

## La sentencia de Anaximandro: Política y Límite

Alejandro Vázquez Ortiz

### 1. Introducción

El triste resultado de los análisis textuales de toda la Historia de la Filosofía es, más o menos, resumido y concluido con una frase que comienza, palabras más palabras menos, así: «Lo que en realidad quiso decir Anaximandro (o cualquier otro) fue...» y en seguida enumeraría los discursos históricos razonablemente atribuibles al personaje del que se trate y, como mucho, alguna que otra interpretación somera y discreta que se desprenda –casi como el fruto de una rama o la conclusión de un silogismo- de los mismos.

No hace falta demasiada suspicacia para darnos cuenta que ese objetivo de la Historia liquida cualquier provecho –o aprovechamiento- de las palabras y razonamientos de cualquier hombre del pasado y del presente, reduciéndolas a un mero discurso que sólo se trabaja para enunciar su ‘verdad’ o ‘falsedad’ siempre en el ámbito de la Historia. Por ello, ante todo, queremos deshacernos de tales pretensiones: no son nuestras ni nos pertenecen –y mucho menos interesan a la honradez del descubrimiento del que debería ser el quehacer filosófico-. Nuestra intención es bien contraria y sencilla: a saber, tomar la sentencia de Anaximandro como si acabase de ser pronunciada –como de hecho así es, ahora y constantemente- y ver que produce con la inocencia y el descuido al que se enfrenta cualquiera ante una palabra nueva.

No es ello, por cierto, equivalente a decir que vamos a ‘actualizar’ a Anaximandro. Que vamos a tomar su sentencia y a compararla con la rabiosa *actualidad* palpitante del ir y venir de este tiempo de Telediaros y supervelocidades de informaciones que (parece) se resiste a entrar en los libros de Historia a fuerza de producir a destajo cantidades ingentes de acontecimientos; sino de lo que se trata es de negar dicho intervalo. Es decir, de negar los continuas cerrazones de ciclos y épocas de la historia, para darnos cuenta y recalcar de qué manera todo sigue siendo prácticamente igual que hace 2500 años; o, dicho de otro modo, que esto de los fragmentos textuales de la cultura griega –tanto de poética, historia, geografía, filosofía, etc. (que, por cierto, se gloriaban de diferenciarse géneros que hoy distinguimos)- son cosa de anteayer.

Y aunque, más por costumbre que por convicción, tengamos que ocuparnos de cosas más bien superfluas (p.e. si se pueda saber o no que significaba *ápeiron* en aquel entonces, o si Anaximandro utilizó o no la palabra *arché*), el verdadero cometido es hablar *con*

Anaximandro y algunos otros presocráticos y dejar que el vuelo del razonamiento se deje hablar de nuevo él sólo, sin ayuda de ninguna interpretación histórica y a ver que nos puede contar de este tiempo que es su propio tiempo.

### *1.1 Cuestiones metodológicas*

Después de lo dicho se nos hace evidente hacer unas rápidas aclaraciones de carácter puramente metodológico para, más o menos, prestar argumento a lo enunciado. Y aunque ello nos separe un poco de nuestra materia y nos meta ya en terrenos de lo político y la manera en que han de dirigirse las ciencias, no nos queda otro remedio.

#### *a) En qué sentido decimos que la historia liquida el razonamiento y en qué manera afecta a la filosofía (y en particular a la filosofía presocrática)*

El gran problema con la traducción de todo suceso en historia es la neutralización de todo lo que pueda hacer. Ya sea un hecho, una obra de arte, un razonamiento cualquiera –un enunciado–, la suspensión de todo acto se lleva en la medida en que el discurso histórico se apropia de él. Entonces ya no importa qué es lo que provoca, p. e. una obra de arte cualquiera, qué fibras mueve en el espectador o cómo va cambiando la Realidad a su alrededor; sino que se transforma en un mero documento, más o menos falso, que da cuenta de la Verdad histórica, sea de una época, de un autor o de la Historia en sí misma.

Debido a esto, si nos ocupamos ‘históricamente’ de la sentencia de Anaximandro, lo único que estaríamos haciendo es dar cuenta de la ‘verdad’ o la ‘falsedad’ de un hecho histórico, e independientemente del resultado, jamás estaríamos ni razonando, ni sirviéndonos de los razonamientos del presocrático para transformar la Realidad. Es decir, si al hablar de filosofía sólo nos ocupamos de ‘lo que dijo’ tal o cual filósofo, al discurso –al habla, al enunciado, o, más pedantemente, al *lógos*– de la filosofía sólo cabría responderle *sí* o *no*, y con ello sentenciando toda posibilidad de que lo que el hablar –el razonar– pueda hacer.

Lo último de lo que verdad nos estaríamos preocupando sería del propio razonar filosófico de Anaximandro y su fragmento. Todos los derroteros de la palabra se estarían concentrando en escuchar ese ‘sí’ de la Historia y sus instituciones. La filosofía no sería más que un documento, un filosofema que serviría como mero medio de conocimiento de una época, pero nunca como una forma de transformar o *hacer* algo fuera de los linderos de la historia.

Es a la filosofía presocrática la que más ha sido castigada en ese sentido<sup>1</sup>. La manera en

---

<sup>1</sup> Se ha dicho y repetido hasta el cansancio eso de las ‘ruinas’, ‘jirones’, ‘residuos’, ‘vestigios’, etc. que nos quedan de los filósofos presocráticos (y aunque no dudamos que contar con las obras enteras sería bastante iluminador), este hecho se ha convertido en la excusa perfecta para no ocuparse de ella. Noción que falsamente

que se le ha tratado habitualmente es remendándola de cantidades ingentes de documentos, referencias y notas filológicas, no para discutir su sentido ni sus implicaciones; sino para darle el triste y solitario derecho de funcionar como documento histórico y nada más<sup>2</sup>. Lo cierto es que el hecho de que la mayoría de las noticias que se tienen de ella nos lleguen a través de Aristóteles, Teofrasto o Platón –y sus respectivas refundiciones en resúmenes-, provoca que, en la mayoría de los casos, se trabaje únicamente para desligar los posibles vocablos, las interpretaciones peripatéticas o anacrónicas: todo ello para conseguir, al final, el pristino sonido de un decir dicho hace 2600 años y que, como tal, sólo puede servir para rellenar un capítulo de alguna edición de una Historia de la Filosofía. Y hecho lo cual, los presocráticos y Anaximandro, quedan liquidados, muertos y enmohecidos entre las redes de las especulaciones que pretenden sorprenderlos. Gesticula en el fondo de esa prisión, repitiéndonos infinitamente su fragmento 12 B 1, pero nunca *habla*.

Sirva de esto como un llamamiento al replanteamiento de la investigación filosófica para que se suspenda ya esa pretensión de que filosofía es Historia<sup>3</sup>.

*b) En qué sentido decimos que el tiempo no ha pasado desde la enunciación de la sentencia de Anaximandro*

No vamos a argumentar, aunque tenga ello su peso y su sentido, cómo 2500 años son apenas un suspiro si tomamos en cuenta los 150.000 a 200.000 años que se podría decir que ya andaban los hombres *hablando* por el mundo<sup>4</sup>. Ni siquiera tenemos porque creer que exista algo así como una ‘inteligencia’ separada del tiempo a la que se puede acudir sin importar cuanto devenir medie entre lo dicho y lo escuchado, ya que siempre estará plena de sentido si está en consecuencia con esa inteligencia.

Más bien lo que nos interesa es negar que Anaximandro –y aún Homero, Solón y el resto de ‘hacedores’ de occidente- sean realmente el origen de algo.

---

supone que lo útil o lo aprovechable de un razonamiento sólo puede llegar a ser entendible en la medida en que nos llegue entero (como si un razonamiento pudiese tener fin y límite) y que en el reflejo de ese límite que se da –es decir, en la obra completa-, se haya retratado su secreto.

2 Excepción a esta regla: García Calvo, A.: *Lecturas presocráticas*, Zamora, Lucina, 1981.

3 Eso no quiere decir que la labor de la Historia de la Filosofía sea totalmente inútil; sino que su utilidad está en la pura herramienta de comunicación de la palabra. Ya que desafortunadamente no podemos hablar con Anaximandro, queda a la Historia presentarnos sus enunciados más o menos limpios de interferencias, pero nunca llegando del todo a creer que en esa captura pristina del discursos se haya el final del quehacer filosófico.

4 Ni aún habida cuenta que los prodigios tecnológicos de los que nos hemos rodeado (ni la velocidad de las informaciones) para asegurarnos que el tiempo pasa, pueden dar cuenta de un verdadero cambio, teniendo presente que por lo general todas esas maravillas tecnológicas, desde el alfabeto vocálico a la supercarretera de información, sirven para lo mismo: para unificar y preservar las instituciones del conocimiento.

Nos explicamos: Es una cuestión eminentemente política, a la que sin duda ayudará a clarificarnos el siguiente texto de Gadamer que habla de la filosofía presocrática:

«Ahora bien, me parece que es necesario precisar que el principio es siempre principio respecto de un final, un punto de llegada. Entre uno y otro hay un vínculo indisoluble, el principio requiere el final. Si no se dice a qué se refiere el principio de que se habla se dice una cosa que no tiene sentido. El final define el principio y, naturalmente, esto nos plantea una larga serie de dificultades, porque la anticipación del final es una presuposición del sentido concreto del principio.»<sup>5</sup>

O dicho en otras palabras: el inicio de la ciencia y la filosofía que se quiere entrever en los fragmentos presocráticos implica, en primera instancia, que esta ciencia y filosofía –y el ‘occidente’ que se fundó en su descubrimiento- estén ya finiquitadas. Occidente tiene que ser un hecho consumado, un lugar en el que por más que se sucedan eventos, no se está ocurriendo nada nuevo, sino repitiéndose lo que ya está hecho –una Historia finiquitada desde hace mucho tiempo.

Esto no es una cuestión de pura metodología de la Historia de la Filosofía, sino que está en la base misma del quehacer filosófico, y si se apura, de toda la ciencia que gestiona sus objetos de conocimiento, participando del hecho de que ellos son lo que son y que cerrados no pueden ya ser otra cosa. Lo grave de la cuestión es que en este mismo orden se inscriban las sociedades y la Historia: es decir, lo que se está sugiriendo es que Occidente está ya muerto y lo único que buenamente puede hacer es repetirse.

En ese sentido tenemos, los filósofos, la necesidad y el deber de replegarnos, de marcar la clara diferencia respecto de la ciencia y aún de la Historia y decir que no es así: que el mundo no está cerrado, que ‘occidente’ –sea lo que ello quiera ser- no está finiquitado y que por tanto no se puede hablar del todo de un principio, no se puede hablar de un nacimiento del mundo ni de occidente, porque, a pesar de la Historia y de los Telediarios, pretenden cerrarlo –y al cerrarlo, darle su ‘ser’ y su veracidad en la Historia- constantemente y sin final.

Ello no quiere decir que se pueda negar la Historia o simplemente darle la espalda. Pero sí que la producción histórica no está ahí para recrear (-y ser recreada- y a la misma vez cerrando para siempre) los procesos causales de la Realidad muerta y finiquitada.

Esta posición no implica radicalidad alguna, sino el rescate de una simple inocencia política y epistemológica: a saber, que lo que hay no está hecho del todo, que no podemos suponer el final para no adulterar el sentido de lo que se está intentando conocer.

Este quiebre metodológico lo único que pretende es dejar que la cosa –el objeto de estudio (aunque prefiramos leer ‘cosa’, ya que ‘objeto’ ya tiene consigo ciertas reglas que le delimitan

---

<sup>5</sup> Gadamer, H. G.: *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1995, p 19.

y le suponen hecho, finiquitado, cerrado, etc. aún antes de sentarnos a estudiarlo verdaderamente)- se deje abrir. Que se tome como una cosa que está abierta y que su propósito, como el de cualquier discurso y ‘quehacer’ del mundo, no se puede aislar ni separar del mundo en que se da y que tiene que cifrar su sentido en ‘hacer’ algo con el simple enunciar de su enunciado.

En este caso, nuestra escasa sentencia –que no por ser escasa, breve y aún incompleta y sujeta a interpretación se le está negada esa posibilidad de seguir ‘haciendo’, ‘rehaciendo’ y hasta ‘deshaciendo’ el mundo, su lenguaje y sus ideas-, la veremos hablar y desdoblarse en sus caminos por los derroteros a los que el razonamiento nos lleva.

### 1.2 Inicio de la filosofía

Dicho lo anterior con la intención de desdibujar esas grandes diferencias que pretenden separar los hablares y ordenarlos según taxonomías diversas; es hora de matizar y ver de qué manera esta sentencia debe, a la par que la tomamos como un decir entre los decires del mundo, asombrarnos y aún dejarnos perplejos por la innovación en lo que respecta de la Historia que nos queda entre jirones y fragmentos. Porque si bien parece poesía –como bien claro nos deja Simplicio<sup>6</sup>- y en mucho se tendría que asemejar a las teogonías y relatos órficos, algo hay en esa sentencia que todo cambia e innova en algún sentido secreto y le hace, de alguna manera, ya más hermana de la Ciencia que de la Religión –y también acaso se vea la diferencia y semejanza entre ésta y aquella, y como no existe una sin la otra, o mejor como ellas dos son hijas de una misma inquietud- y que en esta sentencia podamos, quizá, cazar el momento en que se trocó una por otra, advertido o no, quién escribía semejantes innovaciones.

Y aunque es bien conocido el pasaje de Aristóteles según el cual habla de inicio de un filosofar –sin tener demasiado claro si se refería al filosofar en general o acaso al filosofar de lo que en la doxografía peripatética se conoce como *physikoi historías*<sup>7</sup>- y apunta a Tales de Mileto como iniciador de tal movimiento<sup>8</sup>; y aún ahora no hay concilio ni unanimidad de

---

6 Cfr. Simplicio: *On Aristotle's Physics*, Ithaca, Cornell University Press, 1988-1997, 24, 13ss.

7 Cfr. Calvo Martínez, T.: «La noción de *phýsis* en los orígenes de la filosofía griega», *Δαίμων*, Revista de Filosofía, 21, 2000, pp. 21-38, para desenredar el malentendido generalizado de que los presocráticos sólo se ocuparon de cosas de la naturaleza.

8 Cfr. *Met.* I, 3, 983 b 6ss. Parece advertirse en el texto aristotélico que se refiere a los naturalistas milesios (o escuela de Mileto, si es que hubo tal) como ‘la mayoría de los que filosofaron por primera vez (*próton philosophéanton*)’; y ello está claro puesto que más adelante [en 983b19] dice textualmente: «Tales, el iniciador de este tipo de filosofía, dice que el agua...», dando así a entender que Tales formaba parte –iniciadora- de esa ‘mayoría’ de filósofos, pero al decir ‘mayoría’, ¿no estaba ya dejando Aristóteles claro que hubo otros, aunque

decir cuándo ni con quién inicia la filosofía y/o ciencia, si con la *Teogonía* hesiódica y la de Ferícides, con los poemas homéricos, los ritos y fragmentos del orfismo, con los testimonios orales que nos quedan de Tales, o si acaso ella es de importación babilónica o egipcia –habida cuenta de las referencias de los viajes, tanto de Tales como de Pitágoras<sup>9</sup> a regiones de oriente. Y a pesar de dichas inseguridades, parece ser que nadie está en desacuerdo en decir que frente a la sentencia de Anaximandro ya nos encontramos frente a una genuina pieza de filosofía, frente a un fragmento que rehuye de toda ingenuidad religiosa y casi podría decirse que es el inicio de la metafísica entendida como estudio de las cosas (*tá ontá*) más acá de las nociones de materia, idea, naturaleza física, etc., que sólo en Heráclito, Parménides y Meliso, tocarían de manera similar antes de la época clásica.

En Anaximandro ya se encuentra una noción textual de proceso necesario (de *phýsis*) de las cosas; y en ese sentido ya se puede anunciar la Ciencia (aunque haya dos nociones, una mitológica y otra jurídica, que no nos permite desconectarnos totalmente de la ciencia y que la hermana con la Religión), quedando indemne de la polémica<sup>10</sup> de los albores de la racionalidad.

La importancia, pues, de esta sentencia está más que justificada. Y aunque ya nos hemos ocupado de matizar que no hay demasiada innovación en el hecho del surgimiento de las razones y las ciencias (o por lo menos, no hasta el punto en que queramos ver en esto una contraposición con el mundo de la mitología y la religión), es hora de ver de qué manera si hay una vuelta de tuerca en la historia, un refinamiento de la mirada y los procesos del conocimiento; en resumen, la manera en que se diferencia la filosofía de la mitología.

Si aceptamos la tesis de Vernant<sup>11</sup> de la crisis de soberanía de los reinos micénicos y la manera en que las colonias griegas en Asia menor –Mileto, Éfeso, Elea, etc.- experimentaron con nuevas formas de organización política, económica y social; como los cimientos y bases sobre las que se edificaría la Ciudad Estado y que abría a una nueva manera del uso público

---

fuesen ‘minoría’), que filosofaron de otra manera? Y aunque en otro pasaje [*Met.* III, 4, 1000a8-20] hable concretamente de Hesíodo y los ‘teólogos todos’ (*hoi theologoi*) como merecedores de un examen detenido debido a su carácter mítico; sin duda esto lo tenemos que entender en la medida de la concepción aristotélica de la historia griega (la evolución del pensamiento mítico hasta llegar a su sistema). Cfr. Uña Juárez, A.: *Así nació la filosofía: sobre el texto de Aristóteles (Metafísica I, 3)*, Madrid, [el Autor], 1999, p. 35-42. Después de todo, mito y filosofía no son dos cosas que se contraponen.

<sup>9</sup> Cfr. DK 11 A 3, 11 A 11, 11 A 19, 14.4, 14.8, y Jámblico, V. P., II, 12.

<sup>10</sup> En la que Anaxímenes –su hipotético discípulo de la escuela de Mileto- queda eclipsado ante el fragmento DK 12 B 1, en el que va más allá de la mera especulación naturalista y entra de lleno en la metafísica, dejando a Anaxímenes como una nota bibliográfica en las doxografías peripatéticas, menosprecio aún vigente en nuestros días como una especie de ‘retroceso’ –si acaso se pueda hablar de progreso en el razonamiento- de la filosofía.

<sup>11</sup> Cfr. Vernant, J.P.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 51 y ss.

de la palabra. Y ello lo aunamos a la configuración del ‘*démos*’ (pueblo) hacia el s. IX y VIII a.C., no ya como mero siervo anónimo del soberano, sino ya como artesano, hóplita y clase ya formadora de individuos que luchan por sus intereses propios –la aparición de la moneda en el s. VII libera la producción y limitaba las fluctuaciones por demanda<sup>12</sup>-; se daba ya de lleno con la nueva y peculiar modelo de ciudad: Un lugar en donde el centro de la ciudad, vaciado del poder soberano del Rey, estaba ocupado ahora por el *ágora*, un espacio vacío para el uso público de la palabra<sup>13</sup>.

Ciertamente la transformación, tanto de la *pólis* como de los quehaceres que en ella se daban, han tenido que transformar todos los valores y las posibilidades de la especulación. Y si a ello sumamos eventos tan profundamente tecnológicos –quizá la revolución tecnológica más importante que haya sacudido la Historia hasta ahora- como la adaptación del alfabeto vocálico y la propagación de la escritura, tenemos todos los ingredientes que posibilitaron, de alguna manera, el nacimiento de una ciencia, de una inquietud de conocimiento que poco a poco fue deshaciéndose de sus connotaciones sagradas.

Sin embargo, no existe, ni hay por donde apropiarse de ello, una oposición entre los reinos micénicos y la *pólis* ‘democrática’ de las colonias y la época clásica. Todo lo contrario: la nueva *pólis* está ahí para rescatar el decaimiento de la soberanía y la decadencia del poder político y, a la par que lo modifica, resuelve la emergencia tecnológica. En definitiva, la oposición de la Ciudad-Estado griega –hasta el Imperio Alejandrino- y los reinos micénicos no es tal; de lo que se trata es únicamente de una innovación en el arte de gobernar. No podemos caer en la tentación –ya que así parece estar suplicándonos la noción de régimen democrático de hoy día- de pensar que de lo que se trataba era de liberar al pueblo del tirano, sino simplemente de gobernar con técnicas más eficientes, y nada más.

Es este cambio estructural e ideológico que esperamos nos logre relatar la sentencia de Anaximandro, aplicándolo no ya a la política –aunque en el fondo bien poco podría diferenciarse-, sino a la ciencia. Sea como ello sea, si el cambio del reinado a la ciudad es una vuelta de tuerca de una misma voluntad de gobierno siempre presente; el paso de la mitología y sus teogonías a la especulación de la naturaleza es una transformación técnica inscrita en una misma voluntad de medición y de conocimiento. Si aún en el s. VI a.C. libro de Ferícides

---

12 Cfr. El límpido y conciso resumen que hace sobre todo esto Lledó, Emilio, en su ‘Introducción’ a Platón: *Diálogos*. Vol. I, Madrid, Gredos, 1981, p. 56-74.

13 Cuales sean las relaciones de esa ciudad con la actualidad, con los modelos cristianos, etc. Es una vertiente sumamente problemática: ¿en qué medida tienen que ver la economía y la ‘ilustración y democracia griega’ con la herencia de la democracia actual? Algunos apuntes sobre ello en Cfr. Fernández Liria, C.: *Geometría y tragedia: el uso público de la palabra en la sociedad moderna*, Hondarribia, Argitaletxe Hiru, 2002.

de Sirio<sup>14</sup> comenzaba con su: «Zaz, Crono y Ctonia existieron siempre»<sup>15</sup> y que puede dar una idea de que manera filosofía y mitología se entremezclaban, si todavía encontramos que Crono sigue apareciendo en la sentencia de Anaximandro –aunque queda la duda, bien justificada, de hasta qué punto esté aún personalizada como un dios-, Heráclito nombra constantemente a Zeus, Parménides tiene su diosa y únicamente en tiempos ya bastante entrados en la época clásica (si exceptuamos a Jenófanes y Heródoto, cuya burla a la religión es célebre) –en tiempos de Tucídides- la palabra ‘mítico’ es ya una forma de desacreditación del relato al que se le aplica<sup>16</sup>.

El paso de las teogonías a las cosmogonías y *Perí phýseos* es una despersonalización de la relación de necesidad y orden que separaba la potestad del mundo –aunque nunca del todo-, del poder divino, judicial y ordenador de los dioses. Pero no por ello se suprimía el orden o la relación de necesidad en el proceso de la generación de las cosas, sino lo reconvertía a una fuerza que no se sujetaba a la voluntad de nadie, sino al rodar puro y llano de las cosas convertidas y unificadas en la φύσις (*phýsis*)<sup>17</sup>.

Como se puede ver en este proceso de la religión a la ciencia, lo lento y gradual (aunque no quiera decir por ello ‘progresivo’) se va desligando de los poderes sagrados como tales, hasta pretender llegar a una última y redonda verdad, dominada por una fuerza –algunas veces más o menos divinizada, otras no- que ponía y situaba todo el devenir del mundo. El trabajo de la filosofía, no se puede ser más claro, nunca trató de destruir a los dioses, sino de sorprenderlos... y aún hoy<sup>18</sup>.

## **2. Cuestiones históricas: Anaximandro, la sentencia y su interpretación.**

### **2.1 Anaximandro de Mileto**

---

14 Llamado por Aristóteles un teólogo mixto, porque no explica todo en forma de mito. Cfr. *Met.*, XIV, 4, 1091 b 8.

15 D. L., I, 119. Traducción tomada de KRS, fg. 42, p. 84.

16 Cfr. Teología, p. 25-36 y n. 3 al cap. II. Y aunque el texto referido de Jaeger esté abocado a señalar el inicio del rompimiento con el mito por parte de estas nuevas cosmogonías milesias, no cabe duda, por más que Jenófanes se burlara de los mitógrafos (Cfr. DK 21 B 11, 21 B 14, 21 B 15, 21 B 16) eso no le impidió elaborar una teología de un dios único (Cfr. DK 21 B 23, 21 B 24, 21 B 25), lo cual no le hace un enemigo propiamente del espíritu mitológico, sino un reformador teológico que intenta encontrar la verdad de lo que se oculta tras la explicación del mito.

17 Cfr. Teología, p. 26 y n. 5 al cap. II. Calvo Martínez, Tomás, art. cit., p. 32ss.

18 Sobre las serias dudas de una razón atea, cfr. García Calvo, A.: *De Dios*, Zamora, Lucina, 1994.

Anaximandro de Mileto (617/09 – 546/7 a.C.)<sup>19</sup> es tradicionalmente asociado con la ‘escuela de Mileto’ denominada de esta manera tardíamente por Teofrasto que agrupaba a los filósofos en los binomios ‘maestro – discípulo’ (aunque en otros testimonios lo han hecho ‘amigo’, ‘conciudadano’ y hasta ‘pariente’ de Tales) según la ciudad de procedencia y la más o menos insegura cronología establecida entonces<sup>20</sup>. Y es sin lugar a dudas el que, de entre los tres (Tales, Anaximandro y Anaxímenes), ha gozado de más interpretaciones, monografías y celebridad debido al único fragmento que se conserva de su libro.

Sin embargo su obra no es únicamente de carácter especulativo-metafísico (en la medida en que la sentencia sea de semejante talante) sino que sus aportaciones llegan a lo que modernamente llamamos ‘ciencia práctica’ –aunque bastante dudable sea que para Anaximandro existiera tal diferencia- como por ejemplo la ‘invención’ del gnomon<sup>21</sup> y la composición (*gráphō*) de un mapa o esfera de la tierra<sup>22</sup>, además de una serie de testimonios que nos dan a conocer la preocupación del milesio por la astronomía y la elaboración de teorías sobre los astros. Así tenemos que consideró la existencia de cielos y mundos diversos<sup>23</sup>, explicó la manera en que los astros iluminaban el cielo<sup>24</sup> e hizo el intento de dar mediciones de las circunferencias del sol y de la luna<sup>25</sup>. Igualmente dijo explícitamente la forma y posición de la tierra<sup>26</sup> e intentó dar explicación y descripción de varios fenómenos

---

19 Según D.L., II, 2.

20 Para Tales, la fijación se puede hacer gracias a la anécdota de la predicción de un eclipse ocurrido hacia el 584 a.C.; aún así las arbitrarias asignaciones de la *akmē* (floreCIMIENTO o punto álgido de la carrera de un personaje público) que ocurría, según la tradición, hacia los cuarenta años, y que son tan socorridas en Soción (autor de las *Sucesiones*) y en el que Apolondro basara sus *Cronologías*, son tan problemáticas que hacen tambalearse la posibilidad que existiera una ‘escuela de Mileto’, o una sucesión de ‘maestro – discípulo’ entre Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Aunque eso no signifique que sea imposible un contacto (y aún enseñanza) entre ellos. Cfr. KRS, p. 155, n. 1 y 2. Y Presocráticos I, p. 61, n. 2. Y sobre la existencia de la ‘escuela’, p. 59-60.

21 Sobre la ‘invención’ del gnomon (una escuadra o vara vertical cuya sombra señala la dirección y altura del sol) cfr. KRS, p. 157, fr. 97; Presocráticos I, p. 115, n. 70. Sobre esto dice Conches en *FeT*, p. 36. «Le témoignage de Favorinus (D.L., II, 1-2) qu’ Anaximandre érige des gomons à Sparte peut signifier ou qu’il vint y régler des cardans solaires, ou qu’il vint y régler des cardans solaires déjà existants.»

22 Cfr. KRS, p. 158-160; Presocráticos I, p. 84, n. 32. Igualmente véase *FeT*, las IIs. II y ‘carte’ 2 en p. 40 y 47, para hacerse una idea de cómo pudo verse semejante mapa.

23 Cfr. DK 12 A 11, 12 A 18. Simplicio, *Fis.* 41, 17-19. Presocráticos I, fr. 141-149 y n. 67. E igualmente KRS p. 183-184, se decantan por una interpretación de ‘mundos sucesivos’, apoyándose en Conford y su crítica a la teoría de Burnet de los mundos coexistentes.

24 Cfr. DK 12 A 21, 12 A 11, 12 A 22. Presocráticos I, fr. 164-168.

25 El sol es 28 veces mayor que la tierra y la luna lo es 18 veces. Cfr. DK 12 A 11, 12 A 21. Presocráticos I, fr. 63.

26 Cfr. DK 12 A 26, 12 A 11, 12 A 1, 12 A 25. Presocráticos I, fr. 154-160, n. 73 y 74. KRS, p. 198-208.

meteorológicos<sup>27</sup>. Por otro lado se le atribuyó una teoría sobre la generación de los animales que se hizo célebre debido a algunas aparente similitudes (siempre aparentes, desde luego) con la teoría de la evolución de las especies por selección natural de Darwin<sup>28</sup>. Y aunque la sentencia –de la que pasaremos a hablar más adelante– tenga una intención que se aleja de cualquier explicación de la *phýsis* o naturaleza y habla de eso otro que la regula y que está por encima de ella –la metafísica–, tiene que haber algo que conecte todo el quehacer teórico de Anaximandro y nos entregue el sentido de su labor.

Y aunado esto al hecho de lo dudoso del título atribuido a su libro en prosa que, según los doxógrafos, era *Perí phýseos*<sup>29</sup> o ‘De la naturaleza’, nos queda bastante oculto aún la materia de la que tratara, muy posiblemente porque no exista objeto de estudio que cuadre directamente en semejante mezcla.

Lo importante es ver de qué manera se puede ligar la especulación sobre las cosas que le rodeaban, la aplicación de ciertos conocimientos para la elaboración de instrumentos de medición y ciencia especulativa sobre la naturaleza y una teoría totalmente separada del quehacer del mundo y que iba ya a la caza de un proceso superior que dominaba a los particulares movimientos, cambios y procesos rectores de la que Naturaleza no era mas que un efecto. Cosa que ya a Aristóteles debió sorprender lo suficiente y le obligó a elaborar una extraña taxonomía para explicar semejante diferencia, comparados siempre, por supuesto, con los ‘investigadores de la naturaleza’<sup>30</sup>.

Sin embargo, tampoco tratamos aquí de separar lo que no es separable: es decir, de analizar por un lado la ‘metafísica’ de su sentencia y minimizar las investigaciones y especulaciones naturales<sup>31</sup>, ni tampoco en pensar que a Anaximandro le tuvo que suponer un problema unir esas dos vertientes, pues bien claro nos tiene que quedar que para él tendrían que encontrarse indiferenciadas. Entonces, ¿qué es lo que por debajo está uniendo y dando sentido a todo el quehacer del filósofo?

---

27 Lluvias: DK 12 A 11, terremotos: DK 12 A 5a, el origen de los vientos: 12 A 27. Hay, en lo que respecta a los dos primeros fenómenos, una posible confusión con Anaxímenes (Cfr. Presocráticos I, fr. 169-177), Cfr. DK 13 A 2, 13 A 7. Presocráticos I, fr. 224-229. KRS, p. 204-208.

28 Cfr. DK 12 A 30, 12 A 10. Presocráticos I, fr. 178-182, n. 83, 84 y 85. KRS, p. 208-211.

29 KRS, p. 156-157: «Los escritores alejandrinos tenían la costumbre, a falta de un testimonio concreto, de asignar títulos adecuados a los conocidos intereses de su pensador antiguo. La denominación ‘Sobre la naturaleza’ era una titulación clásica a quienes Aristóteles denominó φυσικοί, es decir, a casi todos los presocráticos.»

30 Y para hacer cuadrar el pensamiento de Anaximandro en su teoría del desarrollo de la filosofía, tuvo que hacerlo parte de la *phýsis* o naturaleza, el sentido de su sentencia y a fuerza de corromper el sentido de la teoría de ‘lo sin fin’. De ello hablaremos cuando exponamos las diversas interpretaciones que ha recibido la sentencia, así como de los elementos que la componen.

31 Actitud por lo general prevaleciente, cuando no omnipresente.

Y entonces es cuando se nos hace claro que lo que une estas especulaciones es exactamente lo mismo que une, a su vez, las implicaciones de lo mítico y lo científico: la voluntad de medir.

Esta voluntad es la que está presente desde la elaboración del mapa de la tierra, hasta la noción de ‘sin fin’. Esta voluntad, que puede llegar a hermanarse con las narraciones del mito de la creación olímpico o con la teoría de ecuanes y deferentes que salvaban la anomalía zodiacal del sol en la astronomía ptolemaica<sup>32</sup>, es la que pone límite y determinación en las cosas, las hace una y da cuenta de ella. Todo cambio, el paso de la poesía a la historia, del reino a la ciudad-estado, de la religión a la ciencia, sólo se trata de un refinamiento de la mirada, una manera nueva de elaborar teorías, una diferente finura de los instrumentos técnicos de medición; pero la voluntad de sometimiento de las cosas, ya sea a regímenes de gobiernos o regímenes de conocimiento –si acaso ellos se diferencian en algo- siempre es la misma. El nivel semántico del discurso mítico y científico se tocan en ese punto y sus diferencias no están sino en un nivel práctico de resolución de problemas. Es decir, en un nivel técnico que nada tiene que ver con la verdad de las teorías que van lanzando al aire.

Es por eso que nos tiene que resultar tan sumamente interesante poder volver a escuchar ese fragmento y volver a escuchar su voz, para que de nuevo venga a nosotros la claridad de esa formación, para ver la cosmogénesis del mundo y como los objetos se van dibujando uno tras otro desde lo ‘sin fin’, sea esto lo indeterminado de las direcciones solares o ya los cuerpos y los seres de las cosas. Puesto que lo único que podrá hacer a estas alturas la sentencia de Anaximandro, una vez que la hayamos razonado, será revertir su sentido y deshacer el mundo.

## 2.2 *La sentencia: texto, elementos e interpretaciones.*

### 2.2.1 *La sentencia: texto griego.*

El fragmento 12 B 1 de *Die fragmente der Vorsokratier* de Diels y Kranz está recogido del *In Aristotelis Physica Commentaria* de Simplicio, un neoplatónico del s. VI d.C., por medio de una cita directa a Teofrasto de su famosa *Opiniones de los Físicos*<sup>33</sup>. Hay que tomar ello en cuenta y anotar que ya había pasado casi un milenio desde que Anaximandro arrojó su libro al

---

32 Cfr. Rioja, A.; Ordóñez, J.: *Teorías del Universo, de los pitagóricos a Galileo*, Vol. 1, Madrid, Síntesis, 1999, p. 58ss.

33 Quizá la primera ‘historia de la filosofía’ que existió y que no ha llegado hasta nosotros. Pueden consultarse sus fragmentos y citas –por otros doxógrafos antiguos- en la *Doxographi Graeci* de Diels, H.

mundo cuando Simplicio recogió sus palabras.

Tal y como aparece en *DK 12 B 1* con el texto griego, dice:

«[Anaximandro] ... dijo que el principio ... de todas las cosas es lo ‘sin fin’. Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento (decreto) del tiempo.»<sup>34</sup>

Frente a estas palabras las impugnaciones no se hacen esperar. Hay quien acepta algunas, rechaza otras, cuando no el entero fragmento conservando su sentido.

*KRS* aceptan como palabras de Anaximandro únicamente «lo sin fin», «según la necesidad», «pagan culpa unas a otras y la reparación de la injusticia según el ordenamiento (decreto) del tiempo.»<sup>35</sup> Por su parte, en *Presocráticos I*, Eggers Lan y Juliá añaden la palabra «principio» y excluyen «según la necesidad».

Los problemas que se derivan del texto no son de poca envergadura. Según las palabras que se seleccionen, se influye directamente en el sentido del texto; es decir, en las palabras mismas de Anaximandro. Y para muestra, bástenos analizar de manera resumida la palabra que más polémica ha provocado del fragmento:

*Arché* o ‘principio’ es la palabra básica que desde Aristóteles ha caracterizado a todo el pensar presocrático, y en el particular fragmento de Anaximandro ha provocado una clara división: los que dicen que fue el primero en utilizarla en sentido filosófico como ‘origen’, ‘principio primigenio’, ‘parte primordial’ o inicio de la cosmogénesis<sup>36</sup>; y los que entienden que es imposible que Anaximandro haya utilizado esa palabra en su sentido filosófico y que la inclusión del vocablo es producto de una interpretación anacrónica de la historiografía peripatética y los doxógrafos que en ella se basaron.

Los argumentos por uno y otro bando son lo suficientemente razonables como para no decantarnos abiertamente por ninguna opción: para los que defienden el uso de esta palabra, se aferran a una cita textual de Teofrasto en Simplicio, que dice que Anaximandro fue el primero en llamar «*arché*» a *tó ápeiron*. Y cuentan con algunas perífrasis de otros autores a parte Simplicio. En Hipólito<sup>37</sup> en su *Refutatio omnium Haeresium* (*DK 12 A 11*):

«[Para Anaximandro] el principio... de las cosas es lo Infinito (*tó ápeiron*) [y fue] el primero que llamó

---

<sup>34</sup> Utilizamos la traducción de *Presocráticos I*, fr. 183, p. 129. Sin embargo nos apartamos en *tó apeirón*, que traducen ellos como «lo infinito», nosotros en cambio preferimos «lo sin fin». (Cfr. *Presocráticos I*, fr. 84-100, n. 40) y añadimos entre paréntesis «decreto» para enfatizar el carácter jurídico de «ordenamiento» (*táxin*). Cfr. *Presocráticos I*, fr. 134-139, n. 64

<sup>35</sup> Cfr. *KRS*, fr. 101 A, p. 162-164.

<sup>36</sup> Entre los que se cuentan cfr. Kahn, Ch. H.: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York, Columbia University Press, 1960, p. 29-32.

<sup>37</sup> Un apologeta cristiano del s. III d. C.

con ese nombre el principio.»<sup>38</sup>

Y en Aecio<sup>39</sup> (DK 12 A 14):

«Anaximandro [...] dijo que el principio de las cosas es lo infinito.»<sup>40</sup>

Y aunque esta pluralidad de citas que hacen referencia a una sola afirmación presente una sólida posibilidad, el problema, que señalan los que se niegan a aceptar que Anaximandro hubiese utilizado esa palabra, es debido a que todas las citas hacen sólo referencia a una sola fuente: Teofrasto. Y la particular vinculación de éste a la escuela peripatética y a Aristóteles lo hace sospechoso de haber interpretado ‘aristotélicamente’ a Anaximandro. Cosa que ven confirmada en un fragmento de Simplicio que dice textualmente:

«Anaximandro, el primero que llamó ‘principio’ al ‘sustrato’ (*hipokeímenon*) [...]»<sup>41</sup>.

Dado que el término ‘sustrato’ es terminología esencialmente peripatética, utilizada constantemente por Aristóteles y parte de la maquinaria de su interpretación lógica y ontológica, lo que hace ya sospechar de que la palabra ‘principio’, sea igualmente una mera paráfrasis que puede contribuir a la confusión del fragmento.

A esta opinión se suscriben, entre otros Kirk, Raven y Schofield. Igualmente Brunet, -que se adhiere igualmente a esta posición- por su parte, señala la ambigüedad gramatical de la frase griega que podría estar significando: que fue el primero que llamó ‘tó ápeiron’ al ‘principio’.<sup>42</sup> Por más argumentos tenemos en KRS<sup>43</sup> hace el significativo comentario que en Simplicio –el mismo que asegura que Anaximandro fue el primero que utilizó ‘principio’- dice, en un pasaje<sup>44</sup> relativo a su maestro y antecesor, que Tales «[dijo] que el *principio* de las cosas que aparecen es el agua», y por tanto, la afirmación de la invocación por parte de Anaximandro es un sin sentido.

No nos hacemos cargo de llegar a ninguna resolución. Sin embargo creemos que no es improbable que el milesio haya utilizado la palabra *arché*; siempre y cuando entendamos que es imposible que, de haberla dicho, la haya dicho en el sentido en que la doxografía

---

38 Presocráticos I, fr. 74.

39 Del siglo IV-V d. C., escribió Recopilación de las opiniones de los filósofos, una obra basada en las Vetusta Placita, que se basaba, a su vez, en un resumen de la obra de Teofrasto.

40 Basada en la traducción de Conches, M., FeT, I, 3, p. 57. «Anaximandre [...] dit que l’origine (le principe) des êtres est l’infini.»

41 Simplicio: *On Aristotle’s Physics*, Ithaca, Cornell University Press, 1988-1997, 150, 23-24.

42 Cfr. Calvo Martínez, T., art. cit., 26-27 y n. 9 y 10. Ahí se detalla la ambigüedad gramatical de DK 12 A 9, y explica de que manera la traducción del fragmento se puede inclinar para cualquiera de las dos posiciones. Cfr. KRS, por su parte en p. 65, supone que el texto de Hipólito está corrupto.

43 KRS, p. 165.

44 Cfr. Simplicio: *On Aristotle’s Physics*, Ithaca, Cornell University Press, 1988-1997, 23, 21-29; DK 11 A 13, Presocráticos I, fr. 19.

peripatética entiende el ‘principio’, esto es que no es un sustrato material a partir del cual –por algunos procesos más o menos explicados- se formen la multiplicidad de las cosas.

Si ello queda claro tampoco hay demasiadas razones para negar tajantemente la posibilidad de que Anaximandro haya utilizado la palabra... Es poco más que un error de interpretación suponer que el *ápeiron* funciona como una especie de sustrato material indefinido o ilimitado –a la manera de Empédocles- del que se van formando las cosas. Así es como lo interpreta Aristóteles al decir que Anaximandro indica un principio ‘distinto de los cuatro elementos’.

Si bien también es improbable que utilizara ‘*arché*’ en el sentido semántico vulgarizado que aparece en Homero<sup>45</sup>, por ejemplo, como ‘principio’ en tanto comienzo puramente cronológico o lógico. El apoyo a esto lo encontramos en algunos otros restos –reducidos a apenas un par de vocablos- que nos presentan al *ápeiron* como divinizado e inmortal<sup>46</sup> y por tanto como algo más que un mero comienzo cronológico cuya única relación con las cosas sea la de ser su antecedente.

Y aunque no podamos llegar a una conclusión satisfactoria –y sin que haga demasiada falta hacerlo-, creemos plausible suponer, sin embargo que, apareciera o no la palabra *arché* en el libro de Anaximandro, *ápeiron* o lo ‘sin fin’ tiene el sentido de funcionar como origen y rector de la *phýsis*, sin que por ello tenga relación con nada ‘material’. Puesto que sin esa clave, el sentido de todo su decir se vería súbitamente oscurecido y el concepto de *ápeiron* quedaría desencajado de toda dimensión e imposible de interpretar.

En cuanto al resto de la sentencia, las impugnaciones sobre la extensión real del fragmento son varias y de diversa índole. Remito al límpido resumen de Soares<sup>47</sup> sobre las distintas partes de la sentencia que aceptan los diversos comentaristas:

Por lo general se divide en dos el fragmento:

A) «a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad;»

B) «en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo.»

1. Para Diels y Kranz las dos frases forman una cita textual de Teofrasto a Anaximandro. A ellos se adhieren Jaeger, Kahn, Barnes, Guthrie y Conche.

2. Burnet impugnó la autenticidad de la primera parte del fragmento (A) y lo concideró una

---

45 *Il.* XXII, 116.

46 DK 12 B 3. Aristóteles, *Fis.*, III, 4, 203b10ss. Y DK 12 B 3: «Lo ‘sin fin’ que nunca envejece.»

47 Cfr. Soares, L.: *Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*, Buenos aires, Biblios, 2002, p. 22-23. Lo que aquí presentamos es una síntesis de dicho resumen.

añadidura de Teofrasto. Le siguen Conford, Heidegger, Vlastos, Kirk, Raven y Schofield, Lloyd, Egges Lan y Juliá y Engmann.

3. Para Gigon solamente son propios de Anaximandro los conceptos de ‘según la necesidad’, ‘reparación’ e ‘injusticia’.

4. Guariglia se decanta porque la cita textual sea: «Hay generación para las cosas... se produce la destrucción, según la necesidad; pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo.»<sup>48</sup>

No nos hace falta, por lo demás, a nosotros discriminar ciertas palabras o darle prioridad a algunas otras. Aceptamos en bloque la sentencia con sus dos partes, además del sentido originario de *ápeiron*, sin que por ello nos ocupemos de textualidades ni negar que pueda existir alguna intercalación de Teofrasto. Discutiremos por separado y en unidades cada uno de los elementos que lo componen para intentar deslindar toda interpretación peripatética.

En cuanto a las interpretaciones enteras del fragmento y el pensamiento Anaximandro –ya que la enumeración sería excesivamente larga si quisiéramos un mínimo de profundidad y los beneficios que obtendríamos ante tal inventario serían más bien escasos- hemos decidido remitir a la monografía de Lucas Soares que resume y sintetiza lípidamente las interpretaciones más significativas.<sup>49</sup>

### 2.2.2. Elementos de la sentencia

El fragmento, de tal manera que pueda entenderse globalmente, puede y debe aislarse, como un mero método para el abordaje y posterior razonamiento, en elementos y conceptos que lo componen, antes de retomar, en la tercera parte del artículo, el sentido entero con el que trabajaremos y hablaremos con Anaximandro.

Nos ocuparemos de la sentencia en tanto, 1) *ápeiron*, 2) *tôn ónton*, 3) *génesis kai phtoràn*, 4) *katà tò chreón*, 5) *adikías*, 6) *chrónou táxin*

#### 2.2.2.1 *Tò ápeiron* o lo ‘sin fin’.

La piedra de toque del fragmento. La interpretación de este apartado determina en gran medida la interpretación de todo el pensamiento de Anaximandro.

La razón por la cual hemos traducido *ápeiron* por lo ‘sin fin’ cuando tradicionalmente se traduce por ‘infinito’ o ‘ilimitado’; es para recalcar la manera en la novedad gramatical de la

---

48 Para la bibliografía de cada autor, remito de nuevo a la monografía de Soares.

49 Cfr. Soares, Lucas. op. cit., p. 24-29.

palabra. La extrañeza de lo que tendría que suponer colocar a un adjetivo, un artículo neutro que lo sustantivara. ‘Infinito’ está ya colocado en el imaginario occidental como un sustantivo más –suponiéndose, erróneamente, de que pueda conocerse su significado, aunque de ello nos ocuparemos más detenidamente en la tercera parte del trabajo- y rompe con la innovación lingüística que tendría que ser para un griego del s. VI a. C., hacer esta clase de construcciones. (De las diferencias, sutiles, entre ‘infinito’ y ‘sin fin’ hablaremos en la tercer parte del artículo).

Por su parte Anaximandro nos deja muy claro que lo ‘sin fin’ es un sustantivo en la medida en que «nunca envejece»<sup>50</sup>. Aunque el hecho de tratarlo como sustantivo no significa, ni mucho menos, que pueda malinterpretarse, como viene siéndolo desde Aristóteles, como alguna sustancia material indefinida o algo parecido.

Ante esta confusión se nos impone –antes de detenernos en la palabra en sí- tener que decir algo sobre las interpretaciones que ha recibido a lo largo de la historia este concepto<sup>51</sup>, empezando sin duda por la propia interpretación aristotélica y peripatética.

i) Antes de abordar la tradicional –y que de hecho prácticamente se mantuvo vigente, salvo algunas ligeras variables, hasta los trabajos de Olof Gigon- y claramente errónea interpretación por parte del estagirita, nos vamos a detener –aunque sea sólo por mera exhaustividad-, en una atribución (que aunque dudosa), no deja de reflejar la manera en que se refleja el descarado anacronismo de Aristóteles a la hora de interpretar a los presocráticos.

Me refiero a la interpretación de *tò ápeiron* como lo intermedio entre dos elementos. En efecto a partir de los estudios de Khan<sup>52</sup> se ha comenzado a iniciar un estudio a partir del señalamiento de ciertos textos (en concreto 9 pasajes) en la que Aristóteles, Teofrasto y Simplicio, señalan que ‘algunos’ –y por *algunos* Khan entiende que se refiere, entre otros, a Anaximandro- de los físicos nombraron a ‘lo intermedio’ (*tò metaxy*) entre los elementos como el *arché*.

Así en la *Física*, I 6, 189 b, encontramos:

«lo mismo que dicen los que afirman que el todo es una sola naturaleza ya se el agua, el fuego o un intermedio de estos.»

Y aunque la base para afirmar que se refiere a Anaximandro es más bien endeble, tomando

---

50 DK 12 B 2.

51 Se le puede llamar concepto siempre y cuando entendamos por ello simplemente una forma delimitada, esto es una cosa, sin llegar a ocuparnos aún de sí se trataba de algo material o abstracto, de algo concreto o puramente una idea, ya que dudamos francamente que para el milesio se le presentara esta disyuntiva.

52 Cfr. Kahn, Ch. H.: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York, Columbia University Press, 1960, p. 44-46.

en cuenta que Aristóteles habla en otro sentido mucho más literal –y en cierta forma incompatible con esta descripción- en otros pasajes sobre el *arché* del milesio, por lo menos si existe una base que pueda resultar razonable en tanto que Simplicio si lo confirma textualmente:

«Algunos, suponiendo que hay un elemento único, dijeron que éste es infinito en tamaño: así el agua para Tales, el aire para Anaxímenes y Diógenes, lo intermedio para Anaximandro.»<sup>53</sup>

Esto significaría que la clara imposibilidad de someter al *ápeiron* a las categorías principales y formas que Aristóteles había establecido para describir a los primeros que filosofaron, es decir, ante la imposibilidad de encontrar en Anaximandro una especie de substrato material fácilmente localizable –tal y como se hace con Tales y Anaxímenes o la desvirtuación de Heráclito-, el estagirita no tiene más remedio que hallar la manera de hacer cuadrar ‘lo indeterminado’ o ‘lo sin fin’ en alguna forma más o menos vaga de materialidad a parte de los sustratos elementales (tierra, agua, aire y fuego).

Como en otro pasaje dice textualmente que

«también los que proponen el aire, fuego o agua, o algo más denso que el fuego pero más sutil que el aire.»<sup>54</sup>

Y aunque no existe una alusión textual de Aristóteles que diga –sin lugar a dudas- que en estos textos se refería a Anaximandro (con la excepción del pasaje de Simplicio), hay que dejar claro de qué manera esta interpretación del *ápeiron* es absolutamente equivocada.

Son razonables las objeciones contra Kahn, para pensar que en esos 9 pasajes –de los que hemos puesto tan sólo una muestra-, es posible que Aristóteles no esté pensando en el milesio<sup>55</sup>. Principalmente porque en los fragmentos que sí menciona textualmente a Anaximandro parece atribuir otras características al *ápeiron* que no pueden cazar en forma alguna con la alusión a una especie de elemento intermedio; sin embargo resulta curioso y reseñable que el foco de las dos malinterpretaciones (porque la *segunda* interpretación del estagirita es igualmente errónea) estén inspiradas por el mismo malentendido.

En efecto, la otra vertiente a la que se apunta desde Aristóteles (o la única, si no se acepta la anterior), es en el sentido de que *tò ápeiron* es una especie de mezcla originaria a partir de lo cual los contrarios se separan:

«Por otro lado, algunos piensan que las contrariedades están en lo uno, a partir de lo cual se separan, como dice Anaximandro y cuantos afirman que [lo real] es uno y múltiple, como Empédocles; pues ellos

---

<sup>53</sup> Cfr. Presocráticos I, fr. 108. (Ya que este testimonio no aparece en DK, dejamos la referencia: Simplicio: *On Aristotle's Physics*, Ithaca, Cornell University Press, 1988-1997, 458).

<sup>54</sup> Presocráticos I, fr. 112. Cfr. *Met.* I 7, 988a.

<sup>55</sup> Para más sobre esta polémica, Cfr. Presocráticos I, p. 97, n. 49.

también piensan que las demás cosas se separan de la mezcla.»<sup>56</sup>

Y aunque en primera instancia esta interpretación –que ha pasado prácticamente por ser la más adecuada hasta los estudios filológicos del s. XX- no parecer hacer demasiada fuerza sobre lo que Anaximandro pudo haber querido decir, lo cierto es que hay una tendencia ilegítima, tanto en Aristóteles como en Teofrasto y Simplicio, de querer aparejar el discurso del milesio con las investigaciones ya plenamente físicas de Empédocles y de Anaxágoras<sup>57</sup>, así como una concepción previa de concebir al *ápeiron* como un sustrato material indefinido – una especie de receptáculo platónico o materia prima-, que tenía la propiedad de contener en su ‘unidad’ –suponiendo ya que era uno-, la multiplicidad de las cosas.

Los problemas no son pocos: Aristóteles necesariamente quiere ver en Anaximandro un ‘investigador de la naturaleza’, alguien que se ocupe del estudio de la *phýsis* en tanto cosmogonía a partir de unos cuantos elementos o por lo menos de un *arché* que pueda equipararse a un sustrato material. Como se puede ver, es la misma anacrónica mirada que pudo haber inspirado la anterior interpretación errónea, que en el límite de la tensión teórica llega a concebir a ‘lo sin fin’ como una forma primitiva de la enunciación de la multiplicidad en potencia:

«Y esto es el Uno de Anaxágoras: mejor que el “todas las cosas juntas” (y que la mezcla de Empédocles y de Anaximandro, y que el modo de hablar de Demócrito) sería, por tanto, “estaban juntas todas las cosas en potencia, pero no en acto”.»<sup>58</sup>

Por ello mismo resumamos diciendo que es un error más que grave pensar que *tò ápeiron* está por un sustrato material indefinido que a partir de ciertos movimientos y procesos –tales como el Odio y la Amistad en Empédocles o el *noûs* de Anaxágoras-, se va trayendo al acto todas y cada una de las cosas de la naturaleza que estaban encerradas en él, ni esa interpretación de Simplicio sobre la generación de los elementos del *ápeiron* por medio de un movimiento eterno que separa de sí a los cuatro elementos<sup>59</sup>.

Por otro lado, si quisiéramos reproducir un catálogo de autores e interpretaciones modernas

---

56 Presocráticos I, fr. 117. DK 12 A 16. Fis. I 4, 187a.

57 En el caso de Anaximandro dice textualmente Aristóteles (DK 12 A 16; Fis. I, 4, 187a): «Algunos piensan que las contrariedades están en lo uno, a partir del cual se separan.» Alusión posiblemente a Anaxágoras y Anaximandro. Hay una clara ‘anaxoagorización’ de Anaximandro, tal y como dice Eggers Lan y Juliá en Presocráticos I, p. 104, n. 56. Todavía en Simplicio (DK 12 A 9) «[Anaximandro] 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.» Sin embargo, este testimonio da una idea bastante desmitificada de *phýsis*, de la naturaleza; que nada tiene que ver con un ordenamiento ni la culpa y expiación de culpa, sino más bien por un proceso ya puramente automatizado de la naturaleza que creemos no se ajusta, de ninguna manera al fragmento que analizamos.

58 Presocráticos I, fr. 120. *Met.* XII 2, 1069b.

59 De ello nos ocuparemos más despacio cuando hablemos de ‘la generación y la destrucción’ Cfr. 2.2.2.3

sobre este asunto nos encontraríamos frente aun cuadro demasiado largo y poco útil para nuestro trabajo<sup>60</sup>, simplemente cabe decir que aparte de las reformulaciones de las glosas peripatéticas de ver al *ápeiron* como la mezcla cualitativa de los objetos<sup>61</sup>, se empezó a postular –a partir de los trabajos de Olof Gigon<sup>62</sup> y Johnatan Barnes<sup>63</sup>- una forma de entender ‘lo sin fin’ que pretendía rescatar sus sentido más arcaico desde las interpretaciones cosmogónicas hesiódicas y las esporádicas apariciones del adjetivo (sin sustantivar) en unos cuantos versos homéricos<sup>64</sup>.

Esto es: formar lo *ápeiron* (lo infinito, lo indeterminado, lo ilimitado, lo sin fin), como una forma espacial de infinitud. Es el espacio y lo la materia la que se haya indefinida en lo inmenso de las cosas.

Por otra parte, nada de su sentido se nos revela si únicamente hacemos una mera enumeración de interpretaciones del concepto, ya que lo único que hacemos es quedarnos en el mero discurso histórico. Quizá uno de los fragmentos más útiles para entender la importancia de este concepto es un testimonio –que aunque nada tiene que ver con la historicidad de Anaximandro ni dice nada sobre él-, es absolutamente indispensable para entender el concepto de ‘sin fin’ y para dejar mejor sentado de qué manera tenía que entenderlo el milesio –libre ya de substratos materiales ni de indefinidades espaciales-; me refiero al capítulo decimoséptimo del libro V de la *Metafísica* de Aristóteles –que es quizá porque no es ocupa históricamente de Anaximandro ni de ningún filósofo anterior, que podamos confiar en la fidelidad del razonamiento del estagirita-, en donde trata sobre la polisemia de la locución ‘límite’ (*péras*), parte fundamental de la palabra ‘ilimitado’ o *ápeiron*:

«Se llama ‘límite’

1) *el extremo de cada cosa*, lo primero fuera de lo cual no cabe encontrar nada de ella, y lo primero dentro de lo cual está contenido todo lo que forma parte de ella;

2) también *lo que constituye la forma (eídos) de una magnitud*, o de algo que posee magnitud;

3) y *el fin* de cada cosa (y éste es aquello hacia lo cual –y no aquello desde lo cual- tiene lugar el movimiento y la acción; si bien, a veces, se consideran límites ambos, aquello desde lo cual y aquello

---

<sup>60</sup> Quien quiera un resumen analítico y límpido al respecto, remito de nuevo al trabajo monográfico de Soares, L. op. cit. p. 72ss.

<sup>61</sup> Tal y como se ve en Cfr. Gomperz, Th.: *Pensadores griegos*, vol. I, Barcelona, Herder, 2001, p. 93 o Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, Madrid, Gredos, 1984, p. 92.

<sup>62</sup> Cfr. Gigon, O.: *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1980, p. 89.

<sup>63</sup> Cfr. Barnes, J.: *Los presocráticos*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 50.

<sup>64</sup> Cfr. Presocráticos I, fr. 89-99. De ellos podemos rescatar un par como muestra: en *Odisea* XV, 79: «Antes de que se vayan por la tierra sin fin.» o en *Iliada*: XXIV, 776: «Gimió el pueblo incontable.»

hacia lo cual, es decir, aquello-para-lo-cual);

4) también *la entidad*, es decir, *la esencia de cada cosa*: ésta es, en efecto, límite del conocimiento y si lo es del conocimiento, también lo es de la cosa.

De modo que resulta obvio que ‘límite’ se dice en todos los sentidos que se dice ‘principio’, y en más aún, ya que el principio es un tipo de límite, pero no todo límite es un principio.»<sup>65</sup>

Y aunque quepa hacer muchas y muy variadas especulaciones sobre qué grado de evolución pudo haber tenido el vocablo entre los 250 años que median entre Anaximandro y Aristóteles –y aún tener cuidado de no atribuir ningún término esencialmente aristotélico (tal como *ousía* o entidad) al milesio-, no puede haber duda que siguiendo esta pista nos encontramos en una posición más adecuada que las interpretaciones históricas.

Sin embargo, aunque no creamos que el límite puede constituir la ‘entidad’ de la cosa, no cabe duda que no puede ser una mera frontera del ámbito geométrico o geográfico, sino que tiene qué ver con la formación de la cosa en tanto que cosa sea y es el lugar a partir del cual se puede hablar de la cosa y predicar sobre ella.

El hecho de que Anaximandro haga surgir las cosas (*tôn ónton*) justamente de un concepto que crece de toda forma –ya figura, ya *eídos*, ya límite- es la prueba más límpida de razonamiento que nos habla de la auténtica fundación de la filosofía. Si por un lado, tal y como apunta Gigon, el pensamiento de Anaximandro tiene que ver mucho con las cosmogonías mitológicas, lo cierto es que su relación está más cercana en otros puntos como en el ordenamiento del tiempo y la reparación de la injusticia... *Tò ápeiron*, al ser él mismo sin principio ni fin –esto es sin límites- sólo puede ser la causa y fin del resto de las cosas delimitadas.

Y aunque esto parezca imponer un sentido de substrato material, debemos recordar que es francamente improbable que el milesio haya supuesto que el reino del *lógos*-palabra, lenguaje y razón (todo al mismo tiempo) y el reino de las cosas, objetos y seres, fuesen dos cosas separadas<sup>66</sup>.

Por tanto ‘cosa limitada’ se dice tanto de lo que hoy denominamos objetos físicos como de las ideas o incluso de las palabras. Cuando las cosas se les retiran esos límites y se hayan sumidas en lo sin fin, abierto y sin diferencia, ni sustancia, ni ángulo, ni separación de significados ni signos: entonces se podría decir que es la homonimia absoluta: el nombre común de las cosas y las palabras todas.

---

65 *Met.* V 17, 1022a, 4ss

66 Cfr. el fragmento del poema de Parménides, DK 28 B 3: (*tò gàr autò noeîn estín te kai eînai*) «Pues lo mismo es concebir que ser.»

Ahora bien, nos queda tratar un par de cuestiones que también se desprenden de un par de supuestos fragmentos –que se componen poco más de cuatro palabras sueltas- referidos al *ápeiron* que Anaximandro llamó –según Aristóteles- «divino e imperecedero»<sup>67</sup> que es bastante probable, así como (cosa más discutible) ‘omniabarcante’ y ‘omnirector’.

El pasaje aristotélico en cuestión dice:

«Por lo que, según venimos diciendo, ellos piensan que no hay principio de este principio, sino que él mismo lo es de todos los demás y que *lo abarca todo y todo lo gobierna*, como afirman cuantos no establecen fuera de lo infinito otras causas como el Pensamiento o la Amistad; y piensan que esto es lo divino pues es inmortal e imperecedero, como afirman Anaximandro y la mayoría de los filósofos de la naturaleza.»<sup>68</sup>

Más allá de la mera impugnación o imposibilidad de que Anaximandro hubiese podido considerar dar al *ápeiron* alguna forma de gobierno sobre las cosas, lo que haremos aquí será más bien considerar qué tipo de gobierno, en caso de haberlo, podría surgir desde él.

El problema no es pequeño en tanto se puede –tal y como aparece en *Presocráticos* I, fr. 184- dar la categoría de fragmentos tanto a «lo abarca todo y todo lo gobierna» como a «divino» e «imperecedero»; y no pocos ni extrañas relaciones surgirían entre un concepto omnigoberante y los conceptos de injusticia y ordenamientos del tiempo<sup>69</sup>.

Esto es: que si el *ápeiron* gobierna, ¿qué es lo que hace y cómo gobierna si, a pesar de todo, quien dicta y da límites a las cosas no es él sino la reparación de la injusticia según los decretos del tiempo? ¿Qué clase de potestad ejerce sobre las cosas?

A pesar de que *KRS*<sup>70</sup> sugiere que la expresión «divino» apunta hacia una acción intencionada por parte del *ápeiron* –esto es, que gobierna y actúa activa y positivamente sobre las cosas- no podemos sino sospechar de una anaxagorización –de dotar de una especie de Inteligencia (*noûs*)- del principio puramente indeterminado.

No hace falta, repito, renegar de las textualidades, sino de descubrir su posible sentido. Y ante el más leve de los razonamientos no podemos sino darnos cuenta que el gobierno no puede tratarse de una acción positiva y rectora sobre las cosas, ya que *tò ápeiron* no son las cosas mismas, sino su principio –entendido no cosmogónicamente, sino ontológicamente- ni es él quién por decreto o voluntad las hace y les da su límite:

Si el *ápeiron* gobierna lo hace sólo en la medida en que engloba todas las cosas: las limita

---

67 *Presocráticos* I, fr. 129. DK 12 B 3

68 *Fis.* III 4, 203b 10ss.

69 Cfr. 2.2.2.5 y 2.2.2.6 respectivamente.

70 Cfr. *KRS*, p. 175.

–las contiene, si puede decirse–, ya que en tanto que sin principio ni fin, lo Ilimitado constituye un principio. En resumen (y citando a Olof Gigon)

«El concepto de lo Ilimitado es un límite»<sup>71</sup>.

En ese sentido –el de ser límite último de las cosas limitadas– ciertamente se podría decir que ejerce alguna forma de gobierno –una política del límite– que somete a todas las cosas y contiene fuera de él a todos los seres (manteniéndoles en sí mismos y constituyéndolos), pero su gobierno únicamente es en sentido metafísico –esto es, en lo que concierne a todo lo que está fuera de la *phýsis*– y no es él quien establece los límites positivos, sino –tal y como pasamos a estudiar más adelante– la Injusticia y el Ordenamiento (decreto) del tiempo y su sucesión.

#### 2.2.2.2 *Tôn ónton* o ‘las cosas que son’.

La aparición de *tôn ónton* en el fragmento no deja de ser significativa para la novedad que representa esta nueva forma de hacerse cargo de la explicación –medición– del mundo (la filosofía). Particularmente debido a que esta frase (‘las cosas que son’ o ‘todas las cosas que son’) se continúa la labor que ya había comenzado Tales de Mileto: la reducción de la multiplicidad de la naturaleza a una sola forma, a un solo conjunto que acepta una explicación única<sup>72</sup>.

Y aunque no podamos hablar de un mismo proceso que pueda involucrar una semejanza entre Tales y Anaximandro en cuanto a la generación de las cosas –ya que Tales señala a un elemento que está ya dentro de la Naturaleza para dar cuenta del resto de los objetos–, resulta significativo que ambos ya tomen a la *phýsis* como una totalidad de la que se puede hablar. Anaximandro la designa con esa frase: *tôn ónton*, la Realidad del cosmos:

«Tenemos aquí una expresión que se usó un tanto comúnmente, incluso en posteriores tiempos, para designar los bienes domésticos y lo que es propiedad de una persona; en el lenguaje filosófico se amplía ahora su alcance hasta abarcar todo lo que encuentra en el mundo la percepción humana.»<sup>73</sup>

Y aunque no nos entretengamos en matizar demasiado a Jeager –ya que hace intervenir un concepto tan problemático como es ‘la percepción humana’–, lo útil de esta revelación es que pone sobre la mesa una forma especial de relación entre *tôn ónton* y las cosas; a saber, la de un patrimonio, la de una pertenencia, la de un límite circunscrito a un ámbito doméstico.

Lo absolutamente novedoso, pues, en los naturalistas milesios, es la voluntad de reducir a

---

71 Gigon, Olof. op. cit., p. 86.

72 Cfr. Presocráticos I, fr. 18. DK 11 A 12.

73 *Teología*, p. 25. Cfr. igualmente la n. 2 al cap. II de la misma obra.

‘las cosas’ a una ‘totalidad’ y explicarlas a partir de un puñado de conceptos<sup>74</sup>. Esto es, que de alguna manera u otra son capaces de concebir un régimen de sometimiento de las cosas a un único dueño y una única potestad o proceso.

Y ante la pregunta: ¿Quién es el dueño y propietario de ‘todas las cosas’? ¿Quién es el que puede llegar a englobar y abarcar la totalidad de los seres en sí mismo? Es Naturaleza, claro está.

*Phýsis* es quién convoca a su alrededor a las cosas a desarrollarse: es ella, que sin llegar a personificar, se puede ver claramente delimitando y procesando las cosas dentro de sí misma. Es ella quien tiene la potestad del proceso de la generación y destrucción; y es a ella a quien todos los esfuerzos de descubrimiento van encaminados por parte de los filósofos. Es a la Naturaleza a quien –si es verdad que Anaximandro se dedicó a medir el mundo tal y como nos lo cuentan sus testimonios como geógrafo y experimentador-, pretende captar en su fragmento...

### 2.2.2.3 *Génesis kai phthoràn*, o ‘generación y destrucción’

Tal y cómo aparece en el fragmento *DK 12 B 1*, el concepto que nos ocupa está de la siguiente manera:

«Ahora bien, a partir de dónde hay generación par las cosas, hacia allí se produce también la destrucción...»

Esto quiere decir que del *ápeiron* las cosas se generan y en el *ápeiron* las cosas se destruyen. Tal y cómo decía Aristóteles<sup>75</sup>, lo ilimitado tiene que constituir el mejor de los límites tanto en lo que se refiera al principio como al fin.

Ahora bien, queda la duda ante la especulación de cómo se lograría este proceso y si las interpretaciones peripatéticas al respecto pueden ayudarnos en algo para arrojar algo de luz sobre la manera en que *tà ónta* se crean y se destruyen. Para ello repasemos rápidamente los fragmentos más significativos que nos hablan en ese sentido:

1) *DK 12 A 6* «Por otro lado, algunos piensan que las contrariedades están en lo uno a partir de cual se separan, como dice Anaximandro y cuantos...»<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Y aunque pueda parecer chocante que, ciertamente, decir ‘todas las cosas’ sea una reducción de una forma más general de decir ‘cosas’ –ya que para cualquier lógico no habría forma más absoluta e irrestringida de ‘cosas’ que decir ‘todas las cosas’-, lo cierto es que, entendiéndose en tanto que ‘cosas’ es un vocablo puramente indeterminado en relación a su cuantía –ilimitado y sin fin-, cuando se dice ‘todas las cosas’ –o incluso peor: ‘todas las cosas que son’- se establece ya un límite y por tanto se da finitud a las ‘cosas’ y por tanto se reduce: se crea la totalidad como límite que se impone sobre lo indeterminado. Cfr. 3.2.

<sup>75</sup> Cfr. *Met.* V 17.

<sup>76</sup> Presocráticos I, fr. 117; *Fís.* I 4, 187a.

2) DK 12 A 9a «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 que la causa del movimiento y de la generación es única, como se ha dicho.”»<sup>77</sup>

3) DK 12 A 9 «[Anaximandro] piensa que la generación se produce no al alterarse el elemento, sino al separarse los contrarios por obra del movimiento eterno.»<sup>78</sup>

4) «Las demás se engendran por condensación y rarefacción; aunque en cuanto a Anaximandro, como él [Aristóteles] dice, no piensa que se engendren así, sino por separación de lo infinito.»<sup>79</sup>

Hay que señalar ante todo que más allá de que la teoría del ‘movimiento eterno’ sea una interpretación puramente aristotélica –y que no haya ningún fragmento que apunte en ese sentido–, los vocablos tanto de ‘movimiento’ (*kinesis*) como ‘eterno’ (*aídios*) son absolutamente ajenos al mundo de los naturalistas milesios. Aún así, intentemos ver el sentido que conlleva este razonamiento:

Para KRS<sup>80</sup> tanto Aristóteles como Teofrasto vienen a suponer la existencia de ese movimiento eterno en tanto que algunos monistas –Anaxímenes, p. e.- no dieron causa eficiente alguna (en sentido peripatético) que explicara la cosmogénesis más allá del proceso dado. Por ello resultaba necesario suponer una suerte de movimiento eterno e incausado del *ápeiron* que separara todas las cosas, esto es, que las creara.

Esta interpretación ha pasado varios exámenes y se tiene como una interpretación probable de la forma en que Anaximandro pudo haber concebido la génesis y destrucción; tanto es así que Conches<sup>81</sup> divide en dos grupos la serie de comentarios y suposiciones alrededor de este concepto: por un lado los mecanisistas y por otro los vitalistas.

Las interpretaciones mecanisistas enunciarían una especie de principio externo de ‘lo sin fin’ que al ponerlo en movimiento, va separando cada uno de los elementos materiales y contrarios del cosmos. Frente a estos, los vitalistas enuncian que el movimiento es propio y constitutivo de lo Ilimitado de manera que es él quien desde sí mismo –en tanto que divino y omnirector- genera las cosas sin ayuda de nada exterior.

Aunque no cabe duda que hay una inquietud válida en intentar penetrar en el proceso que

---

<sup>77</sup> Presocráticos I, fr. 118; Simplicio, op. cit. 154, 14-13. Es, según parece, una cita textual a la ‘Historia de los físicos’ –u ‘Opiniones de los Físicos’- de Teofrasto en donde especula, como tradicionalmente se ha hecho con la generación a partir del movimiento eterno... ya que para cualquier peripatético no bastaba únicamente con una causa material –ya que suponían que lo Ilimitado, necesariamente, era un substrato material-, sino que requerían una causa eficiente –un motor que pusiera en movimiento al *arché* material-, lo que hace necesario introducir el ‘movimiento eterno’, cosa que le lleva a comparar a Anaximandro con Anaxágoras (de nuevo).

<sup>78</sup> Presocráticos I, fr. 121. Simplicio, op. cit., 24, 23-25.

<sup>79</sup> Presocráticos I, fr. 125. Simplicio, op. cit., 149.

<sup>80</sup> Cfr. KRS, p. 191.

<sup>81</sup> Cfr. FeT, p. 139

se pone en marcha desde el *ápeiron*, lo cierto es que la interpretación aristotélica vuelve a poner sobre la mesa el error capital de todo su sistema: es decir, volver a suponer que el *ápeiron* es una suerte de substrato material que se ve sometido a una suerte de movimiento restringido –esto es, movimiento material- y que girando sobre sí mismo va generando los objetos a partir de su separación.

Eso sin contar con que la aceptación de esta propuesta dejaría, si no excluido, sí súbitamente empequeñecido el posible sentido de la segunda parte del fragmento en donde se nos habla de los términos de ‘injusticia’ y ‘ordenamiento del tiempo’ (que pasamos a analizar en seguida), y que ante el movimiento eterno no tendrían sino una función meramente accesoria y de poco peso en la generación y destrucción.

Sin embargo, no cabe duda que el razonamiento aristotélico es acertado en tanto que dice que la producción de las cosas se produce a través de una ‘separación’ –si entendemos esto, no como una separación de objetos materiales de lo Indefinido, sino como una mera imposición de un límite (*péras*) sobre lo Ilimitado.

Es este límite, como iremos viendo más adelante, el que se convierte en el concepto clave de la cosmogonía de Anaximandro y quizá, en el concepto fundamental en el que se apoya toda abstracción filosófica y producción de Realidades.

En cuanto a las palabras propiamente de *génesis kai phthoràn*, las observaciones de Seligman<sup>82</sup> son sumamente interesantes en la medida en que demuestra que la palabra *phthoràn* no se empezó a utilizar antes de Herodoto y solamente ingresó a la filosofía presocrática de mano de los atomistas –mucho tiempo después de Anaximandro-, y si a ello agregamos el hecho de que la palabra ya fue usada en forma técnica a partir de Platón y Aristóteles, convirtiéndose en un par común<sup>83</sup>, hace a estos dos vocablos especialmente sospechosos de ser un agregado peripatético. Situación que vendría a reforzar la sensación de que Anaximandro jamás se ocupó propiamente de la *phýsis* entendida como generación de los seres materiales.

#### 2.2.2.4 *Katà tò chreón*, o ‘según la necesidad’

Tal y como aparece en el 12 B 1 de *DK*, esta expresión se lee:

«...hacia allí se produce también la destrucción, *según la necesidad*; en efecto...»

---

82 Cfr. Seligman, P.: *The apeiron of Anaximander. A study in the Origin and function of metaphysical ideas*, London, Anthole Press, 1962, p. 67-68.

83 Como el trabajo de Aristóteles con el mismo nombre: *Perí génesis kai phthoràs, De la generación y corrupción*.

Aunque esta frase en sí no comporta forma alguna de concepto, su importancia es capital, ya que lo que hace es señalar e indicar el sentido al que todo el fragmento se encamina en enunciar: apunta a un proceso que se da con la característica especial –y no poco importante– de ‘necesario’.

‘Según la necesidad’... así es como el proceso de la cosmogénesis se da. No por el árbitro alguno o capricho de alguna soberanía –sea del *ápeiron*, de algún Dios o de la personificación de ‘injusticia’, ‘naturaleza’ o de cualquier otra fuerza–, sino que se da por el propio orden necesario que subyace dentro del devenir del propio proceso.

Lo que está haciendo con esta frase es apuntar a dos nociones fundamentales, no únicamente para la formación de la filosofía presocrática o filosofía en general, sino básicas para toda forma constitutiva del discurso científico: *kósmos* y *phýsis*.

Son estas dos nociones a las que se alude con la frase y a las que, de alguna manera u otra, el fragmento entero está aludiendo –y es en ese mismo sentido en el que, claramente, se puede ya hablar de filosofía plena en Anaximandro.

Y aunque posteriormente pasemos a matizar los aspectos que en los que el milesio se aparta ligeramente del sentido meramente científico –o, si se quiere, que se vuelve sobre él para desdoblirlo y abordarlo desde una manera radicalmente distinta a lo que entendemos, hoy por hoy, como ciencia–, vale la pena que nos detengamos un momento en los significados propios de estas dos palabras.

1) Sobre *kósmos*, cuya traducción más simplificada suele ser ‘orden’, lo cierto es que hay numerosas referencias en la literatura antigua que nos pueden ayudar a descifrar su sentido arcaico<sup>84</sup>: por un lado *kósmos* significaba ‘adorno’, ‘aderezo’, ‘belleza’, etc. y por el otro ‘orden’, ‘buena disposición’, ‘ordenación adecuada’. Esto es, que no significaba simple y sencillamente orden –que podría llegar a ser interpretado como una mera sucesión u ordinalidad–, sino que dentro de sí conllevaba el sentido de una ordenación que implicaba una valoración, ya fuera estética, ya práctica, ya política: se trataba del orden adecuado.

2) Aunque ya nos hemos ocupado bastante de la *Phýsis* tangencialmente a lo largo del trabajo, merece la pena detenerse en su sentido particular y la manera en que va evolucionando de ser un vocablo arcaico a formar una parte primordial dentro del desarrollo de la ciencia. Están muchos especialistas de acuerdo<sup>85</sup> en que *phýsis* es un vocablo que se refiere a una noción de proceso y desarrollo. El aspecto fundamental de la palabra podría

---

84 Cfr. Calvo Martínez, Tomás. art. cit. p. 27ss

85 Cfr. Calvo Martínez, Tomás, art. cit. p. 24ss; *Teología*, p. 25; FeT, p. 79ss: «Le sens ancien de la racine φῦ- est ‘croître’, ‘pousser’, spécialement en parlant de la végétation.»

referirse al crecimiento de las plantas, a la evolución y avance de los objetos de la naturaleza y su transformación y devenir.

Es en la raíz de estas dos palabras en la que se asienta toda la posibilidad de un discurso científico –son estas palabras y su popularización en el pensamiento filosófico arcaico, las que han permitido el surgimiento de las formas científicas- que se necesitan mutuamente para funcionar: la elucidación de la *phýsis* es siempre la elucidación de un orden adecuado, y no ha *kósmos* alguno que no se encuentre reflejado en los procesos de la *phýsis*.

Y aunque ello no significa que Anaximandro se haya ocupado ‘científicamente’ –tal y como entendemos el vocablo hoy día- de la naturaleza, sí podemos ver que apunta, con esta relación dada por necesidad, al desarrollo de este par de conceptos.

Una de las cosas más llamativas del fragmento es lo que apunta Kahn respecto de la frase que aquí tratamos y su relación para con la necesidad y el sentido político que podría estar enunciado en lo que, aparentemente es pura disquisición de la naturaleza:

«La primera cláusula del texto forma un equilibrio simétrico a lo que sigue: *katà tò chreón* es claramente respondido por *katà tèn tou chrónou táxin*: y bajo toda apariencia, la *génesis* y *phthorá* del primer miembro debe de alguna forma corresponder a la *dike* y *adikia* del segundo.»<sup>86</sup>

Por ello se puede ver claramente que lo que hace el milesio no es propiamente *phisikoi historías*, tal y como la entiende Aristóteles, sino que pareciera que es perfectamente conciente de un momento súbito de la mirada que abarca, necesariamente, un aspecto puramente político. Anaximandro no se mueve en la *phýsis* inconsciente de Anaxágoras, no hay mecanicismo en él –aunque no por ello se rastree forma alguna de animismo, vitalismo o personificación de los procesos-, sino una suerte de percepción de que la necesidad y el *kósmos* no son algo puramente teórico, algo que se revele de sí mismo a la mirada, sino que entraña un sentido político imposible de dejar de lado.

#### 2.2.2.5 *Adikías* o ‘injusticia’.

Tomamos este concepto como la pieza clave para la interpretación de toda la segunda parte del fragmento:

«...en efecto, [las cosas] pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo.»

En esta segunda frase es en donde se concentra la mayor importancia en lo que se refiere al proceso metafísico que encierra el devenir del mundo a partir del *ápeiron* –parte absolutamente descuidada por las interpretaciones aristotélicas al no cazar con su noción de

---

86 Khan, Ch. , op. cit., p 177.

‘investigación de la naturaleza’. Es en la llamada ‘doctrina de *adikía*’ en dónde se puede ver hasta qué punto para Anaximandro ciencia –observación natural- y política –la puesta en común de los poderes de las cosas (*tôn ontón*)- son exactamente lo mismo.

Más allá de la malograda interpretación órfica (de Nietzsche y Rohde) de este pasaje, en la que decían que Anaximandro suponía que la sola existencia individual de los seres eran injustas en la medida en que eran una forma de apostasía y negación de la unidad primordial del *ápeiron*<sup>87</sup>, el sentido de la ‘injusticia’ tiene que ser otro.

Para Anaximandro el mundo y su *kósmos* tienen un orden adecuado que está en constante pugna. En ese sentido se encuentra mucho más cerca de Heráclito que de cualquier otro presocrático<sup>88</sup>. La debacle entre las cosas se sucede y es únicamente a partir de esta noción de Justicia-cosmológica que se restituyen y permiten la generación de las cosas; esto es, permiten la continuación del mundo.

Tal y como sugiere Seligman<sup>89</sup>, la injusticia –al igual que en Heráclito- se refiere a las cosas en tanto contrarios<sup>90</sup>; es decir, en la observación de la naturaleza media el poder y la lucha que se resuelve en la desaparición y generación de las cosas. Lo seco y lo húmedo combaten en la generación de estuarios y playas, inviernos y veranos serán el combate de lo frío y lo caliente; etc., y son entre estas cosas en la que la justicia (el tribunal) interviene.

La *tísis* (o culpa) que pagan las cosas es la infracción (¿de ciertas medidas tal y cómo sugiere Heráclito?) a esta justicia<sup>91</sup> tal y como dice Kahn: «El crimen [ente las cosas] establece una deuda que la parte culpable debe ‘pagar’.»<sup>92</sup>

#### 2.2.2.6 *Chrónou táxin* o ‘el decreto del tiempo’.

«...pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento (decreto) del

---

<sup>87</sup> Interpretación que se vio súbitamente malograda cuando Diels sacó a la luz –de los mejores manuscritos de Simplicio- la palabra *allélois* (‘recíprocamente’) que venía a dar el sentido de que la injusticia no se cometía desde las cosas contra el *ápeiron*; sino entre las mismas diferencias entre los objetos que los unos a los otros se pagaban justa retribución. Cfr. Soares, Lucas, op. cit. p. 25. Cfr. Teología, p. 41.

<sup>88</sup> Una conexión nada arbitraria si leemos, p. e., el fragmento del efesio DK 22 B 94 (en Presocráticos I, fr. 610-611) que nos transmite Plutarco: «El sol no traspasará sus medidas, si no, las Erinias, asistentes de *Dike*, lo descubrirían.»

<sup>89</sup> Cfr. Seligman, Paul. op. cit., p. 73ss.

<sup>90</sup> Basándose en los restos doxográficos que ya comentamos (Cfr. 2.2.2.1) sobre la separación de los contrarios de *ápeiron*: «Consequently it seems likely that the doctrine refers also, if not primarily, to the natural contraries of hot and cold: not only individual things pass away, but the cosmic opposites themselves encroach upon one another and must eventually come to grief.» Cfr. Ídem.

<sup>91</sup> Cfr. Teología, n. 59 al cap. II, p. 209.

<sup>92</sup> Cfr. Kahn, Ch. H. op. cit., p. 179. De ahí que la tesis fundamental de Cfr. Soares op. cit. sea acertada al hacer ver la influencia de las nociones de esta doctrina –y acaso de sus fuentes- sobre la tragedia griega y en particular en la Antígona de Sófocles.

tiempo.»

Ante el tiempo quedan las muy justificadas dudas de si se trata de 1) un tiempo personificado en la forma del juez que dicta sentencia y 2) si sea la sentencia, decreto orden o asignación se puede entender como una mera sucesión temporal o si, en cambio, comporta alguna forma de acción positiva por parte del *kósmos* mismos sobre la cosa.

Respecto de 1) Jaeger y *KRS*<sup>93</sup>, son más o menos explícitos en conceder a *chrónou* una cierta personalización en la medida en que funciona como un tribunal y juez, basándose en el fragmento de Solón que dice que: «Podría testificar a mi favor, en el tribunal del Tiempo, la gran madre de las divinidades Olímpicas, la negra Tierra...»<sup>94</sup> Esto significa que el tiempo es una forma de potestad –a medio camino entre Crono y un tiempo entendido como mera sucesión- que conserva para sí el poder de restablecer el pago de culpas de las cosas:

«Es la inevitabilidad de la retribución la que, aquí y en otras partes, recalca una y otra vez Solón; de un modo semejante, podemos inferir, debe la injusticia en Anaximandro ser inevitablemente castigada más pronto o más tarde –pero, en esta caso, los periodos deban ser supervisados y fijados adecuadamente en cada caso.»<sup>95</sup>

Y aunque cabe dudar del grado en que realmente Anaximandro diese potestad al tiempo de regir y gobernar –ya que el aspecto central de toda esta segunda parte del fragmento es, sin lugar a dudas, la concepción de ‘injusticia’-, lo que tiene que quedar más o menos asentado es ver cómo el Tiempo es, más que el regidor del orden cosmogónico, su manifestación, el lugar en donde se ve el pago justo y retributivo que se produce entre las cosas.

Por tanto hay que matizar a Jaeger en la fe que vuelca sobre el fragmento de Solón, ya que cree que es el Tiempo el que «descubrirá y vengará todo acto de injusticia, incluso sin la cooperación humana.»<sup>96</sup> En tanto que es una forma de justicia la que media entre la sentencia y su ejecución de la que el tiempo es únicamente una especie de verdugo.

2) Esto que ya venimos comentando nos viene a apuntar el sentido que dice que es francamente improbable que el decreto/asignación/ordenamiento (*táxis*) del tiempo sea una mera sucesión ordenada, sino que comporta una cierta noción política de justicia, de orden y aún de ética.

El hecho de que los contrarios surjan y perezcan según una reacción que el Tiempo nos muestra es lo que ha lugar al *kósmos* haciendo que todo guarde el equilibrio adecuado que

---

93 Cfr. *Teología*, p. 41 y *KRS*, p. 182.

94 Solón, fr. 24, ed. Diehl. Citado de Ídem.

95 Ídem.

96 *Teología*, p. 41.

gobierna a la vez que permite ya hablar de una *phýsis* en la medida en que las cosas limitadas se sumergen en una debacle que las soporta en la pluralidad antes de verse sumidas de nuevo en el *arché*, en el *ápeiron*.

Ello implica, como acertadamente añade Jaeger<sup>97</sup> que política y *kósmos* se fusionaban en el solo concepto teórico y metafísico del límite.

### 3. *Hablando con Anaximandro*

Una vez que las cuestiones históricas han sido más o menos puntualizadas, no podemos detenernos ahí, sino llegar al fondo de la tarea de la filosofía y ello implica el abordaje directo de la sentencia: escucharla y ver qué sigue haciendo sobre el mundo, en otras palabras, hablar con Anaximandro y dejar que su fragmento circule libre por occidente de tal manera que –si según la Historia ayudó a fundarlo, ahora, con el mero ejercicio de su *lógos*- nos ayude a demostrar que quizá no está tan hecho como se pensaría.

#### 3.1 *Innovación. Fundación de la metafísica.*

Si queremos ver la manera en que Anaximandro se escapa a esa noción de *investigación de la naturaleza* que da Teofrasto indistintamente, como un membrete, a la totalidad –excepto quizá a los eleatas- de los presocráticos, tenemos que entender la medida en que el fragmento apunta, no ya a la naturaleza y sus cosas, sino a algo que está *fuera de ella*<sup>98</sup>.

Tal y como anuncia Jaeger de forma bastante simple: «En esta filosofía de la naturaleza hemos encontrado, pues, funcionando mano a mano la teología, la teogonía y la teodicea.»<sup>99</sup> Toda cosmogonía tiene un ingrediente que la separa de la naturaleza, que la hace colindar con aquello que está –necesariamente- fuera del mundo. Sin este ingrediente el mundo, como tal, la constitución finita del mundo (tan necesaria para esa inquietud medirlo) sería imposible. El mundo se perdería entre las cosas dadas sin fin. Y esta especulación sobre lo Uno, no puede ser naturaleza<sup>100</sup>. Por tanto, lo único que podríamos llamar propiamente física en los presocráticos, sería el estudio del movimiento que sobreviene a partir del uno (o varios)

---

97 Ídem: «Era aquella una edad en que se estaba haciendo de la idea de justicia la base sobre la cual debían edificarse el estado y la sociedad; no se veía en ella una pura convención, sino una norma realmente inmanente en la realidad misma.»

98 Digo fuera de ella por no incitar equívocos con por encima o más allá de ella... quizá, como veremos más adelante, la expresión más adecuada –para Anaximandro por lo menos- sería entre ella.

99 *Teología*, p. 42.

100 Cfr. *Fis.* I 2, 185b 25: «El investigar si lo que-es es uno e inmóvil no es investigar sobre la naturaleza.»

principio(s).

En ese sentido, aparte de las descripciones geográficas tanto por parte de Tales como de Anaximandro –posición y forma de la tierra y demás especulaciones meteorológicas-, no es sino en Anaxímenes en el que se puede hablar ya propiamente de un movimiento puramente físico –con su teoría de la condensación y rarefacción de un principio (elemento) que ya estaba presente en la naturaleza.

Tanto Tales de Mileto<sup>101</sup> como Anaximandro, hacen que el movimiento del principio –reconociendo, un poco a fuerza, una cierta noción de principio tanto para el agua en Tales, como el *ápeiron* de Anaximandro-, esté dado desde fuera de la *phýsis*, esto es desde una acción fuera de la propia Naturaleza. Desde un *kósmos* que la limita y le da sus ordenes y proporciones adecuadas<sup>102</sup>. Es este movimiento con cierta cadencia, con cierta armonía –no un mero movimiento mecánico como en Anaxímenes o Anaxágoras- el que parece echar de menos Sócrates en el famoso pasaje del *Fedón* en el que habla justamente de la ‘investigación de la naturaleza’:

«Cuando era joven, Cebes, me apasionaba extraordinariamente por esa clase de sabiduría que llaman ‘investigación de la naturaleza’ (*peri phýseos historia*). Me parecía magnífico, en efecto, saber las causas de cada cosa [...]. Y así concluí por considerarme absolutamente carente de dotes para este tipo de investigación: incluso, respecto de las cosas que antes sabía de forma precisa –al menos según me parecía a mí, y también a otros- quedé completamente enceguecido por causa de este examen, de modo tal que desaprendí hasta esas cosas que antes creía conocer. [...] En cierta ocasión, escuché a alguien que leía algo de un libro que era de Anaxágoras, según dijo, y en donde se afirmaba que un Intelecto (*noûs*) es el ordenador y causante de todas las cosas. Me regocijé entonces con tal causa [...] ya que, si esto era así, pensaba, el Intelecto ordenador ordenaría todas las cosas y dispondría también cada una del modo que fuera mejor. Y bien, amigos, mi maravillosa esperanza se esfumó y tuve que despedirme de ella, porque, al avanzar en la lectura, me encontré con un hombre que no hacía intervenir en absoluto el intelecto y que no daba causa alguna respecto de la ordenación de las cosas, sino que la imputaba al aire, al éter y al agua, y a otras muchas cosas insólitas.»<sup>103</sup>

Lo que Sócrates-Platón añora es, sin duda, una metafísica estética y política que dicte desde el centro mismo de su teoría, el buen devenir cosmológico –que se le de *lógos* al

---

101 DK 11 A 2, Presocráticos I, fr. 24: «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.»

102 Cabe recordar aquí la primera significación dentro de la polisemia de ‘límite’ que nos cuenta Aristóteles en *Met.* V 17: «el extremo de cada cosa, lo primero fuera de lo cual no cabe encontrar nada de ella, y lo primero dentro de lo cual está contenido todo lo que forma parte de ella.»

103 Platón, *Fedón*, 96a-d y 97bss. DK 59 A 47. Presocráticos II, fr. 666. El motivo de la desilusión socrática nos la explica Aristóteles en *Met.* I 4, 985a: «Anaxágoras se sirve del Intelecto como de una máquina teatral para la formación del cosmos; y cuando se halla en dificultades para explicar la causa de algo que existe, lo empuja para que intervenga.»

*kósmos*- y manifieste el buen orden y adecuada proporción dando las razones para el devenir de todas las cosas.

Como ya hemos visto antes, Anaximandro –y también en gran medida, los pitagóricos, Heráclito y los eleatas- lo que hacen es entregar a la naturaleza a un orden metafísico – regulador de la propia *phýsis* desde algún lugar límite- en donde no hay mezclas ni elementos ni primordios atómicos u homeomerías que trabajen a ciegas a las voluntades de un orden mecánico y sin razón. Para Anaximandro funciona según la justicia, Tales por medio de las almas, el *lógos*-fuego-guerra para Heráclito y número-proporción-armonía en los pitagóricos. Es este movimiento el que nos interesa aclarar. Es esta la verdadera función de la metafísica<sup>104</sup> y es ante ella que Anaximandro se nos aparece con su *arché* y su justicia. Eso es de lo que nos habla: no de la naturaleza, sino de su límite justo: del lugar a partir del cual sólo está lo Uno.

### 3.2 ‘Sin fin’ e ‘Infinito’

Es posible que hubiese parecido poco más que un simple capricho el haberme empeñado en la traducción del fragmento<sup>105</sup> en utilizar ‘*lo sin fin*’ en lugar de los ya tradicionales ‘Infinito’ o ‘Ilimitado’. El sentido de esa resistencia es el que procuraremos aclarar ahora:

Si bien es cierto que hay sinonimia entre ‘lo sin fin’ e infinito (en tanto que ‘sin fin’ viene terminado y limitado por el artículo gramatical determinado neutro ‘lo’ –*tò* en griego-, y ‘sin fin’ viene ya tratado como objeto y no como adjetivo-, sin embargo este sustantivo tiene la curiosa propiedad de determinar lo indeterminable (de numerar lo innumerable y, en fin, de ser un conjunto de cosas a pesar de que estas son sin fin –ahondaremos en esta contradicción más adelante)

Por lo tanto resulta importante recalcar la extrañeza que tendría que suponer la adición de tal artículo para la transformación de una propiedad de la cosa en un objeto: la sustantivación del adjetivo es lo que se tiene que denotar en el sintagma ‘lo sin fin’, y procurar deshacernos de los equívocos de la popularización de la palabra infinito como una más de nuestro vocabulario. Al fin y al cabo, esta operación que realiza Anaximandro tendría que parecerle sumamente moderna y aún extraña.

Bien se sabe que el artículo determinado neutro es una invención relativamente reciente para la época. En Homero su utilización es más bien escasa. Y no debemos olvidar que es a

---

104 Sin invocar al malentendido de su etimología, nos referimos a la ciencia del ser en tanto ser... es decir, la filosofía primera: teología.

105 Cfr. 2.1

través de ese artículo que se forman una serie de nuevas palabras y conceptos (ya que al sustantivarse ya se hacían cosa) que sirvieron de soporte para el desarrollo entero de la filosofía. Hasta nosotros llega la extrañeza del propio Sócrates respecto de esta clase de palabras<sup>106</sup> así como los conceptos ya clásico como *tò ón* o *tò tí ên eînai* y otros tantos sustantivos que vinieron a hacerse cosa y a convivir con el resto, volviéndose parte de la realidad.

Ahora bien, en el caso que nos ocupa (*tò ápeiron*) es especialmente significativo porque justamente parece que su determinación en cosa es la principal objeción para que, siendo cosa, no pueda ya cumplir con la propiedad que supuestamente le constituye como cosa. Cuando el adjetivo *sin fin*, sin término, sin límite se convierte en sustantivo está claro que lo que hace es dar fin, término y límite a la cosa. De esta manera se constituye lo Infinito en un contra sentido: siendo sin fin es ‘una’ cosa. Siendo ilimitado se puede entender como un conjunto –un conjunto sin fin<sup>107</sup>.

Esto naturalmente nos lleva a suponer que existirá una diferencia radical entre el adjetivo dado *ápeiron* y su posterior sustantivación. Esta diferencia, sea como sea que se interprete el *arché* de Anaximandro –si cualitativa o cuantitativamente-, se puede rastrear claramente en el términos ya sea de sucesión o espacialidad.

En tanto sucesión (no necesariamente temporal, sino simple y sencillamente *de cosas*) se puede entender en ‘sin fin’ una continuidad interrumpida e ininterrumpible de cosas y objetos que van sucediéndose y que no se detienen. Por ejemplo, una serie de razonamientos que se proponga dudar de cualquier respuesta que sobrevenga. Ante cualquier respuesta, sobrevendrán más cosas<sup>108</sup>. Al ver a las cosas dadas sin fin simplemente estamos ahí

---

106 Al fin y al cabo que duda cabe que los análisis socráticos –sobre todo en los primeros diálogos platónicos- respecto de las Ideas son, en realidad, un puro análisis semiótico a partir de la extrañeza de ver cómo antiguamente (santidad, amistad, bien, deber, etc.) son simplemente adjetivos y propiedades de las cosas que indican una característica del sujeto de quien se predica; y en algún momento dado surge ‘lo bueno’, ‘lo santo’, ‘lo que se debe hacer’, y transformándose en una suerte de idea determinada. Esto es pasar de describir a una cosa a ser una cosa en sí misma.

107 Cabe recordar aquí, ya que hablamos de conjuntos infinitos, la manera en que la lógica de primer orden consigue librarse de la cuestión, arguyendo que los conjuntos se pueden llegar a definir por abstracción (p. e. el conjunto de los números naturales sería  $N = \{ x \mid x \text{ es un número natural} \}$ ) cuando es justamente la noción de conjunto lógico la que se introdujo para eliminar la ambigüedad de las propiedades y trabajar con conjuntos esencialmente determinados (enumeración y extensibilidad) y violentando de esta manera el principio de especificación, que es lo que principalmente le distingue de las propiedades. Y es únicamente a través de este subterfugio de la definición por abstracción que se puede conseguir siquiera plantear la posibilidad de un conjunto infinito. Cfr. Zalabardo, J.L.: *Introducción a la teoría de la lógica*, Alianza, Madrid, 2000, p. 19-25.

108 Esta sucesión no está del todo bien descrita en esa famosa fórmula de  $n+1$ , ya que ni lo que tenemos ( $n$ ) es propiamente un objeto acumulable al que se le pueda seguir añadiendo cosas... y de lo que se sucede (es decir, lo que viene) no sabemos absolutamente nada sino en el momento en que pasa, no sabemos siquiera si sea ‘1’, no lo concebimos... no lo vemos como un futuro que se realizará, sino algo que va surgiendo ante nosotros.

recibiéndolas y observando como se suceden, sin saber qué viene a continuación. Y uno mismo, en tanto que sólo es conciente de la cosa que ante sí tiene, necesariamente, acabará por dejar de ser cosa (dejar de ser uno mismo y el que es).

Espacialmente se diría que, recorriendo ese espacio (sin fin), jamás encontraríamos límite alguno que clausurara el movimiento y siempre se puede ir más allá<sup>109</sup>. Siempre se puede seguir recorriendo ese espacio sin término alguno.

La noción de sucesión, tanto en uno como en otro caso, es esencial ya que el recorrido ya de tiempos, cosas o espacio, ya de razones, es lo que nos va revelando, conforme se pasa a través de ello, la propia característica de sin fin dada a las cosas que pasan.

En cambio, cuando saltamos al sustantivo; esto es, no ya la cosa sin fin, sino a *lo sin fin*, tenemos que esta infinitud es entregada de suyo en una imagen y de golpe. Paradójicamente se ve a 'lo sin fin' como una forma de unidad. Se puede abarcar la en una sola idea, en una sola visión entregada al filósofo.

Las preguntas que nos asaltan al descubrir esto son principalmente dos. 1) ¿Cómo se logra este delimitar de las cosas que están dadas sin fin? y 2) ¿Para qué sirve?

1) Naturalmente se hace estableciendo un límite. El límite que da a las cosas dadas sin fin un fin que las convierte en lo ilimitado –en otra cosa más de la Realidad. Pero ello no aclara del todo la pregunta. ¿Cómo se produce?

La diferencia esencial entre el adjetivo dado y el sustantivo creado está en que uno está ahí y el otro se manufactura a través un cambio radical de la mirada y de los sentidos del que nombra al nombre de la cosa. Esto es: que el filósofo ha reconvertido la mirada. De estar viendo cómo el espacio o las cosas o los razonamientos se suceden sin fin; de pronto, por aras de alguna clase de extraño momento abandona la Realidad para, fuera de ella, hablar sobre ella.

Ese límite que le separa de la Realidad de la que habla es lo único que le permite hablar de ella como si fuera una cosa delimitada. Es desdoblándose en ese hablar del hablar –hablar del mundo y no en el mundo; esto es, hacer metafísica-teología (filosofía primera)- en que se llega al absurdo de poder producir algo tan repugnante al sentido común como lo infinito.

2) En cuanto a la segunda pregunta: ¿Para qué? ¿Para qué se hace intervenir ese límite que saca al filósofo de la Realidad y le entrega la suma de las cosas en forma de blanca Idea? Es,

---

109 Tal y como dice Heráclito sobre el alma: DK 22 B 44, Presocráticos I, fr. 754. «Fronteras del ánimo no habrás andando de descubrirlas, cualquiera y todas las vías que recorras: tan hondo razonamiento tiene.» (Se utiliza la traducción de García Calvo, A.: *Razón común, lecturas presocráticas II*, Ed. Lucina, Zamora, 1994, fr. 106.)

a pesar de su sencilla respuesta, un mecanismo cuyos procesos serían bastante difíciles de explicar, pero cuyo objetivo siempre es el mismo: esto es, para producirla. Para poder hablar de ella, para medir la suma de las cosas y someterlas a cada una en ese Todo recreado de la Realidad.

La razón esencial de ese desdoblamiento es para ver la manera en que el filósofo, sumergido –como cualquier otra cosa- entre las cosas dadas sin fin (que ni siquiera sabrá él muy bien que sean sin fin, ya que sin haber fin de su sucesión constante, el conocimiento de ‘lo sin fin’ se va prorrogando ilimitadamente), al salir de esas cosas se ve ya entregado al límite delineado del mundo: se suspende el razonamiento, se detiene el desfile de nuevas cosas que surgen sin fin y se da al filósofo como la mera repetición vacía de una producción dada. Las cosas dadas sin fin que asaltaban al caminante, se transforman en el conjunto cerrado y clausurado de lo que es infinito: de lo que ya es *kósmos*. Es así como la Palabra del Filósofo –al estar fuera de la Realidad- se vuelve metafísica, esto es *lógos* de Dios o Teología, la Palabra que viene desde afuera de la Realidad para darle forma y límite.

### 3.3 Política y tiempo. Ordenamiento y sucesión.

Hay más cosas que separan de la mera sucesión sin fin (ya de cosas, ya de espacio, ya de meras generaciones de límites) a la cosmogénesis de Anaximandro: esto es, ante todo, el orden, el *kósmos*.

Hay que recalcar que, de la misma manera que la teoría del *arché* implica un cierto movimiento desde afuera del mundo y no una pura transformación de elementos de manera mecánica; la sucesión de límites y cosas en el tiempo no se da sin una cierta cadencia.

Cadencia que viene dada por la justicia reparadora de las faltas. Ello significa que la propia generación del mundo surge, no ya por una sucesión de cosas (demarcadas por límites desde lo sin fin) sino por una previa armonía ética, política y ontológica a un mismo tiempo.

Una de las cosas más significativas es que, a pesar de todo esto, es que *tà ónta* no están gobernadas intrínsecamente. No hay una fuerza o cadencia que desde sí mismas les haga mantenerse en sus límites, sino que pareciera que las cosas pugnan por sobrepasar lo que son, y es allí dónde tiene que intervenir la justicia para restablecer ese movimiento pendular que haga a su contrario cobrar la retribución pertinente debido a la infracción.

Hay un ejercicio activo al delimitar la cosa: un ejercicio de alguna clase de tribunal de Orden que reestablece constantemente la justicia, que desborda la naturaleza. Es en ese sentido en que podríamos ver en esto una forma de ritmo cosmológico previa a la teoría armonía de los pitagóricos que posteriormente se desarrollaría como un ritmo ontológico

sumido en el propio principio de las cosas.<sup>110</sup>

Esto tiene un significado muy claro: la indagación sobre las cosas, no es una pura mirada teórica que se arroja sobre el límite de cualquiera de los objetos. No puede ser así, porque el orden armónico es el que gobierna a la cosa. La cosa, de alguna u otra manera, al mirarse, puede llegar a mentirnos... su límite puede llegar a sobrepasar el orden que está dictado por Justicia, por tanto si confiáramos en la pura mirada sobre la cosa, podríamos llegar a confundir a la injusticia de la cosa con la armonía del *kósmos*. Tal y como dice Heráclito:

«malos testigos son para los hombres los ojos y oídos cuando se tiene almas bárbaras.»<sup>111</sup>

Esto es, hay una forma de «armonía invisible que vale más que la visible.»<sup>112</sup>

Por ello la mirada del investigador no se puede limitar a lo que dice la cosa (es decir, a lo que va dibujando con sus límites, movimientos y mecánicas), sino que es necesario hacer una revisión política de lo que sucede entre las cosas, ver cómo interactúan y enunciar que hay un veredicto sobre su interacción.

Hay, por ello, un doble momento político: naturalmente está el que ya hemos hablado sobre el quehacer de *diké* o Justicia en el veredicto de las infracciones –que después ejecuta el ordenamiento del tiempo-; lo cierto es que hay un segundo movimiento político que es el propio decir de Anaximandro sobre el Mundo. Es a partir de este nacimiento de la filosofía –y de la metafísica- que se puede ver una descripción del mundo en tanto mundo.

Más allá de que Anaximandro o cualquier otro presocrático o cualquier otro filósofo, esté acertando en sus teorías... (cosa que francamente dudamos aquí con vehemencia), la verdadera importancia del texto –y aún del nacimiento de la ciencia y la filosofía- es el momento político de limitar al mundo: en efecto, el mundo sólo puede conocerse si es limitado, si se puede llegar a contar y abarcar lo que de suyo tiene dentro de sus límites (aunque sea infinito, lo importante es que se deje meter en la palabra). Todo decir, ya del mundo, ya de occidente, ya de uno mismo, implica la necesidad de dar límites, de cerrar, de clausurar a la cosa para someterla a su imagen.

---

110 DK 58 B 4. Presocráticos I, fr. 349. *Met.* I 5, 985a :«(puesto que tal propiedad de los números constituía para ellos) la Justicia, mientras tal otra el alma y el intelecto, otra la oportunidad, y análogamente cada una de las demás cosas, por así decirlo), y tras ver en los números propiedades y relaciones de la escala musical; y, en fin, puesto que las demás cosas, en toda su naturaleza, supusieron que los elementos de los números eran los elementos de las cosas existentes, y que todo el cielo era armonía y número.» Se necesitaría también un muy largo estudio sobre las relaciones de la generación de las cosas en los pitagóricos, y si realmente se puede pensar que los números son principios generatrices –y no de otra índole- y que es Aristóteles el que, a fuerza de calzar a los pitagóricos en la categoría de investigadores de la naturaleza, deforme del todo el principio de los números.

111 DK 22 A 16. Presocráticos I, fr. 667. Respecto de ‘bárbaro’ no significa en Heráclito sino el desconocimiento del *lógos xynós* (la razón común) que es la que va diciendo la armonía secreta de la naturaleza que «le place ocultarse.» (DK 22 B 123, Presocráticos I, fr. 649.)

112 DK 22 B 54. Presocráticos I, fr. 762.

Ese es el principal cometido de la inquietud de medición de la que hablábamos cuando intentábamos cazar la especulación teórica de Anaximandro con su experimentación práctica. Y es el mismo movimiento en el que se basa cualquier especulación sobre el mundo.

Reconvertir ese movimiento, deshacerlo, tendría que ser la verdadera tarea de la filosofía, descubrir como el mundo, ni occidente, ni uno mismo, no se dejan meter el límites y recobrar de una vez el asombro ante la guerra de las cosas. Asombro vivo que se puede palpar en cualquier presocrático y que parece que a partir de un momento de la Historia de la Filosofía y de Occidente se ha olvidado.

### Abreviaturas utilizadas

*DK* = Die fragmente der Vorsokratier, Zürich, Weidmann, 1968, ed. Diels, H.; Kranz, W.

*D. L.* = Diógenes Laercio: Vida de los Filósofos más ilustres, Madrid, Alianza, 2007.

*Fis.* = Aristóteles: Física, Madrid, Alma Mater, 1996.

*FeT* = Anaximandro de Mileto.: Fragments et témoignages, texte grec, introduction et commentaire par Marcel Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

*KRS* = Kirk, G.S.; Raven, J.E.; Schofield, M.: Los filósofos presocráticos, Madrid, Gredos, 1987.

*Met.* = Aristóteles: Metafísica, Madrid, Gredos, 1994. Trad. Calvo Martínez, Tomás.

*Presocráticos* = Los filósofos presocráticos, Vol. I-III, Madrid, Gredos, 19..-19.. . Traductores varios. Coord. Eggers Lan, Coronado.

*Teología* = Jaeger, W.: La teología de los primeros filósofos griegos, Madrid, FCE, 1993 [1948].

### Bibliografía:

#### a) Ediciones antiguas

Platón: Diálogos. Vol. I, Madrid, Gredos, 1981.

Simplicio: On Aristotle's Physics, w:st="on" Ithaca, Cornell Univesity Press, 1988-1997.

#### b) Textos modernos.

Barnes, J.: Los presocráticos, Madrid, Cátedra, 1992.

Calvo Martínez, T.: «La noción de *phýsis* en los orígenes de la filosofía griega», *Δαίμων*, Revista de Filosofía, 21, 2000, pp. 21-38.

Fernández Liria, C.: Geometría y tragedia: el uso público de la palabra en la sociedad

- moderna, Hondarribia, Argitaletxe Hiru, 2002.
- Gadamer, H. G.: El inicio de la filosofía occidental, Barcelona, Paidós, 1995.
- García Calvo, A.: Lecturas presocráticas, Zamora, Lucina, 1981.
- García Calvo, A.: Razón común, lecturas presocráticas II, Ed. Lucina, Zamora, 1994.
- Gigon, O.: Los orígenes de la filosofía griega, Madrid, Gredos, 1980.
- Gomperz, Th.: Pensadores griegos, vol. I, Barcelona, Herder, 2001.
- Guthrie, W. K. C.: Historia de la filosofía griega, vol. I, Madrid, Gredos, 1984.
- Jaeger, W. Paideia: los ideales de la cultura griega, Madrid, FCE, 1945.
- Kahn, Ch. H.: Anaximander and the Origins of Greek Cosmology, Nueva York, Columbia University Press, 1960.
- Oñate y Zubía, T.: El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente, Madrid, Dykinson, 2003.
- Rioja, A.; Ordóñez, J.: Teorías del Universo, de los pitagóricos a Galileo, Vol. 1, Madrid, Síntesis, 1999.
- Seligman, P.: The apeiron of Anaximander. A study in the Origin and function of metaphysical ideas, London, Anthole Press, 1962.
- Soares, L.: Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles, Buenos aires, Biblios, 2002.
- Uña Juárez, A.: Así nació la filosofía: sobre el texto de Aristóteles (Metafísica 1, 3), Madrid, [el Autor], 1999.
- Vernant, J.P.: Los orígenes del pensamiento griego, Barcelona, Paidós, 1998 [1962].
- Zalabardo, J.L.: Introducción a la teoría de la lógica, Alianza, Madrid, 2000.