico, dotándonos con restos de papiros que constituyen una ventana abierta a un pasado casi tan lejano como los propios filósofos griegos. Estos textos son los papiros de Estrasburgo y Derveni, que han aportado información reciente sobre algunos presocráticos. Para consultar una versión

conocimiento de lo que pudieron ser las palabras de los primeros filósofos parte siempre de una aproximación o reconstrucción, que utiliza lo que otros dicen y recuerdan para intentar construir imágenes que ayuden por su nitidez a la comprensión. Los nombres de Tales, Anaximandro y Anaxímenes resuenan en fragmentos de algunos presocráticos²⁰ y en Platón, quien cita de memoria y sin detenerse en hacer un análisis detallado sobre las ideas filosóficas que consigna. Fue hasta el libro alfa de la *Metafísica*²¹ de Aristóteles cuando se hace lo que podríamos llamar un estudio histórico-crítico, presentando un análisis más o menos sistemático de los filósofos que lo precedieron.²²

Luego hay menciones y noticias consignadas por hombres de distintos tiempos, es cierto, pero de alguna manera la visión que sostiene Aristóteles se convirtió en la base desde la cual se realizaron las interpretaciones más variadas y diversas.²³ ¿Qué implica esto? ¿Qué dice pues, Aristóteles de los milesios? Aunque abordaré más adelante el tema, vale la pena por lo pronto decir que los pasajes del texto aristotélico sobre los milesios resultan, por un lado, en extremo valiosos para el estudio de los primeros filósofos; pero también, por el otro, constituyen un material de difícil asidero, tanto por la terminología

castellana de los papiros, cf. Alberto Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, España, Alianza, 2001, apéndices.

²⁰ Cf. Heráclito DK 22 B38.

²¹ Según la mayoría de las interpretaciones modernas, el título de *Metafísica* no corresponde al otorgado por Aristóteles, pues fue el peripatético Andrónico de Rodas quien organizó el *corpus* aristotélico en el siglo I a. C. Por otro lado, se debe tener presente que la *Metafísica* no constituye un tratado sistemático en el que se puedan ir hilando los argumentos de manera progresiva; sino una especie de síntesis de las ideas del estagirita, como dice Werner Jaeger: “[...] hasta ahora ha sido la opinión reinante la de que la palabra *metafísica* debe su origen simplemente al orden dado por accidente a los escritos del filósofo en alguna edición completa de la edad helenística -corrientemente se sugiere la de Andrónico-, pero que no expresa la manera aristotélica de ver la verdadera situación. La verdad es, sin embargo, que esta palabra, acuñada seguramente por algún peripatético anterior a Andrónico, da una idea perfectamente justa del objetivo fundamental de la *filosofía primera* en su sentido original.” (*Aristóteles*, México, FCE, Traducción castellana de José Gaos, 2002, p. 432.)

²² No es mi intención sostener que Aristóteles deba ser considerado “padre de la historia”, ni tampoco hacer ver en el texto del estagirita una intención historiográfica (en sentido moderno), sino sólo explicitar que el libro *Alfa* de su *Metafísica*, es el primer texto donde se revisa la “historia de la filosofía”, la primera fuente consistente desde la que se debe partir (cuando no hay material auténtico) para realizar un estudio sobre los primeros filósofos.

²³ Como un buen ejemplo de la manera en que se cimentó en la tradición interpretativa la visión aristotélica, se encuentra la opinión Hegel (hablando a su vez de Aristóteles) que consigna y comenta M. Heidegger: “En sus lecciones sobre la historia de la filosofía griega, en el pasaje en que habla de las fuentes para el conocimiento de la época más antigua de la filosofía, Hegel dice así: «Aristóteles es la fuente más rica. Ha estudiado los antiguos filósofos de forma expresa y profunda y ha hablado de ellos al principio de su *Metafísica* (y en otros lugares) siguiendo el orden histórico. Es tan filósofo como ilustrado; podemos fiarnos de él. Para la filosofía griega no se puede hacer nada mejor que estudiar el primer libro de su *Metafísica*.»” (*Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, Traducción Castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, 2005, p.241.)

usada (que no es, como veremos, del todo la empleada por los milesios), como por las intenciones filosóficas de Aristóteles a la hora de tratar con los filósofos que lo antecedieron.

Aristóteles hace comenzar la filosofía con los milesios (*Metafísica*, Libro I, 983 b), calificándolos como “físicos” por haber postulado un principio único o *causa material* (de las cuatro que él mismo postula).²⁴ Es decir, los describe fundamentalmente como “monistas - materialistas”. Esta interpretación petrificada en la historia, es un punto que pienso discutir. No concuerdo con el esquema aristotélico, y, aunque reconozco su valor en la historia de la filosofía, la intención es hacer una revisión crítica del mismo en el marco de los planteamientos que éste hace en torno a los primeros filósofos de Mileto.²⁵ Es posible reconocer, con Jaeger, que los milesios “[a]brieron el camino y proporcionaron los conceptos fundamentales a la física griega desde Demócrito hasta Aristóteles.”²⁶ Pero, ¿y eso es todo? ¿Acaso no hay implicaciones ontológicas y metafísicas en lo que sabemos del pensamiento de los milesios? O dicho en otros términos: ¿Es posible plantear que la filosofía nació como ontología?

El argumento a defender es entonces el siguiente: la filosofía que nace en las costas jonias de Mileto, es además de *física* (como decía Aristóteles), *ontología*. Es un λόγος sobre la φύσις que trata de explicar el mundo y sus relaciones internas. Los primeros filósofos se colocaron frente a la multiplicidad de la naturaleza y postularon un principio común para el origen y la destrucción de todas las cosas múltiples, lo que implicó asumir la unidad que la naturaleza posee, o dicho en otros términos, su racionalidad intrínseca.

Para mostrar la plausibilidad de este argumento, me resulta necesario seguir un camino un tanto sinuoso y que contempla dos planos claramente diferentes y al mismo tiempo complementarios. En primer lugar, trataré de situarme en los momentos previos a los orígenes (capítulo 1), de camino a la filosofía, cuando sonaban los cantos de Homero y las teogonías; para de ahí desarrollar la tesis central de asumir el nacimiento de la filosofía como *ontología*, revisando de manera un tanto panorámica las implicaciones de los postulados milesios (capítulo 2). El otro aspecto a tratar en la tesis es una exposición

²⁴ Causas *material, eficiente, formal y final*.

²⁵ Para una exposición sobre este punto, cf. Harold Cherniss, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, México, UNAM, Traducción castellana de Loretta Brass de Eggers, 1991.

²⁶ Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, Traducción Castellana de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, 1971, p. 156.

monográfica de cada uno de los milesios, con la intención de hacer visible de qué manera surge la filosofía y qué elementos posee (capítulos 3 a 5). No se trata, por supuesto, de hacer un análisis profundo de cada concepción filosófica, sino de revisar aspectos centrales utilizando lo que buenamente nos queda y el material doxográfico que ha consagrado la tradición.

Para la revisión de los fragmentos y las noticias sobre los milesios, recurrí a traducciones directas del griego y en su caso del latín, que ofrecen filólogos y comentaristas modernos.²⁷ Queda pendiente hacer una traducción propia de los fragmentos y las noticias existentes, así como un análisis filológico que sin duda ayudarían a la comprensión de su filosofía.

La filosofía griega es, desde mi punto de vista, la base sobre la que está construido el edificio teórico y científico de Occidente; por ello, estudiar los orígenes del pensamiento filosófico exige regresar al punto de partida para mirar allí -siguiendo las huellas y los rastros dejados- los elementos indiciarios que constituyen el pensamiento filosófico. Aquí no puedo sino coincidir con H. G. Gadamer, quien apunta: “Una tal investigación de los presocráticos tiene actualidad. Coadyuva a la comprensión de nuestro propio destino, que se estableció, con la filosofía y la ciencia griegas, en los años en que se empezó a construir en el ámbito mediterráneo la preeminencia de Grecia en la navegación y el comercio. Entonces se produjo un veloz desarrollo cultural.”²⁸

²⁷ La gran mayoría de las traducciones de los de fragmentos y doxografía sobre los milesios, fueron extraídas de la versión que ofrecen Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá (*Los filósofos presocráticos* en tres tomos) que publica la editorial española Gredos. En ella, se recogen pasajes de la edición canónica de Diels - Kranz (DK) y también se agregan otros de la tradición doxográfica. En los casos en los que la traducción que utilizada sea diferente, se aclarará en nota al pie de página.

²⁸ Hans - Georg Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, Traducción Castellana de Joan Josep Mussarra, 2003, p. 13.

1. De camino a la filosofía

1.1 Homero y la construcción poética del imaginario griego

Seguramente fue con los primeros gritos y sollozos cuando el hombre primitivo se dio cuenta que la comunicación era posible y necesaria. El decir “vengan a la caza”, el señalar el fuego con un dedo y luego reír, el despertar sobresaltados en la noche, o el viento fuerte en las mejillas, fueron los pretextos que llevaron a los hombres a buscar cada vez con más energía elementos de comunicación que hicieran de lo cotidiano un tránsito más sencillo y dulce. Primero fue la poesía, que es anterior a la filosofía y que tiene una expresión propia y específica. La poesía comunicaba, gritaba, danzaba en las fogatas de la noche, y se convertía en la memoria colectiva. Narraba las batallas en el mar y en los campos, o rezaba una loa a los dioses del más allá. En pueblos de muy diversas latitudes, la poesía emergió y en ella se cifraron muchas explicaciones necesarias para la vida. En Occidente, los primeros cantos de los que tenemos memoria, la *Iliada* y la *Odisea*, fueron compuestos aparentemente por un poeta griego llamado Homero,¹ y seguramente partieron en su origen de viejos mitos y leyendas que flotaban en la imaginación del pueblo y que estaban contenidos en una cultura oral.² Si es posible plantear de manera general que uno de los materiales con los que está hecha la poesía son los mitos, es preciso detenerse en este punto: ¿qué son los mitos? La manera como está hecha la pregunta apunta en una dirección que en principio reconoce la existencia de mitos y no de algo que en lo personal me parece francamente ininteligible: “El” mito. Los mitos son historias entramadas que no refieren a un pasado remoto o a hechos incontrovertibles, sino que son expresiones sin tiempo, o mejor aún, que no requieren de un tiempo fijo para ser contadas y que pueden adaptarse o modificarse según convenga al

¹ Resulta en verdad complicado intentar establecer una cronología precisa para una figura como Homero y sus obras. La literatura al respecto parece inagotable, pero los especialistas no llegan a un acuerdo ni parece posible que alguna interpretación genere consenso. En líneas generales, se puede apuntar que la mayoría de los especialistas (con la clara excepción de M. L. West) coinciden en que la fecha de composición fue alrededor de la segunda mitad del siglo VIII a.C.

² Sobre este punto comenta Cornélius Castoriadis: “Hoy se cree que los poemas tienen por base una larga tradición oral, quizás extendida en algunos siglos, creada y perpetuada por aedos, cantores que no sólo repiten sino que cada vez introducen variaciones y agregados, trabajando en un marco y con medios relativamente fijos.” (*Lo que hace a...*, pp. 106 y 107.)

contexto y a los escuchas.³ Por ello, tampoco es preciso ubicar el nacimiento de tal o cual mito, ni aspirar a tener genealogías precisas; incluso se puede tal vez decir que no hay en ellos sucesión o acumulación, ya que no poseen un desarrollo evolutivo sino que conviven en su propia diversidad haciéndose presentes en todas las culturas. Cada uno de los mitos posee una lógica interna, un entramado narrativo que se alimenta de las tradiciones más variadas y de prácticas orales muy diversas, conservando lo particular que aporta cada horizonte cultural desde donde surgen. Es como dice Pierre Grimal: “Los mitos no nacen como un conjunto organizado, al modo de un sistema filosófico, teológico o científico. Crecen al azar, como las plantas, y es tarea del mitólogo reconocer las familias, las especies y las variedades.”⁴ Los mitos no son caminos o sendas hacia la verdad, no nacen de un interés y búsqueda de la verdad. Se recurre en ellos a las más bellas imágenes literarias, a recursos que aún no tenían nombre (como la metáfora o la metonimia) pero eran llevados a la práctica. Por ello lo importante aquí es tratar de acercarnos hacia una explicación que se pregunte por lo que *acontece* en los mitos, lo que se pone en juego, en marcha, cada vez que se narra un mito. Los mitos dan sentido, pues a través de ellos se aportan elementos que, sin ser explicaciones, construyen espacios imaginarios más habitables para los hombres, como es la expresión poética, que sin duda tiene por alimento y en forma privilegiada el universo mítico.⁵

Los mitos, como puede verse, no son exclusivos de una cultura, sino que se encuentran tan arraigados en la vida de los hombres y los pueblos que se podría plantear que son un modo particular de la expresión humana donde se va narrando la realidad y la historia con el firme propósito de transmitir las tradiciones y preservar la memoria colectiva. En Grecia, esta construcción imaginaria expresada a través de mitos resulta particularmente interesante e importante si se quiere comprender el modo de pensar y de

³ El tema de la temporalidad en la construcción de los mitos es compleja y de difícil tratamiento. Aquí, sólo quiero destacar que los relatos e historias que están recogidas en los mitos, provienen de tiempos imposibles de precisar; y que una vez generados, los mitos adquieren variaciones y cambios a lo largo del tiempo.

⁴ Pierre Grimal, *La mitología griega*, Barcelona, Paidós, Traducción Castellana de Félix A. Pardo Vallejo, 1989, p. 15.

⁵ Dice sobre este punto Cornelius Castoriadis: “Diría, por mi parte, y es una definición, que el mito es una figuración, por medio de una narración, del sentido con el cual una sociedad dada inviste el mundo. O, si se prefiere, el mito pone en acto este sentido, esta significación que una sociedad imputa al mundo, figurándolo por medio de una narración.” (*Lo que hace a...*, p. 196.)

ser del pueblo griego en cuyo seno nació la filosofía.⁶ Se podría decir de manera general que los mitos tienen dos características centrales. La primera es su riqueza (que podría ejemplificarse con los grandiosos poemas de Homero), y la segunda es la manera en que los propios mitos se encuentran íntimamente relacionados con la vida cotidiana del pueblo heleno, tanto en sus prácticas como en la religión misma. Dice Pierre Grimal: “Y he aquí tal vez la característica más sorprendente del mito griego: observamos que se ha integrado en todas las actividades del espíritu. No hay ningún ámbito del helenismo, sea la plástica o la literatura, que no recurra a él constantemente. Para un griego, el mito no conoce fronteras. Se insinúa en todas partes. Es tan esencial para su pensamiento como el aire o el sol para su vida misma.”⁷

Así pues, esos bellos cantos que son la *Iliada* y la *Odisea*, llevan en su seno la identidad de un pueblo; son narraciones que expresan mitos y desde las cuales se construye y conforma el imaginario colectivo. Aquellos poemas no eran fijos ni tenían la rigidez de la obra cerrada, al contrario, se mantenían abiertos al adaptarse y transformarse según el escenario frente al que se cantaban, con lo que adquirirían un carácter vivo que en la práctica iba actualizando la narración misma para hacer el argumento más cercano a los escuchas. Fue posterior su registro por escrito, aunque las teorías sobre de qué forma y en qué momento fueron armados abundan. En particular aflora el debate sobre la presunta unidad de la obra de Homero, es decir si se sostiene o no la idea de que ambos cantos (*Iliada* y *Odisea*) fueron compuestos por el mismo autor. Las posibles opciones que existen para saldar la cuestión, son opuestas entre sí y aparentemente abren dos caminos: o bien las obras son de un autor, o bien pertenecen a dos o más compositores.⁸ Una síntesis del estado de la cuestión basada en una serie de

⁶ Sin duda, los mitos parten de una construcción imaginaria que se produce desde la ficción narrativa, aunque muchas veces puedan tener una base en la realidad y en las vivencias de los pueblos. El contraste está pues no tanto entre realidad y ficción, sino entre realidad histórica y ficción narrativa.

⁷ Pierre Grimal, *La mitología...*, p. 11.

⁸ La polémica es reseñada de manera elocuente por Cornelius Castoriadis: “Los ‘analistas’ consideran que los poemas tales como los conocemos, son esencialmente una agrupación de pedazos tomados de la tradición épica griega, que habría sido hecha en una época bastante tardía, cuando mucho en el siglo VI. Se afanan, pues, en mostrar que tal pasaje no concuerda con el estilo de los otros o rompe el hilo de la acción, que tal otro presenta inverosimilitudes demasiado grandes, y así sucesivamente. Siempre hubo una escuela opuesta, la de los ‘unitarios’ o ‘unitaristas’. Sigue presente y vuelve a influir incluso en los filólogos especializados en Homero. Los unitaristas piensan que, en lo esencial, si los poemas no han sido compuestos de cabo a rabo, en todo caso han sido agrupados, reelaborados y unificados por uno o dos ‘compositores monumentales’.” (*Lo que hace a...*, p. 102.)

preguntas es la siguiente: “Los problemas que encierra la llamada “cuestión homérica” pueden enunciarse así de un modo general: Los poemas ¿fueron obra de un solo poeta, en la forma que actualmente presentan? ¿O bien un poeta compuso la *Iliada* y otro la *Odisea*? ¿O fue cada uno de ellos organizando por un redactor definitivo, que coordina varios cantos independientes anteriores? ¿O existía ya de antiguo, para cada poema, un núcleo o fondo considerable, al que luego se añadieron nuevos fragmentos, y cuáles son éstos? ¿Cuándo y cómo, finalmente, los poemas adquirieron su forma actual?”⁹ Sin entrar en demasiados detalles, con el avance moderno de las investigaciones interdisciplinarias de arqueólogos, historiadores, filólogos y filósofos, la tendencia más clara se encuentra del lado de ver en la obra de Homero cierta *unidad*, lo que no equivale a tener la certeza de que la composición corriera a cargo de un mismo autor, pero sí al reconocimiento de que ambos cantos contienen el mismo espíritu.¹⁰ En realidad nadie sabe a ciencia cierta quién fue Homero,¹¹ e incluso se ha llegado a decir que ni siquiera existió y que los testimonios que lo mencionan (por demás abundantes y diversos) en realidad mientan el nombre de un personaje mítico. De cualquier manera, aunque resulte difícil suponer la inexistencia de Homero, el acento no se encuentra ahí, sino en la importancia histórica y cultural de las obras que se le atribuyen, tanto para el pueblo griego como para la formación del imaginario colectivo de occidente.¹² Un sinfín de generaciones se educó

⁹ A. Petrie, *Introducción al estudio de Grecia. Historia, antigüedades y literatura*, México, FCE, Traducción castellana de Alfonso Reyes, 1961, p. 150.

¹⁰ Entre los que sostienen esta posición unitarista, podemos encontrar a Colli, Kirk o Vidal-Naquet entre otros.

¹¹ Hay quienes se aventuran a proponer una datación aproximada, como por ejemplo: “La enorme influencia ejercida por los Poemas Homéricos prácticamente en todas las zonas de la vida y del pensamiento griegos, incluso en la educación escolar contrasta visiblemente con la oscuridad que rodea al poeta. Antiguas y respetables autoridades ponían el apogeo de Homero entre 1050 y 850 a.C., y admitían su posible nacimiento en Esmirna o en Quíos. Esta suposición respecto a su cuna o residencia concuerda con dos hechos establecidos: 1) los poemas fueron redactados en las costas jonias del Asia Menor; 2) su dialecto es jónico, aunque con mezcla de otros elementos, especialmente el dialecto eólico” A. Petrie, *Introducción al estudio...*, p.149. Sin embargo, es claro que para los momentos en que fueron compuestos los cantos no era posible identificar al autor por su nombre. Así comenta Jaeger: “En la épica más antigua no había ni asomos de llamar al poeta por su nombre; el poeta era sencillamente un vehículo anónimo de la inspiración de las Musas, que llevaba por el ancho mundo las leyendas de los antiguos tiempos.” (*La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, Traducción Castellana de José Gaos, 2000, p. 17.)

¹² Para un tratamiento completo de la importancia del modelo homérico en la cultura griega, puede consultarse la *Paideia* de Werner Jaeger, que a pesar del paso del tiempo desde su primera edición alemana (1933), representa un inmejorable acercamiento a los temas y problemas centrales para comprender las implicaciones reales que tuvieron los cantos de Homero para el pueblo heleno; también, el estudio de G.S. Kirk, *Los poemas de Homero*, Barcelona, Paidós, Traducción castellana Eduardo J. Prieto, 1985.

con los cantos de Homero¹³ y desde el campo de los filósofos, la consideración hacia el poeta es una constante, aunque en muchos casos sea de tipo crítico. Como ejemplos se pueden mencionar los siguientes: Primero Heráclito de Éfeso, quien menciona en varias ocasiones al poeta,¹⁴ y en segundo lugar Platón, quien hace abundantes referencias y cita (siempre de memoria) pasajes completos de la obra de Homero.¹⁵

Aquel hombre puede verse desde mi punto de vista como síntesis de una larga tradición que al fijarse constituyó un material que, por decirlo de este modo, fue una vía de transmisión que comunicaba una idea de mundo.¹⁶ Comenta Cornelius Castoriadis: “Primero hubo aedos, poetas cantores que, sin duda, se remontan a su vez a un pasado muy lejano, probablemente se volvieron ambulantes a partir de cierto momento; se acompañaban con un instrumento e improvisaban sobre temas dados a partir de un formulario de composición oral. Luego, a partir del siglo VII, hubo rapsodas, recorrían Grecia recitando o declamando los poemas con acompañamiento de cítara en las fiestas públicas regulares o en otras ocasiones. Los poemas homéricos se recitan regularmente en Atenas, en la fiesta de las Panateneas (Atenas desempeña aquí un gran papel puesto que fue en esta ciudad, probablemente, donde el texto se fijó por escrito) a la que asiste

¹³ Sobre el punto comentan G. Reale y Dario Antiseri: “Antes de que naciese la filosofía los poetas tuvieron una enorme importancia para la educación y la formación espiritual del hombre entre los griegos, mucho mayor que en el caso de otros pueblos. Los primeros griegos buscaron alimento espiritual sobre todo en los poemas homéricos, es decir, en la *Iliada* y la *Odisea* (que, como se sabe, ejercieron un influjo análogo al que la Biblia ejerció entre los judíos, al no haber en Grecia textos sagrados), en Hesíodo y en los poetas gnómicos de los siglos VII y VI a.C.” (*Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo 1, Barcelona, Herder, Traducción Castellana de Juan Andrés Iglesias, 1991, p.24.)

¹⁴ En DK 22 B42, B56 y B105 el nombre de Homero es mencionado por Heráclito. En general puede detectarse un tono irónico y crítico del filósofo de Éfeso, como se observa en B56: “[...] a éste -se entiende Homero- lo engañaron unos niños que mataban piojos, diciéndole: ‘A cuantos vimos y cogimos, a ésos los dejamos; cuantos no vimos ni cogimos, a ésos los llevamos’.” (Traducción inédita de Enrique Hülsz Piccone)

¹⁵ Resulta evidente la existencia de un debate creciente en torno a la posición que adopta Platón respecto a Homero y los poetas. Puede suponerse, como de hecho ha pasado, que Platón lanza una crítica destructiva hacia los poetas y que la prueba de ello se encuentra en la “expulsión” de los mismos que propone en la *República* (334b, 377 – 394 d, 458 a – b y 595 a - b). Sin embargo, me parece que una posición como la anterior deja de lado las razones de Platón y el contexto en el que se plantea su crítica. Platón no pudo detestar la poesía, al contrario, fue un gran escritor que tuvo sin duda la más alta opinión de Homero y otros poetas, pero señala que el problema está en su vinculación con la *paideia*, con la enseñanza en la polis.

¹⁶ Este punto es comentado por Pierre Grimal: “Todos los pueblos, en un momento de su evolución, se han procurado leyendas, es decir, relatos maravillosos a los que han dado crédito por un tiempo -al menos en cierto grado-. La mayoría de las veces las leyendas pertenecen al dominio de la religión porque hacen intervenir fuerzas o seres considerados superiores a los humanos. Puesto que cada una de las acciones del héroe cuyas hazañas se relatan es creadora y acarreadora de consecuencias por las que se resiente el universo entero, las leyendas se presentan entonces como un sistema, más o menos coherente, de explicación del mundo.” (*La mitología...*, p. 9.)

toda la población, como más tarde en el siglo V, asistirá a las representaciones de las tragedias, incluyendo las mujeres, los niños y los esclavos, pues no hay discriminación alguna en este aspecto. Y a partir del momento en que estos poemas se escriben, con ellos se enseña a leer y se alfabetiza. Son conocidos de memoria, se citan constantemente, aparecen en forma de proverbios.”¹⁷ Homero es, pues, un símbolo que da cuenta del “espíritu de época” que imperaba en los albores del nacimiento de la filosofía. Para la concepción de esos antiguos griegos, el hombre es parte de un juego divino, y la vida y la muerte se encuentran en función de las motivaciones, placeres y caprichos divinos, no del actuar humano. Los días y las noches, los fenómenos de la naturaleza, así como las catástrofes que de cuando en cuando podían destruir ciudades y pueblos, están adscritas a esa agencia de lo divino.

Un griego de la época de Homero construía su imaginario a partir de la poesía, formaba con ella una visión del mundo que narraba, pero no ofrecía una explicación racional sobre el cosmos y su funcionamiento. Esa forma de entender lo que los rodea, funciona para aquellos griegos como un “cuento”, es una visión de mundo delimitada por el horizonte desde el que se partía, con las costumbres y prácticas religiosas más diversas. En la casa, en la plaza, en los días de mercado o en algún camino de la Hélade, los hombres que se encontraban de frente seguramente no estaban preocupados por fundamentar su visión del mundo y la explicación sobre los fenómenos que acontecen en éste, ya que el día resultaba tan bueno o malo como el humor de Zeus y los caprichos divinos. La cotidianidad transcurría, y los hombres salían a sus labores diarias sin saber que para todo aquello que los rodea, los fenómenos de la naturaleza, así como las inclemencias del clima, podían y debían tener una explicación, lógica y una racionalidad interna.

1.2 Religión y teogonía en la Grecia de Hesíodo

La religión materializa la concepción que los hombres tienen de lo sagrado. En Grecia, en épocas anteriores al tiempo de Homero y Hesíodo se vivía en un mundo que todavía no tenía instituciones religiosas en forma, pero que sumergía la cotidianidad de

¹⁷ Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a...*, p. 104.

los hombres en prácticas y costumbres que habían sido transmitidas por la voz de los viejos de los pueblos. Se vivía un modo de relación del hombre con lo que no es él mismo, y que sin embargo lo involucra, lo incluye, lo subsume. Luego, cuando se generaron las condiciones de estabilidad y expansión que las polis requerían, fueron surgiendo diversas prácticas y costumbres que irían dando paso a que la religión adquiriera un carácter “institucional”, aunque con un sentido completamente diferente de otras religiones como el cristianismo. La manera como esta situación se expresó, fue en primer lugar haciendo visible la presencia de los símbolos y las creaciones artísticas más diversas. Seguramente las calles se fueron llenando de estatuas, las paredes de símbolos religiosos y altares, en los lugares que resultaban ser más representativos. Sobre esto apunta M. Finley: “Los altares se encontraban en todas partes, junto a edificios públicos seculares, recintos para asambleas y templos; estaban asimismo en las puertas de las ciudades y en el campo en los lugares sagrados. A menudo los santuarios consistían sólo en un altar rodeado de una parte demarcada de ‘terreno sagrado’.”¹⁸

En aquellas polis se fue consolidando cierta tolerancia religiosa, puesto que no se realizaban persecuciones abiertas contra alguna de las expresiones religiosas (como tan claramente sucedería con los primeros grupos cristianos), ni una casta sacerdotal poseía un poder absoluto con atribuciones por encima del Estado. Tampoco había una ortodoxia que debiese cuidarse y protegerse a capa y espada, como ocurrió posteriormente en diferentes culturas a modo de *guerras santas* o *cruzadas*. En Grecia la religión era una *forma de vida* en la que no existían restricciones y normas que modelaran el comportamiento de los ciudadanos, lo que sin duda contribuyó al desarrollo de expresiones y prácticas muy diversas. En resumen, en aquellos lejanos momentos de la historia, la política y las leyes se distinguían de manera clara, o en palabras de Castoriadis: “En Grecia, la religión es algo muy importante, que forma parte de las instituciones de la *polis*, por lo tanto, de las instituciones políticas; aunque, precisamente, *forma parte* de ellas pero nunca es su fuente: ningún griego habría imaginado consultar al oráculo de Delfos para saber cuáles deberían ser las leyes de su ciudad, a pesar de que haya podido interrogarlo sobre la elección de un eventual legislador, y esto de ninguna

¹⁸ M. I. Finley, *Grecia primitiva...*, p.193.

manera es lo mismo.”¹⁹ Las nuevas prácticas religiosas incluyeron también un ejercicio de retroalimentación y preservación de viejas formas de la religiosidad que ahora cohabitaban con lo que bien podría llamarse la “religión oficial”. Seguramente que se observaban en aquel entonces las mismas representaciones y ritos milenarios, al tiempo que los cantos como los de Homero iban fijando las “prácticas oficiales”, a fuerza de ofrecer regularidad a los escuchas que obtenían así una sistematización que podían irse apropiando.

Tenemos, pues, que para aquellos griegos están en juego dos tipos de religiosidad o de prácticas religiosas. Por un lado, la serie de actividades públicas que se practicaban; y, por el otro, cultos particulares y en muchos casos secretos, como los llamados misterios órficos, los ritos eleusinos y la adoración a Dionisios entre muchos otros. Sobre los órficos, Giovanni Reale explica: “El orfismo y los órficos hacen derivar su denominación del poeta Orfeo, su presunto fundador, cuyos rasgos históricos se hallan completamente ocultos por la niebla del mito. El orfismo posee una importancia particular porque, como han reconocido los estudios modernos, introduce en la civilización griega un nuevo esquema de creencias y una nueva interpretación de la existencia humana.”²⁰

Con el esquema planteado, surge el debate de si es o no posible hablar de una “religión nacional” para los diversos pueblos que convivían en la Hélade. La respuesta más plausible al respecto parece ambivalente, puesto que si bien se alcanza a ver en Grecia que los ritos religiosos y las prácticas culturales adquirían características propias según el lugar en el que se producían, había también una importante identificación con algunos ritos que traspasaban las fronteras de las ciudades para instituirse como prácticas comunes. Al respecto comenta Petrie: “Al hablar de la religión griega como un sistema *nacional*, no debe olvidarse que cada Estado poseía sus cultos especiales y sus rituales propios, que representan otros tantos puntos de excepción dentro del cuadro general a que

¹⁹ Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a...*, pp. 128 y 129.

²⁰ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del...*, p.26. El tema del orfismo resulta verdaderamente complicado por diferentes razones. En primer lugar por la carencia de materiales originales, y en segundo porque las proyecciones retrospectivas de lo que pudo ser su filosofía resultan las más de las veces anacrónicas. Sin embargo, y pese a las dificultades descritas, es posible encontrar diversos estudios sobre los órficos en los que se pueden observar diferentes posturas. Cf. W.K.C., Guthrie, *Orfeo y la religión griega: estudio sobre el “movimiento órfico”*, Madrid, Siruela, Traducción castellana de Juan Valmard, 2003; Werner Jaeger, *La teología de los...*, pp. 60-76; Alberto Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática*, Madrid, Trotta, 2004.

aquel sistema puede reducirse. Pero tampoco ha de olvidarse que el sentimiento de la unidad religiosa se fortalecía con los grandes festivales sacros en que todos los griegos se unían para honrar a la misma divinidad, y con el culto común de los grandes oráculos que, como Delfos, llegaron a adquirir una influencia nacional.”²¹ Los griegos no tuvieron un libro sagrado (una Biblia, o un Corán), pero encontramos en la expresión oral y en viejos textos lo que pensaron y sintieron acerca de la religión. Una expresión clara de esto se encuentra en las llamadas teogonías o genealogías de los dioses, que eran compuestas al modo de himnos, como puede verse por ejemplo en la *Teogonía* de Hesíodo.

El poeta de Ascra en Beocia²² da cuenta de la génesis y desarrollo de la familia divina, deteniéndose en particular en la figura de Zeus, a quien asigna un lugar privilegiado entre los dioses. Esta obra de carácter eminentemente religioso contiene una presentación de diversos mitos organizados en el marco genealógico, y que completan una visión cosmogónica que no entraña, desde mi perspectiva, implicaciones cosmológicas. En este punto la tradición interpretativa no es unánime, pues de un lado (francamente mayoritario)²³ hay quienes defienden que no puede verse en la *Teogonía* de Hesíodo una explicación sobre el origen del *kósmos* (esto ni siquiera lo plantea el poeta); y un segundo grupo (representado sin duda por Olof Gigon)²⁴ que apunta que sí hay elementos cosmológicos en Hesíodo que muestran ya el carácter “filosófico”.

²¹ A. Petrie, *Introducción al...*, p.126.

²² Para una revisión de la cronología de Hesíodo puede revisarse el estudio introductorio a la *Teogonía* de Hesíodo de Paola Vianello, quien es a su vez traductora de la obra. Cf. Hesíodo, *Teogonía*, México, UNAM, 1986.

²³ Como un buen ejemplo de estas posiciones consigno a continuación algunas líneas de Roxana B. Martínez Nieto, quien sintetiza la postura de muchos comentaristas modernos: “Ya desde la antigüedad, Hesíodo es considerado el primer autor griego en cuyos escritos descubrimos la sistematización de los dioses por generaciones y la creación de un marco donde situar los principios del mundo divino. Los versos 116 – 132 de la *Teogonía* constituyen la cosmogonía, en la que se describe la formación del universo. Hesíodo se sirve de ella únicamente para introducir la estirpe sagrada de los dioses siempre existentes, y manifestar cuál fue el orden del universo desde el principio, cómo hacen aparición las sucesivas generaciones de dioses y cómo se organiza el mundo divino.” (*La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la teogonía órfica antigua*, Madrid, Trotta, 2000, p. 25.)

²⁴ Cf. Olof Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, Traducción castellana de Manuel Carrión Gútiérrez, 1980.

Para esta discusión vale la pena hacer un breve tratamiento sobre la *Teogonía* de Hesíodo.²⁵ Esta obra poética comienza con un proemio que sitúa la narración y anuncia el sentido general de la obra.²⁶ Desde la primera persona, el poeta hace hablar a las musas: “Pastores agrestes, tristes oprobios, vientres tan sólo, sabemos decir muchas mentiras a verdad parecidas, más sabemos también, si queremos, cantar la verdad.”²⁷ A partir de estos célebres versos, algunos comentaristas intentan encontrar una contraposición entre las mentiras parecidas a verdades (verosimilitudes) y la verdad misma, lo que según ellos implica una contraposición entre Homero y Hesíodo, ya que supuestamente el segundo tendría un interés por la verdad y la filosofía. Este es el caso de Olof Gigon, quien apunta: “Hesíodo se vuelve contra Homero y trata de decir algo distinto y nuevo. Por eso, su obra sobre la historia de los dioses constituye el origen de la filosofía griega, en un sentido incomparablemente mucho más profundo que los escritos de Tales de Mileto.”²⁸ Y más adelante: “Hay dos cosas que saben decir las musas: lo falso, con apariencia de verdad, y lo verdadero. Hesíodo recibe el encargo de decir la verdad y no de inventarse falsedades que parecen verdades y no lo son. Éste es el sentido de las palabras de las Musas. Hesíodo, con esto, se da cuenta de apartarse de Homero. El mundo de las verosimilitudes engañosas es el de Homero. Frente al mito homérico se coloca la verdad. Y por eso surge la filosofía.”²⁹ Parece que Gigon, gracias a sus propias elucubraciones se ha convencido a sí mismo de que su análisis es correcto; contra la lectura e interpretación de todos ha descubierto, en verdad, “El origen de la filosofía”: Hesíodo habla la “verdad” que las Musas le han mostrado, a él, devoto y abnegado, que así puede exponer el “logos” frente a la tradición homérica y a los mitos. Lo anterior resulta inaceptable. Hesíodo no está interesado en hacer una apología de la verdad, ya que dicho concepto aún no tiene las implicaciones filosóficas que iría adquiriendo con el desarrollo histórico de la filosofía. Su narración muestra que las musas son un símbolo de lo divino claramente

²⁵ Para el tratamiento de la obra, me parece sugerente aprovechar el estudio que hace Olof Gigon, para intentar mostrar abiertamente en contra de su postura, que no hay razones suficientes para aseverar que Hesíodo sea filósofo (el primero), y que de las teogonías puedan desprenderse elementos filosóficos.

²⁶ Hesíodo, *Teogonía...*, vv. 1 - 115.

²⁷ *Ibid.*, vv. 26 - 28.

²⁸ Olof Gigon, *Los orígenes de...*, pp. 13 y 14. Vale la pena señalar que Gigon cree que Tales de Mileto escribió algún libro. Sin embargo, lo que no hace es aportar prueba alguna. No sólo la tradición sostiene que Tales fue un pensador ágrafo, sino que de los testimonios que se tienen no hay uno solo del que pueda desprender de manera fidedigna la existencia de algún escrito.

²⁹ *Ibid.*, p. 14.

diferenciado de la esfera de los hombres, que son sin duda los destinatarios de las “mentiras” parecidas a verdades. No se ven pues, elementos cosmológicos en la *Teogonía* que den cuenta de la génesis del mundo y de todas las cosas, sino una descripción de la genealogía divina escrita a modo de himno o canto. W. K. C. Guthrie no deja de señalar el tratamiento de Gigon como un estudio interesante de “Hesíodo como predecesor de los cosmólogos filosóficos”; pero, “con todo, en este poema, los orígenes del cielo, de la tierra, del océano y de todo aquello que contienen en su seno son representados todavía como el resultado de una serie de matrimonios y procreaciones debidas a seres personales.”³⁰ Señala muy bien Guthrie lo que ignora -o quiere ignorar- Gigon: No asistimos con Hesíodo al nacimiento de la filosofía.

El poeta de Ascra, no es pues, un filósofo como lo serán los milesios o presocráticos posteriores. En él aún no se encuentra el compromiso desinteresado por la verdad que caracterizará a la filosofía, ni tampoco el desarrollo de temas y asuntos propios de la filosofía como la noción de *ser*, *realidad*, o *cosmos*.

1.3 La Grecia jónica y Mileto

No es mi intención -ni este el espacio propicio- hacer un recorrido por la historia de Grecia, ni tampoco analizar cada periodo y tratar de establecer un análisis histórico de conjunto.³¹ Se trata en cambio, de llegar hasta los campos y costas de Mileto para

³⁰ W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. Presocráticos y primeros pitagóricos*, Tomo 1, Madrid, Gredos, Traducción castellana de Alberto Medina González, 1984, p. 39.

³¹ Un problema adicional para todo intento de análisis de conjunto es el siguiente: ¿resulta legítimo hablar de algo así como “Grecia”? ¿Existió alguna vez la Hélade? Al respecto el debate entre los historiadores y especialistas es intenso. Por ejemplo, para F. J. Gómez Espelósín: “Grecia, los griegos, son en parte una falacia histórica, pues nunca existió una unidad política bajo este nombre [...] Hablaban una lengua dividida en dialectos, vivían diseminados en pequeñas comunidades a lo largo de un paisaje áspero y duro y se hallaban separados por irreconciliables enfrentamientos.” (*Introducción a la Grecia antigua*, Madrid, Alianza, 1998, p. 11). Me parece un tanto inútil tratar de romper la histórica designación de Hélade, que sin pretender unificar u homogeneizar toda una cultura, expresa un momento y una situación en las que se desarrolló el pueblo griego donde floreció por vez primera la filosofía.

imaginar -acaso soñar-, con los paisajes y la cultura en la que habitaron los primeros filósofos griegos: ir hacia ellos y otear en las profundidades del tiempo, saber quiénes fueron, qué pensaron y en qué tierras vivieron los primeros filósofos. Claro está, que el camino propuesto entraña dificultades no menores, como el peso del tiempo que hay entre aquellos griegos y nosotros, la variedad de historias contadas y no corroboradas, además de la acumulación de interpretaciones de una tradición milenaria.

Resulta común -y no por ello deseable- que en los manuales de historia de Grecia y filosofía, sigan corriendo versiones que frente a las dificultades de aproximación hacia aquella época, presentan una visión que mistifica la cultura griega, haciéndola pasar como la genial aparición de un pueblo que prácticamente descendió del Olimpo. Mi intención aquí es desterrar esta idea, al tiempo de intentar mostrar que la decisión de trabajar la historia de Grecia como un mero “agregado” a los factores “definitorios” que hicieron posible la aparición de la filosofía, es simplemente perder la brújula.³² La historia -la de Grecia o de cualquier otra civilización-, no es sino el despliegue temporal de la realidad efectiva de un pueblo, son aquellas cosas que le son *propias* y *fundacionales*, así como las ideas y pensamientos que han sostenido su actuar cotidiano. Por ello, en los breves renglones que siguen presentaré un bosquejo del mundo en que los filósofos de Mileto vivieron, intentando evitar las disociaciones radicales entre ese mundo y su pensamiento.

A partir del siglo XIX, el conocimiento sobre la Grecia de aquellos tiempos ha ido en aumento. Los estudios arqueológicos,³³ el trabajo de historiadores de Grecia, así como una incipiente labor de filólogos y lingüistas, parecen arrojar todos los días nuevas posibilidades de comprensión para el mundo griego de la jonia milesia. Estas nuevas

³² Para una formulación más amplia sobre este debate, cf. André Laks, *Introduction...*, pp. 33 ss.

³³ Un elemento de vital importancia para el fortalecimiento de los estudios arqueológicos de Grecia en general, se dio a partir de un hecho que no deja de ser tan como curioso como asombroso. Fue bien entrado el siglo XIX, cuando un hombre acaudalado se empeñó en demostrar la existencia histórica de la ciudad de Troya que aparece en las narraciones homéricas. Schliemann realizó excavaciones en Troya y Micenas, buscando los restos de la fabulosa ciudad. Aquél hombre que era en realidad un arqueólogo aficionado, tuvo un éxito que podríamos llamar parcial, pues encontró importantes materiales arqueológicos, pero que no necesariamente mostraban aquello que buscaba. Por otro lado, el terreno en el que sí tuvo éxito total ese “mecenas de la investigación”, fue en el propagandístico, ya que su proyecto implicó de algún modo mantener vivo un interés histórico y antropológico por la Grecia antigua, que con el tiempo se iría especializando y materializando en instituciones y centros que se encuentran cada vez más activos y mostrando nuevos hallazgos.

incursiones de las anteriores disciplinas, deben servirnos hoy para intentar establecer una hipótesis plausible de la manera como se vivía en aquellos tiempos.

Los datos que se tienen sobre los antiguos grupos humanos que poblaron el territorio que luego sería Grecia son escasos y confusos. Lo que parece plausible es que la ocupación de aquellas tierras por el hombre se remonte hasta cuarenta mil años, como parecen indicar los hallazgos arqueológicos.³⁴ Fue mucho después cuando se establecieron las primeras culturas, que fueron los llamados minoico-cretenses que florecieron entre el 4000 y el 1100 a.C., alcanzado su cenit hacia el 1550 a.C. Por lo que se sabe, cuando la civilización cretense decayó, se comenzó a gestar una importante reocupación de las tierras con migraciones de diversas regiones que se asentaron sobre todo en Tesalia y Beocia, construyendo primero centros urbanos y levantando luego ciudades y estructuras sociales.

El periodo que siguió a estos acontecimientos es de difícil asidero, llevando incluso el nombre entre los arqueólogos de “Edad Oscura”,³⁵ por las escasas pruebas con las que se cuenta para reconstruir lo más significativo de aquél periodo.³⁶ Lo que se puede aventurar es que según la región y el asentamiento del que se tratara, las condiciones de vida y la organización social variaban de manera importante.³⁷ Se cree que la actividad central para los pueblos de este período habría sido el pastoreo y que por lo mismo llevaban una vida trashumante.

³⁴ Sobre el modo en que se fueron estableciendo las poblaciones en este periodo, pueden aventurarse diferentes hipótesis que no dejarán de ser incompletas y perfectibles. En particular, me parece que los trabajos de Moses Finley son una buena fuente de interpretaciones e ingeniosas hipótesis, que apoyadas en los hallazgos arqueológicos, han aportado importantes elementos para el debate histórico. En uno de sus textos comenta: “Desde el principio, las poblaciones que se establecieron en el Asia Menor fueron pequeñas unidades territoriales ubicadas alrededor de un núcleo urbano (al igual que todas las poblaciones griegas que con posterioridad se establecieron en otras zonas). A juzgar por la arqueología, existieron centros similares desde comienzos de la Edad Oscura en Grecia continental así como en algunas islas del Egeo.” (*Grecia primitiva...*, p. 131.)

³⁵ Según algunos historiadores, hay para la “Edad Oscura” tres periodos: el *submicénico*, *protogeométrico* y *geométrico*, que estaría ya colindando con la “Edad Arcaica”.

³⁶ Aventura Espelósín: “Todo el periodo que siguió a la destrucción final de los reinos micénicos, desde finales del 1200 hasta los inicios del siglo IX a.C., casi cuatrocientos años, resulta especialmente difícil para el historiador por la exasperante escasez de fuentes de información. La ausencia total de textos escritos y la manifiesta pobreza de los restos materiales han conducido a algunos estudiosos a denominar a este largo período «edad oscura».” (*Introducción a...*, p. 29.)

³⁷ Sobre este periodo comenta el mismo historiador: “La denominada «edad oscura» no fue un periodo uniforme desde el punto de vista geográfico ni cronológico. A la vista del pobre y heterogéneo panorama que nos presenta la arqueología, podemos deducir que se caracterizó por una gran diversidad regional.” *Ibid.*, p. 13.

Luego de estos oscuros tiempos, tenemos un periodo conocido como “Edad Arcaica”. Si hubiera que definir esta etapa a partir de los fenómenos más importantes, son dos las marcas distintivas: el desarrollo de las polis³⁸ y la expansión griega por toda la cuenca del Mediterráneo. En esta época es justo cuando surge y cobra sentido el término *Hélade*, que desde entonces se usó para hacer referencia a las características que compartían distintos pueblos, como la forma de vida, una misma lengua (aunque con varios dialectos), los mismos dioses, y un modelo de *paideia*. Fue sin duda un proceso complejo y paulatino en el que la consolidación dio pie a la expansión. Comenta Finley: “Los dos fenómenos que signan a la Era Arcaica son la aparición y el paulatino desarrollo de la estructura comunitaria griega típica: la *polis* (que convencionalmente, y debido a una traducción no del todo correcta, se da en llamar “ciudad-Estado”) y la vasta expansión de la Hélade desde el extremo sudeste del mar Negro hasta casi el Océano Atlántico en el transcurso de alrededor de doscientos años.”³⁹ Aquellos hombres que debieron llegar de diferentes regiones para establecerse en nuevas tierras, seguramente experimentaron un largo proceso de adaptación en el que fueron estableciendo su modo de relación y conocimiento del medio. Así podemos preguntarnos: ¿Qué condiciones geográficas y climáticas se necesitaron para establecer colonias que deberían llegar a ser independientes en un periodo relativamente corto?

En primer lugar, hay que decir que los colonos explotaron los valles de tierra cultivable que se encontraban rodeados de montañas y que se extendían hasta el mar siguiendo el curso de grandes ríos como el Caístro, el Caico y el Meandro. En segundo lugar, se debe tener en cuenta que la costa ofrecía fondaderos que podían servir como puertos, y existía una amplia red de islotes que permitía una correcta defensa militar. En tercer lugar, aquel territorio colonizado no se encontraba muy poblado y por consiguiente no se había sobreexplotado, ni existía un poder político organizado a través de algún

³⁸ Definiendo las características de la polis Espelósín apunta: “La polis, la forma de organización sociopolítica griega, se distingue sobre todo por su carácter urbano. La ciudad era ante todo el lugar en el que se reunían los miembros de la comunidad en asamblea, que era la expresión del poder colectivo. A diferencia de lo que sucedía en las ciudades-estado orientales, el centro de poder no residía en el templo ni en el palacio del rey. El centro político y religioso de la nueva ciudad griega era el ágora o espacio central en cuyas proximidades se encontraba la tumba del héroe fundador y el lugar en el que se reunía la asamblea. Sin embargo la polis abarcaba también los campos de cultivo adyacentes, la *chora*, que constituía la prolongación natural del centro urbano. La originalidad de la polis griega viene definida por este carácter compacto e indisoluble que forma el conjunto de ciudad y campo.” (*Ibid.*, pp. 49 y 50.)

³⁹ M. I., Finley, *Grecia primitiva...*, p. 135.

Estado. Por último, como es sabido, el llamado clima mediterráneo resulta muy benéfico para la agricultura y para la vida en general de hombres y animales. Sobre estas características comenta Finley: “El mar no era el único elemento común del medio que rodeaba estas apartadas regiones. Desde el punto de vista ecológico compartían (con pocas excepciones) lo que se da en llamar popularmente el clima y vegetación “mediterráneos” que permiten e incluso invitan a la vida al aire libre, tal como la conocemos aún en la actualidad. Los veranos son cálidos y soleados, los inviernos tolerables y, en general, no nieva en la zona costera ni en las llanuras; los olivares y los viñedos crecen con profusión, abundan las flores, las praderas producen cereales y vegetales, el mar es rico en peces y hay pastos adecuados (que en algunos lugares llegan a ser muy abundantes) para la manutención, como mínimo, de los animales más pequeños.”⁴⁰

Aquellas colonias pueden ubicarse fundamentalmente en tres grupos: a) los aqueos y eolios de Tesalia se establecieron en la isla de Lesbos y en la región conocida como Eólida; b) los hombres de Jonia, del Ática y la Argólida, llegaron al territorio comprendido entre la cuenca del Hermo y Meandro y fundaron importantes ciudades como Mileto y Éfeso; c) los dorios, que colonizaron las islas de Rodas y Cos, así como el ángulo sudeste del Asia Menor en el que se fundaron ciudades como Halicarnaso. Tras este primer intento de desdoblamiento de las ciudades en colonias, siguió una segunda ola colonizadora del 750 al 600 a.C. En este proceso es posible apreciar ciertas características como el fortalecimiento de la vida urbana, que fue sustituyendo la forma de vida arcaica del mundo rural; y la decadencia de la monarquía a manos de la aristocracia que a su vez sería luego desplazada por las estructuras de gobierno propias de la democracia. Al mismo tiempo, es de notarse la enorme diversidad cultural existente en las colonias, así como la paulatina consolidación de una estructura lingüística definida,⁴¹ lo que implicó que estas nuevas ciudades pasaran a ser verdaderas zonas de tránsito e intercambio entre el este y el oeste, manteniendo en activo el comercio y relaciones políticas bien definidas. Los nuevos asentamientos mantuvieron relaciones cercanas con las “ciudades-madres”,

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 139 y 140.

⁴¹ Sobre este punto comenta Finley: “El cuadro completo de dialectos clásicos -jónico, eólico y dórico, con sus variantes y subcategorías como el ático- debe situarse entonces en el período posterior a la caída del mundo micénico, es decir, después del 1200 a. C.” (*Grecia primitiva...*, p. 36.)

aunque poco a poco fueron consolidando cierta independencia que les permitía un desarrollo progresivo y propio.⁴²

Sin duda que las condiciones anteriormente descritas influyeron en el clima político que imperaba en Jonia, sobre todo en lo que se refiere al ejercicio libre del pensamiento y a lo que hoy día denominaríamos “libertades democráticas”. Dice sobre este punto Jaeger: “Existencias de este tipo -entiéndase los filósofos milesios-, osadas y solitarias, sólo podían desarrollarse en Jonia, en una atmósfera de la mayor libertad personal. Ahí se dejaba en paz a aquella gente inusitada, mientras que en cualquier otro lugar hubieran suscitado escándalo y hallado toda clase de dificultades. En Jonia, hombres del temple de Tales de Mileto alcanzaban pronto popularidad, se transmitían con interés sus afirmaciones y sus sentencias y se contaban anécdotas acerca de ellos. Esto demuestra una vigorosa resonancia que permite concluir que hubo una cierta comprensión y la sospecha de que semejantes personalidades y sus ideas eran fenómenos adecuados al tiempo en que vivían.”⁴³ Las colonias griegas son así un paso firme en la construcción de la Hélade, y es posible observar cómo su desarrollo y consolidación fueron un ejemplo claro para las metrópolis griegas, que por aquellos tiempos no prosperaban con la fuerza de los nuevos asentamientos.

Éstas son, pues, la zona geográfica y las condiciones en las que se desarrolló aquella emblemática ciudad de Mileto, que alcanzó su grado máximo de esplendor económico, político y cultural durante el siglo VI a.C.⁴⁴ Su historia es la de una muy

⁴² Al respecto sostiene M. Finley lo siguiente: “La palabra griega que comúnmente se asigna a ese tipo de nueva población en el exterior, *apoikia*, tiene la connotación de “emigración”, pero no implica la dependencia inherente en nuestra “colonia”. En general, cada *apoikia* era desde el comienzo, y en forma intencionada, una comunidad independiente que conservaba lazos sentimentales y a menudo religiosos con la “ciudad-madre”, sin estar sometida a ella ni políticamente ni económicamente.” (*Ibid.*, pp. 141 y 142.)

⁴³ Werner Jaeger, *Paideia...*, pp. 153 y 154.

⁴⁴ Sobre este punto consigno dos opiniones. Primero Olof Gigon: “[...] del siglo IX al VI a. C. tiene lugar el florecimiento de las ciudades jónicas y, sobre todo, un acontecimiento histórico, que fue de incalculable importancia para el desarrollo del espíritu griego. Se trata de la fundación de colonias en todo el ámbito del mundo habitado. Mileto tuvo en ello la parte más importante. Más de noventa fundaciones ha enumerado la tradición antigua. La moderna investigación ha determinado cerca de cuarenta y cinco, número ya sin igual por su cantidad. Esto no es sólo el signo de una energía y una actividad asombrosas; significa también, sin duda, una liberación absoluta de los primitivos y compactos lazos étnicos. El individuo griego se sintió libre de una manera sin igual entre ningún otro pueblo. Aprendió a viajar, estableció relaciones comerciales con los pueblos más extraños y conoció situaciones, usos y puntos de vista que eran completamente distintos de los patrios y que entre los cuales supo vivir.” (*Los orígenes de la filosofía...*, p. 45); y Alberto Bernabé, quien comenta: “Pero es en el siglo VI cuando vemos las primeras manifestaciones del pensamiento racional. Concretamente ello ocurrió en Mileto, una próspera colonia comercial jonia en Asia Menor, que mantenía amplias relaciones mercantiles con los más diversos enclaves del mar Negro,

próspera colonia, una población viajera que llegó a establecerse en un lugar diferente y nuevo, llevando costumbres propias y específicas desde los antiguos terrenos donde habían vivido sus abuelos, al tiempo que forjaron nuevas prácticas y formas de vida que paulatinamente se fueron acoplando.⁴⁵ Un resumen de la cuestión se encuentra desde mi punto de vista bien captado por Jaeger, quien nos dice: “Hasta por su lugar de origen se encuentran reunidos: todos son hijos de Mileto, la metrópoli del Asia Menor griega, que había alcanzado la cima de su desarrollo político, económico e intelectual durante el siglo VI. Fue aquí, en el suelo colonial de Jonia, donde el espíritu griego forjó las dos concepciones generales del mundo que dieron origen de una parte a la épica homérica y de otra a la filosofía griega.”⁴⁶

Mesopotamia, Egipto y el sur de Italia. Da idea de su pujanza el hecho de que ella, a decir de los antiguos, dependían otras noventa colonias. En este ambiente cosmopolita, de ciudad «nueva», separada de las tradiciones consuetudinarias y abierta al tráfico, no sólo de mercancías, sino también de ideas, y con la suficiente prosperidad y ocio como para propiciar la afición por la especulación intelectual, aparece la figura de Tales, primero de una serie de pensadores que pasarán a la historia como los primeros filósofos.” (*De Tales a...*, p.17.)

⁴⁵ Resulta probable que la elección de los asentamientos (en particular de Mileto) haya partido de un conocimiento previo del terreno y los lugares elegidos. Sobre esto aventura Espelósín: “Para colmo, algunos de estos lugares, como Mileto, ya habían sido antes visitados, si es que no habitados de forma regular, por cretenses y micénicos. No eran por tanto regiones desconocidas u hostiles, y resulta fácil imaginar las razones que pudieron conducir hacia ellas a un conjunto de gentes procedentes del continente en unos momentos en los que la situación allí no les ofrecía muy buenas perspectivas de futuro.” (*Introducción a...*, p. 27.)

⁴⁶ Werner Jaeger, *La teología...*, p. 24.

2. El descubrimiento de la realidad

2.1 La racionalidad del cosmos

En líneas anteriores toqué algunos aspectos que desde mi punto de vista permiten un acercamiento al contexto cultural en el que se desarrolló el pensamiento filosófico. Esto sin duda fue necesario, pero ahora se debe dar un segundo paso para entrar a un punto esencialmente filosófico: ¿Cómo nació la filosofía? ¿Por qué es diferente de la religión y la poesía? ¿Qué la distingue? ¿De dónde viene? ¿Porqué Grecia?

Con los primeros filósofos cambió la mirada, el mundo apareció diferente y nuevo. Con Tales, Anaximandro y Anaxímenes, estamos frente a las bases del edificio filosófico y científico que se levantó en Occidente. Los milesios, que no vivieron en un medio cultural y político lejano al de Homero y Hesíodo, pensaron, a diferencia de los poetas, que existía una explicación para la multiplicidad de la naturaleza y que ésta no provenía del terreno mítico ni religioso, sino que implicaba reconocer una racionalidad propia e interna como su propio sustento.¹ La formación del mundo fue dejando su carácter sobrenatural para tomar como “datos” y “sustento” la evidencia que podían observar en el mundo de la experiencia. Ese mundo era maravilloso, pero ya no por ser creado por los dioses; sino justamente porque ahora las montañas, el mar, las aves o el viento, compartían en el fondo ser parte de un origen que podía ser explicado de manera racional.

Para ir avanzando por esta senda explicativa, me parece que además de recurrir al material directo que dejaron los milesios (cosa que haré en los capítulos subsecuentes), se deben buscar argumentos que expliquen la significación de ese viraje del que en líneas anteriores he hablado, del nacimiento de la filosofía. Como punto de partida resulta de suma importancia recurrir a la propuesta filosófica de Eduardo Nicol, quien se preguntó con profundidad cuáles fueron los elementos que posibilitaron el nacimiento de la filosofía, qué la hace y qué la constituye. Para Nicol, cuando nació la filosofía, ésta se distinguió de sus antecedentes para constituir una nueva base para el pensamiento que fue

¹ Sobre las diferencias de acercamiento de la poesía y filosofía comenta Werner Jaeger: “El tipo hesiódico del racionalismo, con su interpretación y síntesis de los mitos tradicionales, ha cedido el paso a una nueva y más radical forma de pensar racional, que ya no saca su contenido de la tradición mítica, ni en rigor de ninguna tradición, sino que toma por punto de partida las realidades dadas en la experiencia humana.” (*La teología...*, p. 24.)

desde entonces la idea de racionalidad y que ya no necesitó de la poesía, la religión o los mitos (que por otro lado siguieron vivos y presentes) para caminar su propia senda. Dice Nicol: “El hombre que, además de sentir la religiosidad, aprendió a hablar de lo divino y decidió llevar una vida religiosa; el hombre que no sólo organiza su vida en comunidad, sino que además ejercita una facultad de raciocinio político, y convierte a la palabra en instrumento de la política activa: éste es el hombre que, por tales usos de la palabra, ha quedado predispuesto a hablar de una manera que ya no es religiosa ni es política, y que surge de otra motivación vital inconfundible. Ésta no hubiera sido posible sin las precedentes. Pero, una vez establecida la filosofía, desde el acto inicial, su actualidad no depende ya de nada ajeno a su propia base. Incluso cuando el habla de verdad se aplica a cuestiones de religión y de política, sus palabras no son ni religiosas ni políticas: corresponden a un orden del logos que no está cubierto por esas distintas vocaciones.”² Nicol sostuvo que los griegos fueron quienes “inventaron la naturaleza”, que fue con ellos cuando nació la conciencia de una realidad *que signifique y tenga sentido*.³ La filosofía se constituyó entonces como un nuevo punto de partida para el pensamiento.

¿Qué implicó aquella “invención”? Es claro que cuando Nicol habla de “invención”, no se refiere a una realidad fáctica -que evidentemente siempre ha estado ahí-, sino a la conceptualización de la misma. Desde mi punto de vista, cuando nació la filosofía, se tomó a la realidad misma como concepto, se cargó una palabra de sentido porque la mirada también cambió, y esa nueva manera de mirar y hablar situó al hombre en un lugar diferente, hizo que para éste, la naturaleza se objetivara. Otra forma de explicar el mismo punto (aunque en su formulación resulte un tanto más débil), es la que

² Eduardo Nicol, *La idea del hombre* (segunda versión)..., pp. 230 y 231.

³ Como muestra de la posición que sostiene Nicol ofrezco aquí una cita donde me parece se muestra claramente su argumento: “Esta es la intención decisiva de la novedad: la naturaleza se concibe como un orden que unifica la pluralidad y diversidad. Por eso, el orden natural se llamará justamente orden: cosmos. No habiendo sido pensada todavía, la naturaleza no existía *para* el hombre. Sólo adquiere estado de presencia cuando es posible formular esta pregunta: ¿cuál es la naturaleza de esa entidad compleja que se va a llamar naturaleza? Con esta cuestión se inicia la filosofía. La naturaleza se constituye en objeto de estudio al mismo tiempo que surgen las dudas sobre su composición y la co-ordinación de sus integrantes. Y así las primeras declaraciones de la filosofía son tan interrogativas como afirmativas: ostentan el título común de *περὶ φύσεως ἱστορίη*, indagación sobre la naturaleza. La naturaleza tiene su propia naturaleza. Pero la ciencia que emprende la indagación de esta naturaleza no es una ciencia natural. Lo significativo, en los momentos iniciales de la filosofía, no es aquello en que los modernos prestamos más atención: la hipótesis sobre un elemento radical, presente en todas las cosas, y que sería la explicación *física* de su unidad. Lo significativo es la concepción de la unidad misma: la de un principio en el cual ha de apoyarse toda la hipótesis posible.” *Ibid.*, p. 296.

aporta F. M. Cornford, quien habla de un “descubrimiento de la naturaleza”, al que califica del siguiente modo: “Me referí antes a tal época como a la del descubrimiento de la Naturaleza: he aquí una expresión que es menester explicar. Designo con ella el descubrimiento de que el mundo circundante en su integridad, mundo del que nuestros sentidos nos ofrecen el conocimiento, es puramente natural y no en parte natural y en parte supranatural. Así la ciencia comienza cuando se entiende que el universo es un todo natural que posee sus modos de acción inmutables, o sea, modos que la razón humana puede averiguar, pero que se hallan fuera del control ejercido por la acción del hombre.”⁴ Los dos comentarios anteriores, a mi modo de ver compatibles, resaltan que fue con la filosofía cuando el hombre dio sentido a la naturaleza que frente a sus ojos aparecía, inventando un concepto para designarla y dando así un paso que le permitió situarse frente a ella de un modo diferente.

En griego naturaleza se dice φύσις⁵ y, aunque el vocablo se encuentra ya en autores anteriores a los filósofos, es hasta los milesios cuando parece cobrar un nuevo sentido. En Homero, por ejemplo, la palabra aparece una sola vez y no es un término unívoco. Dice Homero: “Tal diciendo, el divino Argifonte entregóme una hierba que del suelo arrancó y, a la vez, me enseñó a distinguirla; su raíz era negra, su flor del color de la leche; ‘molu’ suelen llamarla los dioses.” (Odisea, X, 301–305, traducción castellana de José Manuel Pabón) Para el poeta, la φύσις se refiere a lo constitutivo de una persona o cosa en el marco de su desarrollo (“me enseñó a distinguirla”, es decir le mostró cuáles eran sus características, su φύσις), o dicho de otra manera, son la serie de cualidades que constituyen cualquier cosa, tanto animada como inanimada. Luego, con el surgimiento de la filosofía el término fue adquiriendo nuevas significaciones, tanto en la cuestión lingüística como en las implicaciones filosóficas que conlleva. Para John Burnet, el significado de φύσις no se agota en la acepción de “crecimiento”, sino que contiene una cercanía innegable con el sentido de *ser*. Comenta: “No doubt the verb φύομαι (i.e. φύομαι) with a long vowel means “I grow”, but the simple root φυ is the equivalent of

⁴ F.M.Cornford, *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, Ariel, Traducción Castellana de Antonio Pérez Ramos, 1981, p.14.

⁵Para una revisión filológica del término, cf. Henry George Liddell, Robert Scott, Henry Stuart Jones, *A Greek - English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996 (en adelante LSJ), sv. φύσις.

the Latin *fu* and the English *be*, and need not necessarily have this derivative meaning.”⁶ En este mismo tenor de explicar la polisemia del término φύσις aporta Gerard Naddaf las siguientes distinciones: “(1) that the fundamental and etymological meaning of the word is that of “growth” and (2) that as an action noun ending in *-sis*, it includes three things: the origin, the process, and the result, that is, the whole process of the growth of a thing from its birth to its maturity. In other words, when it is question of inquiring into the φύσις (nature) of a thing, one must consider the whole process from beginning to end.”⁷ Los dos comentaristas anglófonos muestran que el sentido de “crecimiento” resulta insuficiente para entender lo que significa la palabra φύσις, que contiene también la acepción de *fundamento* o *realidad subyacente*. Este punto es comentado por Jaeger: “φύσις es una de esas palabras abstractas formadas con el sufijo *-σις* que se hicieron sumamente frecuentes después del periodo de la última épica. Designa con toda claridad el acto de φῦναι, el proceso de surgir y desarrollarse: ésta es la razón de que los griegos la usaran a menudo con un genitivo, como en φύσις τῶν ὄντων, el origen y desarrollo de las cosas que encontramos en torno nuestro. Pero la palabra abarca también la fuente originaria de las cosas, aquello a partir de lo cual se desarrollan y merced a lo cual se renueva constantemente su desarrollo; en otras palabras, la realidad subyacente a las cosas de nuestra experiencia. Encontramos esta misma doble significación en la palabra γένεσις, sinónima de φύσις, que es tan vieja como ésta y quizá más vieja aún.”⁸ Está claro que el término adquiere un nuevo sentido con la filosofía y aunque, de hecho, no podamos afirmar con certeza que los milesios usaron el término -no tenemos registrado ningún uso-, si los primeros filósofos supusieron cierta concepción de la *naturaleza*, ésta podría pensarse como *fundamento*, lo que le otorgaría una acepción que antes no se encontraba presente, como puede verse en el pasaje mencionado de la *Odisea* de Homero.⁹ Esta nueva utilización del lenguaje muestra que la filosofía *hizo* que palabras y

⁶ Burnet, John, *Early Greek philosophy*, Cleveland, The world publishing company, 1962, apéndice, p. 363.

⁷ Gerard, Naddaf, *On the origin of Anaximander's Cosmological Model*, Journal of the History of Ideas, Vol. 59, No. 1., January 1998, p. 2.

⁸ Werner Jaeger, *La teología de...*, p. 26.

⁹ Sobre este punto cito de nueva cuenta a Nicol: “Traducimos con la palabra *naturaleza* la palabra griega φύσις, que significa primariamente nacimiento, crecimiento, y por ende las propiedades nativas de las cosas, que se manifiestan en ese crecimiento. El término envuelve, pues, las nociones de origen, de constitución y de cambio. En español como en latín la relación entre la índole de una cosa y su procedencia es más directa que en griego: el sustantivo *natura* viene del verbo *nacer*. Pero el linaje y la esencia ya están asociados en la mente de los griegos por los significados de la *physis*, aunque ellos usan otra palabra, que

términos que eran de uso común para los griegos de la jonia milesia se *cargaran* de sentido y significación, se utilizaran para designar cosas antes conocidas pero vistas por otros ojos que aún no percibían lo que la cosa misma era.

Si el enfoque que presentan Eduardo Nicol y F. M. Cornford (el que los griegos “inventaran” o “descubrieran” la naturaleza) resulta correcto, la nueva mirada que los milesios aportan es ya un despliegue filosófico. Comenta Nicol: “Sabido es que el tema inicial de la filosofía es la *physis*. Por esto mismo, *la primera filosofía no es ciencia física*: es ciencia primera en el orden del tiempo y el orden del fundamento. [...] Que la fisio-logía es onto-logía significa que lo preeminente es el logos de razón. La filosofía no pudo haber nacido con las restricciones de una especialidad científica. Lo especial presupone lo fundamental, y lo que nace en Mileto es simplemente *la ciencia*. La diversificación posterior de los territorios científicos no lograría encubrir el hecho de que esa nueva forma de pensar paradigmática, tanto por su radicalidad como por su autoconciencia vocacional.”¹⁰

Con los milesios tenemos una nueva forma de mirar que implica postular una racionalidad y lógica interna de la naturaleza, lo que permite suponer que aquellos primeros filósofos pensaron la realidad como un κόσμος.¹¹ La palabra no resuena en los fragmentos milesios que tenemos, y parece que el primero al que es atribuible es a Heráclito de Éfeso,¹² lo parece complicar la identificación de los primeros filósofos con la utilización del término.¹³ En lo personal, sin presionar el punto hasta el extremo de asegurar su presencia en los milesios, me parece que las ideas expresadas por aquellos primeros filósofos sí implicaron claramente la presentación de un orden en la naturaleza, o si se prefiere la concepción de una φύσις como κόσμος. Comparto de nueva cuenta la opinión de Eduardo Nicol, quien sobre el término y sus implicaciones comenta: “Cosmos en griego significa orden. El orden es un principio unitario de conformación y regulación

nosotros adoptamos, para designar la génesis.” (Eduardo Nicol, *La idea del hombre* (segunda versión)..., p. 297.)

¹⁰ *Ibid.*, p. 315.

¹¹ Cf. LSJ sv. ΚΟΣΜΟΣ.

¹² Cf. DK 22 B30.

¹³ Cf. Apéndice primero del libro de Charles Kahn “*The usage of the term ΚΟΣΜΟΣ in early Greek philosophy*”, (*Anaximander and the origins of Greek cosmology*, Indianapolis, Hackett, 1994, pp. 219 – 230.); también el interesante artículo de Aryeh Finkelberg “*On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ*”, publicado en *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 98. (1998), pp. 103-136.

de lo diverso. Cuando la totalidad de lo existente recibe el nombre de orden ello significa que ha sido concebida como unidad en la pluralidad. La palabra latina *universus* traduce esta idea con mayor literalidad que la palabra *mundus*. Ambas, lo mismo que sus derivadas castellanas, tienen un significado equivalente a cosmos. Pero así como *mundus* significa originalmente ornato, y es el adjetivo *mundus*, y no el sustantivo, el que contiene la idea de limpieza, de pureza, de orden, y por ende de verdad, la palabra *universum* significa ya literalmente esa vuelta a la unidad o la transformación en unidad de lo diverso.”¹⁴ El orden pues, es el orden del mundo, su racionalidad interna. Porque parece que como en el caso de del término φύσις, la palabra κόσμος se cargó de significado y sentido en los momentos mismos del nacimiento de la filosofía. Como consecuencia, el concepto comenzó a tener un papel central en los desarrollos de la filosofía griega y fue pilar para la historia de la filosofía, aunque de algún modo con el paso de los siglos y el desarrollo de las filosofías post-renacentistas, fue perdiendo implicaciones claramente metafísicas y ontológicas que poseía en los marcos de los primeros desarrollos. Como bien plantea Jaeger, “[e]l concepto del cosmos ha sido hasta nuestros días una de las categorías mas esenciales de toda concepción del mundo, aunque en sus modernas interpretaciones científicas haya perdido gradualmente su sentido metafísico originario. La idea del cosmos representa, con simbólica evidencia, la importancia de la primitiva filosofía natural para la formación del hombre griego.”¹⁵

Con las implicaciones que hasta aquí se han revisado, se debe plantear desde mi óptica que el nacimiento de la filosofía implicó el desarrollo de una nueva concepción del mundo, que desarrolló términos y conceptos que se utilizaron para hacer posible esta nueva expresión del hombre. La realidad (φύσις), se presentó como un orden, y así la pluralidad y el cambio adquirieron unidad y sentido, es decir, se mostró su inherente racionalidad interna. Dice Conrado Eggers Lan refiriéndose a los milesios: “*filosofía* sería el estudio del universo como unidad y como multiplicidad: como totalidad ordenada [...] y el puesto que corresponde en esa totalidad a las diversas *cosas* [...] y en particular al

¹⁴ Eduardo Nicol, *La idea del hombre* (primera versión), México, Herder, 2004, p. 199.

¹⁵ W. Jaeger, *Paideia...*, p. 160.

hombre. Y también la forma en que éste debe estudiar ese mundo, con cuáles de sus órganos y con qué procedimientos.”¹⁶

2.3 ¿Ontología milesia?

En el apartado anterior la intención fue demostrar cuáles son los elementos definitorios que hicieron posible la aparición de la filosofía. Una nueva relación con la realidad a través de la “invención de la naturaleza” y la idea de la racionalidad del κόσμος, fueron los ejes para iniciar el trabajo de mostración de aquello que constituye, desde su origen, la filosofía.

Estas implicaciones, son desde mi punto de vista una clara muestra de que es plausible sostener que la filosofía tiene una conexión *originaria* y *vital* con la ontología, y aunque en estos momentos no se había desarrollado como uno de los temas centrales de la filosofía, ya se encontraba presente en el modo de *ser* y *expresar* de esta nueva forma de ser hombre que ahora nacía.

Pero, ¿sobre qué bases podemos pregonar la existencia de una ontología dentro del pensamiento de los filósofos de Mileto? ¿Acaso no resulta demasiado pesada la tradición que inició Aristóteles sobre los milesios condenándolos a ser los primeros filósofos en tanto que *físicos*? Para argumentar la respuesta a estas preguntas, me resulta imprescindible revisar lo que Aristóteles dice acerca de los milesios. La razón de tomar este camino es sencilla: el análisis que hace el estagirita en el libro *Alfa* de la *Metafísica*, es el primer texto donde se consigna y explica lo que debió ser el pensamiento milesio,¹⁷ al mismo tiempo que es el primer “desvío” del sentido original implicado en lo que nos queda de aquellos primeros filósofos.¹⁸

¹⁶ Conrado Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos* (Introducción general), Madrid, Gredos, 2000, pp. 22 y 23.

¹⁷ Aun cuando algunos escritos de Aristóteles se perdieron en los tiempos, como sus “diálogos” y otros textos que al parecer se habían ocupado en detalle de los pitagóricos y atomistas, en las obras conservadas hay abundante material en forma de referencias -en su mayor parte con mención de nombres y a veces también en citas- concernientes a los presocráticos. De lo que sobrevive, está claro que el primer libro de la *Metafísica* es una especie de síntesis crítica de lo que está desarrollado con más detalle en obras como *Física*, *Meteorología*, *Del Cielo*, por citar sólo algunas.

¹⁸ Algunos investigadores avivan el debate, al tratar a toda costa de establecer un carácter o al menos una intención historiográfica en Aristóteles. En particular, el hallazgo en 1892 de un papiro presuntamente atribuible a un alumno de Aristóteles, Menón, llevó a muchos estudiosos e historiadores de la filosofía a intentar mostrar (encabezados por Jaeger) que Aristóteles sí tenía un carácter de historiador, pues

El libro *Alfa* de la *Metafísica* tiene un carácter introductorio, tanto a la obra misma como al sistema de Aristóteles, aportando además un recorrido histórico (como dije ya el primero) por los orígenes de la filosofía griega. El estilo con que está escrito es conciso, llano, poco ornamentado, y de un particular tono hostil contra los filósofos que lo precedieron. El texto comienza con el reconocimiento de que todos los hombres tienden al saber: “Todos los hombres por naturaleza desean saber.”¹⁹ Este reconocimiento es una base fundamental para el despliegue de la filosofía aristotélica, pues “hace posible” en consecuencia, la búsqueda de la *verdad* y las *causas primeras*. El filósofo otorga como prueba que el hombre ama las sensaciones (αἴσθησις), teniendo lugar privilegiado entre ellas la visión, puesto que por ella accedemos a una enorme pluralidad. Parece entonces que para Aristóteles, el conocimiento es susceptible de grados, además de ser un proceso que -se infiere- es complejo y requiere de la utilización de diversas facultades. La experiencia (ἐμπειρία) -dice Aristóteles-, se da en los hombres a partir de la memoria (μνήμη), ya que “[...] una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia.”²⁰ La ἐμπειρία tiene cierto parecido con el arte (τέχνη) y con la ciencia (ἐπιστήμη), pero en el fondo difiere de ellas radicalmente puesto que la primera hace conocer los casos particulares de la multiplicidad, mientras que la segunda se refiere a lo general, a lo universal. Esta diferencia se plantea como radical, debido a que en la filosofía aristotélica uno de los postulados más importantes es la búsqueda de las *causas*, del porqué de las cosas: “Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros -se entiende los hombres que poseen arte- conocen el porqué, la causa.”²¹ Se puede entonces pensar en una fórmula que está presente en el proceso de conocimiento de la *ciencia primera* que busca las *causas*, y que sería un camino ascendente: percepción, recuerdo, experiencia y técnica. Es decir, Aristóteles plantea para la búsqueda de la *ciencia primera*, un

aparentemente el papiro encontrado sería un encargo del propio estagirita para su alumno que debería realizar un esfuerzo historiográfico. Sin embargo, parece muy poco probable que textos como el anteriormente citado u otros como la *Constitución de Atenas*, tengan el sentido que modernamente entendemos como historiográfico. Más bien, parece de nueva cuenta, que el interés es partir de los “errores” de sus predecesores, para desplegar su propio sistema.

¹⁹ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos (BCG), Traducción castellana de Tomás Calvo Martínez, 1994, 980 a 21.

²⁰ *Ibid.*, 980 b 30 -31.

²¹ *Ibid.*, 981 a 30 -31.

procedimiento inductivo en el que se va en pos del conocimiento de lo particular a lo general. Ahora bien, aunque ya dijo Aristóteles que el objetivo es la búsqueda de las *causas*, al mismo tiempo reconoce que *causas* puede entenderse de varias maneras, a saber, como *entidad*, como *materia* o *forma*, como *principio de movimiento*, y como *causa final*. Es esta la base sobre la cual Aristóteles construye su propuesta, que comienza a desplegarse a través de la revisión crítica de la filosofía que lo precede en el resto del libro *Alfa*.

La crítica aristotélica a las concepciones de los milesios está basada en el hecho de que supuestamente éstos sólo alcanzaron a vislumbrar la *causa material* de las cuatro que el estagirita propone. Además -según el mismo filósofo-, para esa causa vislumbrada los milesios postularon un solo tipo de *materia*, lo que implica que sus predecesores pregonaron un “monismo materialista”. El hecho de que Aristóteles otorgue el calificativo de “balbuceantes” a los filósofos que lo precedieron (*Metafísica*, Libro I, 993 a), implica que el fundador del *Liceo* quería mostrar que su filosofía era una expresión completa, y ya clara de aquello que de algún modo era intuitivo en el pasado pero que no había podido ser bien definido.²² En otras palabras, es como si el propio Aristóteles intentara mostrar que su sistema era en sí un desenlace natural de la filosofía griega. Sobre esto comenta Harold Cherniss: “Aristóteles representa a los jonios como monistas materialistas, que se distinguían entre sí sólo en que cada uno escogía una materia diferente como principio. A continuación supuso que todos ellos tenían que desarrollar cualidades contrarias a partir de este sustrato y así predecir el sistema aristotélico de una alteración que tiene lugar en un sustrato idéntico y que se produce entre los términos de una contrariedad cualitativa. Este es el punto de vista que aún prevalece en las historias de la filosofía, y que contiene, como ya hemos visto, implicaciones imposibles para cualquier presocrático.”²³ Otro comentarista toca el mismo punto de un modo claro y disintiendo con la visión aristotélica o con lo que en ella debemos interpretar: “Confundidos por el hábito de Aristóteles de considerar a las ideas de sus predecesores como anticipaciones más o menos perfectas de una o más de sus propias cuatro causas

²² Comenta al respecto Ángel Cappelletti: “Para él, la historia de la filosofía es una especie de introducción a la filosofía, pero una introducción crítica, en la que se trata de tomar conciencia tanto de los aciertos parciales como de los parciales errores del pasado.” (*Aristóteles, historiador de la filosofía*, en: *Nova Tellus*, número 6, México, UNAM, 1988, p. 12.)

²³ Harold Cherniss, *La crítica aristotélica a...*, p. 417.

(material, formal, eficiente y final), los antiguos historiadores de la filosofía aceptaron su opinión de que los primeros jonios sólo se ocuparon de «los principios materiales», como el agua o el aire. De acuerdo con esto, se les representaba como si trataran de responder a la siguiente pregunta: ¿Cuál es la sustancia (material) en la que consisten todas las cosas? Pero si nos fijamos en los sistemas mismos, vemos que a lo que tratan de responder es a lo siguiente: ¿Cómo surgió un mundo plural y ordenado a partir del primitivo estado de cosas?»²⁴ Estas citas hacen claro un punto que la mayoría de las visiones estándar de la filosofía dejan de hacer explícito: la definición aristotélica de los filósofos milesios como “monistas materialistas” no hace justicia a lo que fue el primer despliegue de la filosofía. Aristóteles lamenta que los jonios no hayan abordado el problema del movimiento (*Metafísica*, 984 a); y, sin embargo, lo que no alcanzó a ver el estagirita es que en la materia original de cada filósofo (agua, aire) se encuentra implicado el movimiento, ya que como dice Cherniss: “[...] no encontramos “monismo material” en las teorías jonias, a las cuales Aristóteles redujo a esta fórmula. En lugar de esto parece haber un desarrollo sostenido y veloz del problema del cambio que empieza con la teoría de Anaximandro de separación y de fusión, que se desarrolla a través de la noción de Anaxímenes de un mecanismo cuantitativo reducido a una ley única y simple y hace que la naturaleza de todos los cuerpos físicos sea relativa al grado en el cual el mecanismo ha sido aplicado, y que culmina en la tesis radical de Heráclito de que todas las distinciones son meramente fases superficiales del proceso universal del cambio, fuera del cual nada existe; en lo cual el proceso mismo es un fuego cuya existencia íntegra es agotada por la constante generación y corrupción. A lo largo de estas teorías, el movimiento continuo parece ser admitido como una de las características esenciales de todas las cosas materiales; y no hay aún noción de una identidad que excluya la diferencia.”²⁵

Si Aristóteles reconoce con Platón que la filosofía es hija del asombro,²⁶ de la sorpresa, entonces habría que entender la crítica a los primeros filósofos, no con la “dureza” que normalmente ha aparentado. Más bien, parecería necesario aceptar que los milesios no son tan sólo meteorólogos o físicos, sino filósofos “completos”, ontólogos,

²⁴ F.M. Cornford, *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid, Visor (La balsa de Medusa, 6), Traducción castellana de Rafael Guardiola Iranzo y Francisco Jiménez Gracia, 1987, pp.193 y 194.

²⁵ Harold Cherniss, *La crítica aristotélica a...*, p. 425.

²⁶ Cf. Platón, *Teeteto*, 155 d.

que una vez asombrados, problematizaron la realidad para dar un paso y describirla. Es como dice Eduardo Nicol: “Filosofía es ontología. Esta ciencia no empezó a formarse como una especulación abstracta sobre el ser. La abstracción, que fue una literal sustracción, separó el ser y la realidad, y vino a torcer el rumbo de una ciencia que se había iniciado, de cara a lo concreto, como fisio-logía dialéctica.”²⁷

2.4 El problema de las fuentes y su interpretación

Nos separa mucho tiempo de la Grecia en la que vivieron los primeros filósofos. Mucho tiempo, y además mucha historia acumulada. Son voces lejanas que nos llegan desde aquellos siglos, palabras de doxógrafos y comentaristas vueltas eco y construyendo un entramado difuso que es, sin embargo, lo único con lo que contamos para el conocimiento de aquellos hombres y sus ideas. La mayoría de sus palabras se han ido con el tiempo, han desaparecido o han quedado tan mutiladas que parece difícil extraer algo de ellas.²⁸

La tarea de estudiar los materiales y las noticias que sobre los milesios nos quedan, resulta similar al reto de armar un rompecabezas en el que es prácticamente imposible ver con claridad las piezas que han de ensamblarse. Esos materiales para el conocimiento de los milesios son casi tan viejos como ellos mismos, aunque las menciones y noticias sean bastante crípticas. Están por ejemplo algunos fragmentos de Heráclito (fundamentalmente de tono crítico), y el propio Platón, que a través de los personajes de sus diálogos (y de memoria), enuncia a diferentes filósofos con variada intención. Como dice Eggers Lan: “Con excepción de algunas escasas menciones de escritores del siglo V a. C. (historiadores como Heródoto, comediógrafos como Aristófanes y algunos pocos tratados pseudohipocráticos) carecemos de noticias sobre los presocráticos antes del siglo IV a. C. Platón nos provee de abundantes referencias a los pensadores que lo han precedido, aunque raramente los destinatarios son explícitamente mencionados con su nombre, y

²⁷ Eduardo Nicol, *La idea del hombre* (segunda versión)..., p. 307.

²⁸ Sobre este punto comenta Jonathan Barnes: “Creo que lo que conocemos del pensamiento de la Grecia antigua es ciertamente exiguo: a pesar del trabajo erudito y de la imaginación, tenemos pocas pruebas concluyentes. Todo era increíblemente distinto, y hace tanto tiempo. Aún así, no nos hace falta llegar hasta las profundidades de la desesperación escéptica: aunque ignorantes de casi todo, algo sabemos.” (*Los Presocráticos*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 23.)

más raro aún es que nos haga alguna cita de pensamientos de ellos que podemos atribuirles textualmente.”²⁹ Luego tenemos los trabajos de Aristóteles, a quien se debe considerar la primera fuente sólida en la historia de la filosofía, pues el libro *Alfa* de su *Metafísica* es el primer texto en el que se puede obtener información razonablemente clara sobre las teorías que supuestamente sostuvieron los milesios. Como ya se vio, dicho texto fue usado desde la antigüedad como material básico para el estudio de los primeros filósofos, y hay que insistir en que el filósofo estagirita escribió sus textos y produjo su filosofía en buena medida para responder de manera crítica a la tradición, entre la que encontramos a los filósofos de Mileto.³⁰ Por ello, la versión que nos legó Aristóteles tiene una doble característica: por un lado es un material de enorme valor para el conocimiento de sus antecesores (si no fuera por él, habría filósofos a los que muy probablemente no conoceríamos); y por el otro, es un documento de difícil asidero en el que la terminología y el enfoque resultan sumamente complejos. No se puede, así, confiar de manera ciega en lo que nos ha legado Aristóteles, sino que se hace necesario intentar separar lo que pudieron haber sido los planteamientos originales de los milesios de las interpretaciones que por su cuenta hace el estagirita.³¹ En el marco de la producción de la escuela de Aristóteles, el *Liceo*, un sobresaliente alumno llamado Teofrasto,³² escribió una obra en la que se daba cuenta de los filósofos anteriores (*Phusikôn dóxai*), libro que desgraciadamente nos llegó mutilado y reconstruido a través de noticias que hacen referencia a los temas que aparentemente estaban consignados en el texto.

Después de estos tiempos, el material que tenemos sobre los milesios está disperso en un número importante de glosadores (se pueden recordar las famosas “misceláneas”), historiadores, comediógrafos y filósofos que han comentado las tesis de hombres que los

²⁹ Conrado Eggers Lan, *Los filósofos...*, p. 24.

³⁰ Aunque en el apartado anterior el tema de la visión aristotélica de la filosofía que lo precedió ya fue analizada, me parece pertinente sumar aquí el siguiente comentario de Harold Cherniss: “No hay relatos “doxográficos” en las obras de Aristóteles, porque Aristóteles no era un doxógrafo, sino un filósofo que trataba de construir una filosofía completa y final. Para él -como para cualquier filósofo- las doctrinas de sus predecesores eran materiales que habían de ser remodelados para sus propios propósitos; en su nueva forma, pueden ser de utilidad al historiador de la filosofía sólo si el proceso de interpretación por parte de Aristóteles puede ser invertido a fin de recuperarlos en la forma que tenían antes de que Aristóteles los empleara como material suyo.” (*La crítica aristotélica a...*, p. 387.)

³¹ El propio desarrollo filosófico del proyecto aristotélico implica el trazo de un camino particular y delimitado. Sobre el tema comenta Charles Kahn: “Since Aristotle’s review of his predecessors in the first book of the *Metaphysics*, the study of early Greek philosophy has been focused upon the question, what each thinker had to say on the subject on ἀρχαί or first principles.” (*Anaximander and...*, p. 231.)

³² Finales del siglo IV y principios del III a.C.

precedieron, en algunos casos recurriendo a lo que podríamos considerar fuentes directas, y en la mayoría tomando la información de terceros. Este es el caso de Diógenes Laercio, quien a través de su texto *Vidas de los filósofos ilustres* legó a la tradición un importante compendio sobre algunos de los filósofos griegos, que, sin embargo, tiene la característica de ser muy desigual debido a las variadas fuentes que consulta, algunas veces confiables y la mayoría bastante dudosas. Luego de la época helenística, los teólogos cristianos tomaron los viejos textos para ponerlos al servicio de la nueva fe, lo que naturalmente desvió el sentido filosófico de las teorías de presocráticos y milesios. Tampoco hubo entonces un ejercicio serio de traducción, y la interpretación se hizo más bien dogmática. Durante el renacimiento europeo esta situación se modificó, ya que la recuperación de algunos manuscritos griegos (en traducciones al árabe), aportó nuevos materiales para el conocimiento de los milesios.

Poco a poco, los propios filósofos (de diversas corrientes y en diversos continentes), se irían sumando a un nuevo esfuerzo, como fue el caso de Hegel, quien en sus *Lecciones de Historia de la filosofía*³³ invita a todo lector posible a comenzar las indagaciones filosóficas haciendo una especial parada en los orígenes milesios. En otro tenor, y con una distinta intención hermenéutica, están los trabajos de E. Zeller (publicados entre 1844 y 1852)³⁴ o del traductor de Platón al alemán, Friedrich Schleiermacher, quien inauguró un estilo interpretativo que en mucho ayudó a una revaloración de Platón y de la presocrática en general, con un rigor filológico indiscutible y una enorme erudición sobre la época y la cultura clásicas.³⁵ Luego, el alemán Hermann

³³ Obra publicada en la primera mitad del siglo XIX a partir de las notas del filósofo y de los apuntes que tomaron sus alumnos. Dicho texto, presenta sin embargo la dificultad de que tanto Hegel como sus alumnos, no contaban con una recopilación de los fragmentos, ni con el desarrollo de las herramientas que luego aportaría la filología.

³⁴ Sobre este comentarista comenta A. Escotado: “Despreciados o mal conocidos hasta el siglo XIX, los llamados presocráticos (y quizá fuera más exacto la designación «preplatónicos») han ido adquiriendo una resonancia cada vez mayor desde entonces (...) En realidad, a partir de Zeller las investigaciones sobre el conjunto de los presocráticos o sobre pensadores aislados no ha dejado de crecer, hasta el extremo de aproximarse en número a los estudios hechos sobre Platón y Aristóteles.” (*De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 9 y 10.)

³⁵ Sobre este muy rico periodo para el estudio de los milesios, comenta Gadamer: “Se sabe que el romanticismo fue el primero que se impuso la tarea de estudiar a los presocráticos y efectuar una interpretación de éstos que se basara en la profundización en los textos originales. En las universidades europeas del siglo XVIII aún no se había establecido la norma de estudiar los textos de la filosofía platónica, ni de ninguna otra filosofía, en su original. Se empleaban manuales. Al iniciarse el estudio de los textos originales, se produjo un cambio de actitud que se debe agradecer, entre otras, a las grandes

Diels (con la posterior colaboración de Walther Kranz) realizó a finales del siglo XIX la monumental tarea de recopilar noticias, testimonios y fragmentos de filósofos presocráticos, legando así una edición que pronto se convirtió en un clásico y en la base de prácticamente cualquier investigación de carácter académico.³⁶

En el siglo XX las interpretaciones se diversificaron con las nuevas hermenéuticas filosóficas y un esfuerzo filológico que comenzó a consolidarse. Tenemos por ejemplo, los trabajos de J. Burnet (*Early Greek Philosophy*, 1908); Th. Gomperz (*Griechische Denker*, 1922); León Robin (*La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 1928); U. von Wilamowitz (*Der Glaube der Hellen*, 1931 - 1932); Werner Jaeger (*Paideia*, 1933);³⁷ Olof Gigon (*Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, 1945); G. S. Kirk y J. E. Raven (*The Presocratic Philosophers. A critical History with a selection of texts*, 1957); Charles Kahn (*Anaximander and the origins of Greek cosmology*, 1960);³⁸ W. K. C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, 1962); por mencionar a los que me parecen centrales de una lista verdaderamente larga. También otras interpretaciones de filósofos se han constituido como puntos de partida o polémicas abiertas al debate. Por ejemplo los trabajos de F. Nietzsche, quien es el responsable de la denominación alternativa de “preplatónicos” para distinguir a los primeros filósofos; o de M. Heidegger, quien se aventura en la interpretación filológica y filosófica de algunos griegos sin que su tratamiento deje de ser sugerente; o H. G. Gadamer, quien fortaleció con sus trabajos la idea moderna de un retorno comprensivo a los primeros filósofos de

universidades de Paris y de Gotinga, y a otras instituciones académicas europeas en las que pervivía la gran tradición humanista; ante todo, por supuesto, a las inglesas.” (*El inicio de...*, p. 14.)

³⁶ En este trabajo titulado *Die Fragmente der Vorsokratiker* (*Los fragmentos de los presocráticos*) Herman Diels entrega a la posteridad una recopilación de los fragmentos y las noticias que se ha vuelto una sólida base desde la que los traductores y filólogos comenzaron a preparar nuevas ediciones aún más especializadas. Por otro lado, vale la pena hacer explícito que la popularización del término “presocráticos” del que ya hicimos mención líneas arriba, fue popularizado a partir de la edición de Diels y las subsecuentes reediciones en las que se sumó a la investigación W. Kranz. Cf. André Laks, *Introduction à la...*, pp. 31 ss.

³⁷ Una de las visiones sobre los orígenes de la filosofía que fundó escuela, fue la que aportó el alemán Werner Jaeger, quien en su *Paideia* equipara el nacimiento de la filosofía con el “descubrimiento del cosmos”. El erudito filólogo y comentarista abrió de algún modo una línea de investigación que pronto adquirió seguidores.

³⁸ Sin duda la obra de Charles Kahn tuvo desde su publicación (1960) un impacto relevante, pues a pesar de que el libro trata en lo particular de un filósofo (Anaximandro), inscribe a éste en el marco más amplio de las preocupaciones de orden cosmológico. Siguiendo a Jaeger en buena medida, Kahn sostiene que a través de las palabras de Anaximandro se ve un interés (el primero) por presentar de manera estructurada y nítida un modelo cosmológico, lo que, dicho de otro modo, implicó la elaboración de una arquitectónica del espacio y el mundo como un elemento central para el despliegue de las primeras filosofías.

Occidente. En esta misma constelación de autores modernos y contemporáneos, se encuentran investigadores y docentes de diferentes universidades del mundo, como por ejemplo Livio Rossetti, Christopher Rowe, Daniel Graham, Thomas More Robinson o Ariel Finkelberg, por mencionar sólo algunos de los comentaristas que actualmente se encuentran produciendo obras, que, manteniendo un rigor argumental y filológico, proponen alternativas de interpretación ingeniosas y nuevas.

No se puede olvidar que existe una tradición interpretativa contemporánea en lengua castellana, aunque esta sea modesta y muy bien localizada. Como ejemplos se pueden citar los trabajos de algunos españoles como Alberto Bernabé o Tomás Calvo Martínez; los de los latinoamericanos Conrado Eggers Lan, Nestor Luis Cordero, Juan David García Bacca, María Teresa Santa Cruz; o los mexicanos Juliana González, Ute Schmit y Enrique Hülsz Piccone.

Como puede verse, las versiones sobre los orígenes de la filosofía han ido incrementándose con el tiempo y con las herramientas proporcionadas por disciplinas como la filología y la historiografía, además de distintas corrientes filosóficas. Sin embargo, con ánimos de agrupar las principales tendencias, pueden proponerse dos: el primer grupo, francamente mayoritario, está representado por las historias de la filosofía que podríamos calificar como estándar.³⁹ En ellas, cuando se hace el tratamiento de algún filósofo, no abunda el rigor teórico ni se confronta de manera crítica lo que sobre esos mismos filósofos nos ha comunicado la tradición. No se opta por aquellas noticias que *dicen más*, ni se problematiza lo que su contenido implica. El segundo grupo, dignamente representado por W. K. C. Guthrie y su monumental *Historia de la Filosofía Griega* en seis tomos, realiza un esfuerzo serio y dedicado a un recorrido panorámico, sin perder rigor conceptual y teórico, en el que la exposición de los temas está respaldada por el estudio y discusión con los comentaristas contemporáneos y sus antecesores.

El anterior estado de cosas en cuanto a los desarrollos e investigaciones sobre los orígenes de la filosofía y los primeros filósofos, debe servir para desplazar las interpretaciones estándar y dar lugar, cada vez con más fuerza, a investigaciones serias

³⁹ Doy sólo dos ejemplos de una amplia lista disponible, agrupadas en los anaqueles de bibliotecas de muy diversas instituciones. José Aceves Magdaleno, *Filosofía: Introducción e historia*, México, Ediciones Cruz, 1986. Diodoro Cobo, *Historia del pensamiento filosófico*, México, Botas, 1946.

que contribuyan a la revaloración de los filósofos griegos, los pilares del pensamiento racional, la ciencia y la filosofía de Occidente.

3. Un filósofo ágrafo: Tales de Mileto

Tales de Mileto pasó a la historia del pensamiento occidental como el primer griego que se dedicó a filosofar.¹ Por supuesto, el sustantivo “filósofo” o “filosofía” seguramente no fue utilizado por Tales ni por sus contemporáneos, pero por la actividad como cosmólogo que la tradición reporta, y la postulación de un principio para todo lo existente entendido como φύσις, ὕδωρ, debe ser considerado desde mi punto de vista como el primer griego que comenzó a desplegar el pensamiento filosófico. De Tales no queda sin embargo escrito alguno, lo que obliga a todo aquel que quiera interpretar su pensamiento a recurrir a las noticias y testimonios que de él tenemos, lo que por otro lado nos revela poco o nada de lo que pudo ser propiamente su pensamiento filosófico. Trabajamos, pues, con los ecos que buenamente quedan, obligándonos a seleccionar las noticias más significativas donde pueda rastrearse su pensamiento.

Por otro lado, la tradición colocó desde muy temprano a Tales en la lista de los famosos “Siete sabios”,² quienes desde diferentes disciplinas y saberes se habían constituido como paradigmas de la sabiduría entre los griegos. De ellos corren innumerables anécdotas sobre sus actividades en las polis, y tal vez lo más relevante sea las sentencias que aparentemente legaron.³ Refiriéndose al papel que presuntamente jugaron los “siete sabios” comenta Hermann Fränkel: “Pasaron por ser autores de sabios proverbios transmitidos oralmente y se cuentan de ellos anécdotas que proporcionaban marco adecuado a sus dichos. Tales proverbios hubieran podido permanecer anónimos, pero la época exigía que los simples pensamientos eran más creíbles si les acompañaba el éxito mundano de sus creadores. Las sentencias son de brevedad lacónica, puesto que

¹ La mayoría de los manuales y cursos de filosofía acepta, con la tradición, que la “paternidad” de la filosofía corresponde a Tales de Mileto. Las razones que se ocupan para sostener este aserto no parecen ser diferentes de las esgrimidas desde siempre: como ya quedó claro desde Aristóteles, si Tales fue el primer filósofo, lo fue en tanto que *físico*. Como ya adelanté desde la introducción y en el capítulo anterior, Tales fue en los términos de Aristóteles un *físico*, sí, pero también un *ontólogo*.

² Además de Tales de Mileto los nombres que completaban la lista (con abundantes variaciones en la tradición) son los siguientes: Cleóbulo de Lindos, Solón de Atenas, Quilón de Esparta, Bías de Priene, Pitaco de Mitilene y Periandro de Corinto. Algunas de las fuentes antiguas de las que se puede obtener esta información son: Píndaro (*Ol.* VII, 71), Cicerón (*De Rep.* I, 7, 12 y *De orat.*, III, 34, 37); Plutarco (*Vida de Solón*, 3) y Diógenes Laercio (I, 13).

³ Las frases atribuidas a los Siete Sabios por la tradición son fundamentalmente de tipo moral, y no hay ni habrá consenso de cuáles máximas corresponden exactamente a cada uno.

quien desprecia las palabras hace escaso uso de ellas. Son casi exclusivamente máximas sobre la vida privada y advierten, con realismo sobrio, de las ilusiones y la confianza ingenuas, aconsejando prudencia, contención y mesura.”⁴

3.1 Ecos de Tales de Mileto

Heródoto, I 74 (DK 11 A 5): “La guerra entre ellos [esto es, Aliates y Ciaxares] se desarrollaba sin ventajas para uno ni para otro cuando, en el sexto año, mientras estaban combatiendo, súbitamente el día se convirtió en noche. Que ese cambio del día se iba a producir lo predijo a los jonios el milesio Tales, quien anticipó como término el año en que ocurrió.”

Diógenes Laercio, I 23 (DK 11 A 1): “Y según algunos no dejó ningún escrito, y se dice que la *Astronomía Náutica* que se le atribuye es de Foco de Samos... pero, según otros, escribió solamente dos obras: *Sobre el solsticio* y *Sobre el equinoccio*.”

Diógenes Laercio, I 37 (DK 11 A 1): “Apolodoro, en las *Cronologías*, dice que había nacido en el primer año de la Olimpíada 35a... murió en la 58a.”

Escolio a Platón, Rep. 600a (DK 11 A 3): “El milesio Tales... fue educado en Egipto por los Sacerdotes.”

Platón, Teeteto 174a (DK 11 A 9): “Como también se dice que Tales, mientras estudiaba los astros... y miraba hacia arriba, cayó en un pozo, y que una bonita y graciosa criada tracia se burló de que quisiera conocer las cosas del cielo y no advirtiera las que tenía junto a sus pies.”

Aristóteles, Política I 11, 1259a (DK 11 A 10): “Pues todas estas cosas son útiles para los que aprecian el arte de las ganancias, como por ejemplo la maniobra financiera de Tales de Mileto, que atribuyeron a su sabiduría, pero que tiene carácter universal. En efecto, como lo injuriaban por su pobreza y por la inutilidad de la filosofía, se dice que, gracias a sus conocimientos astronómicos, pudo saber cómo sería la cosecha de aceitunas. Así, cuando era aún invierno y tenía un poco de dinero, tomó mediante fianza todas las prensas de aceite de Mileto y de Quíos, arrendándolas por muy poco, pues no había competencia. Cuando llegó la oportunidad y todos a la vez buscaban prensas, las alquiló como quería, juntando mucho dinero, para demostrar qué fácil resulta a los filósofos enriquecerse cuando quieren hacerlo.”

Aristófanes, Aves 995 - 1009:

⁴ Herman Fränkel, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004, p. 232.

Metón- Quiero medir geoméricamente el aire y dividirlo en parcelas para vosotros... Una vez que aplico aquí la regla curvada, coloco el compás; ¿entiendes?

Pistétero- No entiendo

Metón- Mido por medio de la regla recta, de modo que el círculo se convierte en cuadrado...

Pistétero- ¡Este hombre es un verdadero Tales!

¿Qué se puede decir de un hombre que ha sido calificado desde tiempos remotos como el primer filósofo y que sin embargo no dejó texto alguno en el que explicara su pensamiento?⁵ ¿Cómo hablar de una imagen? Sabemos por la doxografía (Diógenes Laercio, I 37, DK 11 A 1; Escolio a Platón, *Rep.* 600a, DK 11 A 3; Aristóteles, *Pol.* I 11, 1259a, DK 11 A 10) que fue oriundo de Mileto, ciudad jonia que floreció en los siglos VII y VI *a. C.* Cuenta Heródoto⁶ (DK 11 A 5), que Tales predijo un eclipse de sol mientras se libraba una batalla. Si aceptamos su testimonio, por otro lado el más antiguo sobre el filósofo, podemos ubicar la fecha del eclipse: 28 de mayo del 585 *a. C.* Las posibilidades de que hubiera predicho exitosamente un eclipse serán discutidas más adelante, pero por ahora vale tomar en cuenta dicha noticia para fijar la cronología del milesio.⁷ Inferimos, pues, que Tales debió caminar por Mileto las últimas décadas del séptimo siglo y las primeras del sexto *a. C.*, siendo más o menos contemporáneo de poetas como Simónides de Amorgos⁸ o de legisladores como Solón de Atenas.⁹

⁵ Hay algunas interpretaciones que sostienen lo contrario, como la de Olof Gigon, quien en su obra *Los orígenes de la filosofía griega*, menciona en varias ocasiones que “Tales escribió un libro” (p. 46 y ss.), y que éste versaría sobre las observaciones que habría realizado el milesio. Sin embargo, lo que no aportan Gigon y quienes sostienen esta línea, son pruebas, o cuando menos indicios sólidos desprendidos de una tradición doxográfica confiable. Se argumenta que el texto podría haberse perdido en algún momento del camino, lo que no sería imposible (como en tantos otros casos de textos de presocráticos); pero aún quedaría preguntarse por qué razón la tradición lo describe como un pensador ágrafo. Sin tener la certeza absoluta, me parece que se debe mantener una posición de franco escepticismo ante la posibilidad de que existiera ese “libro perdido” de Tales de Mileto.

⁶ S. V *a. C.*

⁷ Lo que permite la fijación de la fecha del eclipse, es ubicar la actividad del milesio, su *akmé*, que los griegos situaban alrededor de los cuarenta años de vida de un hombre. Sobre este punto comenta Guthrie: “El eclipse es importante por dos razones: fija una fecha de lo que puede ser considerado el origen de la filosofía griega o, al menos, de la actividad del hombre a quien los griegos mismos consideraron el primer filósofo.” (*Historia de...*, p. 58.)

⁸ Poeta griego que vivió en el siglo VII *a. C.* De él poseemos apenas un poema incompleto de 119 versos.

⁹ Vivió presuntamente del 640 al 560 *a. C.* Político y poeta que ha pasado en la tradición por ser uno de los Siete Sabios, como Tales de Mileto. De su actividad política destaca la elaboración de un código de leyes, del cual se derivó el sobrenombre de “legislador de Atenas”. Como poeta, parece que escribió una importante cantidad de versos (cerca de cinco mil), de los cuales sólo nos quedan aproximadamente doscientos cincuenta.

Algún testimonio nos habla de un vínculo con Egipto (Escolio a Platón, *Rep.* 600a, DK 11 A 3), lo que no resulta imposible dada la ubicación de Mileto en las costas jónicas. Sin embargo, lo anterior no implica lo que muchas interpretaciones modernas sostienen, a saber, que los conocimientos de Tales hubieran provenido de Egipto o del Oriente. Habiendo discutido ya en líneas anteriores este punto, no veo que haya buenas razones para suponer que la presunta estancia de Tales en Egipto deba entenderse como la adopción de éste de las ideas y conocimientos de los “sacerdotes egipcios”.

Un segundo aspecto que tiene que ver con los “ecos” que dejó el milesio, se refiere a lo que bien podríamos llamar “anecdótico”, y que tiene como centro dos noticias: la primera narrada por Platón (*Teeteto*, 174a), y la segunda por Aristóteles (*Política*, I 11, 1259a). Pero, ¿por qué detenernos en las anécdotas? ¿Acaso nos dicen algo sustancial sobre Tales de Mileto? Platón pinta al filósofo como paradigma de la figura del “sabio distraído”, quien, abstraído en pensamientos y reflexiones, no es capaz de ver lo que tiene frente a sus pies, al tiempo que cuenta el motivo de la distracción: Tales caminaba “estudiando los astros”, mirando “hacia arriba”. La imagen hace pensar (al menos a quien escribe), que detrás de la fama que supone la cómica anécdota, el milesio tenía un interés acucioso por la observación del cielo. La segunda anécdota que aquí recojo nos fue legada por Aristóteles, quien pinta la imagen del filósofo como un hombre que puede abocarse (“cuando quiere”) a la resolución de problemas y necesidades prácticas. Parece como si en las palabras de Aristóteles, o detrás de ellas, se dejara ver cierta defensa del estagirita de los que lo precedieron (sorprendentemente llamados aquí con todas sus letras “filósofos”) y representados por Tales de Mileto, quien a decir de Aristóteles y “contra las injurias”, mostraría que el ejercicio de la filosofía es producto de una actitud y una práctica. Seguramente que Aristóteles responde a la anécdota del *Teeteto* de Platón, poniendo a las claras una característica definitoria de la filosofía desde sus orígenes: la unidad de la teoría y la práctica. Así, aunque tomadas con toda reservas, las anécdotas pueden servir a la hora de trazar un cuadro que se acerque a lo que seguramente fue ya para los griegos de los tiempos de Platón y Aristóteles una leyenda sobre los orígenes de la filosofía. Sobre este punto comenta Kirk: “Es probable que ninguna de estas historias sea estrictamente histórica, aun cuando surgieron lo más tarde en el siglo IV a. C., antes del gran período de la biografía ficticia de los siglos III y II. Demuestran empero con

absoluta claridad cómo Tales, en una fecha relativamente temprana, había llegado a convertirse en el filósofo típico.”¹⁰ Estas imágenes consignadas como leyendas por la tradición, sin dejar de ser un material de difícil asidero *dicen* bastante, pues la imagen que dibujan da cuenta de elementos presentes en el milesio y constitutivos del pensamiento filosófico mismo, como la observación, la curiosidad y el discurrir crítico sobre aquello que conforma el mundo.

Está claro que en el presente apartado que ahora concluye, lo que sale a la vista son tan sólo algunas pinceladas que trazan una imagen que no deja de ser difusa. Tal vez por ello, me parece que es menester insistir en el carácter simbólico de Tales, tanto por el sentido de imagen, como por lo que representan las anécdotas que sobre él se cuentan en la tradición. Símbolo, pues, de los orígenes de la filosofía, ecos y huellas del primer filósofo.

3.2 Geometría, Astronomía y Cosmología

Plinio, *Hist. Nat.* XXXVI 82 (DK 11 A 21): “El milesio Tales descubrió la forma de conocer cuál era la medida de la altura de las pirámides, midiendo la sombra (de éstas) a la hora en que la suya solía ser igual a su cuerpo.”

Proclo, *Elem.* 157, 10 – 13 (DK 11 A 20): “En cuanto a que el círculo es dividido por el diámetro en dos partes iguales, dicen que Tales fue el primero en demostrarlo.”

Proclo, *Elem.* 250, 20 – 251, 2 (DK 11 A 20): “Hay que agradecer al viejo Tales por el descubrimiento de muchas otras cosas y por este teorema, pues se dice que fue el primero en enseñar y sostener que en todo triángulo isósceles los ángulos de la base son iguales; aunque, en un «lenguaje» más arcaico, llamó «similares» a los ángulos iguales.”

Proclo, *Elem.* 64, 17 – 65, 11: “Diremos, junto a la mayoría de los historiadores, que la geometría fue descubierta por primera vez en Egipto y que se originó en la medición de áreas de tierras. Esto fue necesario para ellos porque el Nilo se desbordaba y borraba los límites que correspondían a cada uno... Tales, tras viajar a Egipto, fue el primero en introducir esta ciencia en Grecia; él mismo descubrió muchas cosas e indicó los principios de muchas otras para sus sucesores, en algunos casos enfocándolos de una manera más general, en otros de un modo más empírico.”

¹⁰ En G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, Traducción castellana de Jesús García Fernández, 1999, p. 127.

Plinio, *Hist. Nat.* II 53 (DK 11 A 5): “El primero entre los griegos que investigó la causa de un eclipse fue el milesio Tales, quien predijo el eclipse de sol que se produjo durante el reinado de Aliates, en el cuarto año de la Olimpiada 48a., año 170 desde la fundación de Roma.”

Heródoto, I 74 (DK 11 A 5): “La guerra entre ellos [esto es, Aliates y Ciaxares] se desarrollaba sin ventajas para uno ni para otro cuando, en el sexto año, mientras estaban combatiendo, súbitamente el día se convirtió en noche. Que ese cambio del día se iba a producir lo predijo a los jonios el milesio Tales, quien anticipó como término el año en que ocurrió.”

Aristóteles, *Del cielo* II 13, 294a (DK 11 A 14): “Otros sostienen que [la tierra] descansa sobre agua. En efecto, conocemos este antiquísimo argumento que dicen que sostuvo el milesio Tales: por ser flotante, [la tierra] permanece como un leño o algo similar (pues ninguna de estas cosas puede mantenerse naturalmente sobre el aire, sino sobre el agua), como si no pudiera argumentarse acerca del agua que sostiene a la tierra lo mismo que se dice de ésta. Pues tampoco el agua puede permanecer naturalmente suspendida, si no está sobre algo.”

Séneca, *Cuestiones naturales* 3 14 (DK A 15)¹¹: “Es una opinión errada la de Tales, pues dice que el orbe de la tierra se sostiene sobre el agua y que se mueve a la manera de un barco, así que por el movimiento de aquella fluctúa cuando se dice que tiembla.”

Ya sea por la fama de ser el primer geómetra, por observar el cielo con fines astronómicos, o por hacerse preguntas de orden cosmológico, la tradición ubica a Tales de Mileto como el primer investigador de la naturaleza (*περὶ φύσεως ἱστορίη*). Fue Aristófanes¹² (*Aves* 995 - 1009), quien relacionó a Tales con la geometría, seguido de Plinio¹³ (DK 11 A 21) y Proclo¹⁴ (DK 11 A 20), que hacen lo propio desde distintas perspectivas. De los dos últimos, el primero coloca el acento en la utilización práctica de los conocimientos geométricos (medición de pirámides), mientras que el segundo menciona una dimensión teórica que incluye la postulación de teoremas. Se ven aquí dos aspectos complementarios, que ayudan, por otro lado, a clarificar el tema de las presuntas

¹¹ Esta noticia es consignada por Alberto Bernabé, y a mi juicio vale la pena tomarla en cuenta (con todo y que Séneca sea un autor muy lejano a Tales), puesto que reafirma la tesis de la tierra como un “leño flotante.” (*De Tales a.*, p. 49.)

¹² Aristófanes representa sin duda uno de los puntos más altos de la comedia griega, y ya desde la antigüedad el reconocimiento del valor de sus obras fue una constante. Sin embargo un punto que tal vez no ha sido señalado con claridad, es el papel que este autor representa como fuente para el conocimiento de sus contemporáneos y de los griegos que lo precedieron.

¹³ Plinio Cayo (llamado por la tradición “el viejo”), nació y vivió en Roma del 23 al 79 d. C. Fue básicamente un compilador que consignó temas variados y de distinto valor filosófico.

¹⁴ Proclo de Bizancio nació en Constantinopla en el 410 y murió en Atenas en 485 d. C. Fue un escritor neoplatónico que se interesó por consignar diferentes noticias doxográficas.

influencias extranjeras (que estos mismos testimonios consignan) en el pensamiento milesio. El uso práctico de los conocimientos que los griegos aplicaban a la vida cotidiana, es muy probable que fuera importado de otras culturas (Egipto, si se quiere), pero el planteamiento teórico que fundamenta la construcción de un conocimiento geométrico, es griega y particularmente milesia.¹⁵ Como dice Cornelius Castoriadis: “La cuestión esencial es que en los egipcios y en los babilonios encontramos enunciados que reposan en una curiosa mezcla de cálculo primario y sobre todo de empiria, de observación, porque hay una geometría observacional. En los griegos esto se transforma en algo completamente diferente: en teoremas demostrados rigurosamente. Con otras palabras, nuestro problema no es saber quién fue el primero que vio, en un triángulo rectángulo, que si se construía un cuadro sobre la hipotenusa y se lo descomponía en cuadrados más pequeños, con éstos podrían cubrirse los cuadrados construidos sobre los otros lados, sino quién tuvo la idea de demostrar rigurosamente esta proposición, u otras proposiciones geométricas.”¹⁶ Lo anterior resulta sugerente, pero de cualquier manera no debemos olvidar que al hablar de una geometría en Tales nos tomamos ciertas licencias, ya que documentar esta “adscrición” resulta prácticamente imposible. Así, me parece que lo importante a señalar (de manera mesurada y con algunas reservas) es que se puede abrir la conjetura que líneas arriba intenté aportar, a saber, que a pesar de todas las dudas es posible decir que con Tales y los otros milesios se asientan las bases sobre la que siglos después se irían construyendo los modelos teóricos de la geometría y las matemáticas.

Como segundo punto de este apartado, se encuentra el tema de la astronomía, que dicho sea de una buena vez, debe entenderse como la observación de los astros, y no con la carga que adquiere con los desarrollos de la física, sobre todo después de los planteamientos de la física aristotélica. Mirar las estrellas, ver el horizonte y pensar si

¹⁵ F. M. Cornford da por buena la posibilidad de los viajes de Tales por Egipto, al tiempo que sostiene su originalidad en el uso de dichos conocimientos. Comenta: “Tales de Mileto, en sus viajes por Oriente, halló que los egipcios detentaban ya algunas reglas aproximadas de agrimensura. Todos los años la inundación del Nilo borraba los mojones y los campos de los agricultores tenían que ser delimitados de nuevo. Los egipcios poseían un método para calcular áreas rectangulares y resolver así un problema práctico. El inquisitivo griego no sentía interés en delimitar los agros. Lo que él advirtió es que ese método podía desgajarse de aquel su propósito particular y generalizarse en un método que permitiese calcular superficies de cualquier forma. De esta suerte, las reglas de la agrimensura se convierten en la geometría.” (*Antes y...*, p.12.) Sobre este mismo punto, cf. J. Burnet, *Early Greek...*, pp. 45 - 46.

¹⁶ Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a...*, pp. 94 y 95.

existen límites; caminar sobre la arena a las orillas de la costa y hacerse preguntas que nadie responde: ¿De qué está hecho el mundo? ¿Dónde comienza? ¿Acaso termina? En el Fragmento 38 de Heráclito (según DK) reportado por Diógenes Laercio, se puede leer la primera noticia sobre la relación de Tales con las estrellas y el cielo: “Tales fue el primero en hablar acerca de los astros.”¹⁷ Si colocamos esta noticia al lado de las anécdotas del apartado anterior, se puede ver que con Tales hay ya un interés por la observación de los astros, sin que esto implique un desarrollo sistemático de la ciencia, pero sí un preguntarse y cuestionarse por lo que se encuentra y pasa en el cielo.

Cuentan los doxógrafos (Plinio, *Hist. Nat.* II 53, DK 11 A 5 y Heródoto, I 74, DK 11 A 5) que Tales fue, por decirlo de algún modo, un augur de eclipses. Esta fama asentada en la historia ha hecho pensar a los comentaristas e intérpretes modernos en la plausibilidad de tal predicción, aunque al respecto las posiciones se encuentran francamente divididas. Hay quienes afirman que lo anterior fue un hecho, como Alberto Bernabé,¹⁸ Kirk, Raven y Schofield, quienes tratan de probar su aserto arguyendo la existencia en tiempos de Tales de una serie de registros babilonios que daban cuenta de cierta regularidad de los eclipses, implicando que Tales habría recibido muchos de sus conocimientos de Egipto y Oriente, lo que -aseguran los comentaristas-, haría de la predicción algo posible. Dicen Kirk, Raven y Schofield: “La predicción del eclipse debió haberse basado en una larga serie de observaciones empíricas y no en una teoría científica de su verdadera causa, desconocida a sus inmediatos sucesores milesios y es de suponer, en consecuencia, que tampoco él la conociera.”¹⁹ En lo personal me parece muy poco plausible avalar como cierta la predicción, pues aunque existieran los registros mencionados y éstos pudieran aportar información para construir regularidades, cualquier predicción tendría que ser sólo aproximada, con lo que todo cálculo que aspirara a la certeza se jugaría más bien en el terreno del azar. Además, los eclipses solares son visibles en nuestro planeta de manera segmentada, en regiones específicas, lo que representa una segunda razón para pensar en que de haberse podido predecir el eclipse con éxito, Tales debería encontrarse presente en la zona de visibilidad, lo que -aunque no es imposible- parece demasiada coincidencia. Sin embargo, allende la certeza objetiva e

¹⁷ Traducción inédita de Enrique Hülsz Piccone.

¹⁸ Cf. Alberto Bernabé, *Fragmentos...*, p. 44.

¹⁹ G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos...*, p.128.

histórica de la posibilidad de predicción del eclipse,²⁰ el hecho es que esta anécdota se suma a la fama que desde la antigüedad concentró el milesio, como astrónomo y cosmólogo. Es como comenta John Burnet, para quien resulta dudosa no sólo la predicción, sino las bases desde donde ésta se habría nutrido: “Now it is posible to predict eclipses of the moon aproximately without knowing their true cause, and there is no doubt that the Babylonians actually did so. It is generally stated, further, that they had made out a cycle of 223 lunar months, within which eclipses of the sun and moon recurred at equal intervals of time. This, however, would not have enabled them to predict eclipses of the sun for a given spot on the earth’s surface; for these phenomena are not visible at all the places where the sun is above the horizon at the time. We do not occupy a position at the centre of the earth.”²¹ En todo caso, si hemos de concederle importancia a la anécdota es porque traza una imagen que resulta sugerente, como dice Carlos García Gual: “La hazaña de Tales permitía ver en el eclipse un fenómeno natural regular. No la arbitraria intervención de un dios, ni un desaforado milagro; el eclipse caía bajo la observación humana y era predecible. También el gran astro estaba sometido a control y medida.”²²

Al igual que con los temas astronómicos, la especulación sobre lo que pudo ser la cosmología de Tales presenta la enorme complicación de no tener palabras textuales. Sabemos por Aristóteles (*Del cielo* II 13, 294a) que el milesio sostuvo la idea de que la Tierra flotaba en el agua, “como un leño” (ὄσπερ ξύλον), pero el propio estagirita reconoce que su conocimiento es de oídas: “Otros sostienen que [la tierra] descansa sobre el agua. En efecto, conocemos este antiquísimo argumento que dicen que sostuvo el milesio Tales.” De cualquier manera, Aristóteles no deja de señalar críticamente una aporía: “Pues tampoco el agua puede permanecer naturalmente suspendida, si no está sobre algo.” Parece que el enfoque aristotélico dio pie para que la tradición siguiera el argumento, como puede notarse en la noticia legada por un autor sin duda tardío como

²⁰ Una interesante posición al respecto es la que esgrime Charles Kahn, en una nota de su texto sobre Anaximandro. (*Anaximander and...*, p.76, n. 2.)

²¹ John Burnet, *Early Greek...*, p. 42.

²² Carlos García Gual, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, Alianza, 1989, p.51.

Séneca.²³ No se puede decidir, en cualquier caso, si la crítica aristotélica daba en el blanco, pues la posible respuesta del milesio pudiera haber sido que si el agua no tenía soporte, es porque la consideraba infinita, con lo que no requeriría soporte alguno al descansar sobre algo que simplemente sería infinito.

3.3 Principios filosóficos

Aristóteles, *Metafísica I 3, 983b (DK 11 A 12)*: “La mayoría de los que filosofaron por primera vez consideraron que los únicos principios de todas las cosas son de especie material. Aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia mientras cambian los accidentes, dicen que es el elemento y el principio de las cosas que existen; por esto consideran que nada se genera ni se corrompe, pues tal naturaleza se conserva siempre... Debe de haber, pues, alguna naturaleza única o múltiple a partir de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella. No todos dicen lo mismo sobre el número y la especie de tal principio, sino que Tales, quien inició semejante filosofía, sostiene que es el agua (y por ello también manifestó que la tierra está sobre agua). Tal vez llegó a esta concepción tras observar que todas las cosas tienen un alimento húmedo y que el calor se produce y se mantiene en la humedad (ya que aquello a partir de lo cual se generan las cosas es el principio de todas ellas). Por eso llegó a esta concepción y también porque todas las simientes son de naturaleza húmeda y el agua es el principio natural de las cosas húmedas. Pero hay quienes consideran que los más antiguos, muy anteriores a la generación actual y primeros en reflexionar sobre los dioses, pensaron así sobre la naturaleza e hicieron a Océano y Tetis padres de la generación.”

Aristóteles, *Del Alma I 2, 405a (DK 11 A 22)*: “Parece que Tales, según comentan, concibió al alma como algo que mueve, si realmente dijo que el imán tiene alma porque mueve al hierro.”

Aristóteles, *Del Alma I 5, 411a (DK 11 A 2)*: “Y algunos dicen que el alma está mezclada en el todo, de ahí también quizá que Tales haya pensado que todo está lleno de dioses.”

Aristóteles dice que Tales fue el primer griego que pregonó un cierto tipo de filosofía que postulaba un principio para explicar lo múltiple como “Aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia mientras cambian los accidentes” (*Metafísica*,

²³ 4 - 65 d.C. Este autor del siglo I d.C. representa un importante pilar de la tradición latina y del estoicismo de la época imperial romana. Su campo es más que la doxografía, la oratoria y la filosofía, y su testimonio me parece importante para enriquecer la comprensión del milesio.

I 3, 983b), de lo que me parece debe seguirse que para el estagirita, Tales fue el primero en postular un *principio material* como origen de todas las cosas. De manera inmediata, salta a la vista en la anterior descripción la utilización de una terminología aristotélica ajena al lenguaje que seguramente utilizó Tales, aunque de cualquier manera lo importante a destacar es el enfoque del filósofo peripatético: Aristóteles hace comenzar la marcha filosófica con Tales de Mileto.²⁴

El *principio* (ἀρχή) del que habla Aristóteles y con él la tradición, es ὕδωρ,²⁵ el agua. Seguramente no se trataba para Tales sólo del líquido salobre de los mares, del torrente de los ríos o del agua de la lluvia; sino de un “principio” o “fundamento” anterior a sus manifestaciones en el mundo.²⁶ Aquel principio, podía funcionar como garantía de permanencia en el cambio, puesto que las cosas nacían del agua, conservando siempre una conexión con su simiente. Es por ello que teniendo presente la discusión sobre la postulación de un principio o fundamento en los milesios, ὕδωρ en Tales debería entenderse como φύσις, naturaleza. Comentan G. Reale y Dario Antiseri: “Por lo tanto el principio es: a) la fuente y el origen de todas las cosas, b) la desembocadura o el término último de todas las cosas y c) el respaldo permanente que rige todas las cosas (la sustancia, diremos más adelante, apelando a una denominación posterior). En pocas palabras el principio puede definirse como aquello de lo cual provienen, aquello en lo que acaban y aquello por lo cual son y subsisten todas las cosas.”²⁷

En un segundo orden de ideas, cabe ahora preguntar cuál podría ser la fuente desde la que el milesio hubiera tomado el material para su tesis. Algunas lecturas sugieren que

²⁴ Aunque ya discutí en el capítulo anterior que el enfoque aristotélico es desde mi visión errado o por lo menos incompleto, puede verse en este apartado un elemento de suma importancia, a saber, el reconocimiento aristotélico de la postulación de un principio que de cuenta de lo múltiple y diverso, que sea origen al tiempo que fundamento, ἀρχή en sentido aristotélico.

²⁵ Cf. LSJ sv. ὕδωρ.

²⁶ Sobre el punto comentan G. Reale y Dario Antiseri: “No se debe creer, empero, que el agua de Tales consiste en el elemento físico-químico que bebemos. El agua de Tales hay que considerarla de una manera totalizante, como aquella *physis* líquida originaria, de lo que todo de se deriva y de la que el agua que bebemos no es más que una de sus múltiples manifestaciones.” (*Historia del...*, p. 38.) Por su parte, Wilhelm Capelle sostiene: “Tales es pues, el primer investigador de la Naturaleza en Occidente. Por consiguiente, la afirmación de que todo procede del agua implica -consciente o inconscientemente- la idea de la unidad de todas las cosas. Por eso se le considera, con razón, a la par que investigador de la Naturaleza, el primer filósofo.” (*Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, Traducción castellana de Emilio Lledó, 1981, p. 23.)

²⁷ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del...*, p.37.

ὔδωρ no es más que otra versión de una explicación previa fundada en los mitos, o la adopción de cosmologías egipcias y babilonias. Revisemos las dos opciones.

1. Es bien sabido que hay en la literatura griega arcaica diversos casos (Homero y Hesíodo por ejemplo) donde hay referencias claras al agua. Esto es un hecho, como también lo es que aquellas referencias no tienen ni las intenciones ni la significación de lo que Tales plantea. El *Océano* homérico,²⁸ tiene todavía una conexión directa con el terreno mitológico y religioso, es postulado como origen divino y no como un fundamento cósmico.²⁹ Para Tales, en cambio, el hecho de que el agua sea presentada como “fundamento” y “naturaleza” parece la consecuencia lógica de una observación directa en el mundo de la experiencia, y de la formulación con ésta de una explicación racional sobre el devenir de las cosas y el mundo.
2. En segundo lugar, están las interpretaciones que sostienen (¿siguiendo a Diógenes Laercio?) que Tales emula y adopta cosmologías de oriente.³⁰ Como en el punto anterior sobre la astronomía y cosmología, me parece que la existencia de planteamientos en los que se relacionaba al agua con el origen en otras culturas con las que tuvieron contacto los griegos, no resulta prueba concluyente de que éstas fueran la base para Tales. E incluso siéndolo, está claro que Tales habría respondido de manera crítica a los mitos, símbolos y tradiciones adoptadas fuera de Grecia. Lo planteado por Tales no es, pues, sólo un modelo cosmológico, sino una explicación racional sobre el mundo y su origen.³¹

Así, reconociendo por doble vía la originalidad del milesio, podemos preguntarnos ahora por los motivos de éste para escoger como principio a ὔδωρ. Aristóteles apunta hacia un principio de respuesta (*Metafísica*, I 3, 983b): “Tal vez llegó a esta concepción tras observar que todas las cosas tienen un alimento húmedo y que el calor se produce y se mantiene en la humedad (ya que aquello a partir de lo cual se generan las cosas es el

²⁸ *Iliada* 14, 200 y 244.

²⁹ Sobre esto comenta. Olof Gigon: “El Océano es un río que corre alrededor de la tierra y que separa el mundo humano de la región de los muertos, mientras que el agua de Tales es, por el contrario, un mar sobre el que descansa la tierra. Estas dos concepciones no tienen nada que ver entre sí.” (*Los orígenes de la...*, p. 52).

³⁰ Como un buen ejemplo de esta postura, cf. G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Shofield, *Los filósofos...*, p. 151.

³¹ Incluso podría preguntarse si aquellos mitos de otras culturas constituían propiamente cosmologías, lo que no parece probable.

principio de todas ellas). Por eso llegó a esta concepción y también porque todas las simientes son de naturaleza húmeda y el agua es el principio natural de las cosas húmedas.” Más allá de tratar el asunto de las posibilidades de que el calor “se produce y se mantiene en la humedad”, vale la pena analizar el argumento de las “simientes”. Parece plausible que una observación directa de Tales (cosa que presupone Aristóteles), lo hubiera llevado a concluir que el agua era un principio generador, pues ¿Quién no ha observado que las semillas con el agua florecen? ¿Quién no ha salido al campo tras una lluvia y ha visto cómo las flores y los pastos crecen? Seguramente Tales observó la fuerza creadora del agua, y de ella partió para postular un principio sencillo de reconocer: del agua proviene la vida, por ella las plantas crecen, y sin la misma ni el hombre ni la vida florecen.³² Dice Wilhelm Capelle: “Lo que le movió a sostener precisamente que el agua era el origen de todas las cosas, puede sólo presumirse con cierta verosimilitud: el agua que incesantemente bañaba las costas de su patria jónica, que unas veces parecía convertirse en tierra firme, y otras tomaba cuerpo en las nubes, que a su vez se convertían de nuevo en agua; este elemento que nuestra tierra lleva, que brota en todas partes de fuentes y ríos, pudo parecerle a este hijo de la costa [...] especialmente apropiado como origen de todo ser. Tanto más al observar que el mar, en la zona que linda con la tierra, da lugar a una serie de seres vivos más o menos desarrollados.”³³

Decir que todo proviene del agua, podría sonar seguramente para muchos un tanto “ingenuo”, pues la ciencia hoy día sostiene que el agua (H₂O) es parte fundamental del mundo y de la vida, pero *en relación* con las otras sustancias y compuestos. Pero aquella “ingenuidad” resulta sólo aparente, debido a las implicaciones filosóficas que dicho planteamiento tiene, y por una razón adicional: se puede sostener que para el desarrollo de la ciencia, la postulación del agua como *origen*, pudo ser una base para el desarrollo de posteriores teorías (como veremos con Anaximandro) que postularon que del agua provenía la vida. Comenta el biólogo Antonio Lazcano: “Para Tales de Mileto, Anaximandro, Jenófanes y Demócrito, la vida podía surgir del lodo, de la combinación del agua con el fuego, del mar, o de cualquier otra combinación de los elementos; pero en todo este proceso los dioses no intervenían, ya que habían sido suprimidos o relegados a

³² Para un tratamiento sobre este punto, cf. Olof Gigon, *Los orígenes de la...*, pp. 45 - 64.

³³ Wilhelm Capelle, *Historia de...*, pp. 23 y 24.

planos de menor importancia. Los filósofos materialistas aceptaron la idea de la generación espontánea; la plantearon como el resultado de la interacción de la materia no viva con fuerzas naturales como el calor del Sol, y la utilizaron para explicar así el origen de todos los seres vivos.”³⁴ Sin decir tanto como Lazcano, me parece que las teorías de los milesios son un antecedente que los científicos de diferentes épocas tuvieron como referente para la postulación de la teoría de la generación espontánea. Hacia finales del Renacimiento europeo y tras la consolidación de la figura del “científico”, la discusión sobre el origen de la vida se convirtió en uno de los temas centrales de la ciencia. Una de las primeras teorías fue la del holandés Johann B. Van Helmont, quien propuso una explicación sobre el origen de la vida basada en la vieja tesis griega de la generación espontánea que se había mantenido en práctica durante la Edad Media.³⁵ Hoy sabemos que las teorías científicas modernas niegan la verdad de la teoría de la generación espontánea, aunque de cualquier modo habría que decir que la base sobre la que se

³⁴ Antonio Lazcano - Araujo, *El origen de la vida. Evolución química y evolución biológica*, México, Trillas, 1997, p. 16.

³⁵ El experimento que propuso el científico, consistió en colocar un frasco que en su interior tenía materia orgánica dejándolo destapado, para observar luego de cierto tiempo como aparecían larvas de gusanos. Sin embargo, científicos curiosos y escépticos que hacían honor a la época, negaron que la vida pudiera provenir de la generación espontánea. En 1668, el toscano Francesco Redi realizó un experimento basado en el de Van Helmont pero que tenía la diferencia de presentar un recipiente cerrado en cuyo interior se encontraba la materia en descomposición. Los resultados del sencillo experimento (no aparecían larvas de gusano como en el de Helmont), parecían demostrar con claridad la imposibilidad de la generación espontánea; aunque con la aparición de los microscopios construidos por Leewenhoek y la observación de un diminuto mundo hasta entonces desconocido, los argumentos de los partidarios de la generación espontánea cobraron nueva fuerza. Esta situación se mantuvo hasta bien entrado el siglo XIX, cuando la Academia de Ciencias de Francia ofreció un premio en efectivo a quien aportara elementos conclusivos para apoyar o rechazar la teoría de la generación espontánea. Dicho premio fue otorgado a Louis Pasteur, quien en 1862 demostró con un experimento que aunque en el mismo aire que respiramos se encuentran gran cantidad de microorganismos, se puede evitar que estos se reproduzcan en un caldo nutritivo conectado al aire si éste antes se calienta y se esteriliza. Casi al mismo tiempo la teoría de Charles Darwin contenida en su libro *El origen de las especies*, había provocado un giro importante en la ciencia, y aunque explícitamente no hablaba del origen de la vida, su método supuso un viraje de corte materialista en la explicación y el centro de las teorías. En el siglo XX, las investigaciones y los debates científicos continuaron sus desarrollos, acercándose cada vez más a planteamientos de tipo materialista. Llegaron entonces dos científicos que sentarían las bases para la mayoría de las teorías que hoy día siguen siendo un piso para la explicación sobre el origen de la vida. El primero fue el ruso Alexander Oparin, quien en 1924 con la publicación del libro *El origen de la vida*, sostenía de manera brillante una tesis materialista que aseguraba que los primeros compuestos orgánicos habrían surgido de manera abiótica, de la combinación de elementos presentes en aquella antigua atmósfera depositados en los océanos primitivos donde posteriormente habrían aparecido las primeras formas de vida. El segundo fue el inglés John Haldane, quien cuatro años después de la aparición del libro de Oparin, publicó un trabajo con el mismo nombre y en el que llegaba a conclusiones semejantes. El inglés, partía también de la combinación de elementos en una atmósfera primitiva para dar lugar a una “sopa primitiva”, en la que se habría desarrollado la vida.

construyeron nuestras modernas teorías sobre el origen de la vida tienen como base lo que plantearon los griegos.

Revisando de nueva cuenta la doxografía de donde proviene nuestro conocimiento sobre los principios filosóficos de Tales, dos noticias completan el panorama general. Con el mismo tono de duda que en los casos anteriores, Aristóteles (DK 11 A 22) da cuenta en *Del Alma* (I 2, 405a y I 5, 411a) de dos cosas. Primero que el milesio sostuvo que el alma era principio de movimiento, “[...] si realmente dijo que el imán tiene alma porque mueve al hierro”; y segundo que “quizá” haya sostenido -Tales- que “[...] todo está lleno de dioses.” En estas líneas, Aristóteles establece una conexión movimiento con el alma (ψυχή). Según la construcción del estagirita, Tales argumentó usando un condicional, de la forma si el imán mueve al hierro (o al ámbar), entonces éste -se entiende el imán- debe tener alma. La capacidad cinética del alma es un tema recurrente entre los griegos, y no resulta imposible sugerir que Tales identificó al imán que “mueve” con la idea de ψυχή.³⁶

El segundo punto que marca Aristóteles es la supuesta formulación de Tales de la famosa frase “Todo está lleno de dioses.”³⁷ No cabe duda que las interpretaciones sobre este punto son disímolas, y que cualquier aventura interpretativa se basa en una mera conjetura. Lo que probablemente sí se pueda sostener con buen éxito, es que la frase mencionada no debe leerse en clave teológica, como una expresión piadosa, sin que esto implique que Tales no tuviera ideas religiosas, pues como comenta García Gual: “Tales creería en los dioses tradicionales -¿por qué no?-, pero tenía un concepto general más amplio de «lo divino» (como lo tiene, p.ej., Heródoto). No dijo que «todo es dios», sino que «todas las cosas están llenas de dioses» (en plural, claro).”³⁸ Así, una lectura plausible es entender que tal afirmación -πάντα πλήρη θεῶν- pretende mostrar que en todas las cosas hay fuerzas que cohesionan y *hacen ser*, lo que tendría que conectarse con la postulación de una φύσις, que es aquí ὕδωρ.

A modo de conclusión, me parece importante señalar que a pesar de todas las dudas que tenemos acerca de lo que pudo ser el pensamiento de Tales de Mileto, se le puede

³⁶ Sobre este punto cf. Werner Jaeger, *La teología de...*, pp. 27 y 28.

³⁷ No debemos olvidar que existe un antecedente del aserto aristotélico en Platón, quien en *Las Leyes* (10, 899 b), sin mencionar a Tales por su nombre, sostiene que alguien dijo que “las cosas están llenas de dioses”.

³⁸ Carlos García Gual, *Los siete sabios...*, p.55.

postular como el primer filósofo. En las noticias que conservamos de Tales, salta inmediatamente a la vista su identificación como “investigador”, como practicante de la *περὶ φύσεως ἱστορίη*. Y sí, con Tales nos encontramos en los albores de la ciencia y la filosofía, que nacieron de la observación y la descripción del mundo. Es decir, aquella historia que comenzó por Tales, implicó que el hombre se colocara frente algo distinto de sí, la *φύσις*, a la que asignó un principio (*ἀρχή*) ordenador que diera sentido a lo múltiple. Al referirse a la sustancia material (en términos aristotélicos), al origen de todas las cosas, Tales no querían decir que esa sustancia fuese sólo materia, sino al mismo tiempo que materia, también principio de movimiento y de ordenación, generador de la vida y depositario de la muerte. El concepto de *φύσις* resulta, pues, unidad dinámica, que, por su propia naturaleza exige a su vez el pluralismo. Este punto me parece bien tratado por F. Nietzsche: “La filosofía griega parece iniciarse con una ocurrencia extravagante, con la tesis de que el agua es el origen y la matriz de todas las cosas. ¿Es realmente necesario mantener la calma y seriedad ante semejante afirmación? Sí, y por tres razones: la primera, porque la tesis enuncia algo acerca del origen de las cosas; la segunda, porque lo enuncia sin imagen o fabulación alguna; y, finalmente, la tercera razón, porque en ella se incluye, aunque sólo en estado de crisálida, el pensamiento «Todo es uno».”³⁹

Esta búsqueda amorosa⁴⁰ es justo el elemento que nos permite aseverar que Tales es ya un filósofo, puesto que la actividad del pensamiento necesita reconocer la carencia y usarla como impulso en la búsqueda de sentido. Si Aristóteles reconoce con Platón⁴¹ que la filosofía es hija del asombro, de la sorpresa, entonces habría que entender que ya en Tales esta característica estaba presente.

Tales no es tan sólo un meteorólogo o *físico*, sino un filósofo completo, un ontólogo que una vez asombrado, problematizó la realidad para dar un paso y describirla. Como comenta Jaeger: “Pero su manera de ver el origen de las cosas le acerca mucho a los mitos teológicos de la creación, o más bien, le lleva a competir con ellos. Pues si bien su

³⁹ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en...*, p. 44.

⁴⁰ Uso el término “búsqueda amorosa” para poner de manifiesto dos cuestiones que desde mi punto de vista están presentes invariablemente en toda filosofía: el *amor* y la *búsqueda*, que comenzarán a cobrar importancia como conceptos para la filosofía (explícitos) con Heráclito, Parménides y Platón.

⁴¹ Cf. *Teeteto*, 155d y *Metafísica*, I, II, 982b.

teoría parece puramente física, evidentemente la piensa como teniendo también lo que podemos llamar un carácter metafísico.”⁴²

⁴² Werner Jaeger, *La teología...*, p. 27.

4. El origen es *τὸ ἄπειρον*? Anaximandro de Mileto

A lo largo de la historia de la filosofía, las interpretaciones sobre el pensamiento de Anaximandro de Mileto reconocen una dificultad especial. Sumado al problema de la escasez de materiales y oscuridad de la doxografía,¹ la supuesta postulación de *τὸ ἄπειρον* (lo ilimitado, indefinido o indeterminado), escapa al esquema milesio que sostuvo una *φύσις* entendida como *ἀρχή*, o un “principio material” en términos aristotélicos. A pesar de esto, o tal vez por ello, el interés que despierta lo que pudo ser la filosofía de Anaximandro está claramente definido en la historia, obligándonos en el presente a buscar una interpretación de conjunto que ponga de relieve los aspectos más importantes de su pensamiento y que contemple la discusión que al respecto ha hecho la tradición.

4.1 Ecos de Anaximandro de Mileto

Hipólito, I 6, 1 y 7 (DK 12 A 11): “De Tales se hizo discípulo Anaximandro... Anaximandro de Mileto, hijo de Praxíades... nació en el tercer año de la Olimpiada 42a.”

Diógenes Laercio, II 2 (DK 12 A 1): “Apolodoro de Atenas... en sus *Cronologías* dice que [Anaximandro], en el segundo año de la Olimpiada 58a. tenía sesenta y cuatro años, y poco después murió; de modo que alcanzó su madurez casi al mismo tiempo que Polícrates, tirano de Samos.”

Diógenes Laercio, II 2 (DK 12 A 1): “De él se cuenta que los niños se rieron cuando estaba cantando, al percatarse de lo cual dijo: «entonces debemos cantar mejor en atención a los niños».”

Diógenes Laercio, II 1 (DK 12 A 1): “Fue el primero que dibujó el perímetro de la tierra y del mar y fabricó una esfera.”

Diógenes Laercio, II 2 (DK 12 A 1): “De sus opiniones hizo una exposición sumaria, a la que sin duda tuvo acceso, además de otros, Apolodoro de Atenas.”

Diógenes Laercio, II 1 (DK 12 A 1): “Fue el primero que inventó el gnomon y lo puso para indicar la sombra en Lacedemonia, según narra Favorino en sus *Historias misceláneas*... y también construyó relojes.”

¹ Cabe decir que a pesar de ser complicado el tratamiento de la doxografía sobre Anaximandro, el número de noticias que sobre él existen es mayor del que tenemos sobre Tales o Anaxímenes.

Estrabón de Amasis, I 7 (DK 12 A 6): “Eratóstenes dice que los primeros [que se interesaron en geografía] después de Homero fueron Anaximandro, discípulo y conciudadano de Tales, y Hecateo de Mileto. El primero dejó un cuadro geográfico, en tanto que Hecateo dejó un bosquejo que se puede creer -en razón de lo demás que escribió- que era suyo.”

Agatémoro, I 1 (DK 12 A 6): “Anaximandro de Mileto, discípulo de Tales.”

Agatémoro, I 1 (DK 12 A 6): “Anaximandro... fue el primero que se atrevió a dibujar un cuadro de la tierra habitada; después de él, Hecateo de Mileto, hombre que viajó mucho, trazó el cuadro con mayor precisión de modo que produjo admiración.”

Suda, (DK 12 A 2): “Anaximandro de Mileto, hijo de Praxiades, filósofo, fue pariente, discípulo y sucesor de Tales.”

Suda, (DK 12 A 2): “Compuso *Sobre la naturaleza*, un mapa de la tierra, *Sobre las estrellas fijas*, una esfera y algunas otras cosas.”

Suda, (DK 12 A 2): “Inventó... relojes... introdujo el gnomon.”

Eliano Claudio, *Hist. Varias* III 17 (DK 12 A 3): “Y Anaximandro fue puesto al frente de la colonia de Mileto en Apolonia.”

Temistio de Paflagonia, *Discursos* 36 p. 317 (DK 12 A 7): “[Anaximandro] fue el primero de los griegos que conocemos que se atrevió a publicar un discurso escrito sobre la naturaleza.”

Eusebio, *Prep. Ev.* X 14, 11 (DK 12 A 4): “Fue el primero que construyó gnómones para conocer los solsticios, las horas, las estaciones y los equinoccios.”

Oriundo de la ciudad de Mileto en las costas jónicas del Asia Menor, Anaximandro fue el segundo filósofo griego. Su fecha de nacimiento es, como en el caso de Tales, una incógnita que parece imposible despejar. Según el testimonio que ofrece Diógenes Laercio (II 2, DK 12 A 1), basado a su vez en Apolodoro de Atenas,² la distancia temporal entre Tales y Anaximandro fue relativamente corta, pues éste habría tenido sesenta y cuatro años en el 547 - 546 a. C. (“segundo año de la Olimpiada 58a”), lo que indicaría como fecha de nacimiento el 610 a. C. Aunque este testimonio no resulta una prueba concluyente, dado el escaso material existente para confrontar dicha versión,³ los

² S. II d.C.

³ En la versión que Hipólito aporta (DK 12 A 11), se sostiene como fecha de nacimiento el 610 a. C., lo que refuerza la noticia proveniente del cronólogo Apolodoro.

comentaristas modernos parecen aceptar las palabras de Diógenes Laercio para hacer una datación aproximada.⁴ Tenemos, pues, que Anaximandro fue conciudadano de Tales (Estrabón⁵, I, 7, 9 DK 12 A 6), y debido a las dataciones cronológicas de ambos, es posible que hayan tenido contacto, incluso una relación cercana.⁶ En los testimonios de Agatémoro⁷, I 1 (DK 12 A 6) y *Suda*⁸ (DK 12 A 2), podemos ver que se hace expresa la relación de ambos milesios (como maestro y discípulo), e incluso se habla de lazos familiares existentes. Sin embargo, como no parece posible establecer con absoluta claridad qué tipo de relación tuvieron Tales y Anaximandro, lo que vale la pena señalar es que existe una presencia de ambos en el marco común del siglo sexto a.C., dando cuenta del inicio de una práctica y de una nueva mirada, la filosofía, que luego se expandiría por toda Grecia.

Así, parece que ya desde su tiempo Anaximandro fue un hombre ampliamente conocido. Ya sea por haber dirigido una colonia en Apolonia (Eliano Claudio⁹, *Hist. Varias* III 17 (DK 12 A 3); por escribir un *περὶ φύσεως*¹⁰ (*Suda* DK 12 A 2) que presuntamente sería el primero en la historia; por haber dibujado un mapa (¿acaso el primero?) de la “tierra habitada”¹¹ (Agatémoro, I 1 DK 12 A 6); o por haber introducido el gnomon¹² a Grecia.¹³ Se cuenta también que Anaximandro viajó por distintas tierras

⁴ Cf. John Burnet, *Early Greek...*, pp. 50 - 51 y G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Los filósofos...*, p. 154.

⁵ 54 a. C. - 24 d. C.

⁶ Si se acepta que tanto Tales como Anaximandro fueron oriundos de Mileto, resulta difícil creer que dada la gran fama que la doxografía reporta, aquellos hombres no hubieran tenido un contacto directo e incluso un intercambio fecundo de opiniones.

⁷ S. II d. C.

⁸ O *Suidas*, siglo X d. C. Léxico griego anónimo presumiblemente bizantino.

⁹ S. II – III d.C.

¹⁰ El título de *περὶ φύσεως* no aparecía en las obras de los filósofos presocráticos (es muy probable que éstas ni siquiera tuvieran nombre), sino que se convirtió en una designación genérica desde que Aristóteles escribiera el libro *A* de la *Metafísica*. Para una revisión puntual sobre la historia de estos tratados, puede consultarse el artículo de Livio Rossetti, *Caratteristiche dei trattati περὶ φύσεως, nei secoli VI – V a. C.* en: Nova Tellus número 24 -2, IIF –UNAM, México, 2006, pp. 111 - 146.

¹¹ Se ha pensado que el texto de Anaximandro se encontraba acompañado de un mapa de la “tierra habitada”, en el que se encontraba la “geografía” del milesio. Aunque esto no resulta imposible (hay estudios modernos donde aparecen algunos mapas como los que consigna en su *Anaximander* Charles Kahn), no hay pruebas como para presionar al extremo. De cualquier modo, hay que reconocer que los milesios desarrollaron la mayor parte de su actividad económica, política, militar y cultural en las costas del mar Egeo, lo que entre otras cosas los convirtió en “viajeros”, en hombres interesados en el conocimiento de otras tierras y culturas. Sobre el tema cf. J. Burnet, *Early Greek...*, p. 51.

¹² El gnomon era un instrumento de medición que consistía en una escuadra colocada al sol sobre un plano, para que la sombra indicara la dirección y altura del astro.

(como era común entre los milesios), razón que ha hecho creer a algunos comentaristas contemporáneos (como a Harold Cherniss) que la intención del filósofo era escribir un libro sobre la tierra, sus regiones y pueblos. Si bien este interés que hoy describiríamos como “geográfico-antropológico” no resulta fácil de atribuir al milesio, en algunos testimonios (Agatémoro, I 1, DK 12 A 6) sí se consigna cierta preocupación por hablar (al modo de un antiguo geógrafo) de la tierra y los fenómenos que en ésta ocurren.

Estamos, pues, verdaderamente lejos de Anaximandro y su tiempo, por lo que resulta central (para todo trazo de interpretación posible) que aún asumiendo las dificultades de cualquier acercamiento, se valore la información de los testimonios en su justa medida. No se trata de fomentar una visión extremista (que sobrestime o devalúe los textos que tenemos), sino de partir de lo que buenamente queda para usarlo en la construcción de una imagen plausible de Anaximandro y su filosofía.

4.2 El fragmento de Anaximandro

Simplicio, *Física* 24, 13-25 (DK 12 A 9 y 12 B 1): “Entre los que dicen que [el principio y elemento] es uno, en movimiento e infinito, Anaximandro de Mileto, hijo de Praxiades, que fue sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de todas las cosas es «lo Infinito», y fue el primero que introdujo este nombre de «principio». Afirma que éste no es agua ni ningún otro de los denominados elementos, sino una naturaleza distinta e infinita, a partir de la cual se generan los cielos y los mundos «contenidos» en éstos. Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; «en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo», hablando así de estas cosas en términos más bien poéticos. Es evidente, entonces, que, tras haber observado la transformación de los cuatro elementos unos en otros, no considera que uno de ellos fuera el sustrato, sino otra cosa aparte de ellos; pero él piensa que la generación se produce no al alterarse el elemento sino al separarse los contrarios por obra del movimiento eterno. Por eso Aristóteles lo conecta con Anaxágoras.”

¹³ Se ha discutido si el gnomon fue “inventado” por Anaximandro (Diógenes Laercio, II 1 DK 12 A 1 y Eusebio, *Prep. Ev.* X 14, 11 DK 12 A 4), o si más bien fue “introducido” a Grecia por el milesio (*Suda* DK 12 A 2). Parece poco productivo ahondar en discusiones de este tipo, puesto que el resultado de cualquiera de las dos hipótesis no varía algo que parece evidente: si bien es muy probable que a Mileto llegaran instrumentos de medición ocupados por otras culturas (de Babilonia si atendemos el testimonio Heródoto II, 109), el asunto es que, por las noticias que tenemos podemos decir con seguridad que esos instrumentos presentes entre los milesios se usaban con la intención de resolver problemas no sólo de orden práctico (medición de las pirámides, nos cuentan las anécdotas con Tales o utilización del gnomon con Anaximandro), sino en el marco más amplio de una “astronomía incipiente”, de una construcción del pensamiento científico.

Hipólito, I 6, 1 (DK 12 A 11 y 12; B 2): “Lo infinito... «que nunca envejece».”

Aristóteles, Física III 4, 203 b (DK 12 A 5 y 12; B 3): “«Abarca a todas las cosas y a todas gobierna»... y esto es «lo divino», pues es «inmortal».”

Aecio, II 20, 1 (DK 12 A 21 y 12; B 4): “El sol es... semejante a la «rueda» de un carro, tiene el borde «hueco»... y se hace manifiesto... como a través de un «torbellino ígneo entubado».”

Hipólito, I 6, 3 (DK 12 A 11 y 12; B 5): “La tierra es similar a una «columna de piedra».”

Son verdaderamente breves pero sustanciosas las sentencias que pasan por ser parte del primer escrito en prosa en la historia de la filosofía.¹⁴ En efecto, las palabras de Anaximandro de Mileto constituyen una experiencia nueva en la escritura y un sentido profundo que en ellas está contenido. Es importante considerar que las obras poéticas monumentales se encontraban compuestas en el famoso hexámetro épico,¹⁵ y que su estructura era en sí misma un modelo de enseñanza para los griegos. Sin embargo, con el texto de Anaximandro nos encontramos frente a una forma de expresión diferente,¹⁶ la prosa, que aunque utiliza un lenguaje en uso,¹⁷ dice cosas que antes simplemente no se concebían.

¹⁴ La mayoría de las interpretaciones (Burnet, Kahn, Guthrie, Eggers Lan, por ejemplo) convienen en que efectivamente el primer texto en prosa fue el de Anaximandro. No obstante, hay quien ha sostenido que no fue el milesio, sino Ferécides, el primer autor de prosa. Hermann Fränkel comenta: “Hay cierta afinidad entre las leyendas geográficas de Aristeas y la cosmología religiosa de Ferécides. Parece haber escrito hacia la mitad, o antes, del siglo sexto y su libro es el texto en prosa más antiguo de Grecia. Era un jonio de la pequeña isla de Siros, cerca de Delos.” (*Poesía y...*, p. 235.) En mi opinión, es mucho más plausible postular que Anaximandro fue el primer prosista, apelando a lo que la tradición consigna y a un argumento adicional: Anaximandro fue un filósofo, mientras que Ferécides escritor (autor de una “cosmología religiosa”), lo que implica una diferencia que tiene que ver con el estilo, y sobre todo con la *intención* del filósofo por comunicar *algo nuevo*. Para un tratamiento más sustancioso, puede consultarse la última nota del libro de Charles Kahn, *Anaximander and...*, p. 240.

¹⁵ Véase la *Iliada* de Homero o la *Teogonía* de Hesíodo por mencionar algunos.

¹⁶ Esto de ningún modo implicó que la forma de escritura de la poesía dejara de ser usada (ahí tenemos al filósofo Parménides que escribió su libro utilizando el esquema de Homero), sino que Anaximandro exploró un camino prosaico que tal vez pueda pensarse como más directo, o de más fácil comunicación para las ideas que enuncia. Sobre este punto ha dicho Jaeger: “Anaximandro fue, por lo que se nos alcanza, el primero que tuvo el valor de escribir sus discursos en prosa y de difundirlos del mismo modo que el legislador escribía sus tablas. Con ello elimina el filósofo el carácter privado de su pensamiento; y no es ya un ἰδιώτης. Aspira a ser oído por todos.” (*Paideia...*, p. 154.)

¹⁷ La aparición de la nueva forma de escritura prosaica implicó el despliegue paulatino de nuevas construcciones en la escritura. Sin embargo esto no sucedió de golpe, sino que fue un proceso lento en el que los términos se fueron utilizando de manera distinta. En principio, se recurrió seguramente a expresiones que ya en la poesía aparecían, como un lenguaje destinado generalmente para hablar de lo divino, pero que ya contenía en germen las expresiones de los tiempos que venían.

Resulta posible que el texto de Anaximandro (el primer *περὶ φύσεως* en la historia de la filosofía), se hubiera perdido ya en los tiempos de Aristóteles,¹⁸ y que las menciones que éste hace sean producto de la revisión de compendios y de lo que la tradición sobre el milesio decía. No conocemos, pues, todo el contenido del texto de Anaximandro, por lo que parece que estamos condenados a revisar fragmentos que probablemente fueron alterados por comentaristas y copistas.¹⁹

En los rastros que han sobrevivido parece haber una preocupación de carácter cosmológico que se mezcla con una dimensión ontológica,²⁰ e incluso, al desconocer los detalles, no sabemos si había otros temas de carácter ético o antropológico. Las frases sueltas que tenemos son consignadas por Simplicio²¹ (*Fís.* 24, 13 – 20, DK 12 A 9 y 12 B 1), pero su origen es bastante más remoto, pues éste doxógrafo cita a su vez a Teofrasto de Éreso, quien fue discípulo de Aristóteles y director del Liceo²² del 322 al 284 a. C. Teofrasto continuó los esfuerzos de su maestro por hacer un recorrido de carácter histórico-crítico de la filosofía, escribiendo *Opiniones de los físicos*, texto que se ha perdido parcialmente y del cual sabemos gracias a las versiones que de él nos han llegado de la pluma de terceros, como Simplicio. En su comentario, encontramos que califica el texto de Anaximandro como “un tanto poético”, lo que no ha dejado de sorprender y

¹⁸ Sobre la posibilidad de que Aristóteles hubiera tenido en sus manos un ejemplar del libro de Anaximandro, Jean Brun apunta: “[...] este libro estaba en la biblioteca del Liceo; por tanto, Aristóteles y Teofrasto lo leyeron.” (*Los presocráticos*, México, Publicaciones Cruz, Traducción Castellana de José Antonio Robles, 1995, p. 18.) De la misma opinión es Guthrie, quien comenta: “Teofrasto pudo citar el tratado de Anaximandro y criticar su estilo, y se nos dice que Apolodoro vio una copia del mismo, en el siglo II d. C. Sea cual fuere nuestra opinión sobre sus interpretaciones, lo más seguro es dar por sentado que Aristóteles y Teofrasto tuvieron la obra en sus manos y, en consecuencia, asumir que debemos ser precavidos al criticar lo que ellos dicen desde nuestra propia situación de ignorancia en comparación con ellos.” (*Historia de...*, pp. 82 y 83) Los dos autores, asumen una posición que me parece cuando menos discutible, pues uno siempre podría preguntar: Si tenían Aristóteles y Teofrasto un libro de Anaximandro frente a sus ojos, ¿Por qué no lo declaran de manera expresa? ¿Por qué resultan tan opacas o crípticas sus referencias? Aunque no se espere solución al respecto, me parece que es importante hacer una valoración mesurada y asumir que la suerte que corrieron los fragmentos, nos coloca en una situación de interpretación hipotética, no de certeza absoluta.

¹⁹ El proyecto de reconstruir un “libro” de Anaximandro (con su temática y estructura interna), parece más bien condenado al fracaso. En todo caso, lo poco que al respecto puede hacerse es marcar un sentido general, una vía por donde pudieran haber ido las palabras del milesio.

²⁰ La postulación de un contenido ontológico en la filosofía de Anaximandro, merece una discusión particular que se abordará más adelante.

²¹ Resulta importante reconocer las distancias temporales enormes que existen en el camino entre la composición del texto y las interpretaciones contemporáneas, pues tenemos un milenio de diferencia entre Anaximandro y el trabajo recopilado por Simplicio, y entre este último y nosotros median más de mil quinientos años.

²² Escuela fundada en Atenas por Aristóteles que tuvo una enorme relevancia para los estudios de temas científico-filosóficos y que continuó funcionando más de dos siglos tras la muerte del filósofo de Estagira.

generar polémica desde la antigüedad. Una posibilidad de interpretar lo anterior, es ver que los *onómata* “muy poéticos”, remitían a una comparación entre el ámbito humano y el cósmico, donde lo “poético” funcionaría como la transferencia de las categorías humanas hacia el ámbito del cosmos, lo que por otro lado implica la universalización de la estructura racional, desde el ámbito de la *πόλις* al *κόσμος*.

4.3 Cosmología y Astronomía

Diógenes Laercio, II 1 (DK 2 A 1): “Fue el primero que inventó el gnomon y lo puso para indicar la sombra en Lacedemonia... para señalar solsticios y equinoccios; y también construyó relojes.”

Suda, (DK 12 A 2): “Fue el primero que descubrió el equinoccio, los solsticios y los relojes.”

Plinio, *Hist. Natur.* II 31 (DK 12 A 5): “Haber comprendido la oblicuidad [del Zodíaco] -lo cual significa haber abierto la puerta [hacia la comprensión] de las cosas- es asignado por la tradición a Anaximandro de Mileto por primera vez en la Olimpíada 58a.”

Aecio, II 16, 5 (DK 12 A 18): “Anaximandro dice que los astros son movidos por los círculos y las esferas en las cuales se encuentra cada astro.”

Aecio, II 20, 1 (DK 12 A 21): “Anaximandro dice que el sol es un círculo 28 veces mayor que la tierra, semejante a la rueda de un carro, tiene el borde hueco, lleno de fuego, y se hace manifiesto por medio de una abertura, como a través de un torbellino ígneo entubado.”

Aecio, II 21, 1 (DK 12 A 21): “Anaximandro dice que el sol es igual a la tierra, aunque el círculo a través de cuyo «orificio» por donde exhala el fuego, y por el cual gira, es 27 veces mayor que la tierra.”

Aecio, II 24, 2 (DK 12 A 21): “Anaximandro dice que el eclipse de sol se produce al obstruirse la abertura por la que se exhala el fuego.”

Aecio, II 25, 1 (DK 2 A 22): “Anaximandro dice que la luna es de un círculo 19 veces mayor que la tierra, semejante [a la rueda] de un carro que tiene el borde hueco y lleno de fuego como el sol, y que está situado oblicuamente como aquél, teniendo un único orificio a modo de un torbellino ígneo entubado, y que se eclipsa según las rotaciones de la rueda.”

Aecio, II 29, 1 (DK 12 A 22): “Anaximandro dice que la luna se eclipsa al obstruirse la abertura de la rueda.”

Aquiles Tacio, II 25, 1 (DK 12 A 21): “Anaximandro dice que el sol, con forma de rueda, envía su luz. En efecto, así como el cubo de la rueda es hueco y a partir de él se extienden los rayos hacia la circunferencia externa del borde, así también el sol envía la luz desde su cavidad, haciendo extender sus rayos e iluminar las cosas exteriores al círculo. Pero otros dicen que el sol envía la luz como un torbellino ígneo, a manera de trueno desde un lugar hueco y estrecho.”

Hipólito, I 6, 3 (DK 12 A 11): “La tierra está suspendida libremente, sin estar sostenida por nada, y está firme a causa de su distancia semejante respecto de todas las cosas.”

Diógenes Laercio, II 1 (DK 12 A 1): “La tierra está situada en el medio [del universo], ocupando el puesto de un centro, y es de forma esférica.”

Aristóteles, *Del Cielo* II 13, 295 b (DK 12 A 26): “Hay algunos que dicen que ésta [a saber, la tierra], se mantiene [firme] en razón de su equidad, tal como, entre los antiguos, Anaximandro. En efecto, nada puede moverse más hacia arriba que hacia abajo o que en dirección oblicua, cuando está situado en el centro y se mantiene en relación igual con los extremos; y es imposible moverse a la vez en [direcciones] opuestas, de modo que necesariamente se mantiene firme.”

Aristóteles, *Del Cielo* III 2, 300 b: “Hallamos la misma dificultad cuando leemos, en el *Timeo*, que antes de que se generara el cosmos, los elementos se movían desordenadamente. Su movimiento tiene que haberse debido a una fuerza compulsiva o a la naturaleza. Y si su movimiento era natural, la consideración del mismo muestra que ya había un ordenamiento cósmico.”

Teón de Esmirna, 198, 18 (DK 12 A 26): “Anaximandro dice que la tierra está suspendida libremente, y que se mueve en torno al centro del universo.”

Ps. Plutarco, 2 (DK 12 A 10): “En cuanto a la forma, la tierra es cilíndrica, y su espesor es un tercio de su ancho.”

Hipólito, I 6, 3 (DK 12 A 11): “Su forma [esto es, la de la tierra], es anular, redonda, semejante a una columna de piedra; en una de sus superficies planas estamos situados, pues hay otra antípoda.”

Aecio, III 10, 2 (DK 12 A 25): “Anaximandro dice que la tierra es similar a una columna de piedra.”

Ps. Plutarco, 2 (DK 12 A 10): “Anaximandro... dice que lo infinito es la causa de la generación y destrucción de todo, a partir de lo cual -dice- se segregan los cielos y en general todos los mundos, que son infinitos. Declara que su destrucción y, mucho antes, su nacimiento se producen por el movimiento cíclico de su eternidad infinita... Dice

también que, en la generación de este cosmos, lo que de lo eterno es capaz de generar lo caliente y lo frío fue segregado, y que, a raíz de ello, una esfera de llamas surgió en torno al aire que circunda a la tierra, tal como una corteza [rodea] al árbol; al romperse la [esfera] y quedar encerradas [sus llamas] en algunos círculos, se originaron el sol, la luna y los astros.”

Hipólito, I 1, 7 (DK 12 A 11): “Los vientos se generan al separarse del aire los vapores más livianos y cuando, al moverse, se concentran. Las lluvias se generan de los vapores de la tierra despedidos por el sol; y los relámpagos se producen cuando un viento, al golpear, desgarrar las nubes.”

Aecio, III 3, 1 (DK 12 A 23): “Anaximandro dice que todas estas cosas [a saber, los truenos, relámpagos, torbellinos y tifones] se producen a causa del viento, de este modo: cuando es circundado por una nube densa, cae forzado por la pequeñez de sus partículas y por su liviandad; el estallido produce entonces el ruido, y su disposición en relación con la negrura de la nube, el resplandor.”

Aecio, III 7, 1 (DK 12 A 24): “Anaximandro dice que el viento es una corriente de aire en la cual las partículas más livianas y húmedas son movidas o consumidas por el sol.”

Lucio Anneo Séneca, fil., C.N. II 18 (DK 12 A 23): “Anaximandro atribuye todas las cosas al viento. Los truenos, dice, son el ruido de una nube golpeada. ¿Por qué son desiguales [las cosas]? Porque también es desigual el viento. ¿Por qué hay truenos también [cuando el cielo está] sereno? Porque también entonces el viento se abre paso a través del aire denso, desgarrándolo. ¿Y por qué algunas veces hay truenos y no relámpagos? Porque el viento más débil es impotente [para provocar] llamas pero no ruido. ¿Qué es entonces el resplandor del relámpago? La agitación del aire que se separa y se precipita, apareciendo como un fuego débil que no puede manifestarse. ¿Qué es el rayo? El curso del viento más ardiente y más denso.”

Amiano Marcelino, XVII 7, 12 (DK 12 A 28): “Anaximandro dice que la tierra, al disecarse por la excesiva sequedad de los calores o después de la humedad de las lluvias, se abre en grandes hendiduras, por las cuales penetra desde lo alto un aire violento y abundante, y a través de ellos es promovido por el viento vehemente un estremecimiento en sus propios cimientos. Por esta causa se producen terremotos en tiempo de evaporaciones o de excesiva caída de agua de los cielos.”

Cicerón, De div. I 50, 112 (DK 12 A 5 a): “Los lacedemonios fueron advertidos por el físico Anaximandro de que abandonarían la ciudad y las casas y pasarían la noche preparados en el campo, porque era inminente un terremoto. En esa ocasión la ciudad entera se derrumbó y la cumbre del monte Táigeto se desgajó como la popa de un navío.”

Aristóteles, Meteorología II 1, 353 b (DK 12 A 27): “Los más versados en sabiduría humana admiten un comienzo del [mar]. [Dicen], en efecto, que todo el espacio que rodea a la tierra era al principio húmedo y que, al ser secado por el sol, una parte de lo

evaporado ocasionó vientos y rotaciones del sol y de la luna, mientras la parte restante es el mar. Por lo cual creen que el mar, al secarse, disminuye, y alguna vez terminará por estar todo seco.”

Alejandro de Afrodisia, *Meteor.* 67, 3 (DK 12 A 27): “En efecto, algunos de ellos dicen que el mar es un residuo de la humedad primitiva; pues [en un comienzo] el espacio que rodeaba a la tierra era húmedo. Después una parte de la humedad se evaporó a causa del sol y se convirtió en vientos, y, por ello también, en rotaciones del sol y de la luna, como si a causa de tales evaporaciones y exhalaciones se produjera las rotaciones de éstos, girando allí donde sobreviene abundancia de la [humedad] para ellos; en cuanto a la parte que queda en los lugares huecos de la tierra, es mar. Por lo cual, al ser secado por el sol, disminuye y alguna vez terminará por estar todo seco. Según narra Teofrasto, de esta opinión fueron Anaximandro y Diógenes.”

Ps. Plutarco, 2 (DK 12 A 10): “Dice también que, al comienzo, el hombre se generó de animales de otras especies, [deduciéndolo] de que las demás especies se alimentan pronto por sí mismas, mientras el hombre necesita de un largo tiempo de amamantamiento. Por ello, si en un comienzo hubiera sido tal [como es ahora], no habría sobrevivido.”

Censorino, 4, 7 (DK 12 A 30): “Anaximandro de Mileto pensaba que del agua y la tierra calientes han nacido o bien peces o bien animales similares a los peces: en estos los hombres se formaron y mantuvieron interiormente, como fetos, hasta la pubertad; sólo entonces aquellos reventaron y aparecieron varones y mujeres que ya podían alimentarse por sí mismos.”

Plutarco, *Quaest. conviv.* 730e (DK 12 A 30): “Los que descienden del antiguo Héleno y hacen sacrificios al patriarcal Posidón, creen -como los sirios- que el hombre ha nacido de la sustancia húmeda. Por eso también veneran al pez, como compañero de especie y crianza, filosofando mejor que Anaximandro. Éste, en efecto, afirma no que peces y hombres [se generaron] en las mismas [condiciones], sino que al comienzo los hombres se engendraron en peces y se alimentaron como los pequeños tiburones, y que cuando llegaron a ser capaces de auxiliarse por sí mismos, en ese momento salieron y tocaron tierra.”

Hipólito, I 6, 6 (DK 12 A 11): “Los animales nacen <de lo húmedo> evaporado por el sol. El hombre en un comienzo se ha generado similarmente a otro animal, a saber, el pez.”

Aecio, V 19, 4 (DK 12 A 30): “Anaximandro dice que los primeros animales se generan de lo húmedo, circundado por cortezas espinosas, y que, al avanzar en edad, llegaron a lo más seco, y al desagarrarse la corteza, vivieron poco tiempo de modo distinto.”

Las razones por las que reconozco una cosmología en Anaximandro quedaron en líneas anteriores de manera más o menos expresa: en las noticias que tenemos y en las escasas palabras textuales que sobreviven de Anaximandro, parece claro el interés de éste

por la descripción del cielo y las estrellas (su faceta de Astrónomo), la formulación de un esquema del mundo habitado y su lugar en el κόσμος, así como el interés por los fenómenos naturales que acontecen en el mundo (meteorología); son las razones que me parece correcto aducir para mostrar que Anaximandro es efectivamente un cosmólogo.

La palabra κόσμος aparece ya en Homero, con el significado fundamental de “orden”,²³ sólo que no calificando al mundo o la suma de lo existente, sino más bien al discurso o a la organización de la vida. Luego, se puede ver que con Heráclito de Éfeso el término adquiere la noción de “universo”,²⁴ lo que hace expreso un sentido que es ya plenamente filosófico. Anaximandro no usó, por lo que sabemos, la palabra (DK B1-B5), pero no hay por qué no aceptar que en tanto que se interesó por la descripción del origen y desarrollo del κόσμος, sus fragmentos podrían ser calificados de un antecedente de lo que posteriormente para la filosofía significó la utilización del término.

Si aceptamos lo anterior, podríamos preguntarnos por las fuentes o el origen de la cosmología de Anaximandro. Al respecto hay sin duda diferentes opciones que no son excluyentes sino complementarias.²⁵ Ya desde su *Paideia* (1933), Jaeger había insistido en la posible conexión entre la polis y la idea de cosmos. Esta opción que por otro lado resultó bastante plausible, fue retomada por algunos comentaristas modernos, como Gomperz: “In cosmology the political and artistic pattern seem to dominate. The kosmos is like a city; it is surrounded by the celestial vault as the city is surrounded by its walls; the order of nature is based on an equilibrium of rights and obligations (day, e.g., has a

²³ También aparece con otros sentidos como “forma”, “manera” y “modo”.

²⁴ En DK 22 B30 Heráclito dice: “Este cosmos, el mismo de todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido siempre y es y será fuego siemprevivo, que se enciende y se apaga según medidas.” (Traducción inédita de Enrique Hülsz Piccone). De este fragmento se desprende que, para Heráclito, el cosmos tiene ya el sentido de “universo” o “mundo”, que “se enciende y apaga según medidas”, y que muestra la *racionalidad de lo real*. Por ello, este fragmento (que según mi interpretación tiene por antecedente las palabras de Anaximandro) se inscribe en una cosmología filosófica que rebasa el marco de un tema puramente físico. Hay sin embargo algunas posturas que niegan que con Heráclito *Kósmos* signifique “universo”. Cf. G.S.Kirk, *Heracitus the cosmic fragments*, Cambridge, Cambridge University, 1962. Aryeh Finkelberg, *On the History of...*, pp. 103-136.

²⁵ G. Naddaf sostiene cuatro posibilidades: “There are, in the main, four hypotheses: (1) they are the result of a sacred inspiration; (2) they are the result of an astronomical inspiration; (3) they are the result of an architectural inspiration; (4) they are the result of a political inspiration” (*On the origin of...*, p. 2); y aunque su apuesta (opta por la cuarta) no se encuentre del todo fundada en su artículo, me parece que apunta hacia un tema interesante. Seguramente que era posible observar un orden en la polis, sobre todo en cuanto a la vida política y pública. Este carácter distintivo de aquellas ciudades-Estados seguramente que fue valorado entre los ciudadanos, ya que hacía funcional y práctica la vida. Tal vez, aquel modelo pudo servir a los milesios y en particular a Anaximandro para elaborar una propuesta cosmológica.

right to last a certain time, and night a corresponding time), and should this order ever be violated, such violation would have to be avenged. On the other hand, it is assumed to be a fact that the shape of the earth is that of a drum three times as broad as it is high and that the distances of the stars, of the moon and of the sun from the center of the earth are in ratio 1:2:3 -not because any measurements have been made to this effect but because it is *fitting* that such should be the case.”²⁶

No sabemos, y no parece posible saber, cuál fue el proceso que describió Anaximandro en cuanto a la formación del cosmos y el mundo. Lo que podemos inferir, nos lleva a pensar que en el principio fue τὸ ἄπειρον, una mezcla primigenia de carácter indefinido en el que convivían los “opuestos” *en potencia*. De esa mezcla indiferenciada -por decirlo de alguna manera-, se produciría a partir del “movimiento eterno” una separación que daría lugar a una especie de “huevo” de forma más o menos esférica.²⁷ Este “núcleo” rodeado de fuego, contendría en su interior (al centro), una masa fría y húmeda. Debido al encuentro o disputa entre los elementos (frío en el centro y caliente en la periferia), habría surgido una neblina que poco a poco iría presionando la esfera hasta romperla, originándose así la tierra y el mar.²⁸ Con el anterior esbozo de lo que pudo ser el proceso por el cual se originó y desarrolló el *kósmos* de Anaximandro, podemos pasar a una descripción de los diferentes aspectos que tocan su cosmología.

²⁶ Heinrich Gomperz, *Problems and Methods of Early Greek Science*, Journal of the History of Ideas, Vol.4, No. 2., April 1943, p. 167. Para un desarrollo más amplio del punto, cf. Gregory, Vlastos, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, Classical Philology, Vol. 42, No. 3 (July, 1947), pp. 156 - 178.

²⁷ De la indeterminación de τὸ ἄπειρον hacia la separación, la explicación que construye Anaximandro parece estar conectada de manera directa con las explicaciones de carácter mítico existentes en el imaginario griego, sobre todo en lo que se refiere al “huevo” o “germen”; al tiempo que aparece distinguirse una innovación en lo referente a la postulación de la “convivencia” de los opuestos tras la indiferenciación.

²⁸ Sigo aquí fundamentalmente la descripción que hace Guthrie, quien al respecto comenta: “Este núcleo fértil, preñado de los contrarios, se separa de lo Ilimitado y se convierte en una esfera de fuego, que encierra una masa fría y húmeda. Entre ambos está la neblina oscura (ἄήρ). En esta fase puede decirse que sólo dos contrarios primarios se han separado, lo caliente, que incluye la sequedad, y lo frío, que incluye la humedad. La niebla surge de la acción de la periferia caliente sobre el centro frío - húmedo, y, bajo la misma acción del calor, lo húmedo y lo seco acaban, finalmente, por separarse por completo, originando la tierra y el mar.” (*Historia de...*, p. 97.) Y más adelante en la misma obra: “La membrana ígnea y esférica que envuelve al mundo recién nacido, se partió (bajo la presión creciente, sin duda, de la neblina o el vapor, causados por su propia acción, al producir la evaporación del medio acuoso), dando lugar a círculos separados, alrededor de cada uno de los cuales surgió la densa niebla y los rodeó. Por las aberturas de esta envoltura circundante es por donde vemos los cuerpos celestes. En este sentido, el sol y la luna son realmente ruedas de fuego que dan vueltas alrededor de la tierra, pero encerrados en tubos de niebla, excepto en un punto en donde hay una oquedad, a través de la cual el fuego fluye como un chorro ígneo de gas a través de un orificio entubado.” (*Ibid.*, pp. 99 y 100.)

Como en el caso de Tales, es posible ver a través de las noticias que conservamos que Anaximandro de Mileto se dedicó a la observación de los astros. Hay información (Aecio²⁹, II 24, 2 y II 29, 1, DK 12 A 22), que relaciona al filósofo con la predicción de eclipses (como también sucedía con Tales), lo que podría hacernos pensar que para los primeros filósofos la fama de augures de eclipses era algo más o menos frecuente. Esta actividad entrañaba por los menos dos aspectos: la observación de la naturaleza como actividad característica de los filósofos, y el ejercicio de premonición en su sentido oracular, tan importante en la cultura griega. La plausibilidad de que en efecto Anaximandro hubiera podido predecir los eclipses, resulta como en el caso de Tales poco creíble, pero lo más relevante es la relación de esta fama con la observación del cielo como una actividad que diríamos es plena de un astrónomo.

Si creyéramos de igual modo los testimonios de Aecio (II 20, 1, DK 12 A 21, II 21, 1, DK 12 A 21 y II 25, 1, DK 2 A 22), sobre las características del sol y la luna que aparentemente describe Anaximandro, vemos que el tamaño (en comparación siempre con la tierra) de éstas se encuentra explicitado: el sol sería 27 o 28³⁰ veces mayor que la tierra, mientras que la luna 19 veces. Ambos cuerpos celestes tendrían forma de “rueda”, con el borde hueco relleno de fuego y con un orificio por el que se proyectaría algo así como un tubo o “torbellino ígneo”.

De esa observación del cielo, debió partir Anaximandro para tratar de ubicar la tierra dentro de algo más amplio, el κόσμος. Su antecesor Tales, había dicho que la Tierra flotaba como un leño sobre el agua. Esta tesis, sin embargo, no explicaba cómo era que el agua no flotaba sobre algo, es decir que el sostén de la Tierra no tenía a su vez algo que lo sostuviera. Así argumentó Aristóteles en *Del Cielo* (II 13, 294 a, DK 11 A 14), sin que en realidad sepamos si Tales mismo planteó la “infinitud” del agua, lo que por

²⁹ S. IV – V d. C.

³⁰ Si se cotejan los testimonios del propio Aecio (II 20, 1, DK 12 A 21 y II 21, 1, DK 12 A 21) puede verse que hay un dato que pareciera en principio contradictorio. La tierra sería 27 o 28 veces más grande que la Tierra. Aunque la cuestión parece menor, en mi opinión debería entenderse que es 27 veces mayor, si aceptamos como parece plausible que Anaximandro se interesó por las proporciones matemáticas ($9 \times 3 = 27$). Dice W. Jaeger: “La concepción de la tierra y del mundo de Anaximandro es un triunfo del espíritu geométrico. Es el símbolo visible de la monumentalidad proporcionada, propia del pensamiento y de la naturaleza entera del hombre arcaico. El mundo de Anaximandro se halla construido mediante rigurosas proporciones matemáticas. El disco terrestre de la concepción homérica es sólo una apariencia engañosa.” (*Paideia...*, p. 156.) Agrega Gerard Naddaf: “It appears that Anaximander realized his universe according to a mathematical plan following the series 3.” (*On the origin of...*, p. 1)

supuesto implicaría que no se requeriría otro sostén sino el agua misma. Por su lado, tal vez Anaximandro intentó responder a la aporía, continuando así el trazado de una “línea milesia”.³¹ Para él, la tierra no flotaba en el agua, sino que era un cilindro colocado en el centro del universo (con forma esférica), con un espesor de un tercio de su anchura (Diógenes Laercio, II 1, DK 12 A 1 y Ps. Plutarco³², 2, DK 12 A 10).³³ La tierra por tanto, equidistaba de todos los puntos (al estar en el centro de la esfera) y así no requería de soporte alguno para mantenerse en su sitio³⁴ (Hipólito³⁵, I 6, 3, DK 12 A 11). Al respecto comenta Guthrie: “La contribución más notable de Anaximandro a la teoría cosmológica fue, sin lugar a dudas, apartarse de la idea de que la tierra necesitaba un soporte. La creencia de que flotaba sobre el agua era, como vimos, una herencia mitológica perpetuada por Tales, e intelectualmente se dio un gran salto, cuando se trajo a colación el argumento de la «indiferencia», en favor de la concepción de que la tierra permanecía sin apoyo en el centro de un universo esférico y que los cuerpos celestes giran en círculos completos, no sólo por debajo, sino también por encima de ella.”³⁶ Y en

³¹ No quisiera implicar aquí que cada uno de los milesios secunda las ideas de su antecesor, agregando o rechazando alguna idea. Más bien, con la expresión “línea milesia” pretendo señalar algunos “ejes temáticos” que los filósofos milesios discuten.

³² Son desconocidas las fechas entre las que vivió el autor que se esconde tras el nombre de Plutarco, pero parece claro que sigue o glosa a Teofrasto.

³³ Sobre este punto argumentan dos comentaristas: “A la tierra, que flota libremente en el centro del Universo, la imaginó Anaximandro como un cilindro aplastado, cuya altura fuera igual a un tercio de su diámetro, y sobre cuya base superior abovedada vivimos nosotros. Al principio estuvo totalmente inundada por el agua; pero poco a poco, y bajo la acción del calor solar, se fue evaporando.” Wilhelm Capelle, *Historia de...*, p.35. En segundo lugar G. Naddaf, para quien la descripción de Anaximandro sobre la ubicación de la tierra es central en su modelo cosmológico: “Certainly one of the most interesting facets of Anaximander’s system is his cosmological model, which places an immobile earth at the center of the celestial sphere. The reason given for this is that, the earth being equidistant from all the points of the celestial circumference, there is no reason for it to move up rather than down, or left rather than right. In sum, the Milesian’s reasoning behind the position of the earth appears to be mathematical. It is therefore not surprising that this is often considered Anaximander’s greatest achievement in cosmology; for it liberated the mind (or should have) from the idea that the earth needed a material support.” (Gerard Naddaf, *On the origin of...*, p. 1). También, cf. Charles H. Kahn, *Anaximander...*, pp. 81 - 84.

³⁴ Se puede pensar no sin fundamento, que la explicación de Anaximandro fue retomada en alguna medida por Platón, quien en su diálogo *Fedón*, hace decir a Sócrates que, “Con que -prosiguió él- estoy convencido yo, lo primero, de que, si está en medio del cielo siendo esférica (se entiende la tierra), para nada necesita del aire ni de ningún soporte semejante para no caer, sino que es suficiente para sostenerla la homogeneidad del cielo en sí idéntica en todas direcciones y el equilibrio de la tierra misma. Pues un objeto situado en el centro de un medio homogéneo no podrá inclinarse más ni menos hacia ningún lado, sino que manteniéndose equilibrado permanecerá inmóvil. Así que en primer lugar, estoy convencido de esto”. Platón, *Fedón*, Tomo III, Madrid, Gredos (BCG), 1997, 108 e 109 a.

³⁵ S. III d. C. Apologeta cristiano que consignó en algunas de sus obras religiosas el pensamiento de filósofos griegos.

³⁶ W.K.C. Guthrie, *Historia de...*, pp. 104 y 105.

la misma línea Jaeger: “Y el diámetro de la tierra es como tres veces su altura, puesto que la tierra tiene la forma de un cilindro achatado. No descansa en un fundamento sólido, como cree el pensamiento ingenuo, ni crece como un árbol hacia el aire a partir de raíces profundas e invisibles. Se halla libremente suspendida en el espacio del mundo. No lo soporta la presión del aire. Se mantiene en equilibrio por hallarse por ambos lados a igual distancia de la esfera celeste.”³⁷

A partir de lo que cuenta la doxografía (Aristóteles, *Del Cielo* III 2, 300 b y Ps. Plutarco, 2, DK 12 A 10), se puede ubicar una referencia a los “mundos infinitos”. En el primer testimonio de Aristóteles, se nos retrotrae al *Timeo* de Platón, donde el fundador de la Academia hace decir a Timeo: “¿Es verdadera la afirmación de la unicidad del universo o sería más correcto decir que hay muchos e incluso infinitos mundos?”, a lo que contesta que hay uno, porque “para que en la singularidad fuera semejante al ser vivo perfecto, su creador no hizo ni dos ni infinitos mundos, sino que éste, generado como un universo único, existe y existirá solo.”³⁸ Parece que en este diálogo, se encuentra un viejo eco de lo que pudo haber dicho Anaximandro, aunque las palabras de Platón son un tanto crípticas, como la mayoría de las referencias que el filósofo hace a sus antecesores en distintos diálogos. Así, de lo poco que de aquí se puede inferir, es que Anaximandro pudo haber dicho que existían infinitos *kósmoi*, por no decir mundos y hacer que el punto pudiera prestarse a confusiones. Dicho lo anterior, podemos ver que con el segundo testimonio (Plutarco, 2, DK 12 A 10), se abre una pregunta que puede fácilmente convertirse en un debate. Aquellos “mundos innumerables”, ¿son “sucesivos” o “conviven” al mismo tiempo en el *apeiron*? Los comentaristas modernos (del siglo XX a nuestros días), sostienen posiciones encontradas. Zeller abogó por la explicación de “sucesión de mundos”, tesis que fue comprada y en alguna medida amplificada por F.M. Cornford; mientras que del otro lado Burnet optó por hablar de una coexistencia de infinitos *kósmoi*.³⁹ En este debate, Guthrie opta por la posición de Cornford-Zeller, suponiendo además que los mundos que coexisten son en realidad las estrellas. Dice Guthrie: “En resumen, la opinión de Cornford, que nosotros consideramos la más razonable, era que, cuando Anaximandro habló, como sin duda lo hizo (cualesquiera

³⁷ Werner Jaeger, *Paideia...*, pp. 156 y 157.

³⁸ Platón, *Timeo*, Tomo VI, Madrid, Gredos (BCG), 2002, 31 a-b.

³⁹ J. Burnet *Early Greek...*, p. 58 y ss.

fuesen las palabras griegas), de una infinita pluralidad de mundos, se refirió a una sucesión de mundos singulares en el tiempo.”⁴⁰ En este punto particular, no me parece responsable tomar parte en el asunto -podría incluso decir que no parece un problema demasiado relevante para la comprensión general de Anaximandro-, aunque creo que el giro que le da Guthrie a la cuestión resulta tanto ingenioso como sugerente.

Aparentemente la meteorología habría sido otra de las ramas en las que Anaximandro pudo haberse interesado, como lo indica un grupo de noticias de diferentes autores. Una parte de los reportes (Hipólito, I 1,7 DK, 12 A 11; Aecio, III 3, 1 DK 12 A 23 y III 7, 1 DK 12 A 24; Lucio Anneo Séneca, C.N. II 18 DK 12 A 23; Amiano Marcelino⁴¹, XVII 7, 12 DK 12 A 28) dan cuenta de la conexión del aire con la generación de los fenómenos que hoy llamamos naturales. Esta explicación, parece ser la antesala (y muy posiblemente influencia) de lo que después dirá Anaxímenes, y probablemente el carácter dinámico del aire haya sido la razón por la cual Anaximandro lo tomara como parte de la explicación de los fenómenos del mundo.

También el tema de los terremotos fue otro de los puntos que las noticias sobre Anaximandro consignan (Cicerón⁴², *De div.* I 50, 112, DK 12 A 5 a). Estos fenómenos catastróficos fueron sin duda entre pueblos de muy diversas latitudes una preocupación latente, que sin embargo no encontraba explicación fuera del ámbito religioso. Con Anaximandro se observa un viraje en la explicación misma. El milesio parece suponer un juego entre las fuerzas de la naturaleza que son contrarias y que se interrelacionan (Aristóteles, *Meteorología* II 1, 353 b, DK 12 A 27 y Alejandro de Afrodisia⁴³, *Meteorología.* 67, 3). Los terremotos serían provocados pues, por la acción del elemento seco sobre la humedad, teniendo en cuenta que para su concepción la tierra se encontraba desecándose gradualmente.

A partir de la *separación de los opuestos*, parece que Anaximandro construyó su explicación sobre el devenir de todas las cosas, incluidos los animales y los hombres.⁴⁴

⁴⁰ W.K.C. Guthrie, *Historia de...*, p. 115.

⁴¹ S. IV d. C.

⁴² 106 - 43 a. C. Fue filósofo, político, literato y retórico en la época de la república romana. En sus obras de diferente carácter y temática se encuentran consignadas diferentes noticias sobre distintos filósofos y escritores que lo antecedieron.

⁴³ S. II – III d. C.

⁴⁴ Sobre este proceso abunda Guthrie: “Anaximandro, pues, rechazó la idea de que el agua, o cualquier otra de las popularmente (y luego filosóficamente) estimadas como masas visibles elementales en el mundo de

Tras la acción del calor del sol sobre la materia húmeda (presuntamente algo como el limo) se habría comenzado a generar la vida.⁴⁵ Primero fueron los animales⁴⁶ y luego los hombres, que nacieron de los peces. Como razón para esta ascendencia, parece que Anaximandro propuso una ingeniosa explicación (Ps. Plutarco, 2 DK 12 A 10; Censorino⁴⁷, 4, 7 DK12 A 30; Plutarco⁴⁸, Quaest. conviv. 730e DK 12 A 30): si los hombres provienen de los peces, es porque éstos necesitan de alguien que los cuide o proteja en su etapa más joven hasta lograr ser independientes. Este punto es explicado de manera clara por Guthrie: “La teoría de Anaximandro parece haber consistido en que el embrión humano se originó dentro de los cuerpos de los seres primitivos semejantes a peces, para después emerger como hombres y mujeres plenamente formados. Su explicación proviene, en primer lugar, por deducción de la hipótesis de que la vida en su totalidad tuvo su origen en el limo húmedo sometido al influjo del calor del sol, considerándolo, a su vez, exclusivamente, una fase particular en la evolución del cosmos por la interacción de los contrarios.”⁴⁹

El presunto aserto de Anaximandro de que del agua proviene la vida, es importante por dos razones: por un lado porque parece conectarse con lo que dice su antecesor Tales (aunque para éste, el agua no era origen sólo de la vida, sino de todas las cosas) y con filósofos que siguieron como Anaxágoras o Demócrito,⁵⁰ y por el otro por las

su época, pudiese haber servido como base de todas las restantes [...] No había razón para considerar al agua, a la tierra, al fuego, o a cualquier fenómeno tan familiar y sensiblemente manifiesto, como anterior a los demás. La matriz original del universo tiene que ser algo más primitivo y último que cualquiera de ellos, del que todos sean por igual manifestaciones o modificaciones secundarias, surgidas mediante un proceso de «separación».” (*Historia de...*, p. 85.) Sobre este mismo proceso abunda G. Naddaf: “Is not clear just how the seed was separated (*ἀποκριθῆναι*) off from the *ἄπειρον*. It is common to compare the initial movement with a vortex (*δίνη*), but there is no evidence for this. What is clear is that the opposites themselves -albeit equals- are mutually hostile and it is natural exercise of their respective powers which explains both the cosmology, strictly speaking, and how the present order of things in the natural world is maintained.” (Gerard Naddaf, *On the origin of...*, p. 4)

⁴⁵ Una explicación de este tipo seguramente se apoyó en las observaciones empíricas. Hay que recordar que la ciudad de Anaximandro, Mileto, se encontraba en la costa y no faltaban ambientes húmedos en los que pudiera observarse el proceso del nacimiento de la vida, como aún puede verse en cualquier estanque o charco el nacimiento de los ajolotes.

⁴⁶ Un tratamiento que incluye el análisis del punto que aquí plantea Anaximandro, se encuentra en la obra de Aristóteles *Historia de los animales*, en los pasajes 565 b y siguientes.

⁴⁷ S. III d. C.

⁴⁸ SS. I - II d. C.

⁴⁹ W.K.C. Guthrie, *Historia de...*, p. 108.

⁵⁰ Cf. DK 59 A 42 y 68 A 139.

implicaciones que tiene haber propuesto un modelo que durante mucho tiempo fue central para explicar el origen de la vida.

4.4 Principios filosóficos

Aecio, I 3, 3 (DK 12 A 14): “Anaximandro... dijo que el principio de las cosas es lo Infinito, pues a partir de él se generan todas las cosas.”

Cicerón, Acad. II 37, 118 (DK 12 A 13): “Pero en esto [a saber, de que todas las cosas constan de agua, Tales] no persuadió a su conciudadano y amigo Anaximandro, pues éste dijo que hay una naturaleza infinita, de la cual se generan todas las cosas.”

Agustín, Civ. Dei VIII 2 (DK 12 A 17): “No pensaba que cada cosa naciera de una sola, como Tales con el agua, sino de sus propios principios, y creía que los principios de las cosas singulares eran infinitos.”

Diógenes Laercio, II 1 (DK 12 A 1): “Afirmó que el principio y elemento es lo Infinito, sin definirlo como aire, agua o cualquier otra cosa.”

Aecio, I 3, 3 (DK 12 A 14): “Se equivoca al no decir qué es lo infinito, si es aire, agua, tierra o algún otro de esos cuerpos.”

Aristóteles, Física I 5, 204 b (DK 12 A 16): “Tampoco es posible que el cuerpo infinito sea uno y simple, ni en el caso de, como dicen algunos, lo que está aparte de los elementos, a partir de lo cual se engendran aquéllos, ni en ningún otro caso. Hay algunos, en efecto, que suponen que eso es lo infinito, y no aire o agua, de modo que los demás elementos no sean destruidos por ser lo Infinito uno de ellos, ya que todos tienen contrariedad entre sí: el aire es frío, el agua húmeda, el fuego caliente; si uno fuera infinito, los otros serían destruidos. Por eso dicen que aquello de lo cual se generan éstos es distinto.”

Aristóteles, Metafísica I 3, 983 b (DK 11 A 12): “Aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia mientras cambian los accidentes, dicen que es el «elemento» y el «principio» de todas las cosas... aquello a partir de lo cual se generan las cosas es el *principio* de ellas.”

Aristóteles, Metafísica III 3, 998 a - b: “Los elementos y principios de la voz parecen ser aquellas cosas, en tanto primeras, de las que los sonidos están compuestos... así, tanto los que dicen que son muchos los elementos del cuerpo como los que dicen que es uno, afirman que hay principios de los cuales están compuestos y de los cuales están constituidos, tal por ejemplo, Empédocles dice que el fuego, agua y lo que se añade a éstos son elementos de los cuales las cosas están constituidas.”

Simplicio, Física 479, 30 - 480, 4: “Tras demostrar que ningún cuerpo natural compuesto de muchas cosas puede ser infinito, Aristóteles muestra en seguida que tampoco el cuerpo infinito puede ser uno y simple. En efecto, si fuera simple, sería o bien uno de los cuatro elementos o bien otra cosa aparte de ellos, tal como Anaximandro habla de «lo que está aparte de los elementos», a partir de lo cual se generan los elementos. Y que ninguno de los elementos puede ser lo infinito es evidente también porque Anaximandro, con la intención de que el elemento fuera infinito, no propuso que fuera aire, fuego o alguno de los cuatro elementos; eso en razón del comportarse éstos contrariamente entre sí, de modo que, si alguno de ellos fuera infinito, sus contrarios serían destruidos por él.”

Simplicio, Física 154, 14 - 23 (DK 12 A 9 a): “Y Teofrasto, conectando a Anaxágoras con Anaximandro, explica lo dicho por Anaxágoras de modo tal como si éste quisiera decir que el sustrato es una naturaleza única. Y escribe en la *Historia de los Físicos* así: «si se lo concibe de ese modo parecería que piensa que los principios materiales son infinitos, mientras la causa del movimiento y de la generación es única, como se ha dicho. Pero si se supone que la mezcla de todas las cosas es una naturaleza única e indefinida en cuanto a tamaño y figura, como parecería que se quiere decir, viene a declarar que los principios son dos: la naturaleza de lo infinito y el intelecto, de modo que, en cuanto a los elementos corpóreos, parece proceder en todo de manera similar a Anaximandro».”

Simplicio, Física 27, 9 - 23: “Dice en efecto Anaxágoras que «en todo hay parte de todo» y que «cada cosa es y era manifiestamente aquello de lo que más poseía». Y en esto Teofrasto dice que Anaxágoras habla similarmente a Anaximandro. Pues aquél dice que, en la disgregación de lo infinito, las cosas del mismo género convergen, de modo que, si en el todo era oro, llega a ser oro, y si tierra, tierra, y de modo parecido con cada una de las otras cosas, de manera que nada nace si no existía antes. Además Anaxágoras añade el intelecto como causa del movimiento, por el cual se disgregan los mundos y se genera la naturaleza de las otras cosas. «Y así», dice Teofrasto, «Anaxágoras parece concebir infinitos principios materiales, pero una sola causa del movimiento y de la generación, el intelecto; mas si se considera la mezcla de todas las cosas como si fuera una naturaleza indefinida en cuanto a tamaño y figura, sucede que afirma dos principios: la naturaleza infinita y el intelecto. De manera que, en cuanto a los elementos corpóreos, parece proceder de modo similar a Anaximandro».”

Aristóteles, Metafísica XII 2, 1069 b: “No sólo por accidente puede haber generación a partir del no-ser, sino que también todo puede generarse a partir del ser, aunque de un ser en potencia y de un no-ser en acto: y esto es lo Uno de Anaxágoras. En efecto, mejor que decir «todas las cosas [estaban] juntas» -y que la mezcla de Empédocles y de Anaximandro, y que como dice Demócrito- sería decir «todas las cosas estaban juntas en potencia, pero no en acto».”

Hermias, 10 (DK 12 A 12): “Anaximandro, conciudadano de [Tales], dice que el principio, más antiguo que lo húmedo, es el movimiento eterno, y que por éste unas cosas se generan y otras se destruyen.”

Simplicio, Física 41, 17 - 19: “El milesio Anaximandro, hijo de Praxiades, propuso como principio una cierta naturaleza distinta de los cuatro elementos, el movimiento eterno de la cual era, decía, la causa de la generación de los cielos.”

Aristóteles, Física I 4, 187a (DK 12 A 16): “Por otro lado, algunos piensan que las contrariedades están en lo uno, a partir del cual se separan, como dicen Anaximandro y cuantos afirman que [lo real] es uno y múltiple, como Empédocles y Anaxágoras: pues ellos también piensan que las demás cosas se separan de la mezcla.”

Simplicio, Física 150, 20 - 25: “No explica las generaciones por alteración del sustrato, sino por separación. En efecto, las contrariedades están contenidas en el sustrato, que es un cuerpo infinito, y se separan, dice Anaximandro, el primero que llamó «principio» al sustrato. Ahora bien, contrariedades son: caliente, frío, seco, húmedo, etc.”

Simplicio, Física 24, 13 - 25 (DK 12 A 9): “Entre los que dicen que [el principio y elemento] es uno, en movimiento e infinito, Anaximandro de Mileto, hijo de Praxiades, que fue sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de todas las cosas es «lo Infinito», y fue el primero que introdujo este nombre de «principio». Afirma que éste no es agua ni ningún otro de los denominados elementos, sino una naturaleza distinta e infinita, a partir de la cual se generan los cielos y los mundos «contenidos» en éstos. Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; «en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo», hablando así de estas cosas en términos más bien poéticos. Es evidente, entonces, que, tras haber observado la transformación de los cuatro elementos unos en otros, no considera que uno de ellos fuera el sustrato, sino otra cosa aparte de ellos; pero él piensa que la generación se produce no al alterarse el elemento sino al separarse los contrarios por obra del movimiento eterno. Por eso Aristóteles lo conecta con Anaxágoras.”

Aristóteles, Física III 4, 203b (DK 12 A 15): “Cualquier cosa es un principio o procede de un principio. Ahora bien, de lo infinito no hay principio, ya que [ése] sería un límite. Además, como principio, es inengendrado e indestructible, pues lo engendrado alcanza necesariamente un fin, y hay un término para toda destrucción. Por eso, según afirmamos, no hay principio de él, sino que él parece serlo de lo demás, y «abarca a todas las cosas y a todas las gobierna», como dicen aquellos que no admiten, junto a lo Infinito, otras causas, tales como el Intelecto y la Amistad. Y esto es «lo divino», pues «es inmortal e imperecedero», como dicen Anaximandro y la mayoría de los físicos.”

Hipólito, I 6, 1 (DK 12 A 11): “[De este principio dijo que] es «eterno» y «que nunca envejece» y «abarca» a todos los mundos.”

Hipólito, I 6, 2 (DK 12 A 11): “[para Anaximandro] el principio... de las cosas es lo Infinito [y fue] el primero que llamó con este nombre el principio.”

Aristóteles, Física I 6, 189b: “Como los que dicen que el todo es una naturaleza única, por ejemplo, agua o fuego o lo intermedio.”

Aristóteles, *Física* III 4, 203a: “Todos los físicos que proponen para lo infinito otra naturaleza, de los llamados elementos, como agua o aire o lo intermedio entre ellos.”

Aristóteles, *Física* III 5, 205a: “Ninguno de los físicos sostiene que lo uno e infinito es fuego o tierra, sino agua o aire o lo intermedio entre ellos.”

Aristóteles, *Del Cielo* III 5, 303b: “Puesto que necesariamente los elementos son limitados, queda por examinar si serán más de uno. Algunos, en efecto, proponen uno solo, pero para unos es agua, para otros aire, para otros fuego, mientras otros dicen que es más sutil que el agua y más denso que el aire y que, por ser infinito, abarca todos los cielos.”

Aristóteles, *Física* I 4, 187a (DK 12 A 16): “Los físicos hablan de dos modos. Por un lado, algunos piensan que el cuerpo substrato es uno, sea uno de los tres [elementos, a saber, aire, agua o fuego] o algo que sea más denso que el fuego y más sutil que el aire, en tanto las demás cosas se generan por condensación y rarefacción, formando la multiplicidad... Por otro lado, algunos piensan que las contrariedades están en lo uno, a partir del cual se separan, como dicen Anaximandro y cuantos afirman que «lo real» es uno y múltiple, como Empédocles y Anaxágoras: pues ellos también piensan que las demás cosas se separan de la mezcla.”

Simplicio, *Física* 24, 15 - 16 (DK 12 A 9): “El principio... de todas las cosas es lo Infinito, y fue el primero que introdujo este nombre de «principio».”

Simplicio, *Física* 150, 23 - 24: “Anaximandro, el primero que llamó «principio» al sustrato.”

Simplicio, *Física* 149, 5 - 25: “Todos, en efecto, suponen que es algo corpóreo, pero mientras algunos dicen que es uno de los tres elementos, como Tales e Hipón el agua, Anaxímenes y Diógenes el aire, Heráclito e Hípaso el fuego (ya que nadie pensó en proponer a la tierra, en razón de la dificultad en alterarla), otros han concebido, en cambio, algo distinto de esos tres, más denso que el fuego y más liviano que el aire, o, como dice en otras partes, más denso que el aire y más liviano que el agua. Y Alejandro piensa que Anaximandro concibió esta índole de cuerpo aparte de los elementos. Porfirio, no obstante, dado que Aristóteles contrapone los que no definen el cuerpo sustrato a los que conciben a este cuerpo sustrato como uno de los tres elementos o como otra cosa intermedia entre fuego y aire, afirma que Anaximandro habla del cuerpo sustrato como infinito pero sin definir su especie, como fuego, agua o aire; en cuanto a lo intermedio, Porfirio, como también Nicolás de Damasco, lo atribuyen a Diógenes de Apolonia. Más natural me parece entender textualmente no que el cuerpo es contrapuesto a los elementos y a lo intermedio, sino más bien distinguido entre los tres elementos. Dice Aristóteles, en efecto, «el cuerpo sustrato», «sea uno de los tres o algo que sea más denso que el fuego y más sutil que el aire»; y no obstante, igualmente respecto de las cosas dichas añade que las demás se engendran «por condensación y rarefacción»; aunque en cuanto a

Anaximandro, como él dice, no piensa que se engendren así, sino por separación de lo infinito.”

Platón, *Timeo* 48b: “Es necesario considerar, pues, la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra antes de la generación del universo y sus propiedades. Pues aún nadie nos ha explicado su génesis, sino que, como si supiéramos qué es el fuego y cada uno de ellos, los llamamos principios y establecemos como elementos del Universo.”

Partiendo de la dificultad natural de acercarnos a un texto que se encuentra mutilado y ensombrecido por el tiempo, y a la complicación de dilucidar el significado que hay en su filosofía, me parece necesario recalcar que los vocablos y las expresiones lingüísticas que usan los doxógrafos para explicar lo que supuestamente Anaximandro dijo (ἀρχή, ο στοιχεῖον, por mencionar sólo dos términos), corresponde más al léxico peripatético que al espíritu original de lo dicho por el milesio.

La negación de πέρας⁵¹ (ἄπειρον) y su posterior sustantivación τὸ ἄπειρον, constituyen por decirlo de este modo el centro neurálgico de la expresión que la tradición adjudica al milesio. Sin embargo, lo que tenemos consignado en los presuntos fragmentos auténticos, no recoge esta expresión lingüística. Justo por ello, el intento por comprender lo que se encuentra detrás de estas palabras, ha implicado en la tradición interpretativa una complejidad profunda. En este sentido, resulta de particular importancia el estudio realizado por Charles Kahn, quien intenta buscar para la comprensión de lo expresado por Anaximandro otras posibilidades hermenéuticas. Para Kahn, se trata en principio de hacer un retorno crítico hacia la literatura, donde según su punto de vista puede abrirse un abanico de comprensión. En este sentido apunta: “Unfortunately, what Aristotle and Theophrastus tell us about Anaximander’s ἄπειρον is so meager, and so dependent upon their own conceptual scheme, that review of the evidence will raise more questions than it can resolve. There is, however, one good source of information outside of the doxographic tradition, and that is the meaning attached to the word ἄπειρος in early Greek literature.”⁵²

El término ἄπειρον se encontraba ya en uso desde épocas arcaicas, como claramente puede verse en los cantos de Homero, el himno a Zeus de Hesíodo y los

⁵¹ Cf. LSJ, sv. πέρας.

⁵² Charles Kahn, *Anaximander and...*, p. 231.

versos de Píndaro.⁵³ Con ellos, ἄπειρον remitía a la vastedad, a los confines o a la “tiniebla profunda”, como llega a decir Píndaro. Con Anaximandro en cambio -y dando por bueno lo que la tradición universalmente le ha atribuido, a saber la postulación de τὸ ἄπειρον-, estamos frente a la utilización de un concepto para hablar de otra cosa, es una expresión que no inventa las palabras que usa, pero que expresa con ellas un discurso que es ya plenamente filosófico. Como comenta Olof Gigon, “‘Ilimitado’ es palabra usada ya por Homero en sus poemas, sobre todo para la tierra y el mar. Pero con el adjetivo neutro sustantivado τὸ ἄπειρον, asistimos en Anaximandro al nacimiento del lenguaje de la filosofía griega.”⁵⁴ Efectivamente, la sustantivación de ἄπειρον carga de sentido a la palabra, la universaliza, abarcando así de un espacio de mayores dimensiones.

Algunos de los testimonios (*Metafísica* I 3, 983 b, DK 11 A 12, III 3, 998 a-b; Platón, *Timeo* 48 b; Simplicio, *Fís.* 150, 23-24, 24, 15-16, DK 12 A 9; Hipólito, I 6, 2, DK, 12 A 11), afirman que la postulación de τὸ ἄπειρον -que ya vimos que no aparece de manera textual en los fragmentos mutilados que conservamos- debe entenderse como una ἀρχή. Pero ¿ocupó Anaximandro el término? Como en el caso de Tales de Mileto, la utilización de ἀρχή no está documentada, aunque eso no anula del todo la posibilidad de que el milesio lo hubiera utilizado para designar un “origen”.⁵⁵ Charles Kahn propone responder afirmativamente a la pregunta,⁵⁶ mientras Burnet⁵⁷ y Kirk⁵⁸ apuestan más bien porque Anaximandro se refería al origen, a la ἀρχή como τὸ ἄπειρον, posición que desde mi punto de vista resulta mucho más plausible, si se revisa la doxografía pertinente.

El vocablo sustantivado τὸ ἄπειρον podría entenderse de maneras distintas: o bien como la calificación una *indeterminación interna*, o bien como algo *ilimitado*, caso que abriría dos posibilidades adicionales; o bien que la infinitud fuera *espacial*, o que ésta fuera de carácter *temporal*. Estas opciones, deben sin embargo ser revisadas con cuidado.

⁵³ Cf. Homero, *Iliada* VIII 478 - 479, XIV 200 - 201, XXIV 545; *Odisea* XV 79; Hesíodo, *Teogonía* 187 y Píndaro, Fr 130.

⁵⁴ Olof Gigon, *Los orígenes de la...*, p. 67.

⁵⁵ Está claro que el término ἀρχή estaba en uso en la lengua griega mucho antes de los tiempos de Anaximandro. En la poesía homérica (*Iliada* XXII 116: “[El rapto de Helena por Alejandro fue] el inicio de esta guerra.”) y en pasajes de diferentes autores se utiliza el término y sus variantes, pero no con el sentido filosófico que tuvo para Aristóteles y sus discípulos del Liceo.

⁵⁶ Cf. Charles Kahn, *Anaximander and...*, pp. 29 - 32.

⁵⁷ John Burnet, *Early Greek...*, p. 54, nota 2.

⁵⁸ G.S. Kirk, J.E., Raven, M. Schofield, *Los filósofos...*, p. 165.

- **Indeterminación interna.** En un grupo de noticias existente (Diógenes Laercio, II 1, DK 12 A 1; Aristóteles *Física* I 5, 204 b, DK 12 A 16; Simplicio, *Física* 41, 17-18 y 479, 30-480), se define a τὸ ἄπειρον como un estado inicial donde ciertos contrarios coexisten de manera potencial, por decirlo de alguna manera.⁵⁹ Dicho *estado* es anterior al proceso, pues cuando este acontece, hace que la unidad primordial sea rota emergiendo pares de contrarios que comienzan a interactuar y a generar de esa interacción los fenómenos meteorológicos, los seres vivos, las plantas y los animales. Las razones para apuntar una tesis como ésta estriban en que la indeterminación implica que ninguno de los contrarios tiene el privilegio de la exclusividad (lo que tendría por resultado la imposibilidad de una interacción generadora), sino que, más bien, la convivencia potencial parece implicar un origen o principio que posee una indiferenciación interna. Guthrie apuesta por esta modalidad de interpretación: “La llamaba el *apeiron*, palabra que significa “sin límites”, y que en el griego posterior tuvo dos sentidos: *a)* no limitado exteriormente, es decir, espacialmente infinito; y *b)* sin límites internos, es decir, sin partes o elementos componentes separados. 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.”⁶⁰

⁵⁹ Guthrie explora esta posibilidad desde mi punto de vista de manera correcta: “He aquí la razón fundamental, con toda probabilidad, de que llamase a su *arche*, sencillamente, «lo *ápeiron*». No había en él *pérata* entre lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco. Antes de la formación de un cosmos, podía decirse que los contrarios, como tales, existían, como si aún no existieran, porque se encontraban en una mezcla en la que no se les podía distinguir.” (*Historia de...*, p. 92.)

⁶⁰ W.K.C. Guthrie, *Los filósofos...*, pp. 32 y 33.

- **Infinitud⁶¹ espacial y temporal.** Los testimonios parecen apuntar hacia la concepción de una infinitud sobre todo en sentido espacial⁶² (Diógenes Laercio, II 1, DK 12 A 1 y Cicerón, *Acad.* II 37, 118, DK 12 A 13), aunque si pensamos en los calificativos que se consignan en la sentencia original que nos queda (“inmortal”, “imperecedero”⁶³), bien podemos aceptar que un tipo de infinitud (la espacial) no tiene porque descartar a la otra. La presentación de la unidad de estas dos propuestas es explicada por J. Barnes de la manera siguiente: “Por tanto imaginamos que el punto de partida del universo de Anaximandro sería infinito en el espacio, sempiterno y cualitativamente indeterminado: en el principio, antes del momento cosmogónico, había una masa de materia sin cualidades, de extensión ilimitada y de edad infinita.”⁶⁴

Antes de pasar a un análisis más puntual sobre las implicaciones filosóficas de lo dicho por Anaximandro, vale la pena revisar una última posibilidad de comprensión de τὸ ἄπειρον. Dice Aristóteles (*Física.* I 4, 187 a, DK 12 A 16; I 6, 189 b; III 4, 203 a; III 5, 205 a; *Del Cielo.* III 5, 303 b) y quienes bajo su influjo escriben (Simplicio, *Física.* 149, 5-25), que por ese principio material (τὸ ἄπειρον) se debe entender algo intermedio, en griego μεταζύ.⁶⁵ De los abundantes pasajes donde el estagirita hace una descripción como la anterior, muy probablemente sea el libro I de la *Física* el lugar más importante, ya que ahí se pone de relieve la distinción aristotélica de los “físicos” (aquí debe entenderse, no sólo los milesios, sino el grupo más amplio de los presocráticos) en dos grupos, a saber, los que pensaron que “el cuerpo substrato es uno” (el estagirita piensa en los elementos aire agua o fuego); y los que “piensan que las contrariedades están en lo uno, a partir de lo cual se separan, como dice Anaximandro” en conexión

⁶¹ Para una definición de infinito puede verse lo que comenta Paolo Zellini: “podemos, pues, afirmar que cualquier conjunto de objetos es ilimitado si sucede que, al tratar de identificar uno a uno todos sus elementos, no se logra formar un todo, dado que siempre y en cualquier caso habrá un elemento que no habremos considerado.” (*Breve Historia del infinito*, Madrid, Siruela, Traducción Castellana de José Martín Arancibia 1991, p. 13.)

⁶² Sobre la posibilidad de comprensión de τὸ ἄπειρον como “espacialmente infinito”, cf. J. Burnet, *Early Greek...*, p. 17. También en este grupo se encuentra Zellini, quien afirma: “Así pues, en ningún caso cabe considerar a lo ilimitado como un todo completo: lo completo tiene fin, y el fin es un elemento que limita, en tanto que el ἄπειρον indica justamente, por su significado intrínseco, la ausencia de cualquier límite.” (*Breve Historia...*, p. 13.)

⁶³ Cf. Simplicio, *Física.* 24, 13-25 (DK 12 A 9).

⁶⁴ J. Barnes, *Los presocráticos...*, p. 41.

⁶⁵ Cf. LSJ, sv. μεταζύ.

directa con Empédocles y Anaxágoras. Comenta Guthrie: “Aristóteles, en la *Física* (187 a 12) divide a los filósofos de la naturaleza anteriores a su tiempo en dos clases. Quienes consideran a la sustancia subyacente a las cosas como una, identificándola con el agua, el aire, el fuego o con un cuerpo intermedio, y hacen surgir de ella las restantes cosas mediante un proceso de rarefacción y condensación; y los que suponen que los contrarios preexistían en el principio único, del cual luego pudieron separarse. Su «uno» es en realidad, por tanto, una mezcla, y, entre éstos, coloca no sólo a los pluralistas Empédocles y Anaxágoras, sino también a Anaximandro, a cuyo *ápeiron* su mente más analítica no podía atribuir una unidad verdadera.”⁶⁶

Una vez enunciadas las posibilidades de interpretación del concepto, se puede preguntar: ¿Por qué escogió Anaximandro τὸ ἄπειρον como principio y qué relación tiene esto con la explicación de su antecesor Tales de Mileto? ¿Qué implica la postulación de contrarios que, al interactuar, dan lugar a la génesis? ¿Cuál es la relación entre τὸ ἄπειρον y el movimiento?

Como recordamos, lo expresado por el primero de los milesios nos colocaba frente a un escenario que fue abordado por Aristóteles y la tradición como un “monismo materialista”. Es decir, si Tales planteó que el agua era el principio de todas las cosas, desde el Liceo se entendió que ese principio era único y de carácter material. Pero si suponemos (aunque claramente no concedemos) con Aristóteles que lo expresado por Tales (y también por Anaxímenes, aunque esto ya lo trataremos) implica un “monismo materialista”, tenemos como primer problema tratar de justificar de algún modo la posibilidad del cambio, pues ¿cómo podría derivarse de una materia o sustrato único algo distinto de sí misma? Probablemente Anaximandro se encontraba frente a esta problemática, aunque esto no sea posible probarlo. Una señal que hace plausible inferir lo anterior es la idea de los contrarios potenciales en τὸ ἄπειρον y su posterior interacción para dar lugar al devenir del cosmos y de todas las cosas. Si bien Anaximandro no explica por qué un elemento contrario tiene una tendencia natural, es posible decir sin demasiados riesgos que en los contrarios está presente una *lucha*,⁶⁷

⁶⁶ W.K.C. Guthrie, *Historia de...*, p. 123.

⁶⁷ Sobre este punto comenta Guthrie: “Consideraba este mundo como una concurrencia de cualidades opuestas que mantienen entre sí constante guerra. Cuatro de estas cualidades -caliente y frío, seco y húmedo- son primarias. El proceso del mundo es cíclico. El calor del sol seca el agua, y el agua apaga al

donde cada uno parece hacerse prevalecer frente al otro. Ahora bien, este combate no implica desde luego una victoria total de alguno de los elementos en disputa, sino que hay una relación estrecha en la que cada victoria resulta parcial, concediendo siempre una posible revancha o futura victoria para el elemento que, perdido de momento, se ha retirado.⁶⁸ Al respecto, dos opiniones ayudan a clarificar lo que se expone. En primer lugar Guthrie: “En este sentido, el fuego *puede* ser creado a partir del agua, pero sólo por la existencia simultánea de ambos, y, tal como dice Anaximandro, su equilibrio siempre se compensa: el exceso de un contrario va acompañado siempre de una retribución, mediante la cual los otros recuperan el terreno perdido. El fuego, al enfriarse, se convierte en nube, la nube en lluvia, y ésta, a su vez, repone la humedad sobre la tierra. Este avance y retroceso alternativos de lo caliente y lo seco, lo frío y lo húmedo, hallan su expresión evidente en la variación anual de las estaciones.”⁶⁹ El segundo corre a cargo de Giovanni Reale: “Anaximandro probablemente pensaba que el mundo está constituido por una serie de contrarios, y que éstos tienden a atropellarse el uno al otro (calor y frío, sequedad y humedad, etc.) La injusticia consistía precisamente en este atropello. El tiempo es visto como un juez, en cuanto asigna un límite a cada uno de los contrarios, acabando con el predominio de uno sobre otro, y viceversa.”⁷⁰ La idea de Anaximandro de los “contrarios potenciales”, y del tiempo como un juez activo, parecen ser una explicación en germen sobre la racionalidad del cambio y la manera en que la pluralidad del mundo se presenta como unidad, poniendo a las claras un tema que será perseguido por filósofos como Heráclito o Platón.

En líneas anteriores quedó señalado que, en el proceso de donde nace el cosmos y todas las cosas, el movimiento tiene una participación definitoria. Simplicio (*Física*. 24, 23-25, DK 12 A 9) reconoce que dicho movimiento es de carácter “eterno”, y que es la condición de posibilidad para que pueda existir separación y diferenciación de los “contrarios”. En este marco, podría suponerse a raíz de otro testimonio (Hermias, 10, DK

fuego. En una escala universal, esto se advierte en el ciclo de las estaciones, y aunque uno u otro de los opuestos puede prevalecer durante algún tiempo, el equilibrio se restablece constantemente.” (*Los filósofos...*, pp. 31 y 32.)

⁶⁸ Dice sobre esto F. M. Cornford: “Cada fuerza avanza y arremete injustamente a su contrario, y luego paga su pena, retirándose ante el contraataque de su antagonista. De esta forma, se mantiene el equilibrio de la justicia en la totalidad del ciclo.” (*Principium Sapientiae...*, p. 194)

⁶⁹ W.K.C. Guthrie, *Historia de...*, p. 87.

⁷⁰ Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del...*, p. 40.

12 A 12), que τὸ ἄπειρον es en sí mismo movimiento, lo cual desde mi punto debe matizarse. En todo caso, parece que puede plantearse que el “movimiento eterno” es una característica de aquello que es τὸ ἄπειρον, pero que no se agota ahí ni lo define en su totalidad. Al respecto dice Guthrie: “La *arché* de Anaximandro, nos dicen los doxógrafos, estaba en eterno movimiento. En ninguna parte se explica la razón de ello, omisión que censuró Aristóteles, pero que se debía, sin duda, a la persistencia de la creencia de que la *arché* es algo eternamente vivo. Dado que para los griegos la verdadera noción de vida implicaba un movimiento autocausado, no había que concebir causa externa alguna, ni siquiera planteárselo.”⁷¹

En algunos testimonios (Aristóteles, *Física*. III 4, 203 b, DK 12 A 15; Hipólito, I 6, 1, DK, 12 A 11) se hace una descripción de τὸ ἄπειρον como “divino, inmortal e imperecedero”, lo que parece fortalecer la idea de que aquel principio es también el final o punto de llegada de todas las cosas. No parece que con estas palabras se pueda ver la construcción de una explicación religiosa o teológica, sino que se usa el vocabulario existente y consagrado a lo divino, para hablar de otra cosa. Como dice Guthrie: “Pero haya llamado o no Anaximandro a su principio «divino», es cierto, evidentemente, y es importante resaltar (y este es el argumento fundamental de Vlastos) que, fuera lo que fuera, no tenía nada que ver con los dioses o cultos de la religión popular.”⁷² Si τὸ ἄπειρον “abarca a todas las cosas y a todas las gobierna” como dice Aristóteles, también se debe suponer que el origen es punto de partida y llegada, una especie de permanencia en el cambio.

Podemos ver en la doxografía y en lo que nos queda de las palabras textuales de Anaximandro (Simplicio, *Física* 24, 13-25, DK 12 A 9 y 12 B 1), que el tema de los contrarios y del devenir de todas las cosas se encuentra explicado como si se tratase de una orden o sentencia judicial, ya que, “en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo”. Lo anterior puede abrir la polémica sobre la manera en la que debemos entender aquellas palabras tan lejanas y de difícil asidero. En la cita pueden ubicarse de inmediato dos cuestiones, a saber, lo referente a “la culpa-reparación” (del contrario que por un momento venció) y el

⁷¹ W.K.C. Guthrie, *Historia de...*, p. 97.

⁷² *Ibid.* p. 95, nota 83.

tema del “ordenamiento del tiempo”. Lo que aquí está en juego es una imagen, una metáfora sobre la manera en que las cosas pueden devenir, sin que esto implique irracionalidad, ya que como “guardián” se encuentra el “tiempo”.⁷³ Dice Eduardo Nicol: “el devenir, que es lucha entre los contrarios, se produce κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, según el orden o razón del tiempo. Así se afirma, en el lenguaje de los principios, y desde el principio, la temporalidad del ser y la racionalidad del tiempo. La filosofía nace como razón dialéctica.”⁷⁴ El comentario de Nicol coloca el acento en la racionalidad con que las cosas suceden y es un elemento clave para la comprensión de lo que pudo ser el pensamiento de Anaximandro. De igual manera, el punto es abordado por Jaeger en su *Paideia*. Primero dice: “No se trata de una culpa de las cosas. Ésta es una concepción ajena a los griegos. Es una personificación mediante la cual Anaximandro se representa la lucha de las cosas como la contienda de los hombres 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 (*tàttei*). El juez es el tiempo. Lo conocemos por las ideas políticas de Solón. Su brazo es inexorable. 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.”⁷⁵ Y dos páginas adelante agrega: “El fragmento de Anaximandro nos permite obtener una visión profunda del desarrollo del problema de la causalidad a partir del problema de la teodicea. Su *diké* es el principio del proceso de proyección de la *polis* al universo. Verdad es que no hallamos en pensadores jonios una referencia expresa de la ordenación humana del mundo y de la vida al ser de las cosas no humanas. No podía ocurrir así porque, prescindiendo en absoluto de las cosas humanas, sus investigaciones se dirigían exclusivamente a la determinación del fundamento eterno de las cosas. Pero, puesto que se sirvieron del orden de la existencia humana para llegar a conclusiones relativas a la *physis* y su interpretación, su concepción llevaba en germen desde un

⁷³ Este punto es problematizado por Olof Gigon: “No podemos saber hasta donde y en qué dirección ha hecho avanzar Anaximandro la comparación con el gobernador. Era corriente en su tiempo la comparación del orden político con una nave, necesitada de timonel (Alceo, Frag. 46D., Teognis 667 sigs). ¿Ha partido de aquí Anaximandro, para llegar a su origen, y gobierna lo limitado en el orden del mundo, en el sentido, que brota consiguientemente, de que las cosas se encaminan hacia la justicia, pagando por su culpa (12 B 1)? ¿O hemos de atendernos estrictamente a la imagen concreta de la nave?” (*Los orígenes de la...*, p.72.) Cf. Gregory Vlastos, *Solonian Justice*, Classical Philology, Vol. 41, No. 2 (April 1946), pp. 65 - 83.

⁷⁴ Eduardo Nicol, *La idea del hombre* (segunda versión)..., p. 331.

⁷⁵ Werner Jaeger, *Paideia...*, p. 158.

principio una futura y nueva armonía entre el ser eterno y el mundo de la vida humana y sus valores.”⁷⁶ Como respaldo de lo anterior, algunos comentaristas han insistido en que lo más plausible es que en la explicación de Anaximandro estuviera implicado el cambio de las estaciones o algún proceso semejante.⁷⁷

Sin duda, las muy variadas formas de interpretar el sentido de τὸ ἄπειρον, muestran la relevancia y la actualidad filosófica de Anaximandro de Mileto. Desde mi punto de vista, τὸ ἄπειρον debe ser visto como “ilimitado” tanto en sentido espacial (carente de límites) como temporal (inengendrado); y, como un estado de cosas que guarda en su ilimitación un carácter indeterminado. Un fundamento para explicar el origen de lo existente (de todas las cosas), es decir una φύσις que de cuanta de la racionalidad que subyace a toda pluralidad. Por ello, hay en Anaximandro un interés ontológico-metafísico que rebasa claramente los términos de la “física” en la que adscribía Aristóteles a los milesios. Ésta postulación de una φύσις se encuentra en relación con la idea de presentar a τὸ ἄπειρον como el estado de cosas donde acontece una convivencia de contrarios potenciales que en su posterior interactuar y como una “justa retribución”, dan cuanta de una *pluralidad racional y ordenada*.

Con Anaximandro, se da un paso más en la consolidación de una nueva mirada que tiene que ver con la postulación de un mundo ordenado, un κόσμος. Cito de nueva cuenta a Jaeger: “Lo que Anaximandro formula en sus palabras es una norma universal más bien que una ley de la naturaleza en el sentido moderno. El conocimiento de esta norma del acaecer de la naturaleza tiene un sentido inmediatamente religioso. No es una simple descripción de hechos, sino la justificación de la naturaleza del mundo. El mundo se revela como un *cosmos*, o, dicho en castellano, como una comunidad de las cosas, sujetas a orden y a justicia. Esto afirma su sentido en el incesante e inexorable devenir y perecer, es decir, en aquello que hay en la existencia de más incomprensible e insoportable para las aspiraciones de la vida del hombre ingenuo [...] Tenemos, por tanto, derecho a caracterizar la concepción del mundo de Anaximandro como el íntimo

⁷⁶ *Ibid.*, p.160.

⁷⁷ Cf. W.K.C. Guthrie, *Historia de...*, p. 106.

descubrimiento del cosmos. Este descubrimiento no podía haberse hecho en otra parte que en lo profundo del alma humana.”⁷⁸

Anaximandro representa un punto más en la consolidación del pensamiento filosófico. Siguió por los pasos de la *física* en términos aristotélicos, pero sobre todo, que avanzó hacia una fundamentación sobre el origen, el devenir del mundo y de las cosas que en él se encuentran. Sin que podamos documentar la utilización por el milesio de los términos φύσις y κόσμος, me parece que su filosofía apunta hacia la postulación de una naturaleza múltiple y ordenada, lo que implicaría continuar con los desarrollos de la idea de la *racionalidad de la naturaleza*.

⁷⁸ Werner Jaeger, *Paideia...*, p. 159.

5. Ἄηρ como φύσις. Anaxímenes de Mileto.

El capítulo que comienza se encuentra circunscrito al terreno de las conjeturas, a la reconstrucción de un pensamiento que desde la oscuridad de los tiempos sigue resultando maravillosamente enigmático y, por eso mismo, aventura y reto de proponer hipótesis para una comprensión e interpretación desde nuestro presente. Trabajar con los ecos sobrevivientes, requiere pues, de apertura e inclusión de múltiples aporías y preguntas que desde los textos y la filosofía de Anaxímenes siguen y seguirán naciendo.

Como sus contemporáneos Tales y Anaximandro, Anaxímenes de Mileto se encuentra envuelto en una profunda nube de misterio. ¿Quién fue en realidad este hombre? ¿Cómo vivía y qué relación tuvo con sus antecesores y conciudadanos? Y, sobre todo, ¿qué podemos decir de su pensamiento y de los fragmentos con que contamos y que han pasado a la tradición como las sentencias de un filósofo?

Anaxímenes ha sido interpretado siempre partiendo de la base que construyó Aristóteles en diferentes obras y pasajes (*Metafísica*, Libro I 984 a 5 y *Física* Libro I 187 a 12), razón por la que se le ha identificado naturalmente como “físico”, y se ha supuesto la postulación de un principio material que funcionara como una explicación del origen y la generación de todas las cosas. Sin embargo, como en los casos de los otros milesios estamos obligados a pensar si hay en las palabras de Anaxímenes -contra lo que diga Aristóteles y la tradición- algo más allá de la “física” que valga la pena mencionar. Una respuesta afirmativa es la que ahora se intentará mostrar.

5.1 Ecos de Anaxímenes de Mileto

Diógenes Laercio, II 3 (DK 13 A 1): “El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, fue alumno de Anaximandro; y según algunos, también fue alumno de Parménides... y ha nacido, según Apolodoro, por el tiempo de la toma de Sardes, y murió en la Olimpiada 63a.”

Suda, (DK 13 A 2): “Anaxímenes... nació en la Olimpiada 55a. en el tiempo de la toma de Sardes, cuando el persa Ciro destronó a Cresos.”

Hipólito, I 7, 9 (DK 13 A 7): “(Anaxímenes) alcanzó su madurez en el primer año de la Olimpiada 58a.”

Diógenes Laercio, II 3 (DK 13 A 1): “Usa la lengua jónica en un estilo simple y medurado.”

Si tomamos estas cuatro noticias sobre Anaxímenes (Diógenes Laercio, Hipólito y Suda), lo primero que se observa es que hay una increíble distancia temporal entre el filósofo y quienes sobre él dan cuenta. Dos de los textos (Diógenes e Hipólito) se ubican en el siglo III, mientras que el tercero (*Suda*), en el siglo X de nuestra era. Aunado al problema de la distancia temporal se encuentra el de la fidelidad, pues los testimonios anteriores no han dejado de ser discutidos desde la antigüedad. Es por ello que los datos que estos hombres aportan no pueden ser tomados sin reserva ni como una prueba concluyente para establecer la cronología del milesio. Sin embargo, al ser esto lo poco que tenemos, nos resulta necesario tomar lo anterior y reconocer que al menos se barrunta la *presencia* de Anaxímenes en el imaginario de comentaristas y doxógrafos, siendo la fecha de su posible nacimiento el 588 – 587 a. C.¹, y viviendo a lo largo de sesenta años, lo que posibilita una relación con Anaximandro y tal vez con Tales de Mileto.

Otro aspecto que hace eco en la tradición, es el estilo de la escritura de Anaxímenes. Diógenes Laercio (II, 3) califica al milesio como poseedor de un “estilo simple y medurado”, aserto que ha sido tomado como base para poner en relación los estilos de la escritura filosófica justo al momento de su nacimiento.² Sin entrar en muchos detalles, se puede decir que el estilo de Anaxímenes posee la intención de ser claro y preciso, continuando con la tradición de usar una prosa directa que pudiera comunicar el pensamiento filosófico. Sobre este punto comenta Guthrie: “Diógenes Laercio (II, 3) dice que escribió en «un estilo jonio sencillo y medurado», y este juicio, aunque tomado, indudablemente, de una de sus fuentes, nos permite suponer, con seguridad, que las obras del filósofo sobrevivieron hasta avanzada la época helenística. Esta crítica contrasta con el comentario de Teofrasto que alude al lenguaje un tanto poético de Anaximandro, y la

¹ Como en casi todos los temas sobre Anaxímenes la polémica continúa viva. Por ejemplo, en lo que corresponde a su cronología, Rodolfo Mondolfo apuesta (sin mucho fundamento) por el 585 - 4 a.C. como fecha de nacimiento. (*El pensamiento antiguo...*, p. 51.)

² La comparación entre el estilo de Anaxímenes y el de Anaximandro se hace generalmente a partir de la noticia que da Teofrasto a través de Simplicio (*Física* 24, 13 – 25, DK 12 A 9) y que califica las palabras (nombres) de Anaximandro como un “tanto poéticas”. Este aserto, como parece evidente, no ha dejado de suscitar polémicas desde la antigüedad, debido a las implicaciones que el estilo tiene en la forma de expresión filosófica.

diferencia de estilo refleja, quizá, un enfoque más prosaico y científico por parte de Anaxímenes.”³

5.2 Los fragmentos de Anaxímenes

Plutarco, *De prim. frig.* 947f (DK 13 B 1): “Dice que lo comprimido y condensado es frío y que lo raro y «relajado» (lo llama así, con esa palabra) es caliente.”

Aecio, I 3, 4 (DK 13 B 2): “Así como «nuestra vida», dice, al ser aire, «nos mantiene cohesionados», «el soplo y aire» abarca a todo el cosmos (toma por sinónimos «soplo» y «aire»).”

Aecio, I 22, 1 (DK 13 B 3): “El sol es plano como una «lámina».”

Aecio, II 14, 3 (DK 13 A 14): “Los astros están fijos como «clavos» en lo cristalino.”

Ps. Plutarco, 3 (DK 13 A 6): “La tierra... «cabalga» en el aire.”

Como en el caso de Anaximandro, lo que sabemos de las palabras de Anaxímenes nos ha sido legado por doxógrafos de diferentes épocas. Muy probablemente, la preservación de los textos en la antigüedad no corrió con muy buena fortuna, pero resulta posible que al menos Diógenes Laercio hubiera podido estar frente a un libro o a una copia del mismo, sobre todo si consideramos la valoración que hace sobre su estilo. Así pues, podemos inferir con probables buenos resultados que existió un libro de Anaxímenes, donde estaría consignado su pensamiento. De ser esto cierto, es muy probable que el texto hubiera llevado por título *περὶ φύσεως*, el segundo en la historia de la filosofía luego del de Anaximandro.⁴

5.3 Astronomía y Cosmología

Hipólito, I 7, 4 (DK 13 A 7): “La tierra es plana y se sostiene sobre aire.”

Ps. Plutarco, 3 (DK 13 A 6): “El aire, al comprimirse, genera primeramente la tierra, de la cual dice que es completamente plana y, también por la misma razón, cabalga en el aire.”

³ W.K.C. Guthrie, *Historia de...*, pp. 118 y 119.

⁴ Cf. Livio Rossetti, *Caratteristiche...*, pp. 115 - 118.

Aecio, III 10, 3 (DK 13 A 20): “Anaxímenes dice que la tierra tiene forma de tabla.”

Aristóteles, *Del cielo* II 13, 294b (DK 13 A 20): “Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito dicen que lo plano [de la superficie de la tierra] es la causa de su estabilidad, pues no corta [el aire] sino que cubre como una tapa al aire de abajo, lo cual parece que hacen los cuerpos que tienen [superficie] plana; pues también éstos se mantienen firmemente contra los vientos por la resistencia [que ofrecen]. Y esto mismo dicen que hace la tierra, por su [superficie] plana, contra el aire que está debajo: al no tener [el aire] lugar suficiente para moverse por estar abajo [de la tierra], permanece compacto, como el agua en la clepsidra.”

Aecio, III 15, 18 (DK 13 A 20): “Anaxímenes dice que la tierra cabalga en el aire por causa de lo plano [de su superficie].”

Ps. Plutarco, 3 (DK 13 A 6): “Y el sol, la luna y los demás astros tienen en la tierra el principio de su generación; así, pues, declara que el sol es tierra, pero que, a causa del movimiento veloz, adquiere calor muy adecuadamente.”

Hipólito, I 7, 4 – 5 (DK 13 A 7): “De modo semejante el sol, la luna y los demás astros ígneos cabalgan en el aire por lo plano [de sus superficies]. Los astros nacen de la tierra por la humedad que de ella se levanta, y al enrarecerse se convierte en fuego, y del fuego que se eleva hacia lo alto se constituyen los astros. Hay otros [cuerpos] de naturaleza terrestre en la región astral, que giran junto con los astros.”

Aecio, II 13, 10 (DK 13 A 14): “Anaxímenes dice que la naturaleza de los astros es ígnea y que abarca a algunos cuerpos terrestres [por su naturaleza] que se mueven con ellos y que son invisibles.”

Aecio, II 14, 3 (DK 13 A 14): “Anaxímenes dice que los astros están fijos como clavos en lo cristalino; pero algunos <dicen que afirmó que> son láminas ígneas que están como pintadas.”

Aecio, II 20, 2 (DK 13 A 15): “Anaxímenes declaró que el sol es ígneo.”

Aecio, II 22, 1 (DK 13 A 15): “Anaxímenes dice que el sol es plano como una lámina.”

Aecio, II 25, 2 (DK 13 A 16): “Anaxímenes dice que la luna es ígnea.”

Hipólito, I 7, 6 (DK 13 A 7): “Dice que los astros no se mueven debajo de la tierra, como han supuesto algunos, sino alrededor de ella, como el sombrero alrededor de nuestra cabeza. El sol no se oculta debajo de la tierra sino detrás de las partes elevadas de la tierra, y por la mayor distancia alcanzada en relación con nosotros. Los astros, en cambio, no calientan por la longitud de la distancia.”

Aristóteles, *Meteorología* II 1, 354a (DK 13 A 14): “Muchos de los meteorólogos antiguos estaban convencidos de que el sol no se mueve debajo de la tierra sino alrededor de ella y de esta región, y que desaparece y produce la noche por la altura de la tierra en relación con la Osa.”

Ps. Plutarco, 3 (DK 13 A 6): “La tierra... «cabalga» en el aire.”

Aecio, II 14, 3 (DK 13 A 14): “Los astros están fijos como «clavos» en lo cristalino.”

Aecio, I 22, 1 (DK 13 B 2 a): “El sol es plano como una «lámina».”

Hipólito, I 7, 7 - 8 (DK 13 A 7): “Los vientos se generan cuando el aire condensado se mueve, enrareciéndose; y que al concentrarse espesándose más, produce las nubes y así se transforma en agua. El granizo se produce cuando el agua que desciende de las nubes se solidifica, y la nieve, cuando esas mismas nubes, estando más impregnadas de humedad, toman solidez. El relámpago, cuando las nubes se separan por la violencia de los vientos; una vez separadas aquéllas, se produce la luminosidad ígnea y brillante.”

Galeno, *In Hippocratis de humoribus* III (DK 13 A 19): “Anaxímenes sostiene que los vientos se producen a partir del agua y del aire, y que por un ímpetu desconocido son arrastrados rápida y violentamente igual que vuelan las aves.”

Aecio, III 5, 10 (DK 13 A 18): “Anaxímenes dice que el arco iris se produce por el brillo del sol contra una nube densa, sólida y oscura, porque los rayos mezclados en ella no pueden atravesarla hasta el límite.”

Hipólito, I 7, 8 (DK 13 A 7): “El arco iris surge cuando los rayos del sol se precipitan en el aire condensado.”

Hipólito, I 7, 8 (DK 13 A 7): “Y se produce un terremoto cuando la tierra es alterada al máximo por calor y enfriamiento.”

Aristóteles, *Meteorología* II 7, 365b (DK 13 A 21): “Anaxímenes dice que la tierra que se humedece o se seca se quiebra y es sacudida por esos desgarramientos de colinas que se caen. En consecuencia, los terremotos se producen durante las sequías y también durante lluvias abundantes.”

El modelo cosmológico de Anaxímenes contempla aspectos astronómicos y meteorológicos, consignados en alguna doxografía y fragmentos conservados. Como antecedentes están sin duda los asertos de Tales (a través de las noticias que tenemos) y Anaximandro, aunque también pueden atisbarse innovaciones y planteamientos propios. Un primer tema donde se podría seguir marcando una línea de continuidad milesia, aunque con algunas rupturas, es el de la forma y ubicación de la Tierra. Puede leerse en

los comentarios que tenemos (Hipólito, I 7, 4, DK 13 A 7; Ps. Plutarco, 3, DK 13 A 6; Aecio, III 10, 3 y III 15, 18, DK 13 A 20; Aristóteles, *Del cielo*, II 13, 294 b, DK 13 A 20), que el milesio habría dicho que “La tierra es plana y se sostiene sobre aire”. Con esta postura parece como si Anaxímenes regresara a la idea de Tales que planteaba que la tierra “flotaría como un leño”,⁵ agregando sólo el hecho de que el sostén sería el aire, no una masa acuosa.⁶ Aristóteles (*Del cielo*, II 13, 294 b, DK 11 A 14) trata de igual manera el punto anterior, aclarando la necesidad de que la tierra tenga una forma plana para funcionar como una especie de tapadera de ese aire que la sostiene. Dice sobre esto León Robin: “Para que sea estable y pueda resistir la presión del aire en que reposa -la Tierra-, es preciso que sea una superficie absolutamente plana y semejante a una mesa.”⁷

Los astros, el sol y la luna, son descritos por Anaxímenes como cuerpos ígneos (Hipólito, I 7, 4–5, DK 13 A 7) que habrían nacido de la tierra para luego de un proceso enrarecerse hasta dar lugar a dichos cuerpos celestes.⁸ Sin contar al sol y a la luna, los astros se encontrarían girando alrededor de la tierra, como comentan Aristóteles (*Meteorología*, II 1, 354 a, DK 13 A 14) y luego Hipólito (I 7, 6, DK 13 A 7), quien además critica a los que han supuesto que los astros se mueven “debajo de la tierra”.

Otro aspecto que en este punto resulta importante son los temas de carácter meteorológico, que ganaron la fama para Anaxímenes -ya desde Aristóteles- de ser un hombre interesado por los fenómenos naturales del mundo. En su planteamiento, se

⁵ Hay que tomar en cuenta que el propio Aecio (III 15, 18, DK 13 A 20) comenta que la tierra tiene forma de tabla, lo que se acerca más al planteamiento de Tales. Vale la pena consignar aquí la interpretación de Alberto Bernabé: “Según su explicación, la tierra fue la primera en formarse como consecuencia de la comprensión del aire. En cuanto al problema de cómo se sostiene, abandonó la audaz explicación de Anaximandro para adoptar otra más próxima a Tales; la tierra «flota» sobre el aire, el elemento primigenio, que la sigue circundando, dado que su forma plana le permite hacerlo, como le ocurre a las hojas.” (*De tales a...*, p. 63.)

⁶ Otro aspecto que se desprende del punto del tema de la forma de la Tierra, su ubicación y características, es la posible relación o influencia de Anaxímenes con filósofos que lo sucedieron. Una posible conexión se da entre el milesio Xenófanes (recordando que hay problemas para establecer su cronología precisa), quien escribe en el fragmento 28 (según DK en la traducción de Conrado Eggers Lann): “Este límite superior de la tierra que se ve junto a los pies toca el aire, pero hacia abajo se extiende hasta lo más profundo.” Aunque con algunas diferencias en el planteamiento, parece plausible que Xenófanes tuviera presente a Anaxímenes (y probablemente también a Tales y Anaximandro), a la hora de escribir estas líneas.

⁷ León Robin, *El pensamiento griego*, México, Uthea, Traducción castellana de José Almoína, 1956, p. 44.

⁸ Sobre este punto comenta Kirk: “Los cuerpos celestes nacen, es cierto, de la tierra, pero sólo en cuanto que el vapor húmedo es exhalado o se evapora de ella (de sus partes húmedas); se rarifica más tarde y se convierte así en fuego, del que, en realidad, están compuestos todos los cuerpos celestes. La formación de la tierra se debió a la condensación de una parte del aire primigenio, indefinidamente extenso.” (*Los filósofos...*, p. 225.)

encuentra implicado que ἀήρ es el la génesis y condición para el devenir de los fenómenos meteorológicos que acontecen. El aire enrarecido habría generado los vientos, mientras que su condensación habría dado lugar a las nubes, luego al agua y a la nieve. De las mismas nubes, tendríamos los relámpagos, que se generan como dice Hipólito (I 7, 7-8, DK 13 A 7), como una “luminosidad ígnea y brillante”. Sobre un posible origen de esta explicación de Anaxímenes comenta Kirk: “Eran suficientemente obvias y se basaban, de un modo claro, en la observación de los procesos naturales -la procedencia de la lluvia de las nubes, la aparente condensación del agua en tierra, la evaporación, etcétera. Todos los presocráticos aceptaban estos cambios, si bien sólo Anaxímenes los explicó en términos exclusivos de densidad de un único ingrediente.”⁹

Según Aecio (III 5, 10, DK 13 A 18), el espectacular fenómeno del arco iris fue explicado por Anaxímenes por la relación (el brillo) del sol con las nubes oscuras, mientras que Hipólito arguye (I 7, 8, DK 13 A 7) que son los rayos del sol los que “se precipitan en el aire condensado”; interpretaciones que de algún modo podríamos hoy avalar, pues una de las formas empíricas de apreciar con mayor nitidez un arco iris tiene que ver con el contraste existente entre sus colores y las tonalidades que tomen el cielo y las nubes.¹⁰

Lo que respecta a los terremotos, parece que fue abordado (Hipólito, I 7, 8, DK 13 A 7) de manera similar a lo que dijo Anaximandro (Cicerón, *De div.* I 50, 112, DK 12 A 5 a), pues la explicación del primero se basa en la relación entre el “calor y el enfriamiento”, y la del segundo parece de igual modo implicarlo, como lo confirma Aristóteles (*Meteorología* II 7, 365 b, DK 13 A 21), cuando aborda el fenómeno de los terremotos a partir del juego entre la humedad y el calor sobre la tierra.

Claramente ninguna de las anteriores noticias podría encontrar corroboración de la ciencia hoy día, pero lo que desde mi punto de vista resulta sugerente es el juego entre la experiencia, la observación empírica, y la postulación de una explicación sobre el fenómeno, con una lógica y una racionalidad internas.

⁹ *Ibid.*, p. 217.

¹⁰ Sin tener datos precisos sobre la cronología de Xenófanes, parece haber cierta influencia de los milesios y en particular de Anaxímenes. En un fragmento conservado (DK B 32) traducido por Alberto Bernabé, Xenófanes apunta: “Y esa a la que llaman Iris resulta ser también una nube, púrpura, escarlata y verdosa a la vista.” Llama la atención que Xenófanes hable de Iris (arco iris) mencionándola como una Diosa, y no al modo de Anaxímenes, como un fenómeno de la naturaleza.

5.4 Principios filosóficos

Aristóteles, *Meteorología I 3, 984a* (DK 13 A 4): “Anaxímenes y Diógenes piensan que el aire es anterior al agua, y primer principio entre los cuerpos simples.”

Simplicio, *Física 24, 26 - 28* (DK 13 A 5): “El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, discípulo de Anaximandro, dijo, como éste, que la naturaleza subyacente es una e infinita, pero no indeterminada, como dice [Anaximandro], sino determinada, y la llamó «aire».”

Simplicio, *Física 22, 9 - 13* (DK 13 A 5): “Es necesario saber que una cosa es lo infinito y limitado según la cantidad, lo cual es propio de los que dicen que los principios son muchos, y otra, lo infinito o limitado en tamaño, como admite [Aristóteles] en los argumentos contra Meliso y Parménides, y coincide con Anaximandro y con Anaxímenes, que suponen que el elemento es uno e infinito en cuanto al tamaño.”

Ps. Plutarco, 3 (DK 13 A 6): “Afirman que Anaxímenes dijo que el aire es el principio de todas las cosas y que es infinito en tamaño, y determinado en lo que respecta a su cualidad.”

Hipólito, I 7, 1 (DK 13 A 7): “Anaxímenes... dijo que el principio es aire infinito, a partir del cual se generan las cosas actuales, pasadas y futuras, y los dioses y las cosas divinas, y lo demás, de las cosas que procedan de aquél.”

Cicerón, *Acad. II 37, 118* (DK 13 A 9): “Anaxímenes dijo que el aire es infinito, pero las cosas que de él se originan, finitas: la tierra, el agua, el fuego y, a partir de esto, todas las demás.”

Simplicio, *Física 36, 8 - 13*: “Cuantos propusieron un elemento único... cada uno de ellos prestó atención a la actividad y a lo propio en relación con la naturaleza de aquél... Anaxímenes, a lo maleable del aire y fácilmente transformable, en ambos sentidos, en agua y en fuego.”

Simplicio, *Física 180, 14 - 16*: “Entre los que sostienen que el principio es uno y en movimiento, como Tales y Anaxímenes, al explicar la generación por condensación y rarefacción, sostienen que la condensación y rarefacción son principios contrarios.”

Hermias, 7 (DK 13 A 8): “Pero cuando he creído alcanzar una opinión inamovible, Anaxímenes toma la palabra y me replica: Pero yo te digo el todo es el aire y que éste, al condensarse y unirse, se vuelve agua y tierra y, al enrarecerse y expandirse, éter y fuego, y, volviendo a su naturaleza, aire; enrarecido y condensado, dice, cambia.”

Simplicio, *Física 24, 28 - 31* (DK 13 A 5): “El aire se diferencia en las sustancias particulares por rarefacción y condensación. Al enrarecerse se convierte en fuego, al

condensarse en viento, luego en nube, más condensado aún en agua, tierra y piedra; las demás cosas se producen a partir de éstas.”

Hipólito, I 7, 2 - 3 (DK 13 A 7): “El aspecto del aire es éste: cuando está uniforme al máximo, es inaprensible a la vista; se hace manifiesto, en cambio, por medio de lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo móvil. Se mueve siempre; en efecto, todas las cosas que se transforman no se transformarían si [el aire] no se moviese. Al condensarse y enrarecerse parece diferenciarse; pues cuando se dispersa en el grado más sutil, se genera el fuego. Los vientos, en cambio, son aire que se condensa; y la nube se forma a partir del aire, por comprensión; y al condensarse más, agua; y más condensado, tierra; y condensado al máximo, piedras. De este modo, las cosas principales en el proceso de la generación son contrarios: caliente y frío.”

Simplicio, Física 24, 31 – 25, 1 (DK 13 A 5): “También considera eterno al movimiento gracias al cual se produce la transformación.”

Hipólito, I 7, 2 (DK 13 A 7): “[El aire] se mueve siempre; en efecto, todas las cosas que se transforman no se transformarían si [el aire] no se moviese.”

Ps. Plutarco, 3 (DK 13 A 6): “El movimiento existe desde siempre.”

Aecio, I 7, 13 (DK 13 A 10): “Anaxímenes dice que el aire es dios.”

Cicerón, De natura deorum I 10, 26 (DK 13 A 10): “Después Anaxímenes estableció que el aire es dios y que éste es engendrado, inmenso, infinito y siempre en movimiento, como si el aire sin forma alguna pudiera ser dios, cuando corresponde no sólo que dios tenga alguna forma, sino que debe ser la más bella, o como si no tuviera que morir todo lo que ha nacido.”

Aecio, I 3, 4 (DK 13 B 2): “El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, declaró que el principio de las cosas existentes es el aire, pues de él se generan todas las cosas y en él se disuelven. Así como nuestra alma, dice, al ser aire nos mantiene cohesionados, el soplo y aire abarca a todo el cosmos (toma por sinónimos «soplo» y «aire»).”

Plutarco, De prim. frig. 947f (DK 13 B 1): “Dice que lo comprimido y condensado es frío y que lo raro y «relajado» (lo llama así, con esa palabra) es caliente.”

Tenemos aquí una importante colección de noticias y dos fragmentos en los que podemos ubicar palabras probablemente textuales de Anaxímenes. Vale la pena ponerlos en relación.

En la mayoría de las noticias (Aristóteles, Simplicio, Hipólito, Cicerón, Hermias y Aecio), puede verse que Anaxímenes sostiene la existencia de un principio (ἀρχή), y que

éste es el aire, ἀήρ.¹¹ Es de notar que si se coloca este principio en la línea de los anteriores (ὔδωρ y τὸ ἄπειρον), parece que Anaxímenes optó por un retorno a ciertas características que había planteado Tales (con todo el desconocimiento que tenemos al respecto), aunque al tiempo hay nociones de lo que pudo ser el pensamiento de Anaximandro. Esta combinación de elementos precedentes va acompañada de un planteamiento que resulta innovador y representa un desarrollo notable en el pensamiento filosófico, a saber, el hecho de haber sostenido modalidades o *modos de ser de la materia*, tema que ahora iré desarrollando.

Como en el caso de los otros milesios, el tratamiento de Anaxímenes está bien marcado por el proyecto peripatético, que como ya vimos en alguna medida desvía el sentido de lo planteado por Anaxímenes.¹² El milesio sostiene que efectivamente existe un principio, pero que éste comporta mecanismos internos del cambio, descritos como *condensación y rarefacción*,¹³ es decir, cambios de densidad a lo interno del mismo principio.¹⁴ Según Anaxímenes (Plutarco, *De primo frigido*, 947 f, DK 13 B1; Simplicio, *Fis.* 24, 28 - 31, DK 13 A 5; Hipólito, I 7, 2 - 3, DK 13 A 7), el aire al rarificarse se calienta hasta convertirse en fuego en su forma máxima; mientras que al condensarse se enfría siendo primero viento, luego nubes, lluvia, tierra y al final piedras, que son la forma más compacta (o densa) del ἀήρ.

¹¹ Cf. LSJ, sv. ἀήρ.

¹² Sobre este punto comenta Harold Cherniss: “A este “aire”, los doxógrafos -siguiendo a Aristóteles- le dan el nombre de ἀρχή e insertan en la noción el concepto aristotélico de un sustrato idéntico que subsiste a través de todas las alteraciones de la cualidad; pero a lo largo de sus exposiciones, que son refundidas de modo tal que parezca que el aire subyacente subsiste mientras que sus cualidades cambian, el significado original aún es claro: un cuerpo *deviene* otro por razón del proceso de compresión y rarefacción, el agua se cambia en tierra y la tierra en agua. El aire obtiene el papel de honor simplemente porque es el más extenso de todos los cuerpos.” Harold Cherniss, *La crítica...*, pp. 421 y 422.

¹³ Cf. LSJ, sv. πυκνότης y μάνωσις.

¹⁴ Sobre el punto de las influencias milesias de Anaxímenes (las rupturas y continuidades), consigno a continuación dos posiciones. Primero la de Léon Robin: “La originalidad de Anaxímenes no reside en una afirmación más precisa de la unidad de la materia, pues ésta es ya toda la significación que tiene la doctrina de sus predecesores. Su originalidad se debe mucho más a la concepción que tuvo en relación a las cosas con el principio de que proceden y al que retornan. En efecto, para él, toda transformación se produce por *condensaciones o rarefacciones* del aire, según que éste se *concentre* o se *expanda*. Así, pues, una misma causa -por la acción uniforme de sus propiedades específicas- es suficiente para explicar la variedad de los fenómenos.” (*El pensamiento...*, pp. 43 y 44.) Y en segundo lugar la de G. Reale “Esto parece más bien una vuelta al punto de vista de Tales, sustituyendo el agua por el aire; pero Anaxímenes agrega una segunda precisión: el modo concreto de formación de las cosas, partiendo del aire, es la condensación y rarefacción. Esto es sumamente importante; no ya la designación de una sustancia primordial, sino la explicación de cómo ella se producen todas las diversas cosas (...) A la sustancia primera, soporte de la variedad cambiante de las cosas, se añade un principio del movimiento.” (*Historia del...*, p. 15.)

Esta idea -que hoy podría incluso reclamar la atención entre los físicos- puede entenderse como la postulación de *modos de ser de la materia*, lo que implicaría mostrar que la *unidad* no implica necesariamente *uniformidad*. Aunque lo raro y denso pueden verse como contrarios, me parece mejor entenderlos como distintos grados de la misma “materia”, lo que implica la supeditación de lo cualitativo a lo cuantitativo.¹⁵ En este punto parecieran interesados diversos estudiosos de la filosofía griega. Por ejemplo Guthrie: “Al explicar todas las diferencias cualitativas de materia por grados diferentes de condensación y rarefacción de la materia básica única, Anaxímenes está exigiendo ya -no podemos decir procurando- una explicación cuantitativa”¹⁶; o Kirk: “Anaxímenes es el último de los grandes pensadores milesios. Dependió, sin duda, de Anaximandro y probablemente también de Tales. Su gran idea de la condensación y rarefacción -una forma observable del cambio mediante los que la cantidad controla la naturaleza cualitativa, le permite el retorno a su concepto de la materia sustancial originaria concebida como un componente real del mundo.”¹⁷

El modelo de Anaxímenes implica como dije líneas arriba la postulación de un modelo cuantitativo, que me parece debería incluir una descripción corpuscularista que estaría en la base del aire y los procesos de *condensación* y la *rarefacción*. Siendo así, cobraría sentido los cambios de la materia (entendida no en sentido aristotélico) y parecerían implicarse otras consecuencias que valdría la pena en un futuro explorar.

Ahora bien, es entonces pertinente preguntar: ¿qué debemos entender por ἀήρ?, ¿en qué sentido usa la palabra él filósofo? Sin duda el principio que postula Anaxímenes, no es precisamente lo que nosotros entendemos como aire, sino más bien una “neblina” o “vapor” que sabemos que existe porque podemos sentir sus distintas temperaturas.¹⁸

Si se cotejan los fragmentos con las noticias, se deben ubicar al menos cuatro características más del ἀήρ para intentar construir una imagen más nítida del pensamiento del milesio.

¹⁵ Es posible ver una influencia de Anaxímenes en filósofos posteriores como Empédocles o en Aristóteles, con su división entre *sustancia* y *accidente*.

¹⁶ W.K.C., Guthrie, *Historia de la...*, p. 129.

¹⁷ G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Shofield, *Los filósofos...*, p. 238.

¹⁸ Sobre los usos del término comenta Kirk: “No podemos conocer con exactitud su intencionalidad respecto al término aire. ἀήρ significaba, en Homero, y a veces en la prosa jonia posterior, “neblina”, algo visible y oscurecedor.” (*Ibid.*, p. 216.)

1. **La conexión de ἀήρ con ψύχή.** Puede leerse en una noticia de Aecio (I 3, 4, DK 13 B 2), lo que tal vez fueron palabras textuales de Anaxímenes: “Así como «nuestra vida», dice, al ser aire, «nos mantiene cohesionados», «el soplo y aire» abarca a todo el cosmos (toma por sinónimos «soplo» y «aire»).” Esta conexión no es en modo alguno invención del filósofo, sino que es anterior a la filosofía misma, y reclama un lugar en expresiones literarias tan antiguas como los poemas de Homero. Para aquel poeta, cuando el alma abandonaba un cuerpo, era como si un soplo de viento alejara a la vida misma del cuerpo. Sin embargo, lo interesante con Anaxímenes es que nos habla de su “alma-viento”, como el principio de cohesión de un mismo cuerpo, como condición de posibilidad para la vida.¹⁹ Aunque en el tratado *De Anima* (405 a 21), Aristóteles trabaja la conexión entre el alma y el viento, resulta por demás extraño que no mencione a Anaxímenes, pues sólo dice “Diógenes y algunos otros”, lo que no deja de sugerir que se lea el nombre de Anaxímenes en el anónimo “algunos otros”.
2. **El aire circundante lo “abarca todo”.** En segundo lugar, tenemos expuesta en los fragmentos la característica que hace del ἀήρ algo circundante, que “abarca todo el cosmos”. Esta condición del aire como “abarcante” se ha prestado para muchas interpretaciones, pues siempre podría uno preguntarse si lo anterior implica que el aire sea en sí mismo todas las cosas. Frente a esta pregunta, probablemente Anaxímenes hubiera dicho que por un lado el aire sí es todas las cosas (en el sentido de que es origen y retorno de aquellas cosas); pero en otro sentido no sería todas las cosas, sino el despliegue de diversas formas de la misma materia.

¹⁹ Aquí de nueva cuenta el comentario de Kirk me resulta altamente esclarecedor: “Es muy probable que el vocablo περιέχει, referido al aire que envuelve todas las cosas, proceda directamente de Anaxímenes, mientras que el concepto del alma como aliento (sospechamos que en la primera cláusula debió figurar originalmente la palabra πνεῦμα y no ἀήρ) es, sin duda, arcaico -confróntese la distinción homérica entre alma-vida, que parece identificarse normalmente con el aliento, y el alma sensorial e intelectual, generalmente denominada θυμός.” (*Ibid.*, p 234.)

3. **El movimiento y la transformación.** En tercer lugar, debe señalarse el asunto del movimiento del aire y su capacidad transformadora, como lo señalan una serie de pasajes (Simplicio, *Fis.* 24, 31 – 25, DK 13 A 5; Hipólito, I 7, 2, DK 13 A 7 y Ps. Plutarco, 3, DK 13 A 6). Sin duda no es menor esta relación, pues como ya se vio en líneas anteriores el ἀήρ implica la postulación de *modos de ser de la materia*, generados a través de los procesos de *rarefacción y condensación*. Por ello, pensar en el ἀήρ como siempre cambiante, en movimiento, resulta una explicación que va necesariamente aparejada con la anterior. En este mismo sentido se puede suponer que fue el propio Anaxímenes quien estableció una conexión que podría definirse de manera breve como la postulación de una materia en cierto sentido “viva”, que manifestaría su existencia a través de las transformaciones, y que no estaría demasiado alejada de las concepciones del imaginario griego.²⁰
4. **ἀήρ y lo divino.** Las noticias que dan cuenta de esta relación (Aecio, I 7, 13, DK 13 A 10 y Cicerón, *De nat. deor.* I 10, 26, DK 13 A 9), son bastante posteriores y no parecen ser del todo claras, aunque como en los casos anteriores debe decirse que concebir el aire como divino era una idea más o menos corriente.²¹ En todo caso, la postulación de principios físicos como ἀρχή, en modo alguno anula las concepciones míticas y religiosas del imaginario colectivo, sino que parece convivir en algunos momentos bajo cierta tensión, marcando su diferencia en cuanto a explicación racional sobre el origen y la constitución de todas las cosas dispuestas como un cosmos. Así, seguramente que muchos de los principios y explicaciones postulados por los filósofos presocráticos fueron reconocidos a partir de la identificación de los mismos con sus “características divinas”, para posteriormente darles una dimensión de

²⁰ Vale la pena traer aquí el comentario de Guthrie: “Al elegir el aire, un aire en movimiento perpetuo, Anaxímenes estaba respetando, también, una creencia popular antigua y aún vigente, que asociaba y, de hecho, identificaba el aliento y la vida. Que el aire que respiramos sea la vida misma que nos vivifica, era una idea común, y el alma - hálito una concepción muy extendida.” (*Historia de la...*, p. 130.)

²¹ Cf. *Iliada*, XVI 150. Con toda claridad en Homero podemos encontrar la caracterización del aire de procedencia divina, concepción que seguramente se mantuvo por largo tiempo.

tipo cosmológica.²² Parece plausible sostener el carácter divino de ἀήρ (sin que esto tenga implicaciones secundarias o reste valor a su explicación sobre el origen), en los términos en que muy bien lo ha definido Alberto Bernabé: “Sobre el «movimiento eterno» que, según nuestras fuentes, postulaba el filósofo milesio cabe precisar lo mismo que para Anaximandro, es decir, que la materia originaria, el *aér*, como divino que es, puede moverse y cambiar a su voluntad, lo que se aviene bastante bien con la forma en la que se nos manifiesta el aire, inquieto, en movimiento, cambiante en su temperatura, como si estuviera vivo.”²³

Si las anteriores caracterizaciones del ἀήρ son correctas, o por lo menos plausibles, se puede ahora plantear: ¿cuáles podrían ser las posibles fuentes que habría tomado Anaxímenes para configurar la explicación que sostiene? Hay cuando menos tres posibilidades al respecto. En primer lugar, el desarrollo del propio pensamiento filosófico que comenzó con Tales y Anaximandro de Mileto; en segundo un componente que provendría del imaginario colectivo de su tiempo; y en tercer lugar la observación directa del mundo, los ojos acuciosos de Anaxímenes en busca de respuestas. Estas tres hipótesis no resultan excluyentes ni contradictorias, y lo más plausible parece postular que en la combinación de las mismas, habría una explicación más completa sobre el origen del ἀήρ de Anaxímenes, que en resumen podría plantearse como el juego entre la tradición, la experiencia y el razonamiento que brota de la aporía.

Concluyendo con el tratamiento de Anaxímenes, me parece que lo más importante a considerar en el filósofo, es que su postulación de un origen dinámico, es decir que comporta en su interior el cambio, fortalece la idea de racionalidad del *Cosmos*, que como ya se vio es uno de los elementos centrales del nacimiento de la filosofía. Con él se

²² Este punto, no debe sin embargo llevarse hasta el extremo como parecen hacer algunos comentaristas, como por ejemplo Kirk: “Es probable, pues, que Anaxímenes mismo dijera algo sobre los dioses y puede inferirse razonablemente que su mención se encaminó a resaltar el hecho de que tal como aparecían en el mundo procedían ellos mismos del aire omnicircundante, que era verdaderamente divino. Pudo, en este caso, Anaxímenes haber sido precursor de Jenófanes y de Heráclito en lo que respecta a sus críticas de las divinidades de la religión convencional; no hay, sin embargo, pruebas de que llegara a negar realmente su existencia.” (*Los filósofos...*, pp. 222 y 223.) Lo anterior no parece plausible, pues los materiales sobrevivientes no avalan una presunta “crítica a los dioses”.

²³ Alberto Bernabé, *De Tales a...*, p. 62.

corona el cambio de mirada que nace con la filosofía, y hace visible que hay ahí, entre los primeros filósofos, algo más que *física*, hay ontología.

Conclusiones

El estudio realizado en las páginas anteriores centró su atención en una línea argumental: los primeros filósofos fueron milesios. Aquellos hombres, desarrollaron su pensamiento a través de una astronomía y cosmología, que a diferencia de las teogonías o la poesía, presentó un mundo diferente, en el que sin irse los dioses y aun entre himnos para los héroes, se inventó una nueva mirada, que partió desde un modelo de racionalidad que, a la postre, constituiría la base de la filosofía y por tanto del pensamiento y la cultura de Occidente.

Tales, Anaximandro y Anaxímenes detuvieron su mirada frente a la naturaleza múltiple y diversa, y postularon para el κόσμος un origen común que pudiera otorgar racionalidad al origen y devenir. Por ello, el argumento sostenido por la tradición desde Aristóteles que hacía nacer la filosofía como “física” es insuficiente y, desde mi punto de vista, corto de miras. Aristóteles los llama “físicos”, es cierto, pero en ningún momento parece cerrar las puertas a otras implicaciones en la filosofía milesia. Y aún si lo hiciera (como podría argumentarse con algunos pasajes del libro *Alfa* de la *Metafísica*), la ontología está presente en lo poco que sabemos o nos queda, incluso en los testimonios que otorga Aristóteles. El calificativo de “monistas- materialistas”, no resulta exacto ni muestra las implicaciones que están desde mi punto implicadas en las teorías de los milesios. Al respecto dice Cornford: “Confundidos por el hábito de Aristóteles de considerar a las ideas de sus predecesores como anticipaciones más o menos perfectas de una o más de sus propias cuatro causas (material, formal, eficiente y final), los antiguos historiadores de la filosofía aceptaron su opinión de que los primeros jonios sólo se ocuparon de «los principios materiales», como el agua o el aire. De acuerdo con esto, se les representa como si trataran de responder a la siguiente pregunta: ¿Cuál es la sustancia (material) en la que consisten todas las cosas? Pero si nos fijamos en los sistemas mismos, vemos que a lo que tratan de responder es a lo siguiente: ¿Cómo surgió un mundo plural y ordenado a partir del primitivo estado de cosas?”¹ Así, es posible reconocer que la postulación que se encuentra implícita en la idea de “principio” en sentido aristotélico es la postulación de una φύσις, de un fundamento.

¹ F.M. Cornford, *Principium Sapientiae...*, pp.193 y 194.

Dice Cornelius Castoriadis que con la cultura griega asistimos a dos grandes sucesos, uno es el nacimiento de la política, y el otro, “[...] es el nacimiento de la filosofía, es decir, el nacimiento de la interrogación explícita que cuestiona las representaciones instituidas acerca de cómo está hecho el mundo y cuál es el lugar del hombre o de la sociedad humana en el mundo. Esta interrogación alcanza en principio una radicalidad absoluta que, como tal, nunca ha sido superada, y además, no vemos cómo podría serlo. Radicalidad, pues no se cuestiona el contenido de tal o cual representación social, sino el estatuto mismo de la representación, la idea misma del conocimiento y del fundamento del conocimiento, a través de lo cual se articulan inicialmente grandes interrogaciones que siguen presentes. Pienso con mucha vehemencia que estarán para siempre entre nosotros como interrogaciones, y no como problemas que un día tendrán sus respuestas.”² En efecto, con los milesios se inicia esa forma tan peculiar del pensamiento que es la filosofía, y que ha nacido como pregunta, mirando el cielo y la tierra, tocando con la mano el agua o el viento, para intentar construir una explicación que lejos de la agencia divina, proponga una descripción y comprensión racional del mundo.

Los filósofos de Mileto se asombraron y sorprendieron, y aunque no fueron los primeros en hacerlo, con ellos de la sorpresa trocó en aporía, que en el modo de ser abordada y resuelta, constituye la primera postulación de -como decía Hegel- la “racionalidad de lo real”. Con Homero y Hesíodo (mal que le pese a Gigon), el concepto de φύσις no es llevado -según la interpretación que sostengo- a la reflexión, no es tomado por aporía. En cambio, para Tales, Anaximandro y Anaxímenes, la φύσις fue una *invención*, un *descubrimiento*.

Si con Tales de Mileto nos ubicamos frente a la primera postulación de un principio que de cuenta de la conformación del mundo, con Anaximandro y Anaxímenes esto se clarifica, construyendo una base sobre la que indudablemente las filosofías posteriores habrán de contar, ya sea para retomar electos planteados por lo milesios, o para apartarse de ellos críticamente.

² Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a...*, p. 70.

La revisión de cada uno de los tres filósofos milesios deja, como dice Castoriadis, interrogaciones abiertas, nuevas aporías que siguen y seguirán generando interpretaciones y debates que, lejos de resolverse, son motor -como la misma aporía milesia- para seguir pensando en los orígenes de la filosofía, estudiando a esos hombres y aquellos tiempos, caminando pues por las sendas de la filosofía.

Bibliografía

Fuentes Directas

1. Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos (BCG), Traducción Castellana, Introducción y notas de Tomás Calvo Martínez, 1994.
2. Hesíodo, *Teogonía*, México, UNAM, Estudio general, introducción, versión rítmica castellana y notas de Paola Vianello de Córdoba, 1986.
3. Homero, *Iliada*, Madrid, Gredos (BBG), Introducción general, traducción castellana y notas de Emilio Crespo Güemes, 2000.
4. -----, *Odisea*, Madrid, Gredos (BBG), Traducción Castellana de José Manuel Pabón, 2000.
5. Platón, *Diálogos* (nueve tomos), Madrid, Gredos, varios traductores, 2003.
6. *Los filósofos presocráticos* (tres tomos), Madrid, Gredos, Introducciones, traducciones castellanas y notas de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, 1978.

Historia de Grecia

1. Espelosín Gómez, F.J, *Introducción a la Grecia antigua*, Madrid, Alianza, 1998.
2. Finley, M.I., *Grecia primitiva: la edad de bronce y la edad arcaica*, Buenos Aires, Eudeba, Traducción castellana de Delia Maunás, 1974.
3. Osborne, Robin, *La formación de Grecia 1200 – 479 a. C.*, Barcelona, Crítica, Traducción castellana de Teófilo de Lozoya, 1998.
4. Petrie, A., *Introducción al estudio de Grecia. Historia, antigüedades y literatura*, México, FCE, Traducción castellana de Alfonso Reyes, 1961.

Historias de la Filosofía

1. Cobo, Diodoro, *Historia del pensamiento filosófico*, México, Botas, 1946.
2. Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma*, Barcelona, Ariel, Traducción castellana de Juan Manuel García de la Mora, 1974.
3. Capelle, Wilhelm, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, Traducción castellana de Emilio Lledó, 1981.
4. García – Baró, Miguel, *De Homero a Sócrates*, Salamanca, Sígueme, 2004.
5. Gigon, Olof, *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, Traducción castellana de Manuel Carrión Gútiérrez, 1980.
6. Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Tomo 1, Madrid, Gredos, Traducción castellana de Alberto Medina González, 1984.
7. Kenny, Anthony, *Breve historia de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, Traducción castellana de Miguel Candel, 2005.

8. Kirk, Raven, Schofield, *Los filósofos Presocráticos. Historia Crítica con selección de Textos*, España, Gredos, Traducción castellana de Jesús García Fernández, 1987.
9. Marías, Julián, *Historia de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1963.
10. Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo* (Dos tomos), Buenos Aires, Losada, Traducción castellana de Segundo A. Tri, 2003.
11. Monsterín, Jesús, *Historia de la filosofía III. La filosofía griega prearistotélica*, Madrid, Alianza, 1984.
12. Parain, Brice, *Historia de la filosofía griega*, México, S. XXI, Varios traductores, 1972.
13. Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo 1, Barcelona, Herder, Traducción Castellana de Juan Andrés Iglesias, 1991.
14. Russell, Bertrand, *Historia de la filosofía*, Madrid, Aguilar, Traducción Castellana de Juan Martín Ruíz - Werner y Juan García Puente, 1973.
15. Störig, Hans Joachim, *Historia universal de la filosofía*, Madrid, Tecnos, Traducción Castellana de Antonio Gómez Ramos, 2000.

Obras Generales

1. Aceves Magdaleno, José, *Filosofía: introducción e historia*, México, Ediciones Cruz, 1986.
2. Barnes, Jonathan, *Los presocráticos*, Madrid, Cátedra, Traducción Castellana de Eugenia Martín López, 1992.
3. Bernabé, Alberto, *Textos órficos y filosofía presocrática*, Madrid, Trotta, 2004.
4. -----, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, España, Alianza, 2001.
5. Brun, Jean, *Los presocráticos*, México, Publicaciones Cruz, Traducción Castellana de José Antonio Robles, 1995.
6. Burkert, Walter, *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona, El acantilado, Traducción Castellana de Xavier Riu, 2002.
7. -----, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Massachussets, Cambridge, 1972.
8. Burnet, John, *Early Greek philosophy*, Cleveland, The world publishing company, 1962.
9. Castoriadis, Cornelius, *Lo que hace a Grecia. De Homero a Heráclito*, Buenos Aires, FCE, Traducción Castellana de Sandra Garzonio, 2006.
10. Cherniss, Harold, *La crítica Aristotélica a la filosofía presocrática*, México, UNAM, Traducción castellana de Loretta Brass de Eggers, 1991.
11. Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, Traducción Castellana de Carlos Manzano, 2005.

12. Cornford, F.M., *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid, Visor (La balsa de Medusa, 6), Traducción castellana de Rafael Guardiola Iranzo y Francisco Jiménez Gracia, 1987.
13. -----, *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, Ariel, Traducción Castellana de Antonio Pérez Ramos, 1981.
14. Escohotado, Antonio, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Barcelona, Anagrama, 1995.
15. Fränkel, Herman, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Antonio Machado Libros, Traducción Castellana de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, 2004.
16. Gadamer, Hans-George, *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, Traducción Castellana de Joan Josep Mussarra, 2003.
17. García, Gual, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, Alianza, 1989.
18. Graves, Robert, *Los Mitos Griegos*, Madrid, Alianza, Traducción Castellana de Esther Gómez Parro, 1985.
19. Grimal, Pierre, *La mitología griega*, Barcelona, Paidós, Traducción Castellana de Félix A. Pardo Vallejo, 1989.
20. Guthrie, W. K. C., *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, México, FCE, Traducción castellana de Florentino M. Torner, 1953.
21. -----, *Orfeo y la religión griega: estudio sobre el "movimiento órfico"*, Madrid, Siruela, Traducción castellana de Juan Valmard, 2003.
22. Heidegger, M., *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, Traducción Castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, 2005.
23. Huffman, Carl, *Philolaos of Croton. Pythagorean and Presocratic. A commentary on the fragments and testimonia with interpretative essays*, Cambridge, 1993.
24. Jaeger, Werner, *Aristóteles*, México, FCE, Traducción Castellana de José Gaos, 2002.
25. -----, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, Traducción Castellana de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, 1962.
26. -----, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, Traducción Castellana de José Gaos, 2000.
27. Kahn, Charles, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, Indianapolis, Hackett, 1994.
28. Kirk, G.S., *Heraclitus the cosmic fragments*, Cambridge, Cambridge University, 1962.
29. -----, *Los poemas de Homero*, Barcelona, Paidós, Traducción Castellana de Eduardo J. Prieto, 1985.
30. Lacks, André, *Introduction à la «philosophie présocratique»*, Paris, PUF, 2006.
31. Lazcano - Araujo, Antonio, *El origen de la vida. Evolución química y evolución biológica*, México, Trillas, 1997.
32. Long, A.A. (Editor), *The Cambridge companion to Early Greek philosophy*, New York, Cambridge University press, 1999.

33. Martínez Nieto, Roxana B., *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la teogonía órfica antigua*, Madrid, Trotta, 2000.
34. Nestle, Wilhelm, *Vom mythos zum logos: die selbstentfaltung des griechischen denkens von Homer bis auf die sophistik und Sokrates*, Stuttgart, Kroner, 1941.
35. Nicol, Eduardo, *Ideas de vario linaje* (primera versión), México, Herder, 2004.
36. -----, *La idea del hombre* (primera versión), México, Herder, 2004.
37. -----, *La idea del hombre* (segunda versión), México, FCE, 2003.
38. Nietzsche, Friedrich, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, Traducción Castellana de Luis Fernando Moreno Claros, 2001.
39. Robin, León, *El pensamiento griego*, México, Uthea, Traducción Castellana de José Almoína, 1956.
40. Schrödinger, Edwin, *La naturaleza y los griegos*, Madrid, Aguilar, Traducción Castellana de Federico Portillo, 1961.
41. Zellini, Paolo, *Breve Historia del infinito*, Madrid, Siruela, Traducción Castellana de José Martín Arancibia, 1991.

Artículos en revistas

1. Cappelletti, Ángel, *Aristóteles, historiador de la filosofía*, *Nova Tellus*, número 6, México, IIF - UNAM, 1988, pp. 9 - 53.
2. Finkelberg, Aryeh, *On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ*, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 98., 1998, pp. 103-136.
3. Gomperz, Heinrich, *Problems and Methods of Early Greek Science*, *Journal of the History of Ideas*, Vol.4, No. 2., April 1943, pp. 161 – 176.
4. Naddaf, Gerard, *On the origin of Anaximander's Cosmological Model*, *Journal of the History of Ideas*, Vol.59, No. 1., January 1998, pp. 1 – 28.
5. Rossetti, Livio, *Caratteristiche dei trattati περί φύσεως*, nei secoli VI - V a. C. en *Nova Tellus*, número 24 -2, IIF –UNAM, México, 2006, pp. 111 - 146.
6. Vlastos, Gregory, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, *Classical Philology*, Vol. 42, No. 3 (July, 1947), pp. 156 – 178.
7. Vlastos, Gregory, *Solonian Justice*, *Classical Philology*, Vol. 41, No. 2 (April 1946), pp. 65 - 83.

Diccionarios

1. Liddell Henry George, Scott Robert, Jones Henry Stuart, *A Greek - English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
2. Pabón S. de Urbina, José M., *Diccionario Manual Griego*, Barcelona, VOX, 2004.