

ANAXIMANDRO CON-TEXTOS E INTERPRETACIONES

Einar Iván Monroy Gutiérrez

Prólogo de
Javier Aguirre Santos y Jonathan Lavilla de Lera

Grupo de investigación
Cibercultura y Territorio



ANAXIMANDRO CON-TEXTOS E INTERPRETACIONES

Autores:

Einar Iván Monroy Gutiérrez

Prólogo

Javier Aguirre Santos

Jonathan Lavilla de Lera

Grupo de investigación

Cibercultura y Territorio

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA – UNAD

Jaime Alberto Leal Afanador

Rector

Constanza Abadía García

Vicerrectora académica y de investigación

Leonardo Yunda Perlaza

Vicerrector de medios y mediaciones pedagógicas

Édgar Guillermo Rodríguez Díaz

Vicerrector de servicios a aspirantes, estudiantes y egresados

Julialba Ángel Osorio

Vicerrectora de inclusión social para el desarrollo regional y la proyección comunitaria

Leonardo Eremeleth Sánchez Torres

Vicerrector de relaciones intersistémicas e internacionales

Myriam Leonor Torres

Decana Escuela de Ciencias de la Salud

Clara Esperanza Pedraza Goyeneche

Decana Escuela de Ciencias de la Educación

Alba Luz Serrano Rubiano

Decana Escuela de Ciencias Jurídicas y Políticas

Martha Viviana Vargas Galindo

Decana Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades

Claudio Camilo González Clavijo

Decano Escuela de Ciencias Básicas, Tecnología e Ingeniería

Jordano Salamanca Bastidas

Decano Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente

Sandra Rocío Mondragón

Decana Escuela de Ciencias Administrativas, Contables, Económicas y de Negocios

Anaximandro. Con-textos e interpretaciones

Autores:

Einar Iván Monroy Gutiérrez

Grupo de investigación: Cibercultura y Territorio

182
M753

Monroy Gutiérrez, Einar Iván
Anaximandro con-textos e interpretaciones / Einar Iván Monroy
Gutiérrez -- [1.a. ed.]. Bogotá: Sello Editorial UNAD/2021. (Grupo de
Investigación Cibercultura y territorio – Escuela de Ciencias Sociales,
Artes y Humanidades -ECSAH-)

ISBN: 978-958-651-814-7

e-ISBN: 978-958-651-815-4

1. Anaximandro – Crítica e interpretación 2. Filosofía presocrática
3. Filosofía griega 4. Presocráticos I. Monroy Gutiérrez, Einar Iván

ISBN: 978-958-651-814-7

e-ISBN: 978-958-651-815-4

Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades - ECSAH

©Editorial

Sello Editorial UNAD

Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Calle 14 sur No. 14-23

Bogotá, D.C.

Corrección de textos: Marcela Guevara

Diseño de portada: Natalia Herrera Farfán

Diseño y diagramación: Natalia Herrera Farfán

Impresión: Hipertexto - Netizen

Febrero de 2021

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons - Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional.
https://co.creativecommons.org/?page_id=13.



TABLA DE CONTENIDO

RESEÑA DEL LIBRO	7
RESEÑA DEL AUTOR	8
PRÓLOGO	10
INTRODUCCIÓN	17
1. ANAXIMANDRO EN CONTEXTO	21
2. PERSONA, DOCTRINA Y RECEPCIÓN DE ANAXIMANDRO	43
3. INTERPRETACIONES ENTRE EL RENACIMIENTO Y LA MODERNIDAD	83
3.1 Giordano Bruno y Anaximandro como reivindicación de filósofos del infinito	86
3.2 El Anaximandro de Hegel: a medio camino entre el pensamiento en su determinación inmediata y el pensamiento que se determina a sí mismo	105
4. INTERPRETACIONES EN LA CONTEMPORANEIDAD	113
4.1 El Anaximandro de Nietzsche. φύσις y ἦθος, manifestación del ser y modo de existencia	115
4.2 El Anaximandro de Heidegger	124
4.2.1 La interpretación del ser como δίκη	124
4.2.2 El acontecer del ser como remontar la discordia	133
4.3 Gadamer. Anaximandro y la compensación recíproca de los entes	143
5. REINTERPRETACIÓN ACTUAL	149
5.1 (I) Περὶ φύσεως	152
5.1.1 Sobre los seres vivos, el hombre y el alma	152
5.1.2 Meteorológicos	153
5.1.3 Astronómicos	155
5.2 (II) ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον	161
EPÍLOGO	167
REFERENCIAS	170

TABLA DE FIGURAS

Anaximandro	9
Figura 1. Vista del cosmos de Anaximandro	32
Figura 2. Representación del mapa de Anaximandro sobre el mundo habitado	40
Figura 3. Representación del anillo del sol	54
Figura 4. Representación del universo según Anaximandro	155
Figura 5. Columna de piedra	157

TABLA DE GRÁFICAS

Tabla 1. Reconstrucción de las distancias entre los anillos	31
Tabla 2. Contraste entre las traducciones de Nietzsche, Diels y Heidegger de la sentencia de Anaximandro en 1932	126
Tabla 3. Contraposición de las traducciones de la sentencia de Anaximandro	135



RESEÑA DEL LIBRO

El objetivo de este estudio ha sido presentar los testimonios y fragmentos atribuidos a Anaximandro, procurando una lectura de los mismos a partir de su contexto. Para esto, por un lado, se recabaron las principales y más recientes fuentes y, por el otro, se indagó la influencia que el milesio pudo haber ejercido en autores posteriores. Como resultados tenemos, de una parte, aunque no en la misma intensidad y extensión que otros filósofos clásicos como Platón y Aristóteles, que Anaximandro fue de gran consideración para Bruno, Hegel, Nietzsche, Heidegger y Gadamer; de la otra, procuramos una interpretación que toma distancia de la usual, sosteniendo que en Anaximandro no hay un sistema metafísico en sentido estricto ni como “henología” —lo uno como origen de todo lo existente, del que se deriva el ser (Platón, 1992, 16 c, 509 b)— ni como ontología —ciencia del ser en cuanto ser, donde lo uno es un predicado del ser (Aristóteles, 1994, I,2,1053b 25-29)—. Se concluye que aquello de lo que ἄπειρον fuera atributo no podría ser otra cosa que de la *physis* misma, naturaleza indeterminada, unidad especular en la que co-inciden los contrarios que inteligentemente gobierna.

RESEÑA DEL AUTOR

Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos por la Universidad de Barcelona, España; Magíster en Filosofía Contemporánea por la Universidad San Buenaventura, Bogotá; Especialista en Gerencia del Talento Humano por la CEIPA; Filósofo por la UNAD. Ponente en congresos nacionales (Colombia) e internacionales (Grecia, España y Portugal). Producción de capítulos: “La carcajada de Platón sobre la utilidad de la filosofía” en *El humor en Platón. Humor y filosofía a través de los diálogos*; “La filosofía en Heráclito como indagación y modo de vida” en *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy*; “ΑΓΧΙΒΑΣΙΗΝ. El evento del ‘diálogo’ en los acuerdos de paz de la Habana” en *La paz el derecho de la democracia: Elementos de análisis frente a los desafíos del legislador en la implementación del acuerdo final de paz en Colombia*. Producción de artículos: “πόλεμος. La esencia del ser, el ser de la esencia” en *Desbordes - Revista de Investigaciones de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades – UNAD* (V. 8,1), escrito con mi gran maestro Antonio Alegre Gorri; finalmente, “Huellas de un caminar no transitado. A propósito de una ética Heidegger” en la *Revista Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (V. 32, 105).

ANAXIMANDRO



(https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/7a/Anaximander_Mosaic.jpg)
Con-textos e interpretaciones

A mi gran amigo y maestro, Dr. Antonio Alegre Gorri, todo mi afecto y gratitud.

PRÓLOGO

Durante largo tiempo se dio por bueno que el primer texto filosófico del que disponíamos correspondía a un fragmento de Anaximandro recogido por Simplicio en su Física. Como ocurre en tantos otros casos, en verdad no importa demasiado si tal fragmento correspondía a una cita literal del pensador de Mileto, tal como plantearan Diels y Kranz (algo improbable desde todo punto de vista) o se trataba más bien de una interpretación que el propio Simplicio o algún otro autor hicieran de lo leído o escuchado sobre el pensamiento de Anaximandro. Lo que realmente importa es el hecho de que a nosotros, hombres y mujeres del siglo XXI, hijos de una larga tradición que supera ya los 2500 años, ese fragmento del milesio todavía nos interpele hoy en día. No es extraño que un destacado físico teórico como Carlo Rovelli considere a Anaximandro “el primer científico” y que se sirva de su figura como punto de partida para un examen del pensamiento científico, de su enorme poder, de sus estrechos límites, de sus grandes beneficios, de sus peligros y de su controvertida relación con la mitología y la religión. Anaximandro, el filósofo milesio del siglo VI a. C., es a menudo considerado, en efecto, el primer científico, en la medida en que fue el primer pensador en sugerir que el orden en el mundo se debía a fuerzas naturales, no sobrenaturales, y en postular que todos los cambios en el mundo natural responden a leyes universales. No se trata de un humilde avance si lo comparamos con lo que nos ofrecen las teogonías de la época. El breve fragmento que para siempre establecerá ese nuevo modo de posicionarse el ser humano frente a la naturaleza dice así:

De entre los que dicen que [el principio] es uno, en movimiento e infinito, Anaximandro, hijo de Praxiades y sucesor de Tales de Mileto, dijo que el principio y elemento de las cosas existentes es lo ápeiron, siendo el primero en introducir este nombre de “principio”. Dice que este no es ni el agua ni ninguno de los llamados elementos, sino una naturaleza distinta e indeterminada de la cual llegan a ser los cielos todos y los mundos dentro de ellos; desde los cuales hay generación para las cosas

que son, y en ellos tienen su destrucción, según lo que debe ser; en efecto, ellas expían y reparan la injusticia recíprocamente, según la disposición del tiempo, diciendo así estas cosas con nombres bastante poéticos. (L-M 7D. Simplicio, 1882, *Física* 24-13)

No han sido pocos ni menores, por otro lado, los autores que han relativizado lo que a nuestro juicio es un salto sin precedentes en la historia de la civilización occidental y que han situado la cosmogonía de Anaximandro como parte de una larga tradición vinculada a las teogonías elaboradas por poetas y mitólogos. Un helenista erudito, sensible y profundo como Francis Cornford se esforzó en señalar en su clásico *Principium Sapientiae* (1952) la estrecha continuidad que, a su entender, debía establecer entre las viejas teogonías y las cosmogonías milesias, para lo cual se sirvió de uno de los relatos mitológicos más completos y conocidos de la tradición mítica, el que corresponde a la *Teogonía* de Hesíodo y que dice así:

En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. En el fondo de la tierra de muchos caminos existió el tenebroso Tártaro. Por último Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva, de todos los dioses y todos los hombres, el corazón y la sensata voluntad de sus pechos. De Caos surgieron Erebo y la Noche negra. De la Noche, a su vez, nacieron Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Erebo. Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses. También dio a luz a las grandes Montañas, deliciosa morada de dioses, las Ninfas que habitan en los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélago de agitadas olas, al Ponto. (Hesíodo, 1978)

En efecto, a juicio de Cornford, el pensamiento jonio nada tendría que ver con lo que nosotros conocemos hoy por ciencia. Él niega, por ejemplo, que haya habido experimentación y contraste en la física presocrática y defiende el origen mítico y ritual del pensamiento jonio. A su entender, ambos discursos, el mítico y el jonio, habrían compartido un mismo problema original: describir cómo surge un mundo ordenado a partir del caos y ante esa pregunta ambos discursos habrían llegado a una respuesta idéntica desde el punto de vista formal y muy similar desde el punto de vista material. Así, cuando se comparan la teogonía de Hesíodo y la cosmogonía de Anaximandro,

Cornford (1952) entiende que ambos relatos se articulan en torno a un mismo nodo del que pueden destacarse tres momentos fundamentales: a) en principio hay una unidad primigenia en la que se encuentran mezclados los elementos que posteriormente se separarán; b) a partir de dicha unidad se separan los elementos opuestos y culmina con la distribución de las grandes masas elementales sobre las cuales se diferencian cuatro regiones en el espacio: tierra, aire, agua y fuego; c) del juego especular de los opuestos surgen los ciclos armónicos de las estaciones, los fenómenos atmosféricos y el nacimiento y muerte de todos los seres vivos. A juicio de Cornford (1952) no hay una ruptura tal con la tradición mítica, sino todo lo contrario, pues el pensamiento jonio habría tomado algunos elementos de los relatos de la formación del mundo como modelo para elaborar una comprensión propia con visos de racionalidad.

Sin embargo, esta postura no será compartida por otros muchos estudiosos. Sirvanos como ejemplo el trabajo desarrollado por Jean Pierre Vernant en su obra clásica *Los orígenes del pensamiento griego* (1992). Hoy sabemos, ciertamente, que no hubo un milagro griego y que, por otro lado, el origen de la filosofía guarda estrechos vínculos con otras formas de pensamiento anteriores, pero también es cierto que en el pensamiento milesio encontramos diferencias notables que solo pueden ser explicadas a partir del análisis del contexto histórico griego en la época en que se sitúa el nacimiento de lo que hemos dado en llamar filosofía. Vernant insistió desde los años sesenta del siglo pasado en los profundos cambios políticos, sociales, económicos y culturales que modelaron el nuevo marco social en el que surgiría el pensamiento jonio. Siguiendo una larga tradición investigadora, Vernant estudió en conjunto el periodo comprendido entre la caída del imperio micénico y el nacimiento del sistema de la polis. Es en la polis donde convergen las condiciones que permiten en última instancia el surgimiento de un nuevo modo de abordar el discurso sobre la realidad en su totalidad. En este sentido, la discusión no debiera situarse en la manida y errónea fórmula “del mito al logos” sino del contraste “pensamiento prepolítico vs. pensamiento político”. Dicho de otro modo, el nacimiento de la polis y el nacimiento del pensamiento racional son, a juicio de Vernant, dos aspectos de un mismo proceso histórico que culmina en el s. VII.

¿Se manifiesta este nuevo universo en el primer pensamiento jonio? Si Cornford había subrayado los vínculos entre las teogonías mitológicas y las primeras cosmogonías jónicas, Vernant (1962) se centró, por el contrario, en señalar lo que a su juicio eran algunas diferencias importantes. Sin abandonar los fragmentos que sobre Hesíodo y Anaximandro disponía, Vernant realiza tres distinciones: a) por un lado, Gea, Eros, Erebo o Éter son aún para Hesíodo divinidades antropomórficas; en contraste, para Anaximandro lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo corresponden a estados natura-

les que no revisten ningún misterio; b) por el otro, mientras que en la ordenación del cosmos interfieren decisiones divinas o conflictos entre ellos según Hesíodo, sucederá lo contrario en Anaximandro ya que según este, la realidad y todos sus procesos están regidos por leyes inmanentes a la propia *physis* (kata to chreon, kata ten tou chronou taxin); c) finalmente, la descripción de la génesis y formación del mundo es el foco de interés de Hesíodo, a diferencia de Anaximandro que se interesa por hallar el principio permanente y estable que fundamenta todo cambio, o sea, la *arche*. Según Vernant (1962), estas diferencias responderían, en definitiva, a dos grandes transformaciones que acompañan al nacimiento de la filosofía: a) un pensamiento que distingue toda forma sobrenatural de la natural y b) un pensamiento al que la unión de contrarios le resulta problemático y anticipa, aunque no elaboradamente, una formulación categórica del principio de identidad.

Debemos subrayar, por otro lado, que la atribución a Tales del nacimiento del discurso filosófico ya había sido temprana e impecablemente expuesta por el propio Aristóteles en el libro primero de la *Metafísica* (1994). A juicio del estagirita, Tales de Mileto debía ser considerado un filósofo y no un poeta. Las razones están presentes en el capítulo tercero del citado libro, donde Aristóteles (1994) expone lo siguiente:

∴ Tales, el introductor de este tipo de filosofía, dice que [el *arche*] es el agua (...), tomando esta idea posiblemente de que veía que el alimento de todos los seres es húmedo y que a partir de ello se genera lo caliente mismo y de ello vive (pues aquello a partir de lo cual se generan todas las cosas es el principio de todas ellas), tomando, pues, tal idea de esto, y también de que las semillas de todas las cosas son de naturaleza húmeda, y que el agua es, a su vez, el principio de la naturaleza de las cosas húmedas. (983b18-22)

De esta breve exposición cabe inferir que a juicio de Aristóteles Tales de Mileto es un filósofo porque: a) plantea la pregunta por el *arche*, entendido como el principio material y permanente de todas las cosas; b) se vale de explicaciones causales, aunque lo haga de un modo muy limitado, incluso torpemente; c) su conocimiento se basa en la recolección y el análisis de datos empíricos; d) ya no utiliza un lenguaje mítico-poético; e) se vale de términos de uso plenamente filosófico como *arche*, *physis*, *stoicheion* y *ousia*. Por todo ello Tales, y no Homero o Hesíodo, debe ser considerado, a su juicio, un filósofo, y más exactamente, el primer filósofo. Y no solo eso: en su aproximación crítica a la historia de la filosofía, Aristóteles no evitará recordar en diversos momentos de su obra las diferencias que acontecen entre la nueva actitud de los milesios y la de los viejos poetas y teólogos.

Así, tras establecer, tal como hemos visto, los criterios del discurso filosófico y señalar su inicio en el pensamiento milesio, Aristóteles (1994) añade que

(...) también los más antiguos, los que teologizaron por primera vez (...) tuvieron una idea así acerca de la naturaleza: en efecto, hicieron progenitores de todas las cosas a Océano y Tetis, y que los dioses juran por el agua, la llamada Estigia por ellos [los poetas]” (983b23-26).

En otras palabras, el estagirita además de establecer los criterios que definen la tarea del filósofo también los diferencia de los del poeta. Otro ejemplo ilustrativo lo encontramos en la *Poética*, donde Aristóteles reivindica la tragedia y su peso catártico alejándose de la valoración platónica, llegando incluso a reconocer un valor filosófico a la poesía, como cuando al compararla con la historia afirma que “la poesía es más elevada y filosófica” (1974, 1451b5-6). No obstante, el estagirita comparte con Platón la convicción de que el discurso filosófico inaugura algo que, en gran medida, toma distancia de la tradición; en este sentido, ya en el capítulo primero de la *Poética* el filósofo afirma que “a los que exponen en verso algún tema de medicina o de física suelen llamarlos así [poetas]. Pero “nada en común hay entre Homero y Empédocles, excepto el verso” (Aristóteles, 1974, 1477b17-19).

Con estos nobles precedentes, no es de extrañar la fascinación que los primeros físicos jonios provocaron ya en el temprano Humanismo y en la Modernidad y que siguen provocando hoy en día entre los especialistas del mundo académico. Un buen ejemplo de ello lo tenemos en este Anaximandro, del profesor Einar Iván Monroy Gutiérrez, trabajo que enriquece de manera muy notable la literatura académica presente en lengua castellana. Por su rigor y erudición, se trata de un valioso libro que ya constituye una obra de referencia para todo aquel que desee adentrarse en el pensamiento de Anaximandro y en la rica historia de su interpretación. No en vano, este libro forma parte del trabajo de tesis doctoral que su autor llevó a cabo durante varios años bajo la dirección del profesor Antonio Alegre Gorri, maestro de tantos helenistas, y cuya defensa se realizó brillantemente en la Universidad de Barcelona en 2018.

En efecto, más allá de los breves datos biográficos y las anécdotas sobre la vida y el carácter del autor que suelen acompañar las exposiciones de la figura de Anaximandro, este libro se adentra, en primer lugar, en la situación epocal en que se inscribe la obra del milesio, caracterizada por la íntima experiencia de la admiración frente a la naturaleza, *pathos* que sin duda guio el proceder del filósofo y del que ya fueran conscientes Platón y Aristóteles y que daría valiosos frutos en los ámbitos de la arquitec-

tura, matemática, meteorología, astronomía, etc., en una especie de impulso solidario en numerosas ramas del saber que cristalizaría en la obra de Anaximandro. Todo ese *pathos* epocal, con sus desarrollos teóricos y tecnológicos, está rigurosa y eficazmente descrito por Monroy Gutiérrez, quien, con un generoso despliegue de referencias bibliográficas clásicas y modernas, expone el punto de partida y el contexto para la recta comprensión de la obra de Anaximandro.

Tras ello, el autor aborda la persona, la doctrina y la recepción de la obra de Anaximandro en un pulcro capítulo que reúne todos los fragmentos conservados del milesio, tanto en la lengua original de transmisión como en su traducción al castellano. Para el ordenamiento de los fragmentos, Monroy Gutiérrez sigue la propuesta de Laks y Most (2016) de organizar los textos de acuerdo con aquellas citas que hacen referencia a la información biográfica (P), a la doctrina propiamente dicha (D) y a la recepción de esta (R). Junto a las referencias de Laks y Most se incluyen también las de la vieja ordenación de Diels y Kranz (1960) y se tienen en cuenta las contribuciones y sugerencias de Colli (2008), Capizzi (2016) y Gadamer (1985 y 2001).

La traducción castellana de los textos, fuertemente fijada, como no podía ser de otro modo, al original, constituye otro valiosísimo aporte del libro. Los fragmentos están acompañados de un aparato de notas que, siempre pertinentes, facilitan la comprensión del texto, dan cuenta de los debates entre especialistas y ofrecen bibliografía suplementaria. Posteriormente, siguiendo la fructífera senda que iniciara Gadamer en “I presocratici” (1975), el autor dedica un capítulo a las interpretaciones del Renacimiento y la Modernidad centrándose en las figuras de Bruno (Giordano Bruno y Anaximandro como reivindicación de filósofos del infinito) y Hegel (El Anaximandro de Hegel: a medio camino entre el pensamiento en su determinación inmediata y el pensamiento que se determina a sí mismo). En efecto, en los diálogos italianos de Bruno encontramos referencias sobre cuestiones propias de Anaximandro tales como el infinito y sus innumerables mundos o la tesis de la inmovilidad y centralidad de la tierra, mientras que en las lecciones sobre la historia de la filosofía de Hegel encontramos a un Anaximandro, en palabras del autor, “a medio camino entre el pensamiento en su determinación inmediata y el pensamiento que se determina a sí mismo, entre el pensamiento oriental y el inicio occidental”. Apasionante recorrido histórico que tiene su continuación en el capítulo dedicado a las interpretaciones de los autores contemporáneos, donde no podía faltar una referencia a Nietzsche (El Anaximandro de Nietzsche. φύσις y ἦθος, manifestación del ser y modo de existencia), autor para quien Anaximandro representa una de las influencias más importantes y más queridas entre la lista de pensadores griegos. Monroy Gutiérrez no se limita a resumir la exposición

y la valoración que del milesio llevara a cabo el filósofo alemán, sino que recoge también el estado de la cuestión presocrática en la época de Nietzsche. También el capítulo ofrece un epígrafe dedicado a Heidegger (El Anaximandro de Heidegger) y otro a Gadamer (Gadamer. Anaximandro y la compensación recíproca de los entes), autores sobre cuya profunda y enriquecedora vinculación al mundo presocrático no hace falta insistir. En breves pero intensas páginas, Monroy Gutiérrez desentraña los ejes centrales que estructuran las lecturas de un autor y otro en un apasionante recorrido que no repara en ofrecer una lectura de gran rigor y profundidad. Finalmente, el libro finaliza con el capítulo titulado Reinterpretación actual, en el que el autor despliega las líneas maestras de su propia interpretación de los fragmentos y doctrinas de Anaximandro, lo que supone un valioso colofón que sin duda enriquece una obra que ya de por sí era muy valiosa.

Nos encontramos, en fin, ante una magnífica obra que, desde el momento de su feliz publicación, se va a convertir en una obra de obligada referencia en los estudios sobre el mundo presocrático. Bienvenido sea y felicidades a su autor.

Javier Aguirre Santos¹ y Jonathan Lavilla de Lera²
Universidad del País Vasco (UPV-EHU)

1. Javier Aguirre Santos es profesor de Historia de la Filosofía Antigua e Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad del País Vasco. Ha sido profesor en EEMM y profesor invitado en varias universidades americanas y europeas. Durante el periodo 2012-2016 fue el coordinador del grado de Filosofía de la UPV/EHU. Ha publicado numerosos artículos académicos y contribuciones a volúmenes colectivos, así como los libros *Filosofo presokratikoak* (2004), *La aporía en Aristóteles* (2007), *Aristotelesen Metafisikari sarrera* (2008), *Platón y la poesía. Ion* (2013) y *Dialéctica y filosofía primera. Lectura de la Metafísica de Aristóteles* (2015). Ha cotraducido textos clásicos griegos al euskara, entre los que destacan la *Metafísica* (1997) y la *Ética a Nicómaco* (2001). Ha coeditado *Racionalidad, Visión, Imagen* (2009), *Diseñando el futuro. Reflexiones desde la Filosofía* (2011) y *El humor en Platón. Humor y filosofía a través de los diálogos* (2018). Actualmente es el director de *ROLDE. Revista de Cultura Aragonesa*. Contacto: Javier Aguirre Santos. javier.aguirre@ehu.eus
2. Jonathan Lavilla de Lera es Doctor en Filosofía de la Universidad de Barcelona con una tesis doctoral acerca del *Fedro* de Platón. Completó también en dicha universidad la Licenciatura en Filosofía, el Grado en Filología Clásica y el Máster en Filosofía Antigua y Estudios Clásicos. Actualmente es profesor adjunto en la Universidad del País Vasco, donde imparte docencia tanto en el Grado en Filosofía como en distintos másteres universitarios. Asimismo, codirige dos tesis doctorales. Sus investigaciones se han centrado principalmente en Platón, la retórica y la tragedia ática, habiendo publicado diversos artículos en revistas nacionales e internacionales como *Symbolae Osloenses*, *Éndoxa*, *Cuadernos de Filología Clásica*, *Convivium* y *Filozofia*. Contacto: Jonathan Lavilla de Lera. jonathan.lavilla@ehu.eus

INTRODUCCIÓN

“Tradition ist nicht die Anbetung der Asche, sondern die Weitergabe des Feuers”

El ser humano de hoy tiene una abierta lucha contra la tradición. Todo lo que suene, huelo o se vea como tradición es descartado. Quizá esto se deba a que cargamos con un sentido tradicional de “tradición” como lo que es arcaico, vetusto, aquello cuyo valor solo es dado dentro de un museo. Volver a la tradición no es caminar hacia atrás, sino proyectar nuestros pasos hacia adelante. Depende de tu relación con la tradición el que esta sea una contemplación de un objeto de museo o de una fuente en virtud de la cual se signa un recorrido del que nosotros hacemos parte hoy. En un hermoso lema atribuido erróneamente a Gustav Mahler (1860-1911) encontramos la deconstrucción de ese sentido corriente y vulgar de tradición en los siguientes términos: “Tradition ist nicht die Anbetung der Asche, sondern die *Weitergabe* des Feuers” que traduce “La tradición no es la veneración de las cenizas, sino la *transmisión* del fuego” (cursiva mía)³. En otros términos, nuestros ideales portan la luz heredada porque la tradición custodia el crecimiento del sentido, tal como la raíz guarda el crecimiento del tallo, las ramas, las flores y los frutos.

La sucinta exposición de nuestro epígrafe era necesaria toda vez que la vuelta *hacia* el comienzo del pensamiento occidental no consiste en contemplar fragmentos de museo, sino en advertir la reverberación de su inicio *desde* nuestro aquí y ahora. Además de la obvia lejanía espacial, del comienzo del pensamiento occidental nos separan ya más de 2500 años; sin embargo, esto no es un impedimento para que reconozcamos la forma como nos interpela su proximidad. Esto lo podemos explicar con la parábola

3. La redacción original es de Jean Jaurès (1859-1914): “Nicht vergeblich hat die Flamme im Herd so vieler menschlicher Generationen gebrannt und gefunktelt; aber wir, die wir nicht stillstehen, die wir für ein neues Ideal kämpfen, *wir sind die wahren Erben der Herde unserer Vorfahren: wir haben daraus ihre Flamme geholt, ihr habt nur die Asche bewahrt*”. “La llama en el corazón de tantas generaciones humanas no ha ardido y brillado en vano; sin embargo, *nosotros que no nos quedamos quietos, que luchamos por un nuevo ideal, somos los verdaderos herederos del legado de nuestros antepasados: les sustraemos su lumbre, quedáis solo con las cenizas*”. (Krieghofer, 2017).

de la fuente: Un viajero toma agua de una fuente y emprende un viaje. Al cabo de un tiempo se le vuelve lejana e inaccesible; se tiene que enfrentar a la sequedad y aridez de un desierto y el vagabundo muere de sed. ¿Significa la distancia tempo-espacial y el extravío del viajero respecto de la fuente un no tener ya más relación con ella? (Heidegger, 2012, pp. 39-40. § 8, a). La fuente sigue importunándole y persiguiéndole, aunque de un modo negativo, en el modo de la substracción.

Pronunciémonos ahora sobre la cuestión presocrática. Al menos desde Hermann Diels y Walter Kranz con la obra *Die Fragmente der Vorsokratiker*, con la expresión *Vorsokratiker* (presocráticos) se quiere señalar no a los filósofos anteriores a Sócrates, sino anteriores al socratismo o platonismo (Diels y Kranz, 1960, p. VIII; Nietzsche, 2013, p. 329), al momento ya propiamente metafísico, al punto de inflexión entre el pensamiento en torno a la *phýsis* y el pensamiento sobre el vivir virtuosamente. Así pues, aunque el concepto es historiográfico, su uso va más allá de este, pero también más acá de la metafísica, toda vez que por “presocrática” podría comprenderse también, y fundamentalmente, la cuestión aún-no-metafísica. De ahí que esta mirada cobre tanta importancia para el pensamiento contemporáneo que se caracteriza por ser ya-no-metafísico.

Llegados a este punto, es justo preguntar: ¿Por qué una investigación y publicación sobre Anaximandro de Mileto? En primer lugar, porque Anaximandro es el primero sobre el que se dice que escribió algo. Aunque las obras historiográficas siempre ponen a Tales de Mileto no solo como el primero de los famosos siete, sino también el primer filósofo presocrático, de Anaximandro nos han llegado textos así sea de un modo fragmentario y vía doxográfica. En segundo lugar, porque Anaximandro, habiendo sido conciudadano de Tales, discípulo y quizá hasta pariente según la Suda, Σοῦδα, Souda o Suidas, una enciclopedia del siglo X escrita por eruditos bizantinos acerca del mundo mediterráneo antiguo, al escribir no ya sobre los dioses sino sobre la *phýsis* puede darnos más noticias del pensamiento de su época. En tercer lugar, porque de los primeros presocráticos, encabezando Parménides y siguiéndole Heráclito, Anaximandro es el pensador del que menos producción bibliográfica tenemos en lengua española; no así en lengua inglesa (Gregory, Rovelli, Couprie et al.) o francesa (Conche).

Así las cosas, el objetivo de esta propuesta es mostrar cómo la chispa que encendió el pensar en Anaximandro se ha mantenido a lo largo de los siglos y no se ha quedado en la mera ceniza de sus fragmentos. Para llevarlo a cabo, hemos recabado información que nos permitiese una aproximación a su contexto y a su epocalidad que se acuña en expresiones como la arquitectura, la astronomía y la geometría. Seguidamente, se

ha procurado recabar no solo los fragmentos, sino la mayor cantidad de testimonios acudiendo a las principales y más confiables fuentes como las de Diels y Kranz, André Laks y Glenn Most y Giorgio Colli, entre otros, para dar cuenta de su persona, doctrina y recepción. En tercer lugar, tensamos dos arcos que van de las interpretaciones de Bruno y Hegel, esto es, entre el Renacimiento y la Modernidad y de Nietzsche a Gadamer, vale decir, en la Contemporaneidad. Finalmente, hemos procurado una reinterpretación arriesgando una lectura en correspondencia con su epocalidad, o sea, aún-no-metafísica. Quizá en el epílogo encontremos una ampliación del asunto, que por su brevedad, sea el comienzo de otra tarea por llevar a cabo.

Para finalizar, quisiéramos formular una afirmación provocadora: la vigencia del pensamiento de Anaximandro es más vigorosa que nunca. Es el primer filósofo en articular en su propuesta el espacio-tiempo-pensar: su *ápeiron*, naturaleza o dimensión indeterminada, que determina dimensionando el sentido de las cosas en litigio, bajo el horizonte del tiempo.

ANAXIMANDRO EN CONTEXTO



La historia del pensar es el acontecer de su ser. La comprensión de los presocráticos ha estado determinada más por la interpretación que de ellos se ha hecho que por la elucidación de su epocalidad⁴ o des-pliegue del ser, que no es otra cosa que la configuración del pensar. Ya Plinio (2015) había expresado que Anaximandro “abrió las puertas de la naturaleza” (p. 244) y más recientemente Rovelli (2011), retomando dicha expresión, señala que:

⋮ Anaximandro incita un conflicto entre dos modos radicalmente diferentes de pensar (...) el modo de pensar imperante, el mítico-religioso (...) [y] la nueva forma de ver el mundo, basado en la curiosidad y el cambio, y el rechazo a las convicciones. [En definitiva] abrió un nuevo camino para el conocimiento y un nuevo itinerario para el ser humano. (p. xvi-ii-xix, traducción mía)

De una parte, esa apertura de la naturaleza y, por la otra, la consiguiente transición del pensar, es lo que de algún modo queda señalado en nuestra tesis doctoral con el concepto *Denkengeschichte*, con el que recordando a Kant expresábamos lo siguiente: “todo esfuerzo por comprender la historia del ser es ciego si no se comprende de consuno la historia del pensar, y a su vez, toda historia del pensar es vacía si no se la comprende como historia del ser” (Monroy, 2018, pp. 612-613).

Ha sido lugar común en la interpretación tradicional sobre Anaximandro ofrecer muy escuetamente algunos datos biográficos, incluso sobre su personalidad, como uno verdaderamente pesimista y orgullosamente trágico en palabras de Nietzsche (2011), que en poco o nada elucidan, pues además de la biografía o personalidad de un pensador, es la *situación epocal* lo que templó su pensamiento. De otra parte, se ha presentado a Anaximandro como un pensador mítico que se expresa en palabras poéticas según Simplicio (1882, 24.13-21, 12B 1 DK), como el primer metafísico (Burch, 1949) y como un verdadero precursor de las ciencias en el modo como estas se comprendieron en el siglo XIX (Gomperz, 2000, pp. 90-97). Autores recientes (Couprie et al., 2003; Graham, 2006; Gregory, 2017; Rovelli, 2011 y 2018) se han dado a la tarea de ofrecernos una información más completa sobre el *contexto* en el que se forjó el pensamiento del milesio.

4 En *La sentencia de Anaximandro*, Heidegger menciona esta “ἐποχή del ser” en los siguientes términos: “El ser se sustrae en la medida en que se descubre en lo ente. (...) De la época del ser viene la esencia epocal de su destino, en la que se encuentra la auténtica historia mundial. Cada vez que el ser se recoge en su destino, acontece de modo repentino e involuntario un mundo”. (Heidegger, 2012b, pp. 250-251)

While each monograph offers to clarify Anaximander’s accomplishments and contributions to the opening chapters of Western philosophy, each forces us to rethink, in a radical way, the *context* in which Anaximander’s thought developed, and consequently the meaning his ideas. [Cada vez que un estudio ofrece aclarar los logros y contribuciones de Anaximandro a los primeros capítulos de la filosofía occidental, nos obliga a repensar radicalmente el contexto histórico, social, político, tecnológico, cosmológico, astronómico, en el que se desarrolló el modo de ver y pensar de Anaximandro, y consecuentemente el significado de sus ideas]. (Couprie et al., 2003, p. 1, traducción mía)

Si el darse del ser con-figura el pensar, entonces es menester dar cuenta de qué *aconteció* en los siglos VII-VI a.n.e. Rovelli (2011 y 2018) señala que estos siglos no se encuentran entre los más y por ello nos ofrece un panorama de lo que acontecía en el mundo, no solo en el mediterráneo sino también en Oriente y otras tierras ignotas. En Roma gobierna Tarquinio el antiguo, en Egipto agoniza el reinado de Psamético I —primer faraón de la 26a dinastía—, en Israel reina Josué. En Oriente Nabopolasar vence a Nínive y reina en Babilonia y en India el fundador del jainismo —contemporáneo de Anaximandro— Vardhamana Jina, que defiende toda forma de vida; en el aún desconocido continente americano decae la civilización Olmeca. Mientras que unos imperios se formaban, otros se fortalecían y otros menguaban; en todo caso, en las cortes de dichos imperios estaba concentrado el conocimiento ya que ellas ofrecían una cierta y relativa seguridad y estabilidad (Rovelli, 2011, p. 5). Como característica general, “... the Indoeuropeans of the West were focusing on how to better think about the world, while those of the East reflected on how to better live. [... los pueblos indoeuropeos de Occidente se centraban en cómo *pensar* mejor acerca del mundo, mientras los de Oriente reflexionaban en cómo vivir mejor]” (Rovelli, 2011, p. 3, traducción y cursiva mía).

Esto último puede corroborarse a través de dos textos de Platón y Aristóteles. Platón en *Teeteto* 155d dice lo siguiente: μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη [pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Este y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía] (Platón, 1988a, p. 202). Aristóteles está de acuerdo con lo anterior al afirmar en *Metafísica*, A 2, 982 b 12ss: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν [en efecto, los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo] (Aristóteles, 1994, p. 76). Así pues, si el πάθος del asombro es el ἀρχή de la filosofía, consideremos aquello ante y por lo que el pensar de Anaximandro estuvo dispuesto y determinado.

Homero y Hesíodo fueron los referentes obligados para pensar el mundo, toda vez que recogieron en sus escritos el despliegue de su época y determinaron las subsiguientes. La primera alusión que sobre ellos tenemos, desde la filosofía misma, la encontramos en algunos fragmentos de Heráclito⁵. Mientras que a Hesíodo lo pone junto a Pitágoras para criticar su *polymathíe*, a Homero le quiere fuera de las competencias rapsódicas. La razón de esta sospecha se debe a lo siguiente: Homero es tenido por el más sabio de todos los griegos y Hesíodo por maestro de la mayoría; no obstante, con respecto al conocimiento de las cosas visibles [πρὸς τῆν γνῶσιν τῶν φανερωῶν] en general, y de los astros en particular⁶, adolecen del conocimiento de aquello que coliga al día y la noche⁷. En definitiva, Homero y Hesíodo explican las cosas visibles teniendo en mente los dioses; Heráclito, entretanto, reclama una unidad intrínseca a las cosas que las muestra en su juego especular. De acuerdo con Gregory (2017), no hay modo alguno de asimilar a Anaximandro con Hesíodo (p. 5) ni con Homero; todo lo contrario, hay sólidas evidencias que permiten establecer entre ellos suficientes diferencias. La norma de los relatos míticos, incluyendo el *Génesis* y la *Teogonía* de Hesíodo, es “representar una sociedad como surgiendo sin un pasado real” (Naddaf, 2003, p.9, traducción mía). Mientras que en *Teogonía* Hesíodo relata el orden natural y social de las cosas a partir de Zeus, Anaximandro lo hace a partir del tiempo (cfr. 7D), de su propio tiempo.

Como ya hemos dicho, a partir de los aportes de Couprie et al. (2003), Ravelli, (2011) y Gregory (2017), presentaremos algunas cuestiones a través de las cuales comprendemos mejor la *epocalidad* que templó el pensamiento de Anaximandro; dichas son: arquitectura, metrología, proporciones y números, meteorología, antropogonía y politogonía, cosmogonía y astronomía.

Hahn (2001, 2003), tanto en *Anaximander and the Architects* como en *Proportions and Numbers in Anaximander and Early Greek Thought*, nos proporciona información valiosa sobre el peso que el desarrollo de la arquitectura de la época pudiese haber ejercido en el pensamiento de los griegos en general y de los milesios y Anaximandro en particular. Si bien son muchas las pruebas que se aportan, solo se expondrán dos: sobre las proporciones y técnicas a partir de las cuales Anaximandro pudo haber recreado y sobre la idea del *surgimiento* y la relación armónica entre los elementos de un todo en la arquitectura de los templos.

5 22B 40 DK, 22B 42 DK, 22B 56 DK, 22B 57 DK, 22B 106 DK.

6 22B 38 DK, 22B 105 DK.

7 El día y la noche son los opuestos originarios, problema que desde Homero (*Iliada*) y Hesíodo (*Teogonía*) se plantean y que incluso Parménides retoma en 28B I 9-10 DK, 28B VIII 55-61, 28B XI DK.

Si como sugiere el autor, no es errado pensar que Anaximandro haya sido un gran viajero: Esparta en la península del Peloponeso, Apolonia en la costa tracia del Mar Negro (12A 3 DK), y Naucratis en el delta del Nilo, una colonia comercial de los milesios en Egipto y que a partir del siglo VII a.n.e. la arquitectura tuviese un gran desarrollo en Grecia, como por ejemplo el Apolonion en Didyma, el Artemision en Efesos y el Heraion en Samos, gracias a la *apropiación* de las técnicas egipcias tales como la *anathyrosis* y el *empolion*⁸ o la *trisección*⁹, entonces tampoco es inverosímil pensar que, mediante las mismas técnicas, Anaximandro pretendiese explicar *analógicamente* la estructura del *Kosmos* pues “... Anaximander had envisioned an analogy between the temple and the cosmos, an analogy between the house of the cosmic powers and the house that *is* the cosmos” [Anaximandro habría visualizado una analogía entre los templos y el cosmos, una analogía entre el hogar de los poderes cósmicos y el hogar que es el cosmos]” (Hahn, 2003, p. 78, traducción mía). Como este autor enfatiza inmediatamente, el uso de la analogía en Anaximandro es emblemática tanto para sus descubrimientos como para sus inferencias, o también como modo para descubrir un tipo de razonamiento fundado en la experienciación de las cosas (Hahn, 2003, pp. 79, 92).

Analógicamente, y aplicando la técnica de los arquitectos antiguos conocida como las “reglas de proporción”, consistente en identificar el diámetro o radio inferior de una columna como el *canon* a partir del cual calcular su altura (Hahn, 2003, pp. 80-81), es muy plausible que Anaximandro hubiese llegado a inferir que la tierra fuese semejante a una columna de piedra: λίθωι κίονι [τὴν γῆν προσφερῆ] (40D¹⁰). Mientras que los arquitectos de la época usaron instrumentos, medidas y proporciones intencionadamente, quizá no fueron tan conscientes de una *regularidad* a la que sus números y proporciones se ajustaban como sí lo fue Anaximandro. A partir del uso de dichas técnicas, pero sobre todo teniendo a la vista dicho *orden*, Anaximandro representó el universo y cartografió la tierra.

-
- 8 La superficie lisa que indica la circunferencia del tambor se asemeja a la estela alrededor de una puerta (thyra) y ha sido llamada por los historiadores de la arquitectura *anathyrosis*. (...) El *empolion* es la otra parte de la solución para una construcción de columna exitosa. Es un dispositivo empleado en el centro del tambor. Después de hacer un orificio exactamente en el centro de cada tambor, el *empolion*, una clavija usualmente hecha de madera, ensamblando ambos agujeros de los tambores, permitía que el nuevo tambor bajara sobre el tambor anterior de la base. (Hahn, 2003, pp. 90-91, traducción mía)
- 9 En palabras simples, la trisección es una técnica que utiliza conocimientos geométricos para la construcción, consistente en dividir una línea, longitud o superficie en tres partes iguales, cuya medida regularmente era en codos y pies, donde 1 codo πήχυς era igual a 1.5 pies πούς y servía para centrar cada tambor de las columnas en sus bases. (Hahn, 2003, p. 92-98, traducción mía)
- 10 En este trabajo nos basaremos no solo en Diels y Kranz (12B 5 DK, 12A 11 y 25 DK), como ya es costumbre, sino también en otros autores como Colli y Laks y Most, en cuyo caso 6 es el número correspondiente a Anaximandro, D es doctrina (como P es persona y R es recepción posterior, reacciones críticas, reinterpretaciones y reapropiaciones), 29 es el fragmento y LM las iniciales de los editores (Laks y Most, 2016, pp. 8-9 y 177). 6D 29 LM.

Así, con toda seguridad, Anaximandro fue testigo de las reglas, fórmulas, instrumentos, medidas y proporciones que aplicaban los arquitectos, quienes influyeron en sus especulaciones cosmológicas y filosóficas (Hahn, 2003, p. 89). Un ejemplo de ello puede ser también lo siguiente: la discusión sobre el canon de la altura de la columna era $1/10$ o $1/9$ su diámetro inferior, que simbólicamente relaciona el cielo y la tierra; analógicamente puede aplicarse también al testimonio en el que se le atribuye haber afirmado que la profundidad —βάθος— de la tierra es un tercio de su anchura —πλάτος— ($1/3$) y que su forma es cilíndrica —γῆν κυλινδροειδῆ— (cfr. 9D). Esta deducción entre la forma y el tamaño de la tierra a partir de su observación de las columnas construidas por los arquitectos de los templos de Didyma, Samos y Éfeso ha sido suficientemente estudiada por Hahn (1995, 2001, 2003 y 2010).

En concreto, tanto las técnicas como la búsqueda de un canon o proporcionalidad en la arquitectura se constituyen en una vía de acceso segura para conocer más de cerca el pensamiento griego temprano porque, sobre todo, nos “revela una especie de patrones y relaciones espaciales que los griegos de la antigüedad consideraron como estéticamente importantes” (Hahn, 2003, p. 98. Traducción mía). Estos patrones y estas relaciones espaciales son los modos como los griegos estéticamente se relacionaban con las cosas, de acuerdo con el modo como ellas eran comprendidas.

Las excavaciones de los templos en Didyma, Éfeso y Samos no solo han permitido una reconstrucción de las técnicas y reglas de la arquitectura de la época, sino que también ha permitido desocultar el sentido de otras cuestiones propiamente filosóficas tales como el surgir incesante y la relación entre elementos de algo tal que encajan armónicamente como partes necesarias de un todo. Para Hahn (2003, pp. 99 y 156), es Schaber (1982) quien sostiene la tesis de que los templos fueron concebidos como algo que está surgiendo, análogamente a un organismo vivo. El concepto decisivo es el núcleo de *amplitud* en el sentido de una unidad que determina la longitud de su cámara interior o *Kernbau*, en la cual reposa el santuario, y desde el cual pareciera que el templo surge y se incrementa. “En esta analogía ‘orgánica’, el templo, tal como la tierra y el cosmos, es comprendido como un ser viviente” (Hahn, 2003, p. 99). En esa amplitud no solo se funda el templo y se instala lo sagrado para que presencie el dios, sino que surgen dispuestos toda clase de seres vivientes consagrados a Hera y Artemisa, en los templos de Samos y Éfeso, y de la fuente y laureles consagrados a Apolo en Didyma. En estos templos se celebra el poder divino, pero contemplando el poder de la φύσις, dioses y hombres, tierra y cosmos, bajo una misma amplitud que a todo lo abarca y gobierna.

Una cuestión que, si bien no es momento de revisar, aunque sí de advertir, es la afortunada y a la vez trágica recuperación peripatética del pensamiento de Anaximandro: Aristóteles lo anaxagoriza y Teofrasto lo aristoteliza, encontrando una jerga propia de la embriología, botánica y cosmología de la época. Así, en Pseudo-Plutarco (1987, P. 326 Y 328), *Stromata 2* (cfr. 9D), encontramos la expresión τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον —lo desde siempre producente—. En Aristóteles (1994), A 4, 187 a 12-26, Teofrasto, *Opiniones de los físicos*, 2 en Diels y Kranz (1960); Simplicio (1882), *Comentario a la Física de Aristóteles*, 24. 21-11 y Pseudo-Plutarco (1987), *Stromata 2* (cfr. 6D 7, 8, 9 y 2R) encontramos los términos ἐκκρίνουσι —separación desde dentro— (Aristóteles) o ἀποκρῖνομένων —separación desde fuera— (Teofrasto y Simplicio) de los contrarios y ἀποκεκρίσθαι —separación— (Pseudo-Plutarco) de los mundos. Finalmente, en Pseudo-Plutarco, *Stromata 2* (cfr. 9D) encontramos la expresión τῶι δένδρῳ φλοιόν —corteza que recubre al árbol—. Todos estos términos expresan, como la misma noción de φύσις —que surge—, más que una entidad, un proceso natural que es común y gobierna en todos los ámbitos. Como bien afirma Hahn (2003):

La idea del cosmos como un organismo viviente, sin embargo, es propio de la perspectiva de Anaximandro y de los primeros filósofos. De hecho, es lo propiamente distintivo del origen de la filosofía, dado que *toda* la naturaleza es percibida animada, y justo en este sentido es un *cosmos*.
(p. 100. Traducción mía).

En definitiva, para Hahn (1995, 2001, 2003, 2010) no es errado comprender que según el *contexto* los templos fueron concebidos, planeados y diseñados orgánicamente, no solo como morada de los dioses sino también, y sobre todo, como representación plástica del modo como todo era comprendido bajo su despliegue epocal.

En un primer momento expusimos sucintamente tanto las técnicas y reglas como el sentido de unidad viviente con las que los templos eran construidos, representaciones con las cuales, y mediante las cuales, era comprendida la totalidad de lo existente. Ahora ahondemos un poco más sobre la incidencia de los números, medidas y proporciones en el pensamiento de la época, y de Anaximandro en particular. Simplicio (1882), 24, 13-25 (cfr. 7D) le atribuye una “ordenación del tiempo”¹¹; Pseudo-Plutarco (1987), *Stromata 2*, sostiene que para Anaximandro la profundidad —βάθος— de la tierra es un tercio de su anchura —πλάτος— (1/3) (cfr. 9D); con algunas diferencias

11 Solón hablará en términos de reparación. Frags. 4 W y 36 W; 3, 16 D y 24, 3-5 D. Cfr. West, M. L. *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati*. Diehl, E. *Anthologia Lyrica Graeca*. Digamos de entrada que Anaximandro no personifica el tiempo como lo hacen sus predecesores sino que lo comprende como dimensión que mensura o delimita. Cfr. Hipólito. *Refutación de todas las herejías*, I 6, 1 (12A 11; 6. D7 LM (día, noche, invierno, verano).

y deficiencias, varios autores como Eudemo, Simplicio, Aecio e Hipólito le adjudican algunas tesis sobre el tamaño, orden y distancia de los astros: el círculo de las estrellas es 9[-10], el de la luna 18-19 y el del sol 27-28 veces mayor (cfr. 8D, 33D, 34D, 37D, 28R). ¿De dónde saca Anaximandro estos números, cómo establece estas medidas y qué significan estas proporciones? En los nuevos estudios sobre estas cuestiones encontramos al menos seis explicaciones: a) se derivan de la mitología precedente y por tanto entrañan un significado místico; b) provienen de observaciones astronómicas, o bien del propio Anaximandro, o bien de la astronomía babilónica; c) se aplican analógicamente de la arquitectura; d) expresan una relación analógica entre el espacio físico y político; e) están relacionados con sus explicaciones meteorológicas; f) suponen una comprensión teleológica.

En cuanto a que se derivan de la mitología precedente y por tanto entrañarían un significado místico tenemos a Usener (1903), cuyo ensayo, Según Hahn (2003), es el primer trabajo en llamar la atención sobre el significado del número 3 en las tradiciones populares y religiosas de la Grecia antigua. En la *Teogonía* de Hesíodo, Usener (1903a, I) encontró hasta quince diferentes trinitades de dioses y varias agrupaciones trinitarias de igual o disímil estatus; también encontró representaciones visuales de la trinidad, entidades con tres cabezas, tres caras o tres cuerpos (1903b, II); por último, reconoce en la comprensión de la naturaleza patrones trinitarios como tres estaciones del año, la tripartición de los cielos y del mundo (1903c, III). En definitiva, se trata de la transición de un sistema dual día-noche, luz-sombras, arriba-abajo, izquierda-derecha a uno triplo, o como sugiere Usener (1903), “sistema numérico mitológico”, “sistema pitagórico” o “teología aritmética”. Hahn (2003, pp. 88-89) presenta un contraste entre el uso de los números así: mientras que los números largos como el 7 o el 9 fueron usados para referirse a grandes extensiones temporales y los números pequeños como el 2 para indicar cantidades, el número 3 representaba vastedad (*vastness*), pluralidad (*plurality*), integridad (*completeness*), plenitud (*fullness*) o totalidad (*totality*).

.....
Sin embargo, mientras “3” podría haber sido simbólicamente apropiado en la representación de la tierra como una totalidad expresada por las dimensiones “3x1”, y mientras “9” y “9+1” podrían haber sido las fórmulas arcaicas para referirse a grandes distancias, se echa de menos una explicación de la fórmula que conecte la unidad terrestre “3” con las distancias celestes de “9/10”, “18/19”, y “27/28”. (Hahn, 2003, p. 89. Traducción mía)

Ese vacío que Usener (1903) no parece liquidar entre la unidad terrestre y las proporciones utilizadas para representar las distancias de los anillos de los cuerpos celestes Hahn (1995, 2001, 2003, 2010) lo va a resolver desde las fórmulas y técnicas de la

arquitectura —trisección, *anathyrōsis* y *empolion*— y de la comprensión del cosmos como un organismo vivo en la que se inspiran los arquitectos de la época, a las que ya nos hemos referido supra y que retomaremos infra.

Por su parte, Gregory (2017) enfatiza que Anaximandro más que astrónomo es cosmólogo y más que seguidor es un crítico y transformador de sus predecesores. Heath (1913, p. 38), quien interesado en investigar sobre el tamaño del sol se ve remitido a revisar la astronomía antigua hasta el s. III a.n.e., dedica el capítulo IV a Anaximandro, donde se atribuye a los números un carácter sagrado, el 3 en Homero y el 9 en *Teognis*. Gregory (2017, pp. 200-204) presenta las siguientes críticas: de una parte, no hay en Anaximandro algo así como una escatología; no hay cielo o infierno a los que las almas vayan a parar después de la muerte; Anaximandro no descubrió ningún cielo (*heaven*) sino el espacio (*sky*) ocupado por los anillos de las estrellas, la luna y el sol, fuera de los cuales solo hay *ápeiron*. Más admisible resulta la semejanza con una cita de la *Teogonía*, v. 720-725:

...tan hondos bajo la tierra como lejos está el cielo de la tierra;
[esa distancia hay desde la tierra hasta el tenebroso Tártaro].
Pues un yunque de bronce que bajara desde el
cielo durante nueve noches con sus días, al décimo llegaría
a la tierra [...]; e igualmente un yunque de
bronce que bajara desde la tierra durante nueve noches
con sus días, al décimo llegaría al Tártaro. (Hesíodo, 1978, pp. 103-104)

De esta cita Gregory (2017, pp. 201-203) señala varias cuestiones: de un lado, la semejanza en la fórmula 9+1 usada por Hesíodo¹² y Anaximandro; del otro, que esta distancia expresa radio y no diámetros; y del otro, la diferencia entre Hesíodo y Anaximandro radica en su punto de vista, ya no escatológico, sino geométrico: para Anaximandro ya no hay cielo ni tártaro sino solo tierra y anillos de las estrellas, de la luna, y del sol. Otra de las diferencias que el autor en cuestión destaca es que mientras Hesíodo habla de distancias en términos poéticos —lejos, muy lejos y lejísimo—, Anaximandro es preciso cuando habla de los radios de las distancias y de la estabilidad y equilibrio entre la tierra (3/1), las estrellas (9/10), la luna (18/19) y el sol (27/28). Lo que en definitiva queda claro es que si bien Anaximandro dialoga con sus predecesores, también es cierto que lo hace desde una perspectiva distinta y de un

12 Otros pasajes donde el número 9 es clave es *Teogonía*, v. 56 y 76. Así mismo, tanto en la *Iliada*, como en la *Odisea*, Homero se refiere tanto a nueve días de asedio a Troya y su respectiva conquista en el décimo año, como a nueve años durante los cuales Odiseo surca los mares antes del retorno a Ítaca en el décimo año.

modo crítico, como bien podemos inferir de la reconstrucción de las secuencias por parte de Tannery y Kirk:

Tabla 1

Reconstrucción de las distancias entre los anillos

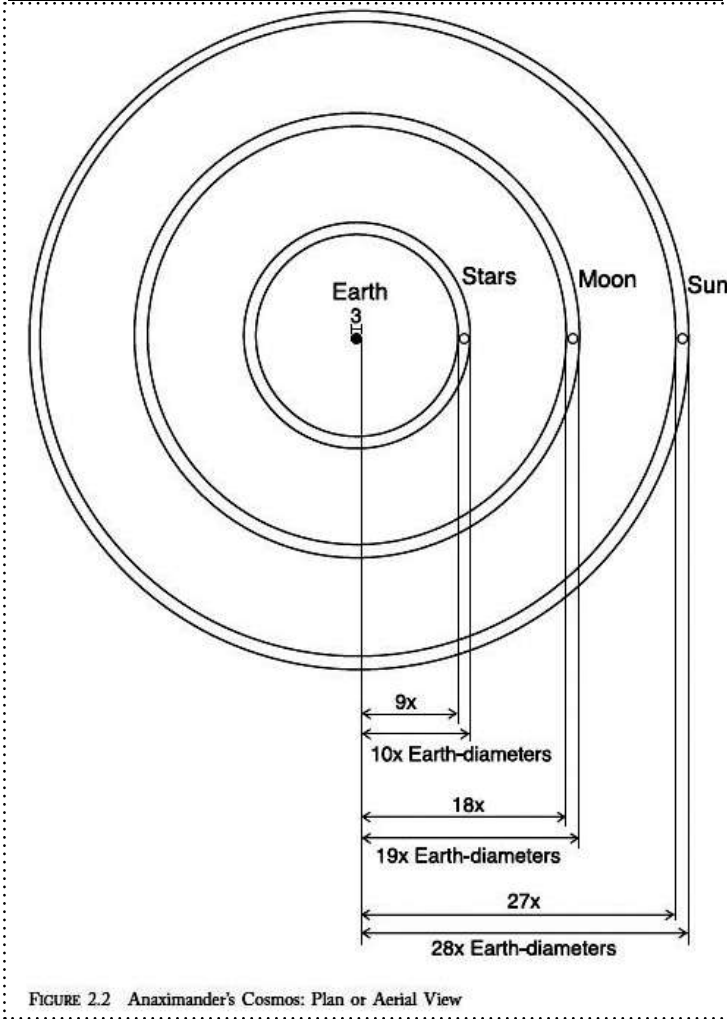
Anillo	Tannery			Kirk 1			Kirk 2		
	Interior	Central	Exterior	Interior	Central	Exterior	Interior	Central	Exterior
Sol	27	-	28	26	27	28	27	28	29
Luna	18	-	19	17	18	19	18	19	20
Estrellas	9	-	10	8	9	10	9	10	11

Nota: Los números en negrita son los que aparecen en la doxografía y que han sido aceptados por la mayoría de los especialistas. Cfr. Gregory (2017, pp. 173-175).

Consideremos ahora la atribución de que las posturas provienen de observaciones astronómicas, o bien del propio Anaximandro, o bien de la astronomía babilonia. Gregory (2017) y Naddaf (2003) concuerdan en que la observación ha desempeñado un rol fundamental en el pensamiento del milesio. Ahora bien, mientras que Naddaf (2003), soportándose en Heródoto, concede mayor plausibilidad sobre la deuda de Anaximandro con los babilonios o egipcios, sobre todo en lo referente al mapa y al gnomon, para Gregory (2017), entre tanto, se deben mantener ciertas reservas toda vez que no hay un modo riguroso de explicar cómo podría haber inferido de la observación dichas proporciones astronómicas (p. 205).

Hahn (2001; 2003) ha sido quizá el autor que más ha defendido una influencia de los desarrollos de la arquitectura de la época en el pensamiento de Anaximandro y Gregory (2017, pp. 204-210) le sigue hasta cierto punto. Dado que sobre esta relación ya nos hemos ocupado, solo quisiéramos agregar un argumento sobre la discusión de las proporciones astronómicas. Hahn (2003) conjetura cómo Anaximandro pudiese haber aplicado mediante un compás el procedimiento y las técnicas de los diseños arquitectónicos —*Anathyrosis*, *Empolion* y *trisección*— en la construcción de su mapa cósmico, aunque admite el vacío sobre la cuestión de por qué utiliza las proporciones 9, 18, 27, en definitiva, que no permiten comprender suficientemente qué y cómo proyectaba (p. 83).

Figura 1
Vista del cosmos de Anaximandro



Nota: Tomada de Hahn (2003, p. 84)

Gregory (2017) también aquí se cuestiona sobre la extensión y elevación de los círculos de las estrellas, la luna y el sol desde la tierra y sobre la coincidencia del eje de la columna (tierra) y el eje del cosmos (p. 208). Otra de las cosas que plantea es si el

radio de las columnas no estaba universalmente estandarizado entonces ¿a qué se debe que Anaximandro tomase para el radio de la tierra la fórmula 3:1 como criterio de proporción? En concreto, Gregory (2017) no tiene reparos en admitir la plausibilidad de la tesis de Hahn en torno a la influencia que las técnicas de la arquitectura de la época pudiesen haber ejercido en Anaximandro; lo que sí le resulta problemático es que de ellas se deriven las fórmulas tanto del radio de la tierra como de los radios de los anillos de las estrellas, la luna y el sol pues habría supuesto una recreación de estas. El problema se resuelve si se admite que de una comprensión bidimensional —faz de la tierra al mismo nivel de los anillos de las estrellas, la luna y el sol, como lo sugiere una vista de la superficie de la columna— Anaximandro hubiese tenido en mente una vista tridimensional; no obstante, el autor advierte caer en anacronismos.

La tesis de una relación analógica entre el espacio político y físico habría sido indicada ya por Vernant, pero ahora Naddaf (2003, pp. 9-45) y Gregory (2017, pp. 210-213) la retoman nuevamente. Mientras que en una monarquía el poder es vertical reflejado en las cosmologías lineales, en las polis griegas el poder era horizontal, que se irradiaba desde el centro y en el que participaban entre iguales (ἴσοι) y pares (ἴμοιοι), formando un cosmos de relaciones de identidad, simetría y reciprocidad (Naddaf, 2003, p. 20). “Hay un fuerte énfasis en la centralidad e igualdad” dice Gregory (2017, p. 210. Traducción mía). El modelo de las *polis* fue trasladado al modelo del *cosmos*. Dos diferencias significativas entre los últimos autores es que, por un lado, mientras Naddaf (1998) ve una analogía entre los tres grupos sociales —aristocracia, clase media y campesinado— y los tres anillos celestes (Naddaf, 1998, p. 23), Gregory (2017, p. 211), no ve cómo podría hacerse plausible esta conjetura toda vez que no se sabe si Anaximandro pensó estas cuestiones y si comprendió a su sociedad como compuesta de clases; por el otro, una comprensión del *Ápeiron* como aquello que gobierna todo estaría más cercano a una monarquía que a una democracia donde las cosas están en relación de equidad y justicia y entre iguales en la que el *Ápeiron* sería aquel ámbito en el que las cosas llegan a ser, las congrega y al que retornan, tal como sugiere 12B 1 DK. Finalmente, una idea que Gregory (2017) resalta es que tal como en relación con la arquitectura se podría inferir una estructura cósmica perpetuamente estable, del mismo modo puede colegirse un poder cósmico, lo que es más una estabilidad política trasladada a una estabilidad cósmica (pp. 212-213).

Consideremos ahora algunas ideas recientes sobre las cuestiones meteorológicas de la época. Rovelli (2007, pp. 37-44) y Gregory (2017, pp. 51-66) concuerdan en destacar una lectura mucho más que naturalista de los fenómenos atmosféricos considerados

por Anaximandro. En la introducción a los *Meteorológicos*, 338a20-339a10, Aristóteles (1996) nos proporciona el estado de la cuestión que sus predecesores¹³ han llevado a cabo dentro de la filosofía natural: por un lado, están aquellas causas y movimientos regulares de la naturaleza (*Física*); por el otro, los movimientos de los astros (*Astronomía*); por otro, el devenir de las cosas sublunares (*Acerca de la generación y corrupción*) y, finalmente, el estudio de aquellos fenómenos naturales irregulares como los atmosféricos, cometas y meteoros, pero también los que tienen que ver con el agua y los terremotos (*Meteorológicos*).

Pero mucho antes que Aristóteles, tanto Homero como Hesíodo ya se habían referido a algunos de los fenómenos meteorológicos. Tanto en la *Iliada* VIII, v. 133; IX, v. 236 y XXI, v. 198, como en la *Odisea*, V, v. 128; VII, v. 249; XII, v. 415; XIV, v. 305; XXIII, v. 330 y XXIV, v. 539, Homero se refiere al trueno, al relámpago, al rayo de Zeus. También en *Teogonía*, 72, 286, 503, 707, 854, Hesíodo se refiere al trueno, al relámpago y al flameante rayo, que en algún momento fueron posesión de Gea pero que luego pasaron a ser armas de Zeus. También en *Teogonía*, 820-885, Hesíodo narra la concepción del Tifón por parte de Gea y Tártaro, la lucha entre Tifón y Zeus, así como los descendientes de Tifón, los huracanes y vendavales. Hay un pasaje muy similar en sus términos a lo mencionado por Anaximandro y corresponde a *Teogonía*, 845-846: “Un ardiente bochorno se apoderó del ponto de azulados reflejos, producido por ambos y por el trueno, el relámpago, el fuego vomitado por el monstruo, los huracanados vientos y el fulminante rayo” (Hesíodo, 1978, p. 107).

Ahora bien, Anaximandro está a medio camino entre la poesía (Homero y Hesíodo), el saber popular y la ciencia (Aristóteles). Es decir, no explica los fenómenos meteorológicos en términos de la religión griega, en la que se “atribuye la ocurrencia de estos a los dioses”, ni bajo el “cuerpo de saberes populares sobre la naturaleza y la predicción de los comportamientos climáticos” (Shelley, 2000, p. 2. Traducción mía), ni se anticipa a la perspectiva de Aristóteles¹⁴, sino que la gran originalidad de Anaximandro consiste en suspender la comprensión imperante de la religión griega o de la meteorología popular para elucidarlos a partir de “causas naturales”, que no consiste solamente en derivarlos del viento sino atribuirlos al origen y causa de los vientos (Gregory, 2017, pp. 55 y 66)¹⁵ según encontramos en la doxografía posterior: Séneca (12A 23 DK), Hi-

13 Para ver el asunto en más detalle cfr. Anaxágoras (339b22; 342b27; 345a25; 348b12; 365a17, 19; 369b14), Empédocles (357a26; 369b12; 381b32; 387b4), Demócrito (342b27; 343b25; 345a25; 356b10; 365a18, b1), Anaxímenes (365a18, b6), Clidemo (370a11).

14 Por las dos clases de exhalación: seca y húmeda. *Meteorológicos*, 369a14-16.

15 Del mismo modo como explica el origen del mar por la evaporación del agua (12A 27 DK, Aristóteles, 1996, 353b8-9); o los eclipses por la oclusión y desobstrucción de las aperturas de los anillos de los astros (12A11 DK).

pólito (12A 11 DK) y Pseudo-Plutarco (12A 10 DK). Mientras que en *Acerca del cielo*, 295bl2, Aristóteles menciona explícitamente a Anaximandro, en *Meteorológicos* no; a juicio de algunos estudiosos esto se debe al carácter poco historiográfico de Aristóteles. En contraste, una posible razón por la que el estagirita no menciona explícitamente al milesio es que ve en este a su precursor natural, solo que a Aristóteles le interesa es el *cómo* del desarrollo de la cuestión que ha llegado hasta él. Es claro, pues, que Anaximandro establece un diálogo crítico con sus predecesores y que ello se debe al cambio de perspectiva entre ellos.

Un aporte significativo de Gregory (2017, pp. 213-214), es suponer una comprensión teleológica en Anaximandro. Sobre esta cuestión nos permitimos retomar tres ideas: las primeras consideraciones teleológicas, qué tipo de teleología es la que se tiene en mente y qué tipo de teleología es la que Anaximandro pudiese haber comprendido. En *Timeo* 30a-b, Platón (1992) expone lo que sería una primera consideración teleológica sobre el cosmos: el demiurgo quería que todas las cosas fueran buenas, las llevó del desorden al orden, les dio alma y depositó en ella razón. En otra parte, Platón (1992, 28d) también había reconocido que a todas las cosas, al universo en su conjunto, las gobernaba y ordenaba una inteligencia superior. Entonces, Platón (1992, p. 53) no solo reconoce una teleología en la cosmología sino admite además que ya sus predecesores, sobre todo Anaxágoras, como también lo hará Aristóteles (1994, A 3, 984 b 17), pero no solo este pues también Heráclito, Parménides y los hipocráticos habían considerado una inteligencia que gobierna las cosas. En cuanto a la segunda cuestión, es claro que mientras Platón comprende la teleología en términos de la *inteligibilidad* de las cosas (Gregory, 2017, p. 214), Aristóteles (1994, 1995), *Metafísica A* y *Física B* respectivamente, la comprende en términos de la *funcionalidad* (no instrumentalista o utilitarista) de las cosas, es decir, en el despliegue de su ser. Finalmente, consideremos si es posible que en Anaximandro hubiese habido una comprensión teleológica y de qué tipo. Mientras que en Heráclito encontramos los verbos gobernar κυβερνάω, cuyo sujeto es el γνώμην inteligencia (22B 41 DK), y el timonear οιακίζει del rayo κεραυνός (22B 64 DK) de todas las cosas, en Anaximandro, en el fragmento 12B 1 DK, encontramos τάξιτιν, del verbo τάσσω, la ordenación o disposición del tiempo τοῦ χρόνου de las cosas que son en τὸ ἄπειρον, lo indeterminado. En otras palabras, la teleología en Anaximandro hay que comprenderla como *reciprocidad* de las cosas en tanto que *ajustamiento* mutuo y en el todo.

Avanzando en los asuntos contextuales, tenemos los aportes sobre la *Antropogonía* y *Politogonía* en *Anaximandro de Mileto* de Naddaf (2003), para quien el origen y desarrollo de la humanidad ha sido un tema opacado por los problemas cosmológicos (p. 9).

Este autor propone un contraste entre el origen de la humanidad y la sociedad desde el pensamiento mítico o tradicional y la reformulación por parte de Anaximandro, o sea, entre el relato sobre el orden natural, social y político a partir de Zeus tal como sucede con Hesíodo en *Teogonía* y una articulación cosmogónica, antropogónica y politogónica (Naddaf, 1998, pp. 2-3; 2003, p. 10) bajo un enfoque que supera el reduccionismo naturalista. Una cuestión que se suma al propósito del presente capítulo es la de los dioses, quienes desempeñaron un papel fundamental. Como podemos comprobar, no solo en el *Génesis* sino en la *Teogonía* de Hesíodo y en el *Enûma Elish*¹⁶, por citar los más consonantes, los seres humanos comprendieron la realidad intervenida por dioses y poderes sobrenaturales, quienes no solo garantizaban el orden natural sino también regulaban el orden social (Rovelli, 2011, p. 17).

Veamos ahora cómo se entendía el origen de la humanidad en la tradición mítica. Fundamentalmente, contamos con cuatro relatos: el mito de γηγενεῖς (Platón, 1987, *Menéxeno*, 237e-238a; 1988b, *República* III, 414d-e; 1988c, *Político*, 269b-273c), el de Pandora (Homero, 1996, *Iliada* VII 99; Hesíodo, 1978, *Los trabajos y los días* 60-61 y *Teogonía* 571), el de Prometeo (Hesíodo, 1978, *Trabajos y días* 42-103 y *Teogonía* 535-612;) y el de Deucalión y Pirra (Hesíodo, 1978, *Fragmentos*, 2, 3, 4, 311). En el mito de γηγενεῖς, cuya cuestión en litigio es la naturaleza del rey (Platón, *Político*, 269c), se indica que los seres nacían de la tierra y no se procreaban (Platón, *Político*, 269b), motivo por el cual adolecían de ancestros; se menciona que solo un dios (Cronos) regía el ciclo del mundo y que dioses gobernaban cada una de sus regiones, razón por la cual no había regímenes políticos, en contraste con el ciclo subsiguiente en el que Zeus gobierna instaurando un nuevo orden, en virtud del cual no solo no hay perpetuidad sino reproducción; no solo ya no gobierna un dios sino que hay reyes en las regiones.

Entretanto, Hesíodo relata que Zeus ordenó a Hefesto crear a Pandora a partir de la mezcla de agua y tierra; en el mito de Prometeo expone el origen de la contradicción y con ella el de la condición humana (Naddaf, 2003, p. 11); finalmente, en Deucalión —hijo de Prometeo y Prinea (Clímene o Hesíone)— y Pirra —hija de Epimeteo y Pandora— tenemos los padres de una humanidad que fue arrasada por un diluvio. Una vez terminado, Deucalión ofrece sacrificios a Zeus, quien en respuesta envía a Hermes para que le comunique el gran deseo de que haya nuevamente hombres (λαοί-λαός). En un principio la nueva humanidad fue originada a partir de piedras (λᾶες-λᾶας) que Deucalión y Pirra llevaron sobre sus hombros hasta que las arrojaron a la tierra; de aquellas lanzadas por Deucalión nacieron los hombres y de las lanzadas por Pirra na-

16 Relato babilónico sobre la creación, de entre ciento quince a ciento setenta líneas, compuesto en los siglos XVIII o XVII a.n.e.

cieron las mujeres; posteriormente, a partir de su unión nacieron sus hijas Protogenea y Melantea y sus hijos Aniction y Helen, a quien atribuyen la paternidad de la Hélade (Hesíodo, *Fragmentos*, 4; Píndaro, *Olimpica IX*, 42-53). Dos ideas nos quedan de todo ello: a) el ser humano pasa de comprenderse a partir de su relación ante y con los dioses para hacerlo a partir de la confrontación con otro ser humano, en este caso la mujer; b) la sucesión de humanidades está explicada por cataclismos.

Veamos cómo se explicaba el origen de la sociedad desde una perspectiva mítica. Sin un pasado real e histórico, sino bajo la intervención de seres sobrenaturales, en el mundo griego antiguo, la estructura social está definida según el conflicto o acuerdo entre los dioses (Naddaf, 2003, p. 17). El mundo helénico es una reproducción a escala del mundo olímpico; los dioses no son abstracciones sino que están *encarnados*; mientras que Zeus gobierna en el Olimpo, Agamenón lo hace en la Hélade.

De otra parte, es necesario que demos cuenta de la comprensión y desarrollo de la polis. En *Teogonía*, pero sobre todo en *Trabajos y días*¹⁷, Hesíodo (1978) nos ofrece un contraste entre dos fundamentos de la polis: de una parte, el tipo de rey homérico cuyo motor es el interés propio; de la otra, el tipo de rey cuyo principio es la justicia, no solo como quien la administra sino como quien se ajusta a ella. De la asamblea de guerreros en el mundo homérico se observa una transición a la asamblea de iguales (ἴσοι) y pares (ὄμοιοι) en el ágora, en relaciones de identidad, equidad y reciprocidad cuya cohesión permite conformar un *cosmos-polis*.

Un rápido acercamiento a la atmósfera de Mileto, bien diferente a la de otras ciudades de los mencionados imperios, y que constituía “sin ningún género de dudas el orgullo de Jonia” (Heródoto, 1981, p. 28) también nos permitirá una comprensión del contexto de Anaximandro. Mientras que las otras civilizaciones mantienen su cohesión a través de los reyes y faraones, en el mundo griego empieza a manifestarse una nueva estructura política, el surgimiento de las *polis*, cuya fragmentariedad y celosa custodia de la independencia, lejos de ser una desventaja, se convierte en la fuerza que dinamiza cultural y políticamente al mundo griego (Rovelli, 2011, p. 19). Su cultura emerge de la combinación de dos culturas antiguas, Mesopotamia y Egipto, con las de aquellas

17 “Ahora contaré una fábula a los reyes aunque sean sabios. Así habló un halcón a un ruiseñor de variopinto cuello mientras le llevaba muy alto, entre las nubes, atrapado con sus garras. Este gemía lastimosamente, ensartado entre las corvas uñas y aquel en tono de superioridad le dirigió estas palabras. ‘¡Infeliz! ¿Por qué chillas? Ahora te tiene en su poder uno mucho más poderoso. Irás a donde yo te lleve por muy cantor que seas y me servirás de comida si quiero o te dejaré libre. ¡Loco es el que quiere ponerse a la altura de los más fuertes! Se ve privado de la victoria y además de sufrir vejaciones, es maltratado.’ Así dijo el halcón de rápido vuelo, ave de amplias alas”. Esta corta fábula, que comienza en 202 y termina en 213 tiene su interpretación entre 214 y 285.

ciudades fundadas en Egipto y Libia, Sicilia e Italia, Francia, España y al norte del mar Negro; en concreto, “estaban en contacto con casi todo el mundo mediterráneo, incluidos tres continentes” (Graham, 2006, p. 1) gracias a sus comerciantes y colonizadores. De los babilonios los jonios aprendieron su sistema matemático y observación de los movimientos del sol y la luna, sobre la que basaban su calendario, así como su escritura cuneiforme; de los egipcios tomaron la aritmética, el calendario solar y su escritura en papiro. Mientras los primeros aplicaron sus observaciones astronómicas a la astrología, los segundos al establecimiento de los festivales religiosos, la predicción de las inundaciones del Nilo y las temporadas de cosechas (Graham, 2006, p. 2).

En Anaximandro, mientras tanto, a pesar de las diferencias en las reformulaciones peripatéticas de Aecio (12A 30 DK), Pseudo-Plutarco (12A 10 DK), Hipólito (12A 11 DK), Censorino (12A 30 DK) y Plutarco (12A 30 DK), de la cosmogonía u origen de las cosas por separación de lo caliente y lo frío se sigue la zoogonía y antropogonía u origen de los animales y del ser humano y, en general, de toda vida orgánica a partir del mar, en directa relación o bien con la evaporación, o bien con su salida a la tierra. Cabe advertir que no se puede caer en un anacronismo y atribuir a Anaximandro una comprensión evolucionista al estilo moderno de Darwin sino, más bien, una teoría de la generación espontánea.

A la interrelación de múltiples factores, especialmente la codificación de la ley y el surgimiento del *ágora*, como asamblea de guerreros inicialmente, luego de aristócratas y finalmente de los ciudadanos, se debe el surgimiento de las *pólis* (Naddaf, 2003, p. 20). Ahora bien, a pesar de la falta de testimonios que den cuenta de la visión de Anaximandro sobre el origen de la sociedad y las *pólis*, Naddaf (2003) presenta algunos aportes significativos. Por un lado, Eratóstenes (275-194 a.n.e.), Estrabón (63 a.n.e.-23 d.n.e) y Agathemero (S. III d.n.e) coinciden en atribuir a Anaximandro el diseño de un mapa simétrico sobre la tierra habitada: Asia, Europa y Libia. Esto representa no solo un primer intento por dibujar los centros de la tierra *ὀμφαλὸς γῆς*, hoy decimos en términos geoestratégicos, centros de poder, ya sea religiosos, políticos o comerciales: Delfos en Grecia, Mileto en Asia y Naucratis en Libia o Egipto, sino también para “repensar el origen y el desarrollo de la humanidad y la civilización” (Naddaf, 2003, p. 37), donde la discusión sobre la civilización más antigua favorecía unas veces a los egipcios y otras a los babilonios, de tal modo que el mapa no representaba solo una di-visión geográfica sino también histórica y política.

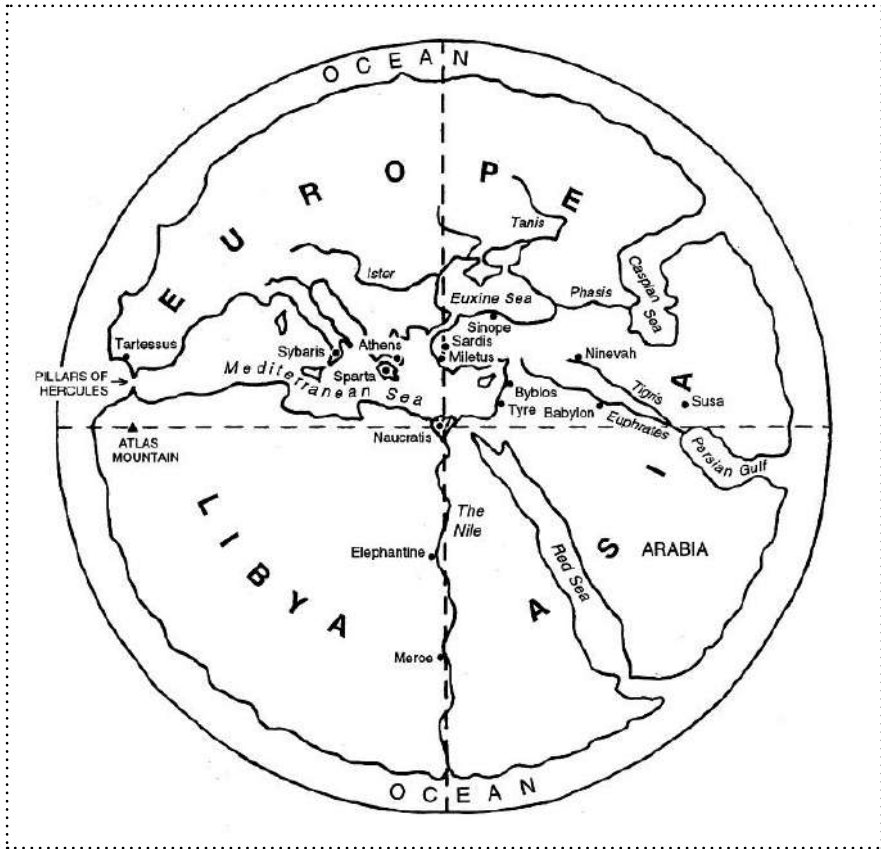
En cualquier caso, Anaximandro habría postulado las previas condiciones del ser humano antes de los diversos descubrimientos culturales (εὐρήματα) ο τέχναι que estaban detrás de una existencia más civilizada (o el progreso de la humanidad). Si él pensó o no que la humanidad desarrolló sus técnicas a través de la experiencia o la necesidad es difícil saberlo, pero lo que sí es seguro es que él habría dado una explicación racional consistente con el resto de su *historia*. Tampoco es inimaginable pensar que Anaximandro hubiera reflexionado sobre los orígenes de la estructura sociopolítica en la tierra de los faraones, después de todo, este era el mundo desde el cual la civilización había extendido sus alas. Más importante aún, Anaximandro tendría que haber dado cuenta del origen de los diversos pueblos que componían el οἰκουμένη. (Naddaf, 2003, p. 49. Traducción mía)

Como bien señala Naddaf (2003), a partir de los testimonios recabados, si Anaximandro fue un incesante viajero por el mundo conocido en su época, y siguiendo los pasos de Tales viajó a Egipto buscando los orígenes de la humanidad, no solo se admite que hubiera aceptado el origen del alfabeto sino que comprendiera al Delta del Nilo como el centro del mundo, a partir del cual Mileto vendría a ser la *polis* hacia donde se desplazara el nuevo polo de poder.

Aún más, la consistencia y coherencia de Anaximandro radica en que su pensamiento comprende las relaciones entre el cosmos, la *polis* y el *ethos* del ser humano en términos analógicos, pero también de mutua reciprocidad y necesario ajustamiento como partes integrales y determinadas de un todo íntegro e indeterminado.

Si el Delta del Nilo era de hecho el centro del mapa de Anaximandro, habría una interesante analogía con el modelo cosmológico de Anaximandro, que coloca a la tierra inmóvil en el centro de tres anillos concéntricos que representan el sol, la luna, y las estrellas fijas. Esto sugeriría que Anaximandro podría haber imaginado a Egipto como el centro cosmológico, geográfico y político de la tierra, si no del universo. (Naddaf, 2003, p. 55. Traducción mía)

Figura 2
Representación del mapa de Anaximandro sobre el mundo habitado



Nota: Tomada de Naddaf (2003, p. 54)



PERSONA, DOCTRINA Y RECEPCIÓN DE ANAXIMANDRO



Para la recolección de los textos sobre Anaximandro, en este capítulo nos basaremos principalmente en Laks y Most (2016), Colli (2008) y otros autores. En primer lugar, reproducimos la propuesta de Laks y Most (2016) de organizar los textos de acuerdo con aquellas citas que hacen referencia a la información biográfica (P), a la doctrina propiamente dicha (D) y a la recepción de esta (R). En ese sentido, hemos propuesto la siguiente nomenclatura: 6 es el número correspondiente a Anaximandro, P es persona (como D es Doctrina y R es recepción posterior, reacciones críticas, reinterpretaciones y reapropiaciones), 1 es el fragmento y LM las iniciales de los editores (Laks y Most, 2016, pp. 8-9 y 177). Para guardar la equivalencia con Diels y Kranz (1960) pondremos seguidamente la respectiva nomenclatura de cada fragmento separándolos con barra inclinada (/). En segundo lugar, consignaremos aquellos textos recabados por Colli (2008) que no fueron recogidos por DK o por LM. Como bien sabemos, Colli (2008) presenta los textos así: en la sección **A** recoge los textos más antiguos hasta Aristóteles, con algunas excepciones, y que a su juicio son pasajes o bien originales, o bien reproducen el sentido auténtico del texto atribuido y en la sección **B** recoge las fuentes posteriores que se refieren a tradiciones más antiguas o textos presumiblemente originales de los que no es posible probar con certeza su autenticidad (pp. 10-11). Después del texto original viene la fuente doxográfica, al frente del mismo la traducción en español, que será nuestra mientras no se indique lo contrario, acompañada de la nomenclatura LM y DK. Para un fácil manejo, simplificaremos la nomenclatura encabezando las citas con números arábigos acompañados de las letras P (persona), D (doctrina) y R (recepción). Finalmente, a partir de las sugerencias de Capizzi (2016) y Gadamer (1985 y 2001)¹⁸, consignaremos unos versos de Parménides y apartes del *Fedón* y *Timeo* de Platón; así también, de otros textos de *Física* y *Acerca del cielo* de Aristóteles. Bien vale la pena mencionar un criterio metodológico que Gadamer tiene en cuenta a la hora de rescatar las sentencias de los presocráticos de las turbias mareas de los textos doxográficos. Gadamer (1985, pp. 233-234; 2001, pp. 19-20), resumiendo a Reinhardt, presenta tres pasos: a) retrotraer el texto al contexto en el que ha sido citado; b) advertir las incongruencias del texto en relación con el sentido atribuido por quien lo cita y c) depurar el sentido que pudiese haber tenido la cita de los intereses de la fuente.

18 Cfr. Monroy, 2018, p. 547-549.

Cronología	
1P	
<p>οὔτος ἐγένετο κατὰ ἔτος τρίτον τῆς τεσσαρακοστῆς δευτέρας Ὀλυμπιάδος. Hipólito, <i>Ref.</i> 1.6.7.</p>	<p>[Anaximandro] nació en el tercer año de la Olimpiada 42a. [610-609 a.n.e.]. 6P 1 LM / 12A 11 DK</p>
2P	
<p>[...] ὃς καί φησιν αὐτὸν ἐν τοῖς Χρονικοῖς τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς πεντηκοστῆς ὀγδόης Ὀλυμπιάδος ἐτῶν εἶναι ἐξήκοντα τετάρων καὶ μετ’ ὀλίγον τελευτήσαι, ἀκμάσαντά πη μάλιστα κατὰ Πολυκράτη τὸν Σάμου τύραννον. Laercio, II, 2.</p>	<p>[...] (Apolodoro de Atenas) dice además en sus <i>Crónicas</i> que en el segundo año de la Olimpiada quincuagésima octava [547-546 a.n.e.] tenía setenta y cuatro años y que murió poco después, habiendo florecido más o menos en tiempos de Polícrates, el tirano de Samos¹⁹. Laercio, 2010, p. 71. 6P 2 LM / 12A 1 DK</p>
3P	
<p>obliquitatem eius (Zodiaco) intellexisse, hoc est rerum foris aperuisse, A. Milesius traditur primus olympiade quinquagesima octava [548-545]. Plinio, 1995, 2.31.</p>	<p>Es tradición que Anaximandro de Mileto fue el primero que percibió [del zodiaco] su inclinación, o sea el que abrió las puertas de la naturaleza en la olimpiada quincuagésima octava [548-544 a.n.e.]. Plinio, 1995, p. 348. 6P 3 LM / 12A 5 DK</p>

Origen y filiación intelectual	
4P	
<p>Ἀναξίμανδρος Πραξιάδου Μιλήσιος. Diógenes Laercio, II, 1.</p>	<p>Anaximandro, hijo de Praxiades, de Mileto. Laercio, 2010, p. 71. 6P 4 LM / 12A 1 DK</p>
5P	
<p>[...] Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θεαλῶ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητῆς [...]. Simplicio. <i>Comentario sobre la Física de Aristóteles.</i>, p. 24. 13-14 (Theophr. Frag. 226A FHS&G).</p>	<p>Anaximandro de Mileto, hijo de Praxiades, quien fue el sucesor y discípulo de Tales [...]. 6P 5 LM / 12A 9 DK</p>

19 Eggers y Juliá (2008, p. 83), Colli (2008, p. 314) y Kirk et al. (2011, pp. 142-143) llaman la atención sobre la relación del ἀκμή o *floruit* de Anaximandro con Polícrates, toda vez que este gobernó a Samos entre el 540 o 535 y el 524 a.n.e. Mientras que la mayoría admite como posible la fecha de nacimiento entre el 618 y 610/609 a.n.e., Colli (2008) la considera entre el 571/570; su florecimiento habría sido durante la tiranía de Polícrates y en 507/506 tendría sesenta y cuatro años, muriendo poco después (p. 314).

6P	
Ἀναξίμανδρον τε Θαλῦ γεγονότα γνῶριμον καὶ πολίτην [...]. Estrabon, <i>Geogr.</i> 1.1.11.	Anaximandro, fue amigo y conciudadano de Tales. 6P 6 LM / 12A 6 DK

7P	
Ἀναξίμανδρος Πραξιάδου Μιλήσιος, ἐγέ[ν]ετο μὲν Θ[αλ]έω... (Ar. 23 Wöhrle) IG XIV 1464 Frag. V.1-3.	Anaximandro de Mileto, hijo de Praxiades, ha sido [probablemente discípulo] de Tales. 6P 7 LM / -

Actividad política

8P	
καὶ Ἀναξίμανδρος δὲ ἡγήσατο τῆς ἐς Ἀπολλωνίαν ἐκ Μιλήτου ἀποικίας. Élien. <i>Var. Hist.</i> 3.17.	Y Anaximandro lideró la colonización de Mileto a Apolonia. 6P 8 LM / 12A 3 DK

Predicción

9P	
Ab Anaximandro physico moniti Lacedaemonii sunt ut urbem et tecta liquerent armatique in agro excubarent, quod terrae motus instaret, tum cum et urbs tota corruiet et monte Taygeto extrema montis quasi puppis abolsa est. Cicerón. <i>Sobre la adivinación.</i> 1.50.112.	Anaximandro el físico advirtió a los lacedemonios [espartanos] de que abandonasen la ciudad y sus casas y que, provistos de armas, salieran a acostarse en la campiña ya que se aproximaba un terremoto. Fue entonces cuando la ciudad entera se derrumbó y al monte Taigeto se le desplomó su cumbre como si fuera la popa de un barco. Cicerón, 1999a, pp. 139-140. 6P 9 LM / 12A 5a DK

Carácter

10P	
Διόδωρος δὲ ὁ Ἐφέσιος περὶ Ἀναξίμανδρου γράφων φησὶν ὅτι τοῦτον ἐζηλώκει, τραγικὸν ἀσκῶν τύφον καὶ σεμνὴν ἀναλαβῶν ἐσθῆτα. Dióngenes Laercio. 8.70.	Diodoro de Éfeso, escribiendo sobre Anaximandro, afirma que [Empédocles] lo emulaba, ejercitándose en la vanidad trágica y adoptando de él vestimenta pomposa. Laercio, Dióngenes, 2010, p. 321. 6P 10 LM / 12A 8 DK

Apotegma	
11P	
<p>τούτου φασὶν ἄδοντος καταγέλασαι τὰ παιδάρια, τὸν δὲ μαθόντα φάναι· «βέλτιον οὖν ἡμῖν ἄστέον διὰ τὰ παιδάρια». Διόgenes Laercio. 2.2.</p>	<p>Se cuenta que, cuando cantaba, se reían de él los niños y que él, cuando lo supo, dijo: “Entonces habremos de cantar mejor, para los niños”. Diógenes, 2010, p. 71. 6P 11 LM / 12A 1 DK</p>
Libro	
1D	
<p>[...] ἐθάρρησε πρῶτος ὃν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως ξυγγεγραμένον. <i>Themistius. Oratoria.</i> 26 317c.</p>	<p>[Anaximandro] fue el primero de los griegos que se atrevió a publicar un discurso escrito sobre la naturaleza²⁰. 6D 1 LM / 12A 7 DK</p>
2D	
<p>τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποιήται κεφαλαίωδη τὴν ἔκθεσιν, ἣ που περιέτυχεν καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος, Διόgenes Laercio. 2.2.</p>	<p>De sus opiniones hizo una exposición sumaria que halló por azar en alguna parte. Apolodoro de Atenas. Diógenes, 2010, p. 71. 6D 2 LM / 12A 1 DK</p>
3D	
<p>ἔγραψε Περὶ φύσεως, Γῆς περίοδον καὶ Περὶ τῶν ἀτλανῶν καὶ Σφαίραν καὶ ἄλλα τινά. ΣΟΥΙΔΑΣ. 1705, p. 173.</p>	<p>Escribió <i>Sobre la naturaleza</i>, un mapa de la tierra, <i>Sobre las estrellas fijas</i>, una esfera y algunas otras cosas. 6D 3 LM / 12A 2 DK</p>

20 Colli (2008) no duda en la credibilidad de esta afirmación, pero condicionándola a la interpretación de φύσις como algo “más allá de la apariencia” (cfr. 28B 123 DK), toda vez que también Ferécides de Siros escribió unas dos o tres décadas antes un tratado sobre “el mundo de los dioses” (p. 319) (cfr. Diógenes Laercio 1, 116-119; 7A 1 DK).

Carta terrestre y globo celeste

4D

ὄν τοὺς πρώτους μεθ' Ὅμηρον δύο φησιν Ἐρατοσθένης, Ἀναξίμανδρόν τε [...] καὶ Ἑκαταῖον τὸν Μιλήσιον· τὸν μὲν οὖν ἐκδοῦναι πρῶτον γεωγραφικὸν πίνακα [...]. Estrabón, *Geografía* 1.1.11.

Eratóstenes dice que, después de Homero, los primeros [que se interesaron en geografía] fueron Anaximandro [...] y Hecateo de Mileto. El primero dejó un cuadro geográfico [...]. **6D 4 LM / 12A 6 DK**

5D

καὶ γῆς καὶ θαλάσσης περίμετρον πρῶτος ἔγραψεν, ἀλλὰ καὶ σφαῖραν κατεσκεύασε. Διόgenes Laercio, 2.2.

Y dibujó primero el contorno de la tierra y del mar y aún construyó una esfera. Diógenes, 2010, p. 71. **6D 5 LM / 12A 1 DK**

6D

Ἀναξίμανδρος ὁ Μιλήσιος ἀκουστής Θάλεω πρῶτος ἐτόλμησε τὴν οἰκουμένην ἐν πίνακι γράψαι· μεθ' ὃν Ἑκαταῖος ὁ Μιλήσιος ἀνὴρ πολυπλανῆς διηκρίβωσεν, ὥστε θαυμασθῆναι τὸ πρᾶγμα. Agatémero I 1. Colli, 2008, p. 180.

Anaximandro de Mileto, discípulo de Tales, fue el primero que se atrevió a dibujar en una tablilla la tierra habitada; después de él, Hecateo de Mileto, viajero incansable, corrigió el trazado, de modo que despertó una gran admiración. Colli, 2008, p. 181. **11 [B 5] / 12A 6 DK**



Anaximandro de Mileto, discípulo de Tales, fue el primero que se atrevió a dibujar en una tablilla la tierra habitada después de él, Hecateo de Mileto, viajero incansable, corrigió el trazado, de modo que despertó una gran admiración.

Tres resúmenes que se remontan en último término a Teofrasto

7D

τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον²¹ λεγόντων
 Αναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ
 γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητῆς ἀρχή²² τε καὶ
 στοιχείου εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος
 τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ'
 αὐτὴν μῆτε ὕδωρ ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι
 στοιχείων, ἀλλ' ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ
 ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν
 αὐτοῖς κόσμους:

De entre los que dicen que [el principio] es uno, en movimiento e infinito, Anaximandro, hijo de Praxiades y sucesor de Tales de Mileto, dijo que el principio y elemento de las cosas existentes es lo *ápeiron*, siendo el primero en introducir este nombre de ‘principio’. Dice que este no es ni el agua ni ninguno de los llamados elementos, **sino una naturaleza distinta e indeterminada** de la cual llegan a ser los cielos todos y los mundos dentro.



Anaximandro, hijo de Praxiades y sucesor de Tales de Mileto, dijo que el principio y elemento de las cosas existentes es lo *ápeiron*...

- 21 En este texto encontramos tanto el adjetivo ἄπειρον —infinito, ilimitado, indeterminado— para referirse a “lo que está «más allá del ser»”, a lo que no es como los elementos materiales; pero también el sustantivo neutro τὸ ἄπειρον, que preferimos dejar sin traducir, para referirse al sustrato o a la φύσις en los términos que hemos dicho supra o como totalidad. Mientras que la exégesis aristotélica está más orientada al uso predicativo de ἄπειρον, la apuesta de Teofrasto se empeña en comprenderlo como realidad subyacente. Otra diferencia entre Aristóteles y Teofrasto consiste en que mientras para el primero el principio es causa material y eficiente, para el segundo junto al principio material hay un principio eficiente. Cfr. Colli, 2008, p. 313. Gigon (1994), quien sigue a Teofrasto, comprende lo *ápeiron* como “unidad dialéctica de Nada y Todo” en lo que están aseguradas todas las posibilidades, que está más allá, pero también en conexión, porque esencia “entre” la noche y la luz, lo visible e invisible, está más allá, pero también ligado al mundo, coligando mundo (p. 67) conteniendo y gobernando todo” (pp. 71-72); también es aquel principio uno ilimitado, inmortal e imperecedero (p. 70) en lo que se coliga espacio-tiempo (p. 69) y frente al que existe una pluralidad ilimitada de seres presentes, limitados y distintos entre sí (pp. 73-74) pero también posibles.
- 22 Gigon (1994, p. 66) considera plausible que ἀρχή haya sido un término usado por Anaximandro, incluso por Tales, en el sentido comprendido en Teogonía 114-115: ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι, Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἶπαθ', ὃ τι πρῶτον γένετ' αὐτῶν [Inspiradme esto, Musas que desde un principio habitáis las mansiones olímpicas, y decidme qué hubo antes de aquellos] (Hesíodo, 1978, p. 76).

<p>ἐξ ὧν²³ δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι²⁴ κατὰ τὸ χρεών²⁵ διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. Simplicio, <i>In phys.</i> 24. 13-21. Teofrasto, <i>Opiniones de los físicos</i>, frg. 2.</p>	<p>de ellos; desde los cuales hay generación para las cosas que son y en ellos tienen su destrucción según lo que debe ser; en efecto, ellas expían y reparan la injusticia recíprocamente según la disposición²⁶ del tiempo, diciendo así estas cosas con nombres bastante poéticos²⁷. 6D 6 LM / 12A 9, 12B 1 DK</p>
8D	
<p>[1] [...] οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπειρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον. ταύτην δὲ αἰδιον²⁸ εἶναι καὶ ἀγήρω, ἦν καὶ πάντα περιέχειν²⁹ τοὺς κόσμους. λέγει δὲ χρόνον, ὡς ὀρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς.</p>	<p>[1]... Este dijo que el principio de las cosas era una cierta naturaleza de lo ápeiron, desde la cual llegan a ser los cielos y el mundo en ellos. Esta es eterna y sin vejez, la cual contiene todos los mundos. Habla del tiempo como si delimitara el nacimiento, la existencia y la destrucción.</p>

- 23 Ha llamado bastante la atención el pronombre relativo en genitivo plural ὧν con un antecedente también en plural τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς κόσμους. Una posibilidad ha sido la de establecer la relación τὸ ἄπειρον-τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς κόσμους-γένεσις/φθορὰν; esto es, la generación y la corrupción se entiende de los cielos y de los mundos con todo aquello que contienen. La otra es considerar la relación τὸ ἄπειρον-ἐξ ὧν, es decir, que 12A “desde los que” o “desde las cuales cosas” (Cornavaca, 2008, p. 49) no se refiere a los cielos y los mundos sino a τὸ ἄπειρον, que como neutro abriga la pluralidad, como μῆγμα, mezcla o τὸ γόνιμον, germen, de contrarios (cfr. 6D 8 LM / 12A 10 DK; 6D 19 LM / 12A 17a DK; 6R 7 LM / 12A 9 DK; 6R 8 LM / 12A 9a, 59A 41 DK; 11 [A 4] / -. Conche (1991) dice que esto es así porque τὸ ἄπειρον no es pluralidad en acto sino pluralización constante; es unidad abierta y, por tanto, promesa de multiplicidad (p. 168).
- 24 Para Kirk et al. (2011, p. 163), los vocablos γένεσις y φθορὰν son más peripatéticos que presocráticos, por tanto, una introducción de Teofrasto en la que se reformulan algunos textos de Aristóteles tales como *Metafísica*, A 3, 983b6 y Física Γ 5, 204b33.
- 25 κατὰ τὸ χρεών ha sido traducido como según necesidad, destino, culpa, deuda, lo debido. Conche (1991) traduce “selon ce qui [ne peut ni ne] doit être [autrement]” (pp. 172-173), de acuerdo con lo que no puede ni debe ser de otra manera. Cfr. Heráclito 22B 80 DK; Parménides. 28B 2,5; 8,11; 8,54 DK
- 26 Si *lo ápeiron* es lo que contiene y gobierna todo, razón tienen Eggers y Juliá (2008) cuando aclaran que “No es el tiempo quien ordena, sino que «la reparación de la injusticia» tiene lugar de acuerdo con la forma en que está ordenado el tiempo” (p. 107).
- 27 Para Bernabé (2004) es claro que cuando Teofrasto califica las expresiones de Anaximandro διδόναι δίκην y κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν en términos poéticos tiene en mente el modelo de la cosmogonía órfica (p. 40).
- 28 A partir de αἰεὶ δὴ μέλλομεν ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε ἔσσεσθ' Homero, *Ilíada*.12.323; τίθημι, ποιέω c. ἀγήραον Homero, *Odisea*.5.136, 7.257, 23.336; ἀγήρων θῆκε Κρονίων Hesíodo, *Teogonía*.949 y de 6D 9 LM/12A 15, B3 DK, se sugiere con Eggers y Juliá (2008, pp. 109-110. Cfr. Nota 62) que la frase original pudiese haber sido ἀθάνατον καὶ ἀγήρων “inmortal y sin vejez”, toda vez que αἰδιον es mucho más tardío.
- 29 Cfr. 6D 9 LM/12A 15, B3 DK; 6R 3 LM/12A 16DK.

[2] οὗτος μὲν οὖν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἴρηκεν τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς, πρὸς δὲ τούτῳ κίνεσιν αἰδίδιον εἶναι, ἐν ἧ σθμβάειναι γίνεσθαι τοὺς οὐρανοῦς. [3] τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον, ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην, μένουσαν <δὲ> διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν. τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς ὑγρὸν³⁰ στρογγύλον, **κίονι λίθῳ** παραπλήσιον· τῶν δὲ ἐπιπέδων ᾧ μὲν ἐπιβεβήκαμεν, ὃ δὲ ἀντίθετον ὑπάρχει. [4] τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρός, ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρός, περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος. ἐκπνοᾶς δ' ὑπάρξαι, πόρους τινὰς αὐλώδεις, καθ' οὓς φαίνεσθαι τὰ ἄστρα· διὸ καὶ ἐπιφρασσομένων τῶν ἐκπνοῶν τὰς ἐκλείψεις γίνεσθαι. [5] τὴν δὲ σελήνην ποτὲ μὲν πληρουμένην φαίνεσθαι, ποτὲ δὲ μειουμένην κατὰ τὴν τῶν πόρων ἐπίφραξιν ἢ ἄνοιξιν. εἶναι δὲ τὸν **κύκλον** τοῦ ἡλίου ἐπτακαίκοσαπλασίονα τῆς σελήνης, καὶ ἀνωτάτω μὲν εἶναι τὸν ἥλιον, κατωτάτω δὲ τοὺς τῶν ἀπλανῶν ἀστέρον κύκλους. [6] τὰ δὲ ζῶα γίνεσθαι ἐξαταμζόμενα ὑπὸ τοῦ ἡλίου. τὸν δὲ ἄνθρωπον ἐτέρῳ ζῴῳ γεγονέαι - τούτεστιν ἰχθύι - παραπλήσιονκατ' ἀρχάς. [7] ἀνέμους δὲ γίνεσθαι τῶν λεπτοτάτων ἀτμῶν τοῦ ἀέρος ἀποκρινόμενων καὶ ὅταν ἀθροισθῶσι κινουμένων· ἕτερος δὲ ἐκ τῆς ἀτμίδος τῆς ἐκ γῆς ὑφ' ἡλίου ἀναδιδομένης· ἀστραπὰς δὲ, ὅταν ἀνεμος ἐμπύτων διστᾶ τὰς νεφέλας. (Ps-?) Hipólito³¹ *Refutación de todas las herejías*. 1.6.1-7.

[2] Este dijo que el principio y elemento de todas las cosas que son es lo ápeiron, habiendo sido el primero en llamar al principio con este nombre. Además de esto, hay un movimiento eterno, en el cual ocurre el nacimiento de los cielos. [3] La tierra está suspendida, no dominada por nada, manteniéndose en su lugar porque está a una distancia idéntica [equidistante] a todas las cosas. Su forma es húmeda, redonda, como una **columna de piedra**. De sus superficies, una es sobre la que caminamos, la otra se opone a ella. [4] Los astros se generan como un círculo de fuego, separándose del fuego del mundo, circundado cada uno por aire. Hay ciertos conductos en forma de anillos [ver figura 1] que sirven como orificios para la respiración, a través de los cuales se muestran los astros. Esta es la razón por la cual, cuando los orificios son obstruidos, se producen los eclipses. [5] La luna se muestra a veces creciente, a veces menguante según la apertura o clausura de los conductos. El **círculo** del sol es 27 veces mayor <que el de la tierra y 18 veces mayor que> el de la luna. El del sol ocupa el punto más elevado, los círculos de los astros fijos el más bajo. [6] Los seres vivos provienen <de lo húmedo> por evaporación bajo efecto del sol. En un comienzo el hombre se ha generado similar a otro animal, a saber, el pez. [7] Los vientos son producidos por bocanadas muy ligeras de aire que, cuando se recogen, se ponen en movimiento; las lluvias por el vapor que se genera de la tierra por la acción del sol; el rayo cuando el viento, al golpear, desgarrar las nubes. **6D 7 LM / 12A 11, B 2 y 5 DK**

30 Mientras en Diels y Kranz (1960, p. 84) encontramos γυρόν, a los que se suman Colli (2008, p. 200) y Gigon (1994, p. 98), en Laks y Most (2016, p. 170) vemos ὑγρὸν. γυρόν haría referencia a la superficie superior de la tierra, de forma curva y redondeada (Colli), como una palangana (Gigon); ὑγρὸν haría referencia a la constitución húmeda de la tierra, humide (Laks y Most). Cfr. 6D 35 LM / 12A 27 DK y 6D 36 LM / 12A 27 DK.

31 “De todas las fuentes doxográficas, Hipólito parece ser el testigo más fidedigno no solo de Teofrasto, sino también de Aristóteles”. Colli, 2008, p. 318. Esta afirmación se apoya en la reconstrucción de Colli del fragmento de Teofrasto TH [PHD 2] (cfr. Colli, 2008, pp. 247-251; 330-332).

9D

μεθ' ὃν Ἀναξίμανδρον [...] τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς, ἐξ οὗ δὴ φησι τοὺς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους. ἀπεφίνατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν. ὑπάρχειν δὲ φησι τῷ μὲν σχήματι τὴν γῆν κυλινδροειδῆ, ἔχειν δὲ τοσοῦτον βάθος ὅσον ἂν εἴη τρίτον πρὸς τὸ πλάτος. φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καὶ τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν· ἥστινος ἀπορραγείσης καὶ εἷς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. ἔτι φησὶν, ὅτι κατ' ἀρχὰς ἐξ ἄλλοειδῶν ζώων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη, ἐκ τοῦ τὰ μὲν ἄλλα δι' ἑαυτῶν ταχὺ νέμεσθαι, μόνον δὲ τὸν ἄνθρωπον πολυχρονίου δεῖσθαι τιτηνήσεως· διὸ καὶ κατ' ἀρχὰς οὐκ ἂν ποτε τοιοῦτον ὄντα διασωθῆναι. Ἄν ποτε τοιοῦτον ὄντα διασωθῆναι³². Pseudo-Plutarco, *Estrómata*, 2.

Anaximandro dice que lo **ápeiron** es la causa de la **generación y destrucción** de todo, a partir de lo cual (dice) se segregan los cielos y en general todos los mundos, que son innumerables³³. Declara que su destrucción y, mucho antes, su nacimiento, tienen lugar, porque son sujetos desde **tiempos inmemoriales** al movimiento cíclico. Él dice que la tierra es cilindroide y que su profundidad es un tercio de su amplitud. Él dice que lo eterno produce calor y frío separados en el nacimiento de este cosmos y que de él se esparció una esfera de fuego alrededor del aire que envolvía la tierra, como una **corteza del árbol**: luego se dividió esta esfera y se separó en algunos círculos, el sol, la luna y las estrellas se formaron. También dice que desde el principio el hombre nació de animales de otras especies porque, mientras los otros seres vivos se nutren de inmediato, solo el hombre necesita durante mucho tiempo el cuidado de la nutrición: ahora si al principio era así [como es ahora] no podría haber sobrevivido. **6D 8 LM / 12A 10 DK**

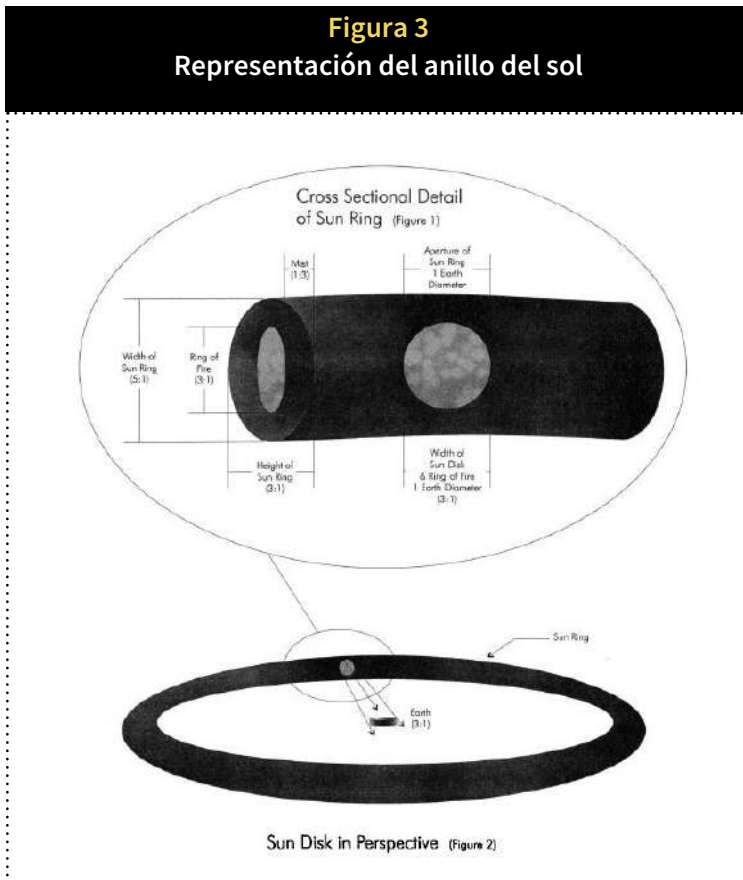
32 Para Colli (2008) esta es una “exposición sumaria de las doctrinas de Anaximandro [que] tiene su fundamento en Teofrasto” (p. 318). Ahora bien, de acuerdo con este autor, cuando se habla de los cielos y de los mundos, la hipótesis más admitida es que son innumerables o infinitos en el tiempo, y por tanto sucesivos, más que en el espacio, y por tanto simultáneos. Cfr. Colli (2008), Nota 11 [B 11] (p.316). Ver también Aristóteles, *Sobre el cielo* 303b 10-17.

33 Dicho de los cielos οὐρανοὺς o mundos κόσμους se traduce ἀπείρους por innumerables siguiendo a Cicerón. Cfr. 6D 18 LM / 12A 17 DK

10D

αἱ γὰρ στεινότεραι πληντο πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἴσα·
ἐν δὲ μέσοι τούτων δαίμων, ἢ πάντα κυβερνᾷ.³⁴
Parménides, 28B 12 DK³⁵.

En efecto, las (coronas³⁶) más estrechas fueron llenadas de fuego sin mezcla, y las que le siguen, de noche, pero allí se introduce una parte de fuego; mas en el **medio** de ellas está la deidad que gobierna todas las cosas: Cornavaca, 2011, p. 61. -/-



Nota: Tomada de Naddaf (1998, p. 10)

34 Cfr. 6D 9 LM / 12A 15, B3 DK.

35 Cfr. 6D 8 LM / 12A 10 DK; 28A 37 DK.

36 Cfr. Capizzi (2016, p. 85)

Lo ápeiron

11D

ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὕσα· τὸ τε γὰρ **γενόμενον** ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτή πάσης ἐστὶ **φθορᾶς**, διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ **περιέχειν** ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας [...]. καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ **θεῖον**³⁷ **ἀθάνατον** γὰρ καὶ **ἀνώλεθρον**³⁸, ὥσπερ φησιν ὁ Αναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. Aristóteles, *Física*. III, 4 203b 7-15.

Además, en cuanto principio, sería ingenerable e indestructible ya que todo lo generado tiene que alcanzar su fin y hay también un término de toda destrucción. Por eso, como decimos, parece que no tiene principio sino que es el principio de las otras cosas y a todas las **abarca** y las gobierna (como afirman cuantos no admiten otras causas además del infinito, como el Nous o el Amor), y que es **lo divino**, pues es «**inmortal e impercedero**», como dice Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos. Aristóteles, 1995, p. 191. **6D 9 LM / 12A 15, B3 DK**

12D

τοῦ δ' εἶναι τι ἄπειρον ἢ πίστις ἐκ πέντε μάλιστα ἂν συμβαίνοι σκοποῦσιν, (...) 3. ἔτι τῷ οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν **γένεσιν** καὶ **φθοράν**, εἰ ἄπειρον εἶη ὅθεν ἀφαιρεῖται τὸ γινόμενον· (...) ἀπείρου δ' ὄντος τοῦ ἔξω, καὶ σῶμα ἄπειρον εἶναι δοκεῖ καὶ κόσμοι· Aristóteles, *Física*. III, 4 204b 15, 19-20, 26-28.

La creencia en la realidad del infinito proviene principalmente de cinco razones: (...) 3) si hay una **generación** y **destrucción** incesante es solo porque aquello desde lo cual las cosas llegan a ser es infinito; (...) y al ser infinito lo que está fuera del cielo, se piensa que existe también un cuerpo infinito y un número infinito de mundos... Aristóteles, 1995, pp. 191-192.

13D

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἐν καὶ ἀπλοῦν εἶναι σῶμα ἄπειρον ἐνδέχεται, οὔτε ὡς λέγουσί τινες τὸ **παρὰ** τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γεννῶσιν, οὔθ' ἀπλῶς. Aristóteles, *Física*. III, 5 203b 22-24.

2) Tampoco puede haber un cuerpo infinito que sea uno y simple ni a) como **algo que exista aparte** de los elementos y de lo cual estos se han generado, como afirman algunos, ni b) tomado en un sentido absoluto. Aristóteles, 1995, p. 197.

37 Para Colli (2008), τὸ θεῖον bien podría considerarse junto con περιέχειν, κυβερνᾶν, ἀθάνατον y ἀνώλεθρον como términos auténticos de Anaximandro ya que “«lo divino» no se aviene a funcionar como predicado [siendo] quizá más auténtico que τὸ ἄπειρον...” (p. 303). De hecho, esto se puede corroborar haciendo un contraste entre este fragmento donde Aristóteles además de nombrar a Anaximandro también le atribuye como sustrato lo divino, mientras que en *Metafísica*, 1053b 9-16, Aristóteles no solo no nombra a Anaximandro sino que enuncia lo *ápeiron* como predicado de τὸ ἐν, lo uno. Un asunto que Colli (2008) también menciona, y que Bernabé (2004) corrobora, son los profundos ecos órficos en los planteamientos de Anaximandro, sobre todo en la relación uno-múltiple (p. 17), el γόνιμον o germen (p. 31) y el sometimiento del tiempo a la necesidad (p. 40).

38 Vocablo tardío.

14D

τῶν στοιχείων οὐδὲν ἄπειρον ἐνδέχεται εἶναι. ὅλως γὰρ καὶ χωρὶς τοῦ ἄπειρον εἶναί τι αὐτῶν, ἀδύνατον τὸ πᾶν, κἂν ἢ πεπερασμένον, ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι ἔν τι αὐτῶν, ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίγνεσθαι ποτε πῦρ (ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ ἐνός, οἷον ποιῶσι **παρὰ** τὰ στοιχεῖα οἱ φυσικοί): πάντα γὰρ μεταβάλλει ἐξ ἐναντίου εἰς ἐναντίον, οἷον ἐκ θερμοῦ εἰς ψυχρόν. Aristóteles, *Física*. III, 5 205a 1-7.

b) Por otra parte, ni el fuego ni ningún otro elemento puede ser infinito. Porque hablando en general, y prescindiendo de si alguno de ellos puede ser infinito, es imposible que el Todo, aunque sea finito, sea o llegue a ser uno de ellos, como dice Heráclito que en algún tiempo todas las cosas llegan a ser fuego. Y la misma argumentación se puede aplicar a la unidad que los físicos suponen que **existe fuera** de los elementos³⁹; pues toda cosa cambia de lo contrario a lo contrario, por ejemplo, de lo caliente a lo frío. Aristóteles, 1995, p. 198.

15D

Ἀναξίμανδρος [...] φησι τῶν ὄντων ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι. διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους καὶ πάλιν φθείρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίγνεσθαι. λέγει γοῦν **διότι ἀπέραντόν ἐστιν**, ἵνα μηδὲν ἐλλείπη ἢ γένεσις ἢ ὑφισταμένη. Aecio. 1.3.3.

Anaximandro [...] dijo que el principio de las cosas es lo **ápeiron**, que de esto vienen todas las cosas y en esto todas son destruidas. Por lo tanto, se forman innumerables mundos y luego se destruyen en lo que provienen. Y dijo en todo caso **por qué es ilimitado**: para que el devenir existente no falle. **6D 10 LM / 12A 14 DK**

16D

οὗτος ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι. καὶ τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι. Diógenes Laercio, 2. 1-2.

Declaró principio y elemento lo infinito, sin definirlo como agua ni aire ni otra cosa; que las partes se transforman, mientras que el todo es inmutable. Diógenes, 2010, p. 71. **6D 11 LM / 12A 1 DK**

17D

ὡς δ' οἱ φυσικοὶ λέγουσι δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἔν ποιήσαντες τὸ ὄν σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο ὃ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, τᾶλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιῶντες [...] οἱ δὲ ἐκ τοῦ ἐνός ἐνοῦσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι [...]. Aristóteles, *Física*, I,4 187a12-16, 20-21.

En cuanto a los físicos, estos hablan de dos maneras. Algunos establecen que el uno es el cuerpo subyacente (bien uno de los tres elementos o bien otro más denso que el fuego, pero más ligero que el aire) del que se generan todas las demás cosas que se hacen múltiples por rarefacción y condensación. [...] Otros afirman que los contrarios están contenidos en el uno y emergen de él por separación, como Anaximandro [...] Aristóteles, 1995, p. 97. **6D 12 LM / 12A 9, 16 DK**

39 Si bien, es claro que la primera parte del texto se refiere a Heráclito, en esta parte Anaximandro puede incluirse entre los físicos que hablan de una unidad aparte de los elementos (cfr. 7D, 13D, 17D, 1R, 2R, 22R).

18D	
<p>μορφᾶς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζουσιν, τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν, ἐν ᾗ πεπλανημένοι εἰσίν, τὰντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, Parménides, 28B VIII 53-56 DK⁴⁰.</p>	<p>En efecto, dispusieron nombrar dos formas, una de las cuales no es necesario (en eso están errados). Las distinguieron como opuestas en cuanto a la figura y separaron sus señas unas de otras: Cornavaca, 2011, p. 47.</p>
Los innumerables mundos⁴¹	
19D	
<p>εἶναι μὲν οὖν κίνησιν πάντες φασὶν οἱ περὶ φύσεώς τι λέγοντες διὰ τὸ κοσμοποιεῖν καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς εἶναι τὴν θεωρίαν πᾶσαν αὐτοῖς, ἣν ἀδύνατον ὑπάρχειν μὴ κινήσεως οὕσης· ἀλλ' ὅσοι μὲν ἀπείρους τε κόσμους εἶναι φασιν, καὶ τοὺς μὲν γίνεσθαι τοὺς δὲ φθεῖρεσθαι τῶν κόσμων, ἀεὶ φασιν εἶναι κίνησιν (ἀναγκαῖον γὰρ τὰς γενέσεις καὶ τὰς φθορὰς εἶναι μετὰ κινήσεως αὐτῶν)· ὅσοι δ' ἓνα <ἢ ἀεὶ> ἢ μὴ ἀεὶ, καὶ περὶ τῆς κινήσεως ὑποτίθενται κατὰ λόγον. Aristóteles, <i>Física</i>. VIII, 1, 250b 16-22.</p>	<p>Todos aquellos que han dicho algo sobre la naturaleza afirman que el movimiento existe, pues han meditado sobre la formación del mundo y sobre la generación y destrucción de las cosas, lo que sería imposible si no existiera el movimiento. Y cuantos hablan de un número infinito de mundos, de su generación y destrucción, afirman también que siempre hay movimiento (pues los procesos de generación y destrucción de los mundos no podrían tener lugar sin movimiento); y quienes sostienen que solo hay un mundo, sea o no eterno, hacen también sobre el movimiento la suposición correspondiente. Aristóteles, 1995, p. 423.</p>
20D	
<p>Ἀναξίμανδρος ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περίστασιν γίνεσθαι καὶ φθεῖρεσθαι. Aecio. 2.1.3.</p>	<p>Anaximandro admitió que los innumerables mundos son producidos y destruidos en lo ápeiron cíclicamente. 6D 13 LM / 12A 17 DK</p>
21D	
<p>(περὶ κόσμου) τῶν ἀπείρους ἀποφνηαμένων τοὺς κόσμους Ἀναξίμανδρος τὸ ἴσον αὐτοῦς ἀπέχειν ἀλλήλων [...]. Aecio. 2.1.8.</p>	<p>Entre aquellos que han admitido que hay innumerables mundos, Anaximandro afirma una equidistancia entre ellos. 6D 14 LM / 12A 17 DK</p>

40 Cfr. Capizzi (2016, p. 85) y Gadamer (1985 y 2001).

41 Véase también 12D y 15D.

22D

[31a] ... πότερον οὖν ὀρθῶς ἓνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἢ ὀρθότερον; ἓνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὅποσα νοητὰ ζῶα μεθ' ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἂν ποτ' εἴη: πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνῳ δέοι ζῶον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνῳ, καὶ οὐκ ἂν εἴη ἐκείνῳ ἀλλ' ἐκείνῳ τῷ περιέχοντι τόδ' ἂν ἀφομοιωμένον λέγοιτο ὀρθότερον. ἵνα [31β] οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ἢ τῷ παντελεῖ ζῶῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἴς ὅδε μονογενῆς οὐρανὸς γεγενῶς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται. σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὀρατὸν ἄπτόν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι, χωρισθὲν δὲ πυρὸς οὐδὲν ἂν ποτε ὀρατὸν γένοιτο, οὐδὲ ἄπτὸν ἄνευ τινὸς στερεοῦ, στερεὸν δὲ οὐκ ἄνευ γῆς; ὅθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνίστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίει. δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς [31ξ] οὐ δυνατόν: δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὅς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδόμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῇ, Πλάτων, Τίμειο, 31a-c⁴².

¿Es verdadera la afirmación de la unicidad del universo o sería más correcto decir que hay muchos e incluso infinitos mundos? Uno, si en realidad ha de estar fabricado según su modelo pues lo que incluye todos los seres vivos inteligibles existentes nunca podría formar un par con otro porque sería necesario otro ser vivo adicional que los comprendiera a estos dos, del que serían partes y entonces sería más correcto afirmar que este mundo no se asemeja ya a aquellos sino a aquel que los abarca. Por ello, para que en la singularidad fuera semejante al ser vivo perfecto, su creador no hizo ni dos ni infinitos mundos, sino que este, generado como un universo único, existe y existirá solo. Ciertamente, lo generado debe ser corpóreo, visible y tangible, pero nunca podría haber nada visible sin fuego, ni tangible sin algo sólido, ni sólido sin tierra. Por lo cual, el dios, cuando comenzó a construir el cuerpo de este mundo lo hizo a partir del fuego y de la tierra, pero no es posible unir bien dos elementos aislados sin un tercero ya que es necesario un vínculo en el medio que los una. El vínculo más bello es aquel que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad. Platón, 1992, pp. 174-175.

23D

[55ξ]. ... ἃ δὴ τις εἰ πάντα λογιζόμενος ἐμμελῶς ἀποροῖ πότερον ἀπείρους χρῆ κόσμους εἶναι λέγειν ἢ πέρας ἔχοντας, τὸ μὲν [55δ] ἀπείρους ἠγήσασαί' ἂν ὄντως ἀπείρου τινὸς εἶναι δόγμα ὧν ἐμπειρον χρεῶν εἶναι, πότερον δὲ ἓνα ἢ πέντε αὐτοῦς ἀληθεία πεφυκότας λέγειν ποτὲ προσήκει, μᾶλλον ἂν ταῦτη στάς εἰκότως διαπορήσαι. τὸ μὲν οὖν δὴ παρ' ἡμῶν ἓνα αὐτὸν κατὰ τὸν εἰκότα λόγον πεφυκότα μνηύει θεόν, ἄλλος δὲ εἰς ἄλλα πη βλέψας ἕτερα δοξάσει. Πλάτων, Τίμειο, 55c-d.

Si uno, al razonar sobre todo esto, tropezara con la natural dificultad de si se debe decir que los mundos son infinitos o de un número limitado, podría pensar, quizás, que el afirmar su infinitud es una doctrina de alguien que no conoce lo que debe; pero, por otra parte, si se encuentra en este punto sería más razonable que dudara si conviene afirmar alguna vez que es uno o en realidad son cinco. Si bien lo que nosotros exponemos según el discurso probable proclama que es por naturaleza un dios único, es probable que algún otro, al considerar otros aspectos, sostenga algo diferente. Platón, 1992, p. 210.

42 Un análisis muy rico de este pasaje lo realiza Gadamer (2001, pp. 113-116).

Destructibilidad de los mundos

24D

Ἀναξίμανδρος [...] φθαρτὸν τὸν κόσμον. Aecio. 2.4.6.

Anaximandro [afirma que] el mundo es destructible. **6D 15 LM / 12A 17 DK**

25D

οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῶ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον [...], γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἄπειρον, ἄλλων μὲν αἰεὶ γινομένων ἄλλων δὲ φθειρομένων καὶ τὴν κίνησιν αἰδίδιον ἔλεγον ἄνευ γὰρ κινήσεως οὐκ ἔστι γέनेσις ἢ φθορά. Simplicio. *Comentario sobre la Física* de Aristóteles. 1121, 5-9

Algunos, de hecho, supusieron que los mundos son de un número infinito; como Anaximandro [...], admitieron que fueron producidos y destruidos en lo ápeiron, siempre; mientras los unos llegan a ser, los otros dejan de ser; y sostuvieron que el movimiento es eterno porque sin movimiento no hay surgimiento ni destrucción. **6D 16 LM / 12A 17 DK**

Los cielos y los mundos

26D

(τίς ἐστὶν ὁ θεός) Ἀναξίμανδρος ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεοῦς. Aecio. 1.7.12.

Anaximandro sostuvo que los cielos innumerables son divinos. **6D 17 LM / 12A 17 DK**

27D

Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientis occidentisque, eosque innumerabilis esse mundos. Cicerón. *Sobre la naturaleza de los dioses*. I. 10. 25-26.

Es opinión de Anaximandro que los dioses tienen nacimiento, que a intervalos largos nacen y mueren y que son los innumerables mundos. **6D 18 LM / 12A 17 DK**

28D

(περὶ τῆς οὐρανοῦ οὐσίας) Ἀναξίμανδρος ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος. Aecio. 2.11.5.

Anaximandro [afirma que el cielo se deriva] de la mezcla de calor y frío. **6D 19 LM / 12A 17a DK**

Los astros

29D

(περὶ οὐσίας ἀστρῶν) Ἀναξίμανδρος πιλήματα ἀέρος τροχειδῆ, πυρὸς ἔμπλεα, κατὰ τι μέρος ἀπὸ στομίων ἐκπνέοντα φλόγας. Aecio. 2.13.7.

Anaximandro afirma [que las estrellas son] como sobres de aire con forma de rueda, llenos de fuego, que en una parte de las aberturas salen llamas. **6D 20 LM / 12A 18 DK**. Cfr. figura 3.

30D	
<p>occasum matutinum Vergiliarum [...] tradidit fieri, cum aequinoctium autumni conficeretur [...] die ab aequinoctio [...] Anaximander XXXI. Plinio el Viejo. <i>Historia Natural</i>. 18.213.</p>	<p>Anaximandro [...] reportó que la puesta matinal de las Pléyades se produce 31 días después del equinoccio de otoño. 6D 21 LM / 12A 20 DK</p>
31D	
<p>Αναξίμανδρος ὑπὸ τῶν κύκλων καὶ τῶν σφαιρῶν, ἐφ' ὧν ἕκαστος βέβηκε, φέρεσθαι. Aecio, 2.16.5. Colli, 2008, p. 196.</p>	<p>Anaximandro [dice que los astros] se mueven por las órbitas y las esferas sobre las que cada uno discurre. Colli, 2008, p. 197. 11 [B 16] / 12A 18 DK</p>
32D	
<p>Αναξίμανδρος [...] ἀνωτάτω μὲν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην, ὑπὸ δὲ αὐτοῦς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἀστρῶν καὶ τοὺς πλανήτας. Aecio. 2.15.6.</p>	<p>Anaximandro [...] afirma que el sol es más alto que todas las estrellas, después de él la luna y, debajo, las estrellas fijas y los planetas. 6D 22 LM / 12A 18 DK. Cfr. figura 1.</p>
El sol y la luna: naturaleza de los eclipses	
33D	
<p>Αναξίμανδρος (sc. τὸν ἥλιον) κύκλον εἶναι ὀκτώκαιεικοσαπλασίονα τῆς γῆς, ἀρματείωι τροχῷ παραπλήσιον, τὴν ἀψίδα ἔχοντα κοίλην, πλήρη πυρός, κατὰ τι μέρος ἐκφαίνουσαν διὰ στομίου τὸ πῦρ ὡσπερ διὰ πρηστήρος ἀλῶυ. Aecio. 2.20.1.</p>	<p>Anaximandro dice que [el sol] es una esfera veintiocho veces la tierra, muy similar a la rueda de un carro, con el círculo hueco y lleno de fuego, que en parte muestra el fuego a través de una abertura, como a través de un tubo de torbellino igneo. 6D 23 LM / 12A 21, B4 DK. Cfr. tabla 1.</p>
34D	
<p>Αναξίμανδρος τὸν μὲν ἥλιον ἴσον τῇ γῆ εἶναι, τὸν δὲ κύκλον, ἀφ' οὗ τὴν ἐκπνοὴν ἔχει καὶ ὑφ' οὗ περιφέρεται, ἑπτακαιεικοσαπλασίονα τῆς γῆς. Aecio. 2.21.1.</p>	<p>Anaximandro dice que el sol es igual a la tierra, pero que el círculo del que tiene su exhalación y del cual es arrastrado es veintisiete veces la tierra. 6D 24 LM / 12A 21 DK. Cfr. tabla 1.</p>

35D	
(περὶ ἔκλειψεως ἡλίου) Ἀναξίμανδρος τοῦ στομίου τῆς τοῦ πυρὸς ἐκπνοῆς ἀποκλειομένου. Aecio. 2.24.2.	Según Anaximandro [hay un eclipse de sol] cuando se obtura la abertura del respiradero. 6D 25 LM / 12A 21 DK . Cfr. figura 3.
36D	
τινὲς δέ, ὧν ἐστὶ καὶ Ἀναξίμανδρος, φασὶ πέμπειν αὐτὸν τὸ φῶς σχῆμα ἔχοντα τροχοῦ. ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ τροχῷ κοίλη ἐστὶν ἡ πλήμνη, ἔχει δὲ ἀπ' αὐτῆς ἀνατεταμένας τὰς κνημίδας πρὸς τὴν ἔξωθεν τῆς ἀψίδος περιφορὰν, οὕτω 5 καὶ αὐτὸν ἀπὸ κοίλου τὸ φῶς ἐκπέμποντα τὴν ἀνάτασιν τῶν ἀκτίνων ποιῆσθαι καὶ ἔξωθεν αὐτὰς κύκλωι φωτίζειν. τινὲς δὲ ὡς ἀπὸ σάλπιγγος ἐκ κοίλου τόπου καὶ στενοῦ ἐκπέμπειν αὐτὸν τὸ φῶς ὥσπερ πρηστήρα. Aquiles Tacio, <i>Introducción a Arato</i> 19. Colli, 2008, p. 184.	Y algunos, entre los que se cuenta Anaximandro, sostienen que él [el sol] envía la luz en forma de rueda. Pues, igual que en la rueda el cubo está hueco, pero sostiene la proyección de los radios hacia el cerco exterior de la llanta; así también el sol, al despedir la luz desde su cavidad interna, produce una proyección de los rayos que los hace resplandecer circularmente por fuera. Otros, por su parte, dicen que el sol envía su luz como si se soplara desde el interior hueco y estrecho de una trompeta, o como de un torbellino [preñado de rayos]. Colli, 2008, p. 185. 11 [B 9] / 12A 21 DK . Cfr. figura 3.
37D	
(περὶ σελήνης οὐσίας) Ἀναξίμανδρος κύκλον εἶναι ἐννεακαίδεκαπλασίονα τῆς γῆς, ὅμοιον ἀρματεῖω τροχῷ κοίλην ἔχοντι τὴν ἀψίδα καὶ πυρὸς πλήρη καθάπερ τὸν τοῦ ἡλίου, κείμενον λοξόν, ὡς κάκείνον, ἔχοντα μίαν ἐκπνοὴν οἷον πρηστήρος ἀλόν . Ἐκλείπειν δὲ κατὰ τὰς ἐπιστροφὰς τοῦ τροχοῦ . Aecio. 2.25.1.	Anaximandro argumenta que [la luna] es una esfera 19 veces la tierra, similar a la rueda del carro, que tiene el círculo hundido lleno de fuego como el del sol, se coloca en una posición oblicua como esa, y está equipado de un soplador, similar un tubo de torbellino ígneo . Se eclipsa en relación con las revoluciones de la rueda . 6D 26 LM / 12A 22, B4 DK . Cfr. tabla 1. Figura 3.
38D	
(περὶ φωτισμῶν σελήνης) Ἀναξίμανδρος [...] ἴδιον αὐτὴν ἔχειν φῶς, ἀραιότερον δὲ πῶς. Aecio. 2.28.1.	Anaximandro [...] cree que la luna tiene su propia luz, pero ella es un poco débil. 6D 27 LM / 12A 22 DK
39D	
(περὶ ἔκλειψεως σελήνης) Ἀναξίμανδρος τοῦ στομίου τοῦ περὶ τὸν τροχὸν ἐπιφραττομένου. Aecio. 2.29.1.	Para Anaximandro [tenemos eclipses de luna] cuando el orificio en la rueda está obturado. 6D 28 LM / 12A 22 DK . Cfr. figura 3.

Forma y posición de la tierra	
40D	
<p>Ἀναξίμανδρος λίθῳ κίονι τὴν γῆν προσφερῆ· τῶν ἐπιπέδων <...> Aecio 3.10.2.</p>	<p>Anaximandro dice que la tierra es similar a una columna de piedra, de sus superficies... 6D 29 LM / 12A 25, B5 DK</p>
41D	
<p>εἰσι δὲ τινες οἱ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν μένειν, ὥσπερ τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος· μᾶλλον μὲν γὰρ οὐθὲν ἄνω ἢ κάτω ἢ εἰς τὰ πλάγια φέρεσθαι προσήκει τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἰδρυμένον καὶ ὁμοίως πρὸς τὰ ἔσχατα ἔχον· ἅμα δ' ἀδύνατον εἰς τὸ ἐναντίον ποιεῖσθαι τὴν κίνησιν· ὥστ' ἐξ ἀνάγκης μένειν. <i>Aristóteles. Acerca del cielo</i> II.13.295b10-16.</p>	<p>De esta forma, pues, la mayoría especula acerca de estas causas; hay algunos, en cambio, que dicen que aquella [la tierra] permanece estable debido a la semejanza, como por ejemplo, entre los antiguos, Anaximandro: en efecto, lo que está instalado en el centro y se relaciona de manera similar con (todos) los extremos no tiene preferencia ninguna por desplazarse hacia arriba, más bien que hacia abajo o hacia los lados; ahora bien, es imposible realizar un movimiento (a la vez) en sentidos contrarios, de modo que por fuerza permanecerá estable. <i>Aristóteles</i>, 1996, p. 152-153. 6D 30 LM / 12A 26 DK</p>
42D	
<p>συμβαίνει δὲ τοῖς λέγουσιν εἶναι κενὸν ὡς ἀναγκαῖον, εἴπερ ἔσται κίνησις, τούναντίον μᾶλλον, ἂν τις ἐπισκοπῆ, μὴ ἐνδέχεσθαι μηδὲ ἐν κινεῖσθαι, ἐὰν ᾗ κενόν· ὥσπερ γὰρ οἱ διὰ τὸ ὅμοιον φάμενοι τὴν γῆν ἠρεμεῖν, οὕτω καὶ ἐν τῷ κενῷ ἀνάγκη ἠρεμεῖν· οὐ γὰρ ἔστιν οὐ μᾶλλον ἢ ἥττον κινήθησεται· ἢ γὰρ κενόν, οὐκ [215a] ἔχει διαφοράν. <i>Aristóteles. Física</i>, IV, 8, 214b 28-35.</p>	<p>En cuanto a aquellos que afirman la existencia del vacío como condición necesaria del movimiento, si bien se mira ocurre más bien lo contrario: que ninguna cosa singular podría moverse si existiera el vacío. Porque así como algunos afirman que la tierra está en reposo por su homogeneidad, así también en el vacío sería inevitable que un cuerpo estuviese en reposo, pues no habría un más o un menos hacia el cual se moviesen las cosas, ya que en el vacío como tal no hay diferencias. <i>Aristóteles</i>, 1995, p. 253.</p>
43D	
<p>μέσῃν τε τὴν γῆν κεῖσθαι, κέντρου τάξιν ἐπέχουσαν, οὕσαν σφαιροειδῆ. <i>Diógenes Laercio</i>. 2.1.</p>	<p>...en medio está la tierra, ocupando el lugar del centro y siendo de forma esférica. <i>Diógenes</i>, 2010, p. 71. 6D 31 LM / 12A 1 DK</p>
44D	
<p>[...] Ἀναξίμανδρος δὲ, ὅτι ἡ γῆ μετέωρος καὶ κεῖται περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον. <i>Teon de Esmirna. Conocimientos matemáticos útiles a la lectura de Platón</i>. 198. 18-19.</p>	<p>Anaximandro afirma que la tierra está suspendida en el aire y yace en el centro del cosmos. 6D 32 LM / 12A 26 DK</p>

45D

Anaximander ait, arescentem nimia aestuum siccitate, aut post madores imbrium terram rimas pandere grandiores, quas penetrat supernus aër uiolentus et nimius, ac per eas uehementi spiritu quassatam, cieri propriis sedibus. 5 qua de causa terrores huius modi, uaporatis temporibus, aut nimia aquarum caelestium superfusione, contingunt, ideoque Neptunum umentis substantiae potestatem, Ennosigaeon et Sisichthona poetae ueteres et theologi nuncuparunt. Amiano, 17.7.12. Colli, 2008, p. 202 y 204.

Anaximandro dice que la tierra, reseca por la excesiva sequía de tórridas temperaturas o inundada por lluvias torrenciales, se abre en profundas grietas por las que se cuela violentamente el aire que está encima, de modo que, ante la sacudida de un viento impetuoso, se descuaja de sus propias bases. De ahí que, en épocas de extremado calor o de diluvios persistentes, aparezcan fenómenos terroríficos. Por eso los antiguos poetas y teólogos dieron a Neptuno, el rey de la substancia húmeda, los nombres de Enosigeo o Sisictón. Colli, 2008, p. 203 y 205. **11 [B 23] / 12A 28 DK**

46D

[108ε] πέπεισμαι εἶναι, καὶ τοὺς τόπους αὐτῆς οὐδέν με κωλύει λέγειν. ἀλλ', ἔφη ὁ Σιμμίας, καὶ ταῦτα ἀρκεῖ. πέπεισμαι τοίνυν, ἧ δ' ὅς, ἐγὼ ὡς πρῶτον μὲν, εἰ ἔστιν ἐν μέσῳ τῷ οὐρανῷ περιφερῆς οὐσα, μηδὲν αὐτῇ δεῖν μήτε [109α] ἀέρος πρὸς τὸ μὴ πεσεῖν μήτε ἄλλης ἀνάγκης μηδεμιᾶς τοιαύτης, ἀλλὰ ἰκανὴν εἶναι αὐτὴν ἴσχειν τὴν ὁμοιότητα τοῦ οὐρανοῦ αὐτοῦ ἐαυτῷ πάντῃ καὶ τῆς γῆς αὐτῆς τὴν ἰσορροπίαν: ἰσόρροπον γὰρ πρᾶγμα ὁμοίου τινὸς ἐν μέσῳ τεθὲν οὐχ ἕξει μᾶλλον οὐδ' ἦττον οὐδαμῶσε κλιθῆναι, ὁμοίως δ' ἔχον ἀκλινῆς μενεῖ. Πλάτων, *Fedón*, 108e-109a⁴³.

Con todo, de como estoy convencido que es la forma de la tierra y las regiones de esta, nada me impide decírtelo. —Bueno —dijo Simmias—, con eso basta. —Conque (prosiguió él) estoy convencido yo, lo primero, de que, si está en medio del cielo siendo esférica, para nada necesita del aire ni de ningún soporte semejante para no caer, sino que es suficiente para sostenerla la homogeneidad del cielo en sí idéntica en todas direcciones y el equilibrio de la tierra misma. Pues un objeto situado en el centro de un medio homogéneo no podrá inclinarse más ni menos hacia ningún lado, sino que, manteniéndose equilibrado, permanecerá inmóvil. Platón, 1988a, p. 126. Cfr. 41D.

Fenómenos meteorológicos
47D

a. (περὶ βροντῶν ἀστραπῶν κεραυνῶν πρηστήρων τε καὶ τυφόνων) Ἀναξίμανδρος ἐκ τοῦ πνεύματος ταυτί πάντα συμβαίνειν· ὅταν γὰρ περιληφθὲν νέφει παχεῖ βιασάμενον ἐκπέση τῇ λεπτομερείᾳ καὶ κουφότητι, τόθ' ἢ μὲν ῥῆξις τὸν ψόφον, ἢ δὲ διαστολὴ παρὰ τὴν μελανίαν τοῦ νέφους τὸν διαυγασμὸν ἀποτελεῖ. Aecio. 3.3.1.

a. Para Anaximandro todos estos fenómenos (truenos, relámpagos, rayos, huracanes, tifones) son producidos por el viento: de hecho, cuando, encerrado en una espesa nube, logra, por la sutileza y la ligereza de sus partes, escapar violentamente, entonces la ruptura de la nube produce el estallido, mientras que la dilatación de la masa negra el resplandor.

43 Cfr. Gadamer (2001, p. 116-117).

b. Anaximandrus omnia ad spiritum retulit. tonitrua, inquit, sunt nubis ictae sonus. quare inaequalia sunt? Quia et ipse spiritus inaequalis est. quare et sereno tonat? quia tunc quoque per crassum et scissum aera spiritus prosilit. at quare aliquando non fulgurat et tonat? Quia spiritus infirmior non valuit in flammam, in sonum valuit. quid est ergo ipsa fulguratio? Aeris diducentis se corruentisque iactatio languidum ignem nec exiturum aperiens. quid est fulmen? acrioris densiorisque spiritus cursus. Séneca. *Cuestiones naturales*. 2.18.

b. Anaximandro atribuyó todos estos fenómenos al viento. Los truenos, dijo, son el rugido de una nube rota. ¿Por qué son diferentes? Porque el viento en sí tiene una consistencia diferente. ¿Por qué truenan en un cielo sereno? Porque entonces el viento cae en el aire denso que rompe. ¿Pero por qué otras veces no hay relámpagos sino truenos? Porque el viento demasiado débil no ha podido resolverse en llamas, sino solo en el sonido. ¿Qué es el relámpago? Una sacudida de aire que se dispersa y precipita, dejando un fuego débil que aparece y no puede salir. ¿Y el rayo? Una corriente de aire más violenta y densa. **6D 33 LM / 12A 23 DK**

48D

Αναξίμανδρος ἄνεμον εἶναι ρύσιν ἀέρος τῶν λεπτοτάτων ἐν αὐτῷ καὶ ὑγροτάτων ὑπὸ τοῦ ἡλίου κινουμένων ἢ τηκομένων. Aecio. 3.7.1.

Anaximandro dice que el viento es una corriente de aire causada por partículas más ligeras y húmedas que, bajo la acción del sol, comienzan a moverse o evaporarse. **6D 34 LM / 12A 24 DK**



¿Qué es el relámpago? Una sacudida de aire que se dispersa y precipita, dejando un fuego débil que aparece y no puede salir.
¿Y el rayo? Una corriente de aire más violenta y densa.

La formación e historia del mar**49D**

a. εἶναι γὰρ τὸ πρῶτον ὑγρὸν ἅπαντα τὸν περὶ τὴν γῆν τόπον, ὑπὸ δὲ τοῦ ἡλίου ξηραίνομενον τὸ μὲν διατμίσαν πνεύματα καὶ τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης φασὶ ποιεῖν, τὸ δὲ λειφθὲν θάλατταν εἶναι· διὸ καὶ ἐλάττω γίνεσθαι ξηραίνομένην οἴονται καὶ τέλος ἔσεσθαι ποτε πᾶσαν ξηράν. Aristóteles. *Meteorológicos*. 2.1.353b6-11.

b. οὗτοι δὲ γένεσιν ποιοῦσι τῆς θαλάσσης, ἀλλ' οὐκ ἀγένητον αὐτὴν λέγουσιν ἰδίας πηγὰς ἔχουσαν, ὡς οἱ θεολόγοι. οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὑπόλειμμα λέγουσιν εἶναι τὴν θάλασσαν τῆς πρώτης ὑγρότητος· ὑγροῦ γὰρ ὄντος τοῦ περὶ τὴν γῆν τόπου κᾶπειτα τὸ μὲν τι τῆς ὑγρότητος ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἐξατμίζεσθαι καὶ γίνεσθαι πνεύματά τε ἐξ αὐτοῦ καὶ τροπὰς ἡλίου τε καὶ σελήνης ὡς διὰ τὰς ἀτμίδας ταύτας καὶ τὰς ἀναθυμᾶσεις κάκεινων τὰς τροπὰς ποιουμένων, ἔνθα ἡ ταύτης αὐτοῖς χορηγία γίνεται, περὶ ταῦτα τρεπομένων· τὸ δὲ τι αὐτῆς ὑπολειφθὲν ἐν τοῖς κοίλοις τῆς γῆς τόποις θάλασσαν εἶναι· διὸ καὶ ἐλάττω γίνεσθαι ξηραίνομένην ἐκάστοτε ὑπὸ τοῦ ἡλίου καὶ τέλος ἔσεσθαι ποτε ξηράν· ταύτης τῆς δόξης ἐγένετο, ὡς ἰστορεῖ Θεόφραστος (Phys. opin. fr. 23 D. 494), Αναξίμανδρός τε καὶ Διογένης. Alejandro de Afrodisia. *Comentario a los Meteorológicos de Aristóteles*. 67. 1-12.

a. ...dicen, en efecto, que al principio todo el espacio en torno a la tierra estaba (lleno) de agua y que, al secarse por efecto del sol, el (agua) evaporada produce los vientos y los giros del sol y de la luna, mientras que la que queda es el mar; por eso también creen que al secarse (el mar) se hace más pequeño y que al final, en algún momento, se secará del todo. Aristóteles, 1996, p. 303-304.

b. Algunos atribuyen un nacimiento al mar, en lugar de decir que es inengendrado y pobre de recursos, como los teólogos. Creen que el mar es el residuo de la humedad primigenia: de hecho, el área alrededor de la tierra estaba húmeda y luego una parte de esta humedad se evaporó bajo la acción del sol y vinieron los vientos y las rotaciones del sol y la luna, como si ellos también hicieran sus revoluciones debido a tales vapores y exhalaciones y volvieran a esos lugares donde hay muchos de ellos. Lo que queda de esta humedad en las áreas huecas de la tierra es el mar; por lo tanto, se vuelve más y más pequeño, continuamente secado por el sol y al final estará completamente seco. Anaximandro y Diógenes eran de esta opinión, como atestigua Teofrasto. **6D 35 LM / 12A 27 DK**

50D

Ἀναξίμανδρός τὴν θάλασσαν φησὶν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ, τὸ δὲ ὑπολειφθὲν διὰ τὴν ἔκκαυσιν μετέβαλεν. Aecio. 3.16.1.

Anaximandro dice que el mar es el resto de la humedad originaria, que la mayor parte se secó por el fuego, mientras que la parte restante ha cambiado [en agua salada] debido a la ebullición. **6D 36 LM / 12A 27 DK**

Naturaleza del alma**51D**

Ἀναξίμανδρός [...] ἀερώδη τῆς ψυχῆς τὴν φύσιν εἰρήκασιν. Aecio. 4.3.2.

Anaximandro [...] dijo que la naturaleza del alma es aérea. **6D 37 LM / 12A 29 DK**

Origen de los animales

52D

Ἀναξίμανδρός ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῷα φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι, προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπὶ ὀλίγον χρόνον μεταβῖναι. Aecio. 5.19.4.

Anaximandro afirma que los primeros seres vivos se generaron en la humedad, envueltos en membranas espinosas y que con el tiempo se secaron y, después de romper la membrana, poco después cambiaron su vida. **6D 38 LM / 12A 30 DK**

53D

Anaximander Milesius videri sibi ex aqua terraque calefactis exortos esse sive pisces seu piscibus simillima animalia in his homines concrevisse fetusque ad pubertatem intus retentos, tunc demum ruptis illis viros mulieresque, qui iam se alere possent processisse. Censorio. Del nacimiento. 4.7.

Anaximandro de Mileto afirma que, en su opinión, peces o animales muy similares a los peces nacieron del agua y de la tierra caliente; en estos hombres concurren y los fetos permanecieron allí hasta la pubertad. Cuando se separaron, finalmente salieron hombres y mujeres que ya podían alimentarse. **6D 39 LM / 12A 30 DK**

54D

Ἀναξίμανδρός [...] οὐ γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐκεῖνος ἰχθύς καὶ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἄνθρωπος ἀποφαίνεται καὶ τραφέντας, ὥσπερ οἱ γαλεοὶ καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι. Plutarco. *Cuestiones de diálogos de sobremesa*. 8.8.4.

[Anaximandro], de hecho, no afirma que los peces y los hombres crecieron en la misma matriz, sino que al principio los hombres nacieron en peces y fueron alimentados como tiburones, pero que, habiendo sido capaces de defenderse, salieron y pisaron tierra. **6D 40 LM / 12A 30 DK**



Anaximandro afirma que los primeros seres vivos se generaron en la humedad, envueltos en membranas espinosas y que con el tiempo se secaron y, después de romper la membrana, poco después cambiaron su vida.

Lo ilimitado de Anaximandro	
Como algo intermedio	
1R	
<p>οἱ δὲ φύσεως πάντες ὑποτιθέασιν ἐτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγόμενων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξύ τούτων. Aristóteles, <i>Física</i>, III, 4 203a16-18.</p>	<p>Todos los que estudian la naturaleza ponen como sujeto del infinito una naturaleza que es distinta de los llamados «elementos», como el agua o el aire o algo intermedio. Aristóteles, 1995, p. 189. 6R 1 LM / -</p>
2R	
<p>δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἠξίωσεν ἐν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα. Simplicio. <i>Comentario a la Física de Aristóteles</i>. 24. 21-22.</p>	<p>Está claro que, habiendo observado el correspondiente cambio de los cuatro elementos, simplemente no postuló a ninguno como sustrato, sino algo otro aparte [más allá] de estos. 6R 2 LM / 12A 9 DK</p>
3R	
<p>ἐνιοι γὰρ ἐν μόνον ὑποτίθενται, καὶ τοῦτο οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δ' ἀέρα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δ' ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν. Aristóteles, <i>Acerca del cielo</i>, III.5. 303b10-13.</p>	<p>Pues algunos suponen que hay uno solo y de este, unos dicen que es el agua, otros el aire, otros el fuego, otros (un elemento) más sutil que el agua pero más denso que el aire, que al ser infinito envuelve (dicen) la totalidad de los cielos. Aristóteles, 1996, p. 183. 6R 3 LM / 12A 16 DK</p>
4R	
<p>προσέθηκε δὲ τῇ ἰστορίᾳ καὶ τὴν Ἀναξίμανδρου δόξαν, ὃς ἀρχὴν ἔθετο τὴν μεταξύ φύσιν ἀέρος τε καὶ πυρός, ἢ ἀέρος τε καὶ ὕδατος· λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως. Alejandro de Afrodisia. <i>Comentario a la Metafísica de Aristóteles</i>. 60. 8-10.</p>	<p>Aristóteles agrega en su investigación la opinión de Anaximandro, quien puso como principio una sustancia intermedia entre el aire y el fuego o entre el aire y el agua: ambos son reportados de manera efectiva... 6R 4 LM / 12A 16 DK</p>
5R	
<p>Ἀναξίμανδρός [...] ἀόριστόν τι ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον, διότι τὸ ὑποκείμενον εὐφυῆς ἐχθὴν εἶναι πρὸς τὴν ἐφ' ἐκάτερα μετάβασιν. Simplicio, <i>Comentario al De cielo de Aristóteles</i>. 615.13-15.</p>	<p>Anaximandro ha postulado como elemento algo indefinido, más sutil que el agua pero más denso que el aire, ya que el sustrato debe poder transformarse en uno y otro... 6R 5 LM / -</p>

6R

... προσῆκον ἄν εἶη τὸν περὶ φύσεως πραγματευόμενον θεωρῆσαι περὶ ἀπείρου, εἰ ἔστιν ἢ μή, καὶ εἰ ἔστιν, τί ἔστιν. σημεῖον δ' ὅτι ταύτης τῆς ἐπιστήμης οἰκεία ἡ θεωρία ἢ περὶ αὐτοῦ· πάντες γὰρ οἱ δοκοῦντες ἀξιολόγως ἦφθαι τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας πεποιθῆναι λόγον περὶ τοῦ ἀπείρου, καὶ πάντες ὡς ἀρχὴν τινα τιθέασιν τῶν ὄντων, οἱ μὲν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὐτό ... οἱ δὲ περὶ φύσεως πάντες [ἀεὶ] ὑποτιθέασιν 10 ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων. Aristóteles, *Física*. III, 3, 202b 34 - 203a 18. Colli, 2008, p. 154.

... sería muy conveniente que el que se ocupa de la naturaleza investigara si existe o no lo «ilimitado» y si existe, cuál es su realidad. Una señal de que especular sobre esto es apropiado para esta clase de ciencia es que da la impresión de que todos los que se han dedicado honestamente a reflexionar sobre este punto tratan sobre lo ilimitado y lo consideran como principio de la realidad existente: unos, como los pitagóricos y Platón, [lo entienden] en sí mismo..., pero todos los demás que han reflexionado sobre la naturaleza [siempre] postulan como substrato de lo ilimitado otra naturaleza distinta de los llamados «elementos» como el agua, el aire o una realidad intermedia. Colli, 2008, p. 155. **11 [A 2] / -**

7R

κατὰ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ζητητέον ποτέρως ἔχει, καθάπερ ἐν τοῖς διαφορήμασιν ἐπήλθομεν τί τὸ ἓν ἐστὶ καὶ πῶς δεῖ περὶ αὐτοῦ λαβεῖν, πότερον... ἢ μᾶλλον ὑπόκειται τις φύσις καὶ 5 πῶς δεῖ γνωριμωτέρως λεχθῆναι καὶ μᾶλλον ὥσπερ οἱ περὶ φύσεως ἐκείνων γὰρ ὁ μὲν τις φιλίαν εἶναι φησὶ τὸ ἓν ὁ δ' ἀέρα ὁ δὲ τὸ ἄπειρον. Aristóteles, *Metafísica*. 1053b 9-16. Colli, 2008, p. 158 y 160.

En cuanto a la substancia y la naturaleza [de lo uno], hay que investigar de qué modo existe (en las «Aporias» hemos explicado ya qué es lo uno y cómo habrá que reflexionar sobre ello); es decir, si [...] o si, más bien, subyace una naturaleza, y cómo habrá que exponerlo de modo más comprensible, sobre todo, como lo hacen los que tratan de la naturaleza, pues entre ellos hay quien dice que lo uno es el amor, otro que el aire y otro que lo ilimitado. Colli, 2008, pp. 159 y 161. **11 [A 6] / -**



...De este modo dicen que son «naturaleza» incluso los elementos de los seres naturales que unos llaman fuego, otros tierra, otros aire, otros agua y otros alguna otra cosa semejante...

8R

φύσις λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἢ τῶν
φυομένων γένεσις, οἷον εἴ τις ἐπεκτεῖνας
λέγοι τὸ υ, ἓνα δὲ ἐξ οὗ φύεται πρῶτου τὸ
φυόμενον ἐνυπάρχοντος· ἔτι ὄθεν ἡ κίνησις
ἢ πρώτη ἐν ἐκάστωι τῶν φύσει 5 ὄντων ἐν
αὐτῶι ἢ αὐτὸ ὑπάρχει... ἔτι δὲ φύσις λέγεται
ἐξ οὗ πρῶτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται τι τῶν φύσει
ὄντων, ἀρρυθμίστου ὄντος καὶ ἀμεταβλήτου
ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ... τοῦτον γὰρ τὸν
τρόπον καὶ τν φύσει ὄντων τὰ στοιχεῖα φασιν
εἶναι φύσιν, οἱ μὲν πῦρ οἱ δὲ γῆν οἱ δ' ἀέρα οἱ
δ' ὕδωρ οἱ δ' ἄλλο τι τοιοῦτον λέγοντες, οἱ δ'
ἔνια τούτων οἱ δὲ πάντα ταῦτα. ἔτι δ' ἄλλον
τρόπον λέγεται ἢ φύσις ἢ τῶν φύσει ὄντων
οὐσία... Aristóteles, *Metafísica*. 1014b 16-36.
Colli, 2008, p. 160.

En un sentido, se dice que «naturaleza» es la generación de las cosas que nacen, como si uno pronunciara como larga la letra υ; en otro sentido, el principio inmanente de donde surge lo que nace y, también, la realidad de donde el primer movimiento [que se produce] en cada uno de los seres naturales es, en cuanto tal, inmanente a esa misma [realidad]... y también se llama «naturaleza» el primer principio, en sí mismo informe e inmutable, a partir del cual existe o se genera alguno de los seres naturales... De este modo dicen que son «naturaleza» incluso los elementos de los seres naturales que unos llaman fuego, otros tierra, otros aire, otros agua y otros alguna otra cosa semejante; unos [solo mencionan] algunos de esos [elementos]; otros [los incluyen] todos. Y aún hay otro sentido, [en el que] «naturaleza» se define [como] la substancia de los seres que existen naturalmente... Colli, 2008, p. 161.
11 [A 7]/ -

9R

γένεσις μὲν γὰρ καὶ φθορά πάσαις ταῖς φύσει
συνεστάσαις οὐσίαις οὐκ ἄνευ τῶν αισθητῶν
σωμάτων. τούτων δὲ τὴν ὑποκειμένην ὕλην
οἱ μὲν φασιν εἶναι μίαν, οἷον ἀέρα τιθέντες
ἢ πῦρ ἢ τι 5 μεταξύ τούτων, σῶμά τε ὄν καὶ
χωριστόν, οἱ δὲ πλείω τὸν ἀριθμὸν ἑνός, οἱ
μὲν πῦρ καὶ γῆν, οἱ δὲ ταῦτά τε καὶ ἀέρα
τρίτον, οἱ δὲ καὶ ὕδωρ τούτων τέταρτον,
ὥσπερ' Ἐμπεδοκλῆς... ἀλλ' οἱ μὲν ποιοῦντες
μίαν ὕλην παρὰ τὰ εἰρημένα, ταύτην 10 δὲ
σωματικὴν καὶ χωριστὴν, ἀμαρτάνουσιν·
ἀδύνατον γὰρ ἄνευ ἐναντιώσεως εἶναι τὸ
σῶμα τοῦτο αισθητὸν ὄν. Aristóteles, *Gene-
ración y Corrupción*. 328b 32 - 329a 11. Colli,
2008, p. 164.

La generación y la corrupción no sobreviene a las substancias naturales sin los cuerpos sensibles. Unos dicen que la materia que a estos les sirve de substrato es una sola, como aire o fuego o una realidad intermedia que a la vez que es corpórea está separada; otros, en cambio, piensan que es más de una en número: según unos, fuego y tierra; según otros, estos dos más un tercero, el aire y otros añaden el agua como cuarto, por ejemplo, Empédocles... Pero los que creen que hay una sola materia, fuera de los mencionados [elementos], y que es corpórea y separada, se equivocan, pues ese cuerpo, al ser sensible, no puede existir sin contrariedad. Colli, 2008, p. 165. **11 [A 9] // -**

10R

ὁ δ' αὐτός λόγος περί ἀπάντων, ὅτι οὐκ ἔστιν ἓν τούτων ἔξ οὗ τὰ πάντα. οὐ μὴν οὐδ' ἄλλο τι γε παρὰ ταῦτα, οἷον μέσον τι ἀέρος καὶ ὕδατος ἢ ἀέρος καὶ πυρός, ἀέρος μὲν παχύτερον ἢ καὶ πυρός, τῶν δὲ λεπτότερον· ἔσται γὰρ ἀήρ καὶ πῦρ ἐκεῖνο μετ' ἐναντιότητος· ἀλλὰ στέρησις τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων· ὥστ' οὐκ ἐνδέχεται μονοῦσθαι ἐκεῖνο οὐδέποτε, ὥσπερ φασί τινες τὸ ἄπειρον καὶ τὸ περιέχον. ὁμοίως ἄρα ὅτιοῦν 10 τούτων ἢ οὐδέν. εἰ οὖν μηδὲν αἰσθητόν γε πρότερον τούτων, ταῦτα ἂν εἴη πάντα. *Aristóteles, Generación y corrupción.* 332a 18-27. Colli, 2008, p. 166.

Y este mismo razonamiento vale para todos, a saber, no hay ni uno solo de estos de donde provengan todas las cosas; y tampoco algo más allá de ellos, como intermedio entre aire y agua, o entre aire y fuego, o algo más denso que el aire o que el fuego, pero más sutil que los otros porque eso sería aire y fuego, con una contradicción. Ahora bien, de los dos contrarios uno es una privación, de modo que es imposible que eso exista jamás por sí mismo, como afirman algunos sobre lo ilimitado y lo circundante. Y lo mismo vale para cualquiera de los elementos, o [es que no existe] nada. Por tanto, si no existe nada sensible anterior a esos [elementos], estos deberán ser los que constituyan la realidad entera. Colli, 2008, p. 167. **11 [A 10]** / -

11R

διόπερ εἴ τις τόν τε πρότερον ἀληθῆ νομίσειεν εἶναι λόγον καὶ τοῦτον, ἀναγκαῖον, εἰ μέλλει διασώσειν ἀμφοτέρους αὐτούς, ὑποτιθέναι τι τρίτον, ὥσπερ φασὶν οἱ μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες ἢ τὸ πᾶν, οἷον ὕδωρ ἢ πῦρ ἢ τὸ μεταξὺ τούτων. δοκεῖ δὲ τὸ μεταξὺ μᾶλλον· πῦρ γὰρ ἦδη καὶ γῆ καὶ ἀήρ καὶ ὕδωρ μετ' ἐναντιότητων συμπλεγμένα ἐστίν. διὸ καὶ οὐκ ἀλόγως ποιοῦσιν οἱ τὸ ὑποκείμενον ἕτερον τούτων ποιοῦντες, τῶν 10 δ' ἄλλων οἱ ἀέρα· καὶ γὰρ ὁ ἀήρ ἥκιστα ἔχει τῶν ἄλλων διαφορὰς αἰσθητάς· ἐχόμενον δὲ τὸ ὕδωρ. *Aristóteles, Física.* I, 6, 189a 34 - b8. Colli, 2008, pp. 166 y 168.

Por eso, si se admite que tanto el razonamiento precedente como el que acabamos de presentar son válidos, es necesario suponer como substrato, para poder conciliar estas dos posturas, un tercer [elemento], como afirman los que dicen que el universo consta de una naturaleza única, como agua o fuego o una realidad intermedia. Pero parece preferible lo intermedio pues el fuego, la tierra, el aire y el agua están íntimamente ligados a la contradicción. Por eso, no es absurdo el razonamiento de los que ponen como substrato otra cosa distinta de los elementos, o de los que afirman que es el aire pues el aire tiene menos diferencias sensibles que los otros; y a continuación viene el agua. Colli, 2008, pp. 167 y 169. **11 [A 11]** / -

12R

καὶ διὰ τοῦτ' οὐθεὶς τὸ ἓν καὶ ἄπειρον πῦρ ἐποίησεν οὐδὲ γῆν τῶν φυσιολόγων, ἀλλ' ἢ ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μέσον αὐτῶν... *Aristóteles, Física.* III, 5, 205a 25-27. Colli, 2008, p. 168.

Por eso, ninguno de los que han estudiado la naturaleza ha concebido lo uno e ilimitado como fuego o como tierra, sino como agua o como aire o como [algo] intermedio entre ellos ... Colli, 2008, p. 169. **11 [A 12]** / -

13R

κατὰ μὲν οὖν τοῦτον τὸν λόγον οὐτ' εἶ τις τούτων τι λέγει πλὴν πυρός, οὐτ' εἶ τις ἀέρος μὲν πυκνότερον τοῦτο τίθησιν ὕδατος δὲ λεπτότερον, οὐκ ὀρθῶς ἂν λέγοι. *Aristóteles, Metafísica*. 989a 12-15. Colli, 2008, p. 168.

Pues según este razonamiento, no pensaría correctamente ni el que pusiera [como principio] alguno de esos [elementos], excepto el fuego, ni el que se inclinara por algo más denso que el aire o más ligero que el agua. Colli, 2008, p. 169. **11 [A 13] / -**

14R

ἔνιοι γὰρ ἓν μόνον ὑποτίθενται, καὶ τοῦτο οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δ' ἀέρα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δ' ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ **περιέχειν** φασὶ πάντα τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν. ὅσοι μὲν οὖν 5 τὸ ἐν τοῦτο ποιοῦσιν ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, εἴτ' ἐκ τούτου πυκνότητι καὶ μανότητι τᾶλλα γεννῶσιν, οὗτοι λανθάνουσιν αὐτοὶ αὐτοὺς ἄλλο τι πρότερον τοῦ στοιχείου ποιοῦντες. *Aristóteles, Acerca del cielo*. III, 5, 303b 10-17. Colli, 2008, pp. 168 y 170.

Algunos suponen que hay un solo [elemento] y unos dicen que es el agua, otros que el aire, otros que el fuego, y otros algo más sutil que el agua y más denso que el aire; y afirman que **contiene** todos los cielos por ser ilimitado. Pues bien, los que dicen que ese único [elemento] es el agua o el aire o algo más sutil que el agua y más denso que el aire, e incluso [aseguran] que de él nacen todas las demás cosas por condensación o rarefacción, se olvidan de postular algo distinto, anterior al propio elemento. Colli, 2008, pp. 169 y 171. **11 [A 14] / -**

15R

εἰ μέλλει διασώσειν ἀμφοτέρους αὐτούς, ὑποτιθέναι τι τρίτον, ὥσπερ φασὶν οἱ μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν, οἷον ὕδωρ ἢ πῦρ ἢ τὸ μεταξύ τούτων. δοκεῖ δὲ τὸ μεταξύ μᾶλλον· πῦρ γὰρ ἦδη καὶ γῆ καὶ ἀήρ καὶ ὕδωρ μετ' ἐναντιοτήτων συμπλεγμένα ἐστίν. *Aristóteles, Física*, I, 6, 189b1-5.

Por eso, si se admiten como verdaderos el anterior y el último argumento, es necesario, si se quiere preservar a ambos, suponer un tercer principio, como afirman los que dicen que el Todo es una única naturaleza, tal como el agua o el fuego o algo parecido entre ambos. Y parece que es más bien algo intermedio porque el fuego, la tierra, el aire y el agua están ya entrettejidos de contrarios. *Aristóteles*, 1995, p. 108.

Como ámbito originario**16R**

[Αναξίμανδρός] ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο, ἵνα ἔχη χρῆσθαι πρὸς τὰς γενέσεις ἀφθόνως· καὶ κόσμους δὲ ἀπείρους οὗτος καὶ ἕκαστον τῶν κόσμων ἐξ ἀπείρου τοῦ τοιοῦτου στοιχείου ὑπέθετο, ὡς δοκεῖ. *Simplicio, Comentario al De cielo de Aristóteles*. 615.15-18.

[Anaximandro] postuló a lo ápeiron como inicio, lo que necesariamente produce el surgimiento copioso pues supuso innumerables mundos, cada uno de los cuales, parece, deriva de dicho elemento primordial ápeiron. **6R 6 LM / 12A 17 DK**

Comparación con Empédocles y Anaxágoras

17R

οἱ δ' ἐκ τοῦ ἐνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἐν καὶ πολλὰ φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μείγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τᾶλλα. Aristóteles, *Física*. 1.4 187a20-23.

Otros afirman que los contrarios están contenidos en el uno y emergen de él por separación, como Anaximandro, y también cuantos dicen que los entes son uno y múltiples, como Empédocles y Anaxágoras, pues para estos las cosas emergen de la mezcla por separación. Aristóteles, 1995, pp. 97-98. **6R 7 LM / 12A 9 DK**

18R

καὶ Θεόφραστος δὲ τὸν Ἀναξαγόραν εἰς τὸν Ἀναξίμανδρον συνωθῶν καὶ οὕτως ἐκλαμβάνει τὰ ὑπὸ Ἀναξαγόρου λεγόμενα, ὡς δύνασθαι μίαν αὐτὸν φύσιν λέγειν τὸ ὑποκείμενον· γράφει δὲ οὕτως ἐν τῇ Φυσικῇ ἱστορίᾳ· «οὕτω μὲν οὖν λαμβανόντων δόξειεν ἂν ποιεῖν τὰς μὲν ὑλικάς ἀρχὰς ἀπείρους, ὥσπερ εἴρηται, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν. εἰ δέ τις τὴν μῆξιν τῶν ἀπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, ὅπερ ἂν δόξειε βούλεσθαι λέγειν, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτῷ λέγειν τὴν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν, ὥστε πάντως φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξίμανδρον». Simplicio, *Comentario a la Física de Aristóteles*. 154.14-23.

Y Teofrasto, acercando Anaxágoras a Anaximandro, informa que también Anaxágoras dijo que el sustrato es una naturaleza única. Así escribe en *Investigación sobre la naturaleza*: «si lo tomamos así, parecería plantear principios materiales ilimitados, como hemos dicho, y una sola causa de movimiento y generación. Pero si uno piensa que la mezcla de todas las cosas tiene una sola naturaleza indefinida tanto en forma como en tamaño, lo que parece significar, se sigue que dice que hay dos principios, la naturaleza de lo ilimitado y la inteligencia, de suerte que parece concebir los elementos corporales de una manera bastante similar a Anaximandro». **6R 8 LM / 12A 9a, 59A 41 DK**

19R

οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιούμενου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως. διὸ καὶ τοῖς περὶ Ἀναξαγόραν τοῦτον ὁ Ἀριστοτέλης συνέταξεν. Simplicio, *Comentario a la Física de Aristóteles*. 24.23-25.

Según él [Anaximandro], por lo tanto, el nacimiento de las cosas tiene lugar no como resultado de la alteración del elemento, sino a causa de la separación de los contrarios [del infinito] debido al movimiento eterno. Por esta razón, Aristóteles lo colocó junto a Anaxágoras. **6R 9 LM / 12A 9 DK**

20R

καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἕν· βέλτιον γὰρ ἢ «όμοῦ πάντα» — καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου... ὥστε τῆς ὕλης ἂν εἶεν ἡμέμενοι. Aristóteles, *Metafísica*. 1069b 20-24. Colli, 2008, p. 156.

Y eso es «el Uno» del que habla Anaxágoras — mejor que [decir] «todas las cosas juntas»— y «la mezcla» [que proponen] Empédocles y Anaximandro... de modo que se habrían referido a la materia. Colli, 2008, p. 157. 11 [A 4] / -

Cuatro críticas peripatéticas**21R**

[...] οὐκ ἔστιν ἕν τούτων ἐξ οὗ τὰ πάντα. οὐ μὴν οὐδ' ἄλλο τί γε παρὰ ταῦτα, οἷον μέσον τι ἀέρος καὶ ὕδατος ἢ ἀέρος καὶ πυρός, ἀέρος μὲν παχύτερον ἢ πυρός, τῶν δὲ λεπτότερον· ἔσται γὰρ ἀήρ καὶ πῦρ ἐκεῖνο μετ' ἐναντιότητος· ἀλλὰ στήρησις τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων· ὥστ' οὐκ ἐνδέχεται μονοῦσθαι ἐκεῖνο οὐδέποτε, ὥσπερ φασὶ τινες τὸ ἄπειρον καὶ τὸ περιέχον. Aristóteles, *Acerca de la generación y corrupción*. 2.5 332a19-25.

[...] no existe uno de ellos a partir del cual derivan todos los demás. Tampoco podría tratarse de otro elemento fuera de estos cuatro; por ejemplo, algo intermedio entre aire y agua o entre aire y fuego, más denso que el aire y el fuego, pero más sutil que los otros dos. Tal cosa intermedia sería, en efecto, aire y fuego con el añadido de una oposición de contrarios. Pero uno de los contrarios es una privación y, en consecuencia, no es posible que aquel intermedio exista aislado, tal como afirman algunos respecto de lo «ilimitado» o de lo «continente». Aristóteles, 1987, p. 96. **6R 10 LM / -**

22R

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἕν καὶ ἀπλοῦν εἶναι σῶμα ἄπειρον ἐνδέχεται, οὔτε ὡς λέγουσι τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γεννῶσιν, οὔθ' ἀπλῶς. εἰσὶν γὰρ τινες οἱ τοῦτο ποιοῦσι τὸ ἄπειρον, ἀλλ' οὐκ ἀέρα ἢ ὕδωρ, ὡς μὴ τᾶλλα φθειρήται ὑπὸ τοῦ ἀπείρου αὐτῶν· ἔχουσι γὰρ πρὸς ἀλληλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἀήρ ψυχρός, τὸ δ' ὕδωρ ὑγρόν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν· ὧν εἰ ἦν ἕν ἄπειρον, ἔφθαρτο ἂν ἤδη τᾶλλα· νῦν δ' ἕτερον εἶναι φασί, ἐξ οὗ ταῦτα. Aristóteles, *Física*. 3.5 204b22-29.

2) Tampoco puede haber un cuerpo infinito que sea uno y simple, ni a) como algo que exista aparte de los elementos y de lo cual estos se han generado, como afirman algunos, ni b) tomado en un sentido absoluto. Hay algunos que suponen lo infinito en el primer sentido, que no es para ellos ni aire ni agua y hacen esto a fin de que los otros elementos no puedan ser destruidos por un elemento que sea infinito. Porque estos elementos tienen contrariedades entre sí (por ejemplo, el aire es frío, el agua húmeda, el fuego caliente), y si uno de ellos fuera infinito los otros habrían sido ya destruidos; afirman entonces que hay algo distinto de lo cual estos provienen. Aristóteles, 1995, 197. **6R 11 LM / 12A 16 DK**

23R	
<p>φαίνονται δὲ πάντες καὶ οἱ ἄλλοι ὡς ὕλη χρῶμενοι τῷ ἀπείρω· διὸ καὶ ἄτοπον τὸ περιέχον ποιεῖν αὐτὸ ἀλλὰ μὴ περιεχόμενον. Aristóteles, <i>Física</i>. 3.7 208a2-4.</p>	<p>Todos los otros pensadores parecen considerar también el infinito como materia; porque es absurdo tomarlo como continente y no como lo que está contenido. Aristóteles, 1995, 211. 6R 12 LM / 12A 14 DK</p>
24R	
<p>ἀμαρτάνει δὲ οὗτος μὴ λέγων τί ἐστὶ τὸ ἄπειρον, πότερον ἀήρ ἐστὶν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα. ἀμαρτάνει οὖν τὴν μὲν ὕλην ἀποφαινόμενος, τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον ἀναιρῶν. τὸ γὰρ ἄπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστίν· οὐ δύναται δὲ ἡ ὕλη εἶναι ἐνέργεια, ἐὰν μὴ τὸ ποιοῦν ὑποκέηται. Aecio 1.3.3.</p>	<p>Pero él está errado porque no dice qué es el infinito, ya sea aire, agua o tierra o algún otro cuerpo. Está errado porque admite la materia y suprime la causa eficiente. De hecho, el infinito no es más que materia y la materia no puede estar en acto si no hay una causa eficiente. 6R 13 LM / 12A 14 DK</p>

Descubrimientos astronómicos e inventos atribuidos

25R	
<p>εὗρε δὲ καὶ γνώμονα πρῶτος καὶ ἔστησεν ἐπὶ τῶν σκιοθήρων ἐν Λακεδαίμονι, καθά φησι Φαβωρίνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ [Frag. 65 Amato], τροπὰς τε καὶ ἰσημερίας σημαίνοντα· καὶ ὄροσκόπια κατεσκεύασε. Diógenes Laercio. 2.1.</p>	<p>Y también fue el primero que descubrió el gnomon⁴⁴, y lo colocó sobre los relojes de sol de Esparta, según dice Favorino en la <i>Historia varia</i>, de modo que señalara los solsticios y los equinoccios, y construyó relojes. Diógenes, 2010, p. 71. 6R 14 LM / 12A 1 DK</p>
26R	
<p>οὗτος πρῶτος γνώμονας κατεσκεύασε πρὸς διάγνωσιν τροπῶν τε ἡλίου καὶ χρόνων καὶ ὥρῶν καὶ ἰσημερίας. Eusebio, <i>Preparación evangélica</i> 10. 14.11.</p>	<p>Fue el primero en construir gnomones para aprender sobre las revoluciones del sol, el clima, las estaciones y los equinoccios. 6R 15 LM / 12A 4 DK</p>

44 Según Kirk et al. (2011, p. 145), no es cierto que haya sido Anaximandro el que hubiese descubierto el gnomon, sino que, según Heródoto, II 109, “Los griegos adquirieron de los babilonios el conocimiento de la esfera celeste, del gnomon y de las doce partes del día”. Conciliando las dos posiciones, es plausible que Anaximandro hubiese adquirido algunos conocimientos de los babilonios, entre los que se cuenta el gnomon, sobre los cuales hubiese realizado algún tipo de innovación (Couprie et al., 2003, p. 6). Naddaf (1998, p. 17) afirma que: “Esto también es válido, creo, para la afirmación de West de que casi todos los aspectos del modelo cosmológico de Anaximandro tienen elementos orientales: imágenes de las ruedas de los carros (babilonios); orden de los cuerpos celestiales (persas); dimensiones del cosmos (egipcios), etc. (87-93). De hecho, incluso si uno admitiera que los aspectos del modelo cosmológico de Anaximandro pueden no estar desprovistos de influencias externas, lo cierto es que es la fértil imaginación de Anaximandro la que transformó estos elementos en un modelo altamente racional que parece mucho más avanzado que los de sus predecesores, incluidos los orientales”.

27R

obliquitatem eius [sc. zodiaci] intellexisse, hoc est rerum foris aperuisse, Anaximander Milesius traditur primus [...]. Plinio. *Historia Natural*. 2.31.

Se dice que Anaximandro de Mileto fue el primero en descubrir la inclinación [del zodiaco], allanando así el camino hacia el conocimiento de las cosas. **6R 16 LM / 12A 5 DK**

28R

[...] Αναξιμάνδρου πρώτου τὸν περὶ μεγεθῶν καὶ ἀποστημάτων λόγον εὐρηκότος, ὡς Εὐδημος ἱστορεῖ [Frag. 146 Wehrli]. τὰ δὲ μεγέθη καὶ τὰ ἀποστήματα ἡλίου καὶ σελήνης [...] εἰκὸς ἦν ταῦτα καὶ τὸν Αναξιμανδρον εὐρηκέναι [...]. Simplicio, *Comentario al De cielo de Aristóteles*. 471.4-9.

Anaximandro fue el primero en encontrar la relación entre tamaños y distancias [de los planetas], como informa Eudemo [...]. El tamaño y la distancia del sol y la luna [...], es probable que Anaximandro también los haya descubierto. **6R 17 LM / 12A 19 DK**

Una alusión irónica a una doctrina célebre

29R

οἱ δ' ἄφ' Ἑλληνοσ τοῦ παλαιοῦ καὶ πατρογενεῖω Ποσειδῶνι θύουσιν, ἐκ τῆσ ὕγρᾶσ τὸν ἄνθρωπον οὐσίας φῦναι δόξαντες ὡσ καὶ Σύροὶ διὸ καὶ σέβονται τὸν ἰχθῦν ὡσ ὁμογενῆ καὶ σύντροφον ἐπιεικέστερον Αναξιμάνδρου φιλοσοφοῦντες [...] καθάπερ οὖν τὸ πῦρ τὴν ὕλην, ἐξ ἧσ ἀνήφθη, μητέρα καὶ πατέρα οὔσαν ἦσθιεν [...] οὕτως ὁ Αναξιμανδρος τῶν ἀνθρώπων πατέρα καὶ μητέρα κοινὸν ἀποφήνας τὸν ἰχθῦν διέβαλεν πρὸσ τὴν βρῶσιν. Plutarco. *Cuestiones de diálogos de sobremesa*. 8.8.4.

Los descendientes del antiguo Heleno también sacrifican al antepasado Poseidón ya que piensan como los sirios que el hombre nace de una sustancia húmeda. Por esto adoran a los peces ya que es de nuestro propio linaje y junto con nosotros se nutre. Y en esto razonan mejor que Anaximandro [...]. También, de esa manera el fuego devora la madera que hizo posible encenderlo y que es madre y padre, [...] entonces Anaximandro, afirmando que el pez es padre y madre común de los hombres, lo hizo aborrecer como comida. **6R 18 LM / 12A 30 DK**

Una polémica cristiana

30R

Anaximander autem hoc quod inmensum est omnium initium subiecit, seminaliter habens in semetipso omnium genesim, ex quo inmensos mundos constare ait: et hoc autem in Bythum et in Aeonas ipsorum transfiguraverunt. (Ar. 52 Wöhrl) Ireneo. *Contra las herejías*. 2.14.2.

Aunque Anaximandro postuló como inicio de todas las cosas lo que es lo inconmensurable, que contiene en sí mismo en forma de semillas la generación de todas las cosas, y desde donde se originan los innumerables mundos, ellos [es decir los gnósticos de la obediencia valentiniana] transformaron [esta teoría de Anaximandro] en el Abismo y los Eones. **6R 19 LM / -**

Una adaptación alquímica griega

31R

Ἀναξίμανδρος δὲ τὸ μεταξὺ ἔλεγεν ἀρχὴν εἶναι μεταξὺ δὲ λέγω ἐπιμῶν ἢ τῶν καπνῶν· ὁ μὲν γὰρ ἀτμός μεταξὺ ἐστὶν πυρὸς καὶ γῆς, καὶ καθόλου δὲ εἰπεῖν, πᾶν τὸ μεταξὺ θερμῶν καὶ ὑγρῶν ἀτμός ἐστὶν· τὰ δὲ θερμῶν καὶ ξηρῶν καπνός. (Ar. 216 Wöhrlé). Olimpiodoro el Joven. *Ars Sacra* 25, cfr. 27.

Anaximandro dijo que lo intermedio es el principio; dijo que lo intermedio levanta vapores o humos; de hecho, el vapor es intermedio entre el fuego y la tierra y, en general, todo lo que es intermedio entre caliente y húmedo es vapor y lo que es intermedio entre caliente y seco es humo.
6R 20 LM / -

Anaximandro en la ‘Asamblea de los filósofos’

32R

a. P. 109.15-16 Ruska, 38. 1-6 Plesner.

iussit autem, ut Eximiedrus prius loqueretur, qui optimi erat consilii. Incipiens ait omnium initium esse naturam quondam et eam esse perpetuam ac omnia coquentem et quidem videtur naturas eorumque nativitates et corruptions esse tempora, quibus termini, ad quos pervenire videnter et noscuntur. Doceo autem vos stellas esse igneas et aera ipsas continere et quod si aeris humiditas et spissitudo non esset, quae solis flammam separaret a creaturis omnia subsistentia sol combureret. Deus autem aerem separantem constituit ne combureret quod in terra creavit.

b. De la traducción latina

Él [Pitágoras] ordenó que Eximiedrus [es decir, Anaximandro] hablara primero, ya que él fue el mejor consejero. Comenzando, dijo que el inicio de todas las cosas es una cierta naturaleza y que es eterno y produce todas las cosas, y que según sus naturalezas, generación y destrucción son periodos que tienen los límites que ellos alcanzan, como vemos y conocemos. Pero te enseñó que las estrellas son de fuego y que el aire las rodea y que, si no existiera la humedad y la densidad del aire, que mantiene la llama del sol separada de las criaturas, el sol quemaría todas las cosas que existen. Pero Dios creó el aire como una separación para que no quemara todo lo que había creado en la tierra.



Él [Pitágoras] ordenó que Eximiedrus [es decir, Anaximandro] hablara primero, ya que él fue el mejor consejero. Comenzando, dijo que el inicio de todas las cosas es una cierta naturaleza y que es eterno y produce todas las cosas, y

c. traducción árabe de محمد بن أمية. Muhammad ibn Umayl al-Tamimi, Kitāb al-Mā' al-wa-raqī wa al-Ard al-nağmiyya. El libro del agua plateada y la Tierra estrellada. (Ar. 242 Wöhrle). (cf. 39. 15-40.24 Plesner)⁴⁵.

ل أكسميدوس الجرعاني [...] فالماء والنار عدوان ليست بينهما قرابة واشجة لأن النار حارة يابسة الماء بارد رطب فأما الهواء فحار رطب فأصلح ما بينهما برطوبته مع حرارته فصار الهواء صلحا بين الماء والنار. والأرواح كلهم من لطيف بخار الهواء تكون لأنه إذا اجتمعت سخونة مع الرطوبة فليس لهما بد من أن يخرج من بينهما لطيف يصير بخارا أو ريحا لأن حرارة الشمس خرج من الهواء لطيفا يصير روحا وحيوة لكل مخلوق وكل هذا إنما هو من تقدير الله تعالى الهواء إنما يستمد الرطوبة من الماء ولولا أنه يستمد من رطوبة الماء ما يقوى به على حرارة شمس لقهرت الشمس الهواء بحرّها ولو لا تنفس الهواء حينئذ بالأرواح التي تتولد منها الخلائق هلكت الشمس ما من تحتها من الخلائق بحرّها وإنما قوى عليها الهواء لانتلاف حرارته بحررتها انتلاف رطوبته برطوبة الماء.

d. De la traducción árabe

Aksimīdūs al-Ġūrānī [es decir, Anaximandro] dijo: «[...] el agua y el fuego son dos enemigos y no hay afinidad o conexión cercana entre ellos porque el fuego es caliente y seco mientras el agua es fría y húmeda; en cuanto al aire, es cálido y húmedo y se ha establecido entre los dos debido a su humedad acompañada de calor; entonces el aire se ha convertido en el reconciliador entre el agua y el fuego. Todas las realidades espirituales se derivan de la exhalación o el aliento porque el calor del sol extrae del aire algo sutil que se convierte en aliento y vida para todas las criaturas y todo esto depende del diseño de Dios todopoderoso. El aire, a su vez, adquiere la humedad del agua y si no adquiriera algo de la humedad del agua, gracias a la cual puede contrarrestar el calor del sol, el sol secaría el aire por su calor; y si el aire no se filtrara a través de las realidades espirituales de las que provienen todas las criaturas, entonces el sol destruiría a todas las criaturas debajo de él, debido a su calor; pero el aire prevalece sobre este último por medio de la conexión que establece entre su propio calor y este calor, y entre su propia humedad y la humedad del agua».



que según sus naturalezas, generación y destrucción son periodos que tienen los límites que ellos alcanzan, como vemos y conocemos.

⁴⁵ Para profundizar más sobre este estudio se sugiere Lacaze, G. (2018). Fragments arabes découverts par Ruska, Stapleton et Plessner. En *Turba Philosophorum Congrès pythagoricien sur l'art d'Hermès*. BRILL.

c. De la traducción inglesa (cfr. Anónimo, 1896, pp. 3-5)

Testifico que el comienzo de todas las cosas es una cierta naturaleza, que es perpetua ajustando todas las cosas, y que las naturalezas visibles, con sus nacimientos y decadencia, son tiempos en los cuales los fines a los que esa naturaleza los trae son contemplados y convocados. Ahora, te instruyo que las estrellas son ígneas y se mantienen dentro de límites por el aire. Si la humedad y la densidad del aire no existieran para separar las llamas del sol de los seres vivos, entonces el sol consumiría a todas las criaturas. Pero Dios ha provisto el aire separador, no sea que lo que Él ha creado se consuma. ¿No observas que el sol cuando se eleva en el cielo vence al aire por su calor y que el calor penetra desde la parte superior a la parte inferior del aire? Si, entonces, el aire no exhalara esos vientos por los cuales las criaturas son generadas, el sol por su calor seguramente destruiría todo lo que vive. Pero el sol se mantiene bajo control por el aire, que de este modo conquista porque une el calor del sol con su propio calor y la humedad del agua con su propia humedad. ¿No has comentado qué tenue agua se dibuja en el aire por la acción del calor del sol, lo que ayuda al agua contra sí misma? Si el agua no nutriera el aire con tal humedad tenue, seguramente el sol vencería el aire. El fuego, por lo tanto, extrae la humedad del agua, mediante la cual el aire conquista el fuego mismo. Por lo tanto, fuego y agua son enemigos entre los cuales no hay consanguinidad porque el fuego es caliente y seco y el agua es fría y húmeda. El aire, que es cálido y húmedo, se une a esto por su medio concordante; entre la humedad del agua y el calor del fuego el aire está puesto para establecer paz. Y mira cómo surgirá un espíritu del tenue vapor del aire porque al unir el calor al humor, necesariamente surge algo tenue, que se convertirá en viento porque el calor del sol extrae algo tenue del aire, que también se convierte en espíritu y vida para todas las criaturas. Todo esto, sin embargo, está dispuesto de tal manera por la voluntad de Dios y aparece un destello cuando el calor del sol toca y rompe una nube. **6R 21 LM / -**

Sobre la invención de la escritura

33R

τῶν στοιχείων εὐρετὴν ἄλλοι τε καὶ Ἔφορος ἐν δευτέρῳ Κάδμον φασίν· οἱ δὲ οὐχ εὐρετὴν, τῆς δὲ Φοινίκων εὐρέσεως πρὸς ἡμᾶς διάκτορον γεγενῆσθαι... Πυθόδωρος δὲ... καὶ Φίλλις ὁ Δήλιος... Δαναὸν μετακομίσει αὐτὰ φασιν· ἐπιμαρτυροῦσι τούτοις καὶ οἱ Μιλησιακοὶ συγγραφεῖς Ἀναξίμανδρος καὶ Διονύσιος καὶ Ἐκαταῖος, οὗς καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν Νεῶν καταλόγῳ παρατίθεται. Escolios a Dionisio Tracicio. p. 183, l. Colli, 2008, pp. 182 y 184.

Unos, entre los cuales Éforo en su segundo libro, dicen que el inventor de la escritura fue Cadmo, mientras que otros piensan que no fue el inventor, sino el que propagó entre nosotros una invención fenicia ... Por su parte, Pitodoro ... y Filis de Delos ... aseguran que la trajo consigo Dánao; y a estos les dan la razón también los escritores milesios Anaximandro, Dionisio y Hecateo, a los que hace referencia Apolodoro en el «Catálogo de las naves». Colli, 2008, pp. 183 y 185. **11 [B 7] / 12C 1 DK**

Otros textos que no están ni en DK ni en LM
34R

... τὸ ὑποκείμενον ἀδιορίστως Ἀναξίμανδρον λέγειν γησὶν ἄπειρον οὐ διορίσαντα τὸ εἶδος εἴτε πῦρ εἴτε ὕδωρ εἴτε ἀήρ... Simplicius, *In phys.* IX, p. 149, 15-17.

[Porfirio dijo que] Anaximandro llamó al sustrato de una forma indeterminada, *ápeiron*, sin aclarar su aspecto o decir si es fuego o agua o aire. (Traducción mía)

35R

... συμβεβηκὸς δὲ τι τὸ ἄπειρον ἐποίουν οἱ πλεῖστοι τῶ φυσικῶν... οἱ δὲ τὸ μεταξύ ὡς Ἀναξίμανδρος· Simplicius, *In phys.* IX, p. 452, 30-32.

Muchos de los físicos hicieron de lo *ápeiron* un atributo de algo... o de lo intermedio como Anaximandro. (Traducción mía)

36R

...εἰκότως οὐκέτι ὡς οὐσίαν ἀλλ' ὡς συμβεβηκὸς ἔλεγον τὸ ἄπειρον. Simplicius, *In phys.* IX, p. 458, 23-24.

[Según Aristóteles, los físicos, entre ellos... Anaximandro] con toda probabilidad no hablaban de lo *ápeiron* como sustancia sino como atributo. (Traducción mía)

37R

Anaximander autem hoc quod immensum est omnium initium subiecit seminaliter habens in semet ipso omnium genesis: ex quo immensos mundos constare ait... Irenaeus, *Adv. Haereses* II.18.2 o II.14.2

Anaximandro estableció lo que es inconmensurable como principio de todas las cosas, pues contiene en sí como en semilla el origen de todo: desde lo cual brotaron infinitos mundos. (Traducción mía)

38R

ὡς λέγουσιν οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ τὰ στοιχεῖα γεννωσι. καὶ ὅτι οὐδὲν τῶν στοιχείων εἶναι δύναται τὸ ἄπειρον, δῆλον μὲν καὶ ἐξ ὧν Ἀναξίμανδρος ἄπειρον εἶναι τὸ στοιχεῖον βουλόμενος οὐκ ἀέρα ἢ πῦρ ἢ τι τῶν τεττάρων στοιχείων ἔθετο αὐτὸ διὰ τὸ ταῦτα ἔχειν πρὸς ἀλληλα ἐναντίως, καὶ εἴπερ ἦν τι τούτων ἄπειρον, φθαρήναι ἂν ὑπ' αὐτοῦ τὰ ἐναντία. Simplicius, *In phys.* IX, p. 479, 30-35 y 480, 1-6.

...como dijo Anaximandro en torno a lo que está más allá de los elementos y desde lo cual llegan a ser: que ninguno de los elementos es tan poderoso como lo *ápeiron*, ciertamente manifiesta Anaximandro que *ápeiron* es elemento aunque no es aire, fuego o alguno de los cuatro elementos; postuló igualmente que en esto mismo tienen oposición recíproca y que también en esto *ápeiron* los opuestos mismos tendrán ocaso. (Traducción mía). Prácticamente es una paráfrasis de 7D.

39R

... τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ, ἀπείρω ὄντι σώματι, ἐκκρίνεσθαι γησιν Ἀνακίμανδρος, Simplicius, *In phys.* IX, p. 150, 23-24.

... los opuestos contenidos en el sustrato, que es un cuerpo ilimitado, están separados dijo Anaximandro. (Traducción mía)

40R

... Ἀναξίμανδρος ὁ Πραξιάδου Μιλήσιος ἄπειρον τινα φύσιν ἄλλην οὖσαν τῶ τεττάρων στοιχείων ἀρχὴν ἔθητο, ἧς τὴν αἰδίον κίनेσιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν οὐρανῶν γενέσεως ἔλεγεν. Simplicius, *In phys.* IX, p. 41, 16-21.

Anaximandro, hijo de Praxiades de Mileto, tomó por principio una *physis* ilimitada, diferente de los cuatro elementos y cuyo movimiento eterno es causa del surgimiento de los cielos. (Traducción mía)



Anaximandro estableció lo que es inconmensurable como principio de todas las cosas, pues contiene en sí como en semilla el origen de todo: desde lo cual brotaron infinitos mundos.



INTERPRETACIONES ENTRE EL RENACIMIENTO Y LA MODERNIDAD



Uno de los autores que mayormente ha revisado la apropiación de los presocráticos en las diferentes épocas de la filosofía ha sido Gadamer. En 1975 publica en la revista *Questioni di historiografia filosofica* el artículo “I presocratici” en el que parte desde el problema mismo del concepto de “presocráticos” y de la doxografía griega hasta las interpretaciones del siglo pasado. Del 11 al 22 de enero de 1988 pronunció en Nápoles unas lecciones en el Instituto Italiano per gli Studi Filosofici que se publicarían en 1995 como *El inicio de la filosofía occidental* y en 1999 publicó *Der Anfang des Wissens*, una compilación de varios artículos escritos entre 1935 y 1995 traducidos en 2001 como *El inicio de la sabiduría*.

En *I presocratici* dice Gadamer (1975): “Già nella preistoria dell’umanesimo moderno si può riscontrare un primo interesse letterario per i presocratici”⁴⁶ (p. 21). Se destacan autores como Walter Burley (1275-1337) y su *De vita et moribus philosophorum et poetarum* o Bartolomeo Scala (1430-1497) y su *De Nobilioribus Philosophorum Sectis*⁴⁷. También sobresalen *The True Intellectual System of the Universe* de Ralph Cudworth (1617-1688), la *Bibliotheca graeca* de Johann Albert Fabricius (1668-1736) y la *Historia critica philosophiae* de Johan Jakob Brucker (1696-1770). Llama la atención que Gadamer no hubiese incluido a Bruno, uno de los mayores críticos de la tradición aristotélica, base para una nutrida apropiación de los presocráticos.

⋮ Solo dove l’immagine filosofica tradizionale del mondo, con suo sfondo aristotelico, entra in conflitto con la nuova scienza nel nostro rapporto storico con gli albori presocratici si inseriscono nuovi motivi, radicati nella discussione tra la tradizione e la nuova scienza⁴⁸. (Gadamer, 1975, p. 21).

En este capítulo nos ocuparemos de dos autores sumamente significativos no solo para la ciencia y la filosofía, sino para los propósitos de este trabajo. Ellos son Bruno (1548-1600) y Hegel (1770-1831). En el trasfondo de los planteamientos de los diálogos italianos del primero encontramos suficientes evidencias para sugerir una suficiente apropiación sobre cuestiones propias del milesio tales como el infinito y sus innumerables mundos, la relectura de la tesis de la inmovilidad y centralidad de la tierra y la alternancia vicisitudinal de las cosas. En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*

46 Ya en la prehistoria del humanismo moderno se puede encontrar un interés inicial en los presocráticos.

47 Inicialmente atribuida a Giovanbattista Buoninsegni por Ludwig Stein en *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, I (1888) como la primera historia de la filosofía antigua en la modernidad. Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance, I. Die erste “Geschichte der antiken Philosophie” in der Neuzeit pp. 534-553. Cfr. [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovambattista-buoninsegni_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovambattista-buoninsegni_(Dizionario-Biografico)/)

48 Solo donde la imagen filosófica tradicional del mundo, con su raigambre aristotélica, entra en conflicto con la nueva ciencia, se insertan nuevas razones en nuestra relación histórica con los presocráticos, arraigadas en la discusión entre la tradición y la nueva ciencia.

I del segundo encontramos a un Anaximandro a medio camino entre el pensamiento en su determinación inmediata y el pensamiento que se determina a sí mismo, entre el pensamiento oriental y el inicio occidental.

3.1 GIORDANO BRUNO Y ANAXIMANDRO COMO REIVINDICACIÓN DE FILÓSOFOS DEL INFINITO

Entre el Renacimiento y la Modernidad aconteció un cambio de mirada del mundo similar al que aconteció en el siglo de Anaximandro y Bruno fue su corifeo (Granada, 2015b, p. IX). Mientras que la filosofía nolana tiene como propósito destruir la existencia de todo punto de vista absoluto (Ordine, 2015), Galileo Galilei busca poner al sol en el centro, lugar antaño de la tierra y Descartes poner al sujeto frente al mundo.

Los expertos parecen concordar en la conexión parmenídea (Soto, 1997; Dias, 2007; Cabada, 2010), heraclítica (Mondolfo⁴⁹, 1980; Murguía, 2015 y 2016) y pitagórica (Granada, 2015a; Matteoli, 2016) del nolano. Los diálogos italianos (1584-1585) son los textos que nos sitúan en la reapropiación de Bruno de los presocráticos, principalmente *La cena de las cenizas*, *De la causa, el principio y el uno* y *Del infinito: el universo y los mundos*. No cabe duda de que el nolano nutrió su pensamiento a partir de una restauración de la filosofía antigua por sobre la influencia platónica, aristotélica y peripatética. Tal era su admiración que en *De la causa, principio et uno* exclama en boca de su *alter ego* Filoteo⁵⁰: “Alabemos, por tanto, en su genio a la Antigüedad, cuando los filósofos eran tales que de entre ellos se escogían los que habían de ser promovidos a legisladores, consejeros y reyes, que de esta condición se elevaban a sacerdotes” (Bruno, 1941, p. 40). En otra parte, refiriéndose al aristotelismo, encontramos:

⋮ Antes de que existiera esta filosofía acorde con vuestro cerebro hubo la
⋮ de los caldeos, egipcios, magos, órficos, pitagóricos y otros que son los

49 El monismo de Parménides y los eleatas respondía a problemas muy distintos de los planteados por Bruno, en cuyo sistema la unidad de la sustancia no se opone de ninguna manera al proceso continuo del devenir infinito, como el ser del eleatismo, sino al contrario, quiere explicarlo en su generación incesante y en su orden universal (Mondolfo, 1980, p. 63). La unidad verdadera, por lo tanto, no es la abstracta de Parménides sino la concreta de Heráclito: “por lo cual no sonará mal a vuestros oídos la sentencia de Heráclito, quien dijo que todas las cosas son unidad, la cual por medio de la mutabilidad tiene en sí todas las cosas; y puesto que todas las formas están en ella, le corresponden, en consecuencia, todas las definiciones, y por lo tanto los enunciados contradictorios son igualmente verdaderos”. (Mondolfo, 1980, p. 72)

50 En *La cena de las cenizas* será Teófilo (Granada, 2015a, p. XC, XCVI-XCVII).

primeros en nuestra memoria, conforme, por el contrario, con nosotros y contra la cual se rebelaron estos insensatos y vanos lógicos y matemáticos, no tanto enemigos de la Antigüedad como ajenos a la verdad. (Bruno, 2015, p. 62-63)

En los mencionados diálogos italianos el nolano nombra explícitamente a Heráclito, Demócrito⁵¹, Epicuro, Pitágoras, Parménides y Meliso⁵². Sin embargo, el nombre de Anaximandro no aparece en ninguna parte. Preguntemos entonces: ¿Fue el milesio un desconocido para el nolano? Si no fue así, ¿a qué se debe su omisión? ¿Acaso a un asunto de memoria (Bruno, 2015, p. 62)? ¿Quizá con Anaximandro suceda algo parecido al discutido caso de *Théologie platonicienne* o *De vita coelitus comparanda* de Ficino⁵³?

Aunque somos conscientes que las fuentes de donde Bruno ha tomado sus referencias es ya un límite aún no vadeado, nuestra hipótesis es la siguiente: importantes puntos doctrinales de Anaximandro tienen eco en la obra de Bruno⁵⁴, aunque *prima facie*, parezca extraño, sin embargo, la falta de una mención explícita de Anaximandro no invalida el caso de una reapropiación efectiva, como tampoco la cita repetida sea condición o fuente significativa como es el caso de Demócrito y Anaxágoras (Montano, 2013, p. 18); por el contrario, nos permite sospechar una conexión natural a partir de sus alusiones implícitas poco revisadas hasta el momento. En el arco de tensión de la tierra inmóvil, en el centro del mundo, y la consiguiente finitud del universo (Aristóteles), al sol como centro del mundo (Copérnico), al ningún centro del mundo (Bruno), no solo están los presocráticos mencionados sino, sobre todo, *lo no-dicho en lo dicho*

51 La relación con Demócrito y Epicuro más que sobre los mundos innumerables según el autor que citamos en la siguiente nota, es sobre lo lleno y lo vacío tal como se desprende del *Diálogo segundo del De infinito* (Bruno, 1993, p. 143).

52 Una apretada síntesis de la relación del nolano con la filosofía presocrática podría ser la siguiente: “Bruno encontraba en Heráclito la idea de los sistemas planetarios (*synodi ex mundis*) en equilibrio; cfr. *Infinito*, III, p. 239 y supra, p. 199 con nota 13. En Demócrito y Epicuro, a través en gran medida de Lucrecio, hallaba los mundos innumerables en el universo infinito; en Pitágoras la verdadera astronomía y en Parménides y Meliso la doctrina de la inmovilidad e inmutabilidad de la sustancia infinita, el uno-todo. Incluso en *De immenso*, I, 3 (BOL I, I, p. 213), Bruno identificará, reelaborando fuentes estoicas (concretamente Macrobio), en el mito homérico del banquete de los dioses olímpicos entre los etiopes la doctrina de los sistemas planetarios y del alimento solar con las exhalaciones húmedas de los planetas”. (Granada, 2015a, p. 191, nota 13). Para una revisión más detallada de la influencia presocrática en el nolano cfr. Montano (2013).

53 Sobre el manejo de las fuentes, en el caso específico de Ficino, cfr. Granada (2015a, pp. LXIX- LXXII), donde se concluye que “como siempre en su ejercicio de *intertextualidad*, Bruno pliega sutilmente los autores que utilizan un significado profundamente diferente del que transmitía el texto original, muy frecuentemente en ruptura radical”. Este criterio nos sirve para aplicarlo a Anaximandro.

54 Ángel Capelletti es uno de los pocos autores que han reconocido una influencia directa del milesio en Bruno. Cfr. Bruno (1981).

de Anaximandro. En el contexto de la ruptura con el dogmatismo aristotélico-escolástico (Granada, 2015a, pp. XIII-XIV) y la relectura del copernicanismo “como la premisa necesaria, aunque no suficiente, de su filosofía” (Granada, 2015a, p. CI), Bruno se retrotrae a los presocráticos para restablecer una concepción cosmológica mediante la cual rompe radicalmente con el dogmatismo imperante o

...la constelación integrada por el aristotelismo, el humanismo retórico y la teología reformada; en suma, ante el «pedantismo»⁵⁵ o «filosofía vulgar» [pseudofilosofía vs verdadera filosofía o ejercicio del intelecto]. (Granada, 2015a, pp. LXXIV, LXXXVI, LXXXVII)

Contra el *argumentum ad verecundiam*, argumento de autoridad o *magister dixit* aristotélico, el nolano quiere originalidad y creación, por eso va hacia los presocráticos desde Aristóteles, contra Aristóteles. Tanto en *De la Causa, Del infinito* como en *Cábala del caballo Pegaso*, Bruno (1941, 1993 y 1990) se expresa con crítica mordaz sobre Aristóteles al punto de calificarlo de “sofista”, “lógico”, “litigante”; veamos unos pocos ejemplos:

En *Del infinito* tenemos el siguiente pasaje: “No se comporta de otra manera este sofista en todas las demás cuestiones (...) donde siempre construye sobre la fe de su propia definición y de la palabra tomada en un nuevo significado” (Bruno, 1993, pp. 133, 136, 190). En cuanto al trato aristotélico de los predecesores tenemos este otro:

...en lo relativo a la consideración de las cosas naturales anhela tanto ser estimado razonador, o por decir, lógico, que a los que han sido más solícitos de la naturaleza, realidad y verdad, los llama a modo de insulto «físicos». (Bruno, 1993, pp. 133-134)
En *Cábala del caballo Pegaso* ofrece la siguiente semblanza:
Así, extinguido el conocimiento de la filosofía, muerto Sócrates, proscribió Platón y dispersos los demás de diferentes maneras, quedé yo solo, tuerto entre los ciegos y pude adquirir fácilmente reputación no solo de retórico, político, lógico, sino también de filósofo (Bruno, 1990, p. 128).

A renglón seguido, en un pasaje que transcribimos in extenso, critica nuevamente su retorsión de los presocráticos:

55 John Rainolds (1549-1607), teólogo, comentador de la *Retórica* de Aristóteles (cfr. Nota 104, Granada, 2015a, p. LXXV)

De esta manera, transmitiendo torpe y neciamente las opiniones de los antiguos y de una manera tan deforme que ni siquiera los niños y las viejas insensatas hablarían y pensarían como yo presento hablando y pensando a aquellos hombres de bien, conseguí colarme como reformador de aquella disciplina de la que no tenía conocimiento alguno. Me llamé príncipe de los peripatéticos, enseñé en Atenas en el pórtico del Liceo, donde según la luz (a decir verdad según las tinieblas que reinaban en mí) pensé y enseñé perversamente acerca de la naturaleza de los principios y de la sustancia de las cosas, deliré más que el mismo delirio acerca de la esencia del alma, nada pude comprender correctamente de la naturaleza del movimiento y del universo y, en conclusión, me convertí en aquel por quien la ciencia natural y divina yace extinta en lo más bajo de la rueda, igual que en el tiempo de los caldeos y pitagóricos estuvo en lo más alto. (Bruno, 1990, p. 128-129)

De otra parte, Montano (2013) también sugiere que es muy probable que Diógenes Laercio y Sexto Empírico hubiesen servido de apoyo para franquear al estagirita (p. 55). Si al menos Aristóteles, Sexto Empírico y Diógenes Laercio resultan fuentes seguras para la apropiación presocrática del nolano, entonces la de Anaximandro habrá que inferirla de su posición contra la interpretación de Aristóteles en torno a la comprensión de lo uno infinito, su inmanencia en los innumerables mundos y la centralidad e inmovilidad de la tierra; esto lo iremos exponiendo a medida que los vayamos hallando en *La cena*, *De la causa* y *Del Infinito*.

De *La cena de le ceneri* o *La cena de las cenizas* nos dice Granada (2015b) que es un diálogo en el que “Bruno creía estar restaurando la verdadera concepción del universo conocida de la Antigüedad con anterioridad a Aristóteles”; a la vez, este diálogo expone “la adopción de la tesis copernicana del movimiento de la tierra en torno al sol” reivindicando a Copérnico como cosmólogo (p. XLIV). Sobre estas dos premisas, en este diálogo se vislumbran ya los planteamientos del nolano sobre sus comprensiones del infinito.

En primer lugar, tenemos el siguiente pasaje: “Así conocemos tantas estrellas, tantos astros, tantos númenes, como son todos esos centenares de miles que asisten al servicio y contemplación del primero, universal, infinito y eterno eficiente” (Bruno, 2015, p. 52). Según Cicerón y Aecio, para Anaximandro los innumerables mundos son divinos (cfr. 27D, 28D), esto es, apariencias que tienen un alma inteligente cuya intencionalidad es dejar ver lo uno, infinito, divino, cuya eficiencia se manifiesta en su contención y gobierno (cfr. 8D, 11D, 14R, 30R).

En segundo lugar, encontramos otro pasaje que mantiene una conexión con 8D: “Sabemos que no hay más que un cielo, una *inmensa región etérea* en la que estas magníficas luminarias conservan las propias distancias por comodidad en la *participación de la vida perpetua*” (Bruno, 2015, p. 52. *Cursiva mía*). Esta “inmensa región etérea” sin “límite circular” es aquella cierta naturaleza divina y sin vejez que contiene los innumerables mundos, a todas las cosas, en su distancia idéntica, equidistancia o propia distancia como forma de ajustamiento mutuo que en el lenguaje del nolano se expresa como “participación de la vida perpetua”.

el nolano, [...] pretende que *el mundo es infinito* y que, por tanto, no hay cuerpo alguno al que corresponda absolutamente ocupar el centro o la periferia o cualquier lugar entre esos dos puntos. Tan solo se puede decir una cosa así a partir de ciertas relaciones con respecto a otros cuerpos y puntos arbitrariamente establecidos. (Bruno, 2015, p. 134)

En este pasaje, si bien pareciera contradecir la tesis de la centralidad e inmovilidad de la tierra en Anaximandro (cfr. 8D, 41D, 43D, 44D), lo que el nolano hace es llevarlo más allá de sus propios límites, o al menos, de los límites en los que Aristóteles⁵⁶ y los peripatéticos lo pusieron, toda vez que si la premisa es la infinitud del cosmos o región *etérea*, que no tiene un “límite circular”, que contiene innumerables mundos, reales y posibles, sucesivos y coexistentes, entonces no cabe un centro. Pero nótese bien que si Anaximandro sostuvo que la tierra yacía en el centro del cosmos y que estaba en unas relaciones de distancia con las estrellas fijas y los planetas, la luna y el sol (cfr. 9D, 21D, 32D, 41D, 42D, 43D, 44D, 46D), en parte Bruno le da la razón al afirmar que la tesis de la centralidad de la tierra es admisible solo a partir de su relación de distancia con las estrellas, la luna y el sol, arbitrariamente establecidas desde el punto de vista y partida del observador. Así, la tesis de la centralidad e inmovilidad de la tierra tiene su paternidad en el aristotelismo y, quizá, lo que Bruno ha hecho solo sea restituir el sentido originario al que Anaximandro quería apuntar no con τὸ ἄπειρον y ἀπείρους κόσμους (cfr. 12D, 15D, 19D, 20D, 21D, 22D, 23D, 25D, 26D, 27D, 16R, 30R).

En un extenso pasaje que nos permitimos reproducir en toda su extensión, el nolano en boca de Teófilo ratifica lo dicho anteriormente:

Que está perfectísimamente dicho, pues al igual que no se ha visto a ningún cuerpo natural absolutamente redondo y dotado en consecuencia de un *centro absoluto*, de la misma manera también en los movimientos

56 Aristóteles. De cielo 2.13.295b10-16.

sensibles y físicos que vemos en los cuerpos naturales no hay ninguno que no difiera en mucho del movimiento *absolutamente circular y regular* en torno a algún centro, por mucho que se esfuerzen los que se imaginan estas borras y rellenos de orbes desiguales, diámetros diferentes y otros emplastos y recetarios para medicar la naturaleza hasta que venga a concluir (al servicio de Magister Aristóteles u otro) que *todo movimiento es continuo y regular en torno al centro*. Nosotros, sin embargo, que no atendemos a las sombras fantásticas, *sino a las cosas mismas*; nosotros, que vemos un cuerpo aéreo, etéreo, espiritual, líquido, lugar capaz de movimiento y reposo, seno inmenso e infinito (cosa que debemos afirmar al menos porque no vemos límite alguno ni con los sentidos ni con la razón), sabemos con certeza que siendo efecto y consecuencia de una causa infinita y de un *principio infinito*, debe ser, en la medida de su capacidad corporal y a su manera, *infinitamente infinito*. Y estoy convencido de que es imposible no solo a Nundinio sino incluso a todos aquellos que pretenden conocer a fondo el problema, encontrar jamás una razón medianamente probable por la cual haya un límite en este universo corporal y en consecuencia los astros contenidos en su espacio sean también finitos y que además *exista un centro del mismo absoluto y naturalmente determinado*. (Bruno, 2015, pp. 135-136). *Cursiva mía*.

Este rico pasaje nos otorga no solo un resumen de la teoría aristotélica sobre un centro absoluto y movimiento continuo y regular en torno a él, representada en Nundinio y Torcuato, sino la posición de Bruno, quien, contra toda sombra de escolasticismo filosófico o empirismo, dice atender “a las cosas mismas” mediante el *regolato senso*⁵⁷ y la inteligencia para concluir que de un principio infinito solo se siguen infinitos mundos, reales y posibles, de los cuales, ninguno impera como centro de los demás sino que están abarcados y gobernados por él, cíclicamente, en relaciones de equidad. Uno, en movimiento e infinito, de naturaleza distinta e indeterminada, *seno* y lugar de los innumerables cielos y mundos, potencia infinita de generación y corrupción, de movimiento y reposo, *sino* en que está ordenado el tiempo (cfr. 7D). *La mirada a las cosas*

57 Dice Granada que: “«Regolato sentimento» («regolato senso») es un término técnico que Bruno usa con frecuencia (cfr. infra, pp. 233, 241; *Infinito*, pp. 9, 221, 241, 301, 333; y ya antes en la epístola al vicedecano de la universidad de Oxford antepuesta a algunos ejemplares de la *Explicatio triginta sigillorum*, BOL II, II, p. 78) para designar el sentido gobernado por la razón y el intelecto, que permite desplegar una imaginación acorde con la realidad, frente a la fantasía, locura, o imaginación falsa del cosmos aristotélico basado en la experiencia inmediata del sentido (no regulado). Sobre este término véase Granada, *M. Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, 2002, pp. 78 s.” Cfr. Bruno (2015, p. 55, nota 82), Granada (2015a, p. CXXXVII, CLXIX) y Bruno (2015a, p. 55).

mismas no indica la experiencia inmediata de los entes ni las “sombras fantásticas” sino a lo que en ellas se desoculta.

...les ratificó de nuevo que *el universo es infinito y que consta de una inmensa región etérea*, que hay verdaderamente un cielo llamado espacio y seno en el que se hallan muchos astros situados en él de forma no diferente a la Tierra. Y así la Luna, el Sol y otros muchos cuerpos innumerables se hallan en esta región etérea como vemos que también está la Tierra. (...) Y así, *para comunicarse el uno al otro y participar el uno del principio vital del otro*, cumplen sus giros los unos alrededor de los otros según espacios determinados, a distancias determinadas, (...) y se produzca finalmente *la alternancia vicisitudinal de todas las cosas* tanto en este como en los otros astros, justamente / llamados mundos por los antiguos y verdaderos filósofos. (Bruno, 2015, pp. 169-171). *Cursiva mía.*

Finalmente, en este otro pasaje, Bruno reitera lo dicho supra, pero agrega una cuestión que es decisiva en Anaximandro: el juego especular y la alternancia de todas las cosas (cfr. 7D, 10D, 14D, 16D, 17D, 18D, 10R, 15R, 17R, 19R, 22R) que son contrarias, como por ejemplo “los primeros contrarios y principios activos: el calor y el frío”⁵⁸ (Bruno, 2015, p. 232) (cfr. 9D, 10D, 14D, 28D, 10R, 15R, 22R).

La siguiente obra es *De la causa, principio e uno*. Tanto Vasallo en el *Prólogo* a Bruno (1941) como Granada (2015a, 2015b) coinciden en afirmar que este diálogo concentra lo esencial de los fundamentos metafísicos de su cosmología infinitista:

...la «unidad» de la sustancia «infinita» y el carácter de los individuos particulares de accidentes o modos de la sustancia única sometidos a un proceso incesante de «mutación» y «alternancia vicisitudinal» en el que el «ser» permanece constante, puesto que «ninguna mutación busca otro ser, sino otro modo de ser» (Granada, 2015b, p. XLVII). Cfr. Granada (2015a, p. XCVIII).

Cabe destacar una advertencia de Bruno (1941) en este diálogo que, aunque tiene nombres propios, podría aplicarse a los presocráticos en general: “...Pitágoras, Parménides y Platón no han de ser insensatamente interpretados conforme a la pedantesca censura de Aristóteles” (p. 26).

58 Redacción primitiva del comienzo del *Diálogo I*.

En lo que concierne a Anaximandro, el *Quinto diálogo* nos ofrece mayores posibilidades para dar cuenta de una aproximación interpretativa del nolano; sin embargo, para poder comprender mejor el asunto en cuestión se han de retomar algunas ideas de los diálogos anteriores. En el *Segundo diálogo* encontramos un aspecto clave con el cual marca su distancia con Aristóteles⁵⁹: la distinción entre causa y principio (Bruno, 1941, pp. 64-68). Mientras que *causa* es aquello externo a la cosa producida, como lo son la causa eficiente y final, *principio* es aquello constitutivo y regente en la cosa, como lo es la materia y la forma. La causa eficiente es el “intelecto universal” y la causa final aquella intención hacia la que está orientada la aprehensión de la cosa.

Uno de los principios constitutivos de las cosas es, como se ha dicho, la *forma* y para entenderlo mejor las analogías del alma al cuerpo y del piloto al barco⁶⁰ nos lo ilustran mejor, toda vez que mientras alma y piloto se mueven con el cuerpo y el barco, hacen parte de ellos y los animan e informan; no obstante, en cuanto lo dirigen, mueven y gobiernan, son causas y ya no principios. El otro principio es la *materia*, mayormente desarrollada en el *Tercer diálogo* (Bruno, 1941, pp. 91-109) y comprendida como sustrato que no tiene una forma determinada, mas sí todas las formas posibles, por tanto es indiferenciado aunque diferencia. Esta materia es un tercer elemento, sustrato de los contrarios, sin ser de ninguno su contrario (p. 95). Lo que se viene diciendo coincide con 7D, 13D, 17D, 1R, 2R, 4R, 5R, 9R, 11R, 12R, 20R, 21R, 23R, 24R y 31R, en los que se habla de lo *ápeiron* como materia, sustrato, algo intermedio, separado, distinto o indiferenciado.

Más adelante considera que el principio material puede ser comprendido como *potencia*; activa si el sustrato opera y receptiva si es posibilidad de ser, que a su vez es relativa; es decir, “no hay nada de que se pueda predicar el ser, a que no pueda atribuirse el poder ser” (p. 104) o también “si siempre ha existido el poder de hacer, producir y crear, siempre también ha existido el poder de ser hecho, producido y creado” (p. 104), pero también absoluta, de la cual dice el nolano “la absoluta posibilidad a favor de la cual las cosas que son en acto pueden ser no es anterior a la actualidad ni tampoco posterior a ella” sino que se da de consuno (p. 105). La comprensión del principio como potencia o esencia de la materia es decisiva en Bruno. Esto se puede ver mejor en la gradación ontológica que podríamos presentar del siguiente modo:

59 *Metafísica*, V, 1, 1013a 16; IV, 2, 1013b 18 y 24; XII, 4, 1079b.

60 *Del alma*, II, 1, 413 8-9.

- a. El *principio primero y óptimo*: “es todo lo que puede ser (...) en su ser *contiene* a todo ser (...) puede ser cualquier otra cosa que es y que puede ser” (p. 105); “único e indistinto, porque [en él] todo es todo y lo mismo, simplemente, sin diferencia ni distinción” (p. 106), aquí acto y potencia coinciden; “es tamaño y magnitud” (p. 106) porque es medida de todo tamaño y magnitud de toda dimensión, o lo que es lo mismo, lo dimensional que mensura toda medida y tamaño. En definitiva, lo uno que es todo y que puede ser todo (p. 107). A partir de esto que dice el nolano sobre el principio uno, llamamos la atención sobre su cercanía con lo dicho en 7D (uno, en movimiento e infinito; distinto e indeterminado), 8D, 14R, 3R, 30R, (**contiene** todos los mundos actuales y posibles en forma de semilla).
- b. El *universo*: simulacro del principio porque, si bien es también el todo lo que puede ser (...), [solo] de un modo desarrollado, disperso y distinto (...), pero no todo lo que puede ser (...) porque ninguna de sus partes es todo lo que puede ser” (pp. 105-106);
- c. El *ser humano*: “es lo que puede ser, pero no todo lo que puede ser” (p. 105)
- d. Las *cosas*: “son lo que pueden ser, [pero también] (...) quizás no ser, [o simplemente] ser (...) otra cosa, o diferentemente de como son” (p. 105).

Tanto sobre el universo como sobre el ser humano y sobre las demás cosas, la constante entre ellas es que son lo que pueden ser, aunque no todo lo que pueden ser; es decir, solo una posibilidad, entre muchas, mas no la potencia que guarda como semillas todas las posibilidades y por ello una ley cósmica es la alternancia de las cosas porque ninguna posibilidad está por encima de las otras ni puede tomar más que aquellas posibilidades dispuestas de acuerdo con la forma en que está ordenado el tiempo (cfr. 7D). Mientras que Platón y los académicos se han decantado por la esencia de la materia como aquello común al mundo sensible e inteligible, Aristóteles y los peripatéticos la han comprendido en tanto “sustrato de las cosas naturales” (p. 109), siendo tan equívoca la de aquellos como la de estos. Tomando distancia de ellos, y remitiéndose a los presocráticos, específicamente a Parménides, Bruno la comprende como algo uno y simple (p. 110), contrariamente a la posición de Aristóteles (1995, 3.5 204b22-29) (cfr. 22R).

En el *Cuarto diálogo* se explica la comprensión del principio como *sustancia*, una cosa indistinta y esencia común a las cosas corpóreas e incorpóreas, uniforme e informe antes que tantas formas la formen y hagan multiforme (pp. 118-119). Una cuestión bien importante en su discusión con sus interlocutores tanto inmediatos (Polimnio, Gerva-

sio y Dicson) como mediatos (platónicos y peripatéticos) es que la materia no es *prope nihil* (p. 126), una casi nada, sino un principio coextensivo al alma o principio formal, ambos coexistentes y ajustados en lo uno. Así mismo, mientras que tanto platónicos como peripatéticos entendían que las cosas eran hechas por recepción o adición de las formas sobre la materia, remitiéndose a los presocráticos (pitagóricos, Anaxágoras y Demócrito), así como a sabios de Babilonia, las comprenden por separación de aquel principio generador (p. 129, 7D, 8D, 9D, 17D, 17R, 19R). Una de las conclusiones de toda la discusión es que a la materia no le corresponde la potencia ya que siempre es inmutable y que lo que cambia es solo el compuesto; la otra es que la potencia solo conviene al principio primero (pp. 131-132).

Finalmente, el *Quinto diálogo* es donde se desarrolla la tesis sobre lo uno. Este diálogo comienza con una intervención extensa de Teófilo, de la cual nos permitimos sustraer lo siguiente:

El universo, pues, es uno, infinito, inmóvil. Una es, digo, la absoluta posibilidad, uno el acto, una la forma o el alma, una la materia o el cuerpo, una la cosa, uno el ser, uno el máximo y óptimo; el cual no podría estar contenido [en otra cosa], y por eso, sin fin ni término; por tanto, infinito e ilimitado, y en consecuencia inmóvil. No se mueve con relación a su lugar, porque no hay fuera de él nada a donde pueda trasladarse ya que es el todo. (...) por comprender en su propio ser todas las oposiciones en unidad y armonía, y por no poder tener inclinación alguna a otro ser nuevo, o por este o aquel modo de ser, no está sujeto a mutación en cualidad alguna, ni puede poseer [nada] diverso o contrario que lo altere, pues en él todo es concorde. (...) esta unidad es única y estable, y permanece siempre: este uno es eterno. (Bruno, 1941, pp. 135-136 y 140)

Si bien es cierto que en este pasaje existen claras resonancias parmenídeas, y de hecho más adelante así lo reconoce: “por lo que no incorrectamente [el universo] fue llamado por Parménides uno, infinito [e] inmóvil” (p. 142), también tiene ecos heraclíteos como bien se constata en un pasaje posterior: “...no ha de sonar mal a vuestros oídos la sentencia de Heráclito, el cual dijo que todas las cosas son uno” (p. 144). A nuestro juicio, a medio camino ente lo dicho explícitamente sobre Parménides y Heráclito, se insinúa algo implícito de Anaximandro: uno, infinito e ilimitado, que no está contenido en otra cosa porque es lo que contiene todo y en lo que coincide todo; no se inclina por ninguna cosa en particular ya que él es el ajuste en el que concuerdan recíprocamente

las cosas 7D. Aunque la tesis de la inmovilidad es atribuida a Parménides⁶¹ y el movimiento a Anaximandro⁶², nótese en qué sentido aparece en el texto la inmovilidad: *interna*: sin generación ni corrupción, sin principio ni término, potencia y acto a la vez, por lo que no apetece ninguna forma ya que las contiene todas; no está sujeto a mutación en cualidad alguna “es todo lo que puede ser (...) en su ser *contiene* a todo ser (...) puede ser cualquier otra cosa que es y que puede ser” (p. 105); *externa*: no hay nada fuera de él, ni lugar a donde trasladarse. Acaso, esta vía negativa no conduce a lo eterno 9D, 25D como condición de surgimiento y destrucción de las cosas, o a lo que no envejece 8D, a lo que es divino, inmortal e imperecedero 11D. Lo que es más, que es lo inmóvil e ilimitado para que el devenir no falle **15D**, que es principio (potencia) y elemento (acto) **16D**, que es lo uno que comprende y en el que coinciden los contrarios **17D** (p. 152).

Por último, indagemos en el diálogo *De l’infinito, universo e mondi*⁶³. En este encontramos razones importantes para dar plausibilidad a nuestra doble hipótesis: la de una presencia oculta de Anaximandro en el pensamiento del nolano y su posición desde y contra Aristóteles⁶⁴ como fuente de apropiación. Después de las menciones a Anaximandro en la *Física*⁶⁵, otro de los textos donde Aristóteles hace mayor referencia al milesio es en *Acerca del cielo*⁶⁶, al que agregamos el *Comentario al De cielo de Aristóteles* de Simplicio 615.15-18 (16R). Si tenemos en cuenta que el nolano, tanto en el Argumento del segundo diálogo como en los diálogos mismos tiene como fuente la *Physica* y el *De coelo*⁶⁷, no cabe duda de que a través de estas hubiera llegado a los planteamientos de Anaximandro.

En el *Diálogo primero* no solo establece la tesis de que “el universo es infinito e inmenso” (Bruno, 1993, pp. 101 y 106), sino el problema de su conocimiento a partir del

61 Aristóteles (1994, I, 5, 484)

62 Teofrasto, *Opiniones de los físicos*, frg. 2; Simplicio, *Comentario sobre la Física de Aristóteles*. 24. 13-25.

63 Sobre el sentido del título y la comprensión de infinito, ya como adjetivo, ya como sustantivo, cfr. Granada, 1993, pp. 17-20.

64 “Todo lo que dice es muy necesario y no menos digno de ser dicho por él que por los demás, ya que del mismo modo que él cree que los adversarios han incurrido en grandes errores por haber entendido mal este principio, también nosotros a la inversa creemos y vemos abiertamente que por haber afirmado el principio contrario a este él ha pervertido toda la filosofía natural”. (Bruno, 1993, p. 135)

65 3.4 203b7-15 (11D); III, 4 204b 15, 19-20, 26-28 (12D); III, 5 203b 22-24 (13D); III, 5 205a 1-7 (14D); 1.4 187a12-16, 20-21 (17D); IV, 8, 214b 28-35 (42D); 3.4 203a16-18 (1R); III, 3, 202b 34 - 203a 18 (6R); I, 6, 189a 34 - b8 (11R); III, 5, 205a 25-27 (12R); I, 6, 189b1-5 (15R); 1.4 187a20-23 (17R); 3.5 204b22-29 (22R); 3.7 208a2-4 (23R)

66 2.13.295b10-16 (41D), 3.5. 303b10-13 (3R), 303b 10-17 (14R)

67 ...no hay ningún motivo grande o pequeño que haya llevado a este filósofo [Aristóteles] a destruir la infinitud del mundo (tanto en el primer libro del *Coelo et mundo* como en el tercero de la *Physica auscultatio*) sobre el cual no se discorra bastante más de lo suficiente. (Bruno, 1993, p. 81)

principio imperante aristotélico-escolástico, indicando de entrada que “el infinito no puede ser objeto del sentido” (Bruno, 1993, p. 102) y que estos, los sentidos, no son capaces de contradecir tal tesis toda vez que el horizonte determina la apariencia de lo que a los ojos se pone como límite. En concreto, no son los sentidos sino el sentido regulado (senso regolato), una sensación no inmediata, dirigido por la razón y el entendimiento; de ahí que la verdad deriva pero no está en los sentidos sino “En el objeto sensible como en un espejo; en la razón a modo de argumentación y de discurso, en el intelecto a modo de principio o de conclusión, en la mente en su forma viva y propia” (Bruno, 1993, p. 103. *Cursiva mía*); como ya lo había anticipado antes, “la verdad está en sujetos diferentes” (Bruno, 1993, p. 75). Del mismo modo como cosmológicamente no hay un centro (ni la tierra, ni el sol), tampoco la verdad está en la identidad de un ente específico sino en la especularidad de diferentes mundos: físico, social, cultural.

Dirimida esta cuestión del origen del conocimiento y del lugar de la verdad, el *alter ego* de Bruno, ahora Filoteo, se va lanza en ristre contra las siguientes tesis de Aristóteles (Bruno, 1993, pp. 103-105):

- a. “el mundo es finito y fuera del mundo no hay nada”⁶⁸.
- b. El mundo “está en sí mismo”⁶⁹.
- c. “La convexidad del primer cielo es el lugar universal”⁷⁰.
- d. “el lugar no es otra cosa que la superficie y la extremidad del cuerpo continente; por lo que quien no tiene cuerpo continente, no tiene lugar” y “el lugar no como cuerpo continente, no como un cierto espacio, sino como una superficie de cuerpo continente”⁷¹.
- e. “[fuera del cielo no hay nada y que el cielo está en sí mismo (a y b)] y está ubicado por accidente y es lugar por accidente, *idest* por sus partes”⁷².

68 Aristóteles (1995, IV, 5, 212b 16-17): “Pero no hay nada además del Todo o el Universo, nada fuera del Todo”

69 Aristóteles (1995, IV, 5, 212b 8-9 y 14): “no está como totalidad en un «donde» o en un lugar” y “el Todo no está en ningún lugar”; Aristóteles (1995, IV, 3, 210a 29): “el todo está «en sí mismo»”

70 Aristóteles (1995, IV, 5, 212b 18-19): “Pero su lugar no es el cielo, sino la parte extrema del cielo que está en contacto con el cuerpo movable” Sobre los tres significados de *ouranós*, cfr. Aristóteles, *Acerca del cielo*, 278b11.

71 Aristóteles (1995, IV, 4, 212a 5-6): “el lugar tendrá que ser entonces la última de las cuatro, a saber: el límite del cuerpo continente” y Aristóteles (1995, IV, 5, 212a 31-32): “Un cuerpo está en un lugar si hay otro cuerpo fuera de él que lo contiene; si no, no lo está.”

72 Aristóteles (1995, IV, 5, 212b 11-13): con respecto a aquello en lo cual se mueven, sus partes tienen un lugar, ya

A lo anterior, el nolano responde en los siguientes términos: a) y b) “Si dices que no hay nada, el cielo, el mundo, no estará ciertamente en sitio alguno... el mundo será algo que no se encuentra”; c) no “existe tal superficie [convexa], tal límite, tal extremidad, fuera de la cual no hay ni cuerpo ni vacío”, porque “si uno extendiera la mano fuera de esa convexidad, la mano [un bastón o una flecha que se lanzase⁷³] no vendría a estar en ningún sitio y no estaría en parte alguna y por consiguiente no existiría” (Bruno, 1993, pp. 104-105); d) y e)

...para hacer que esa superficie sea lugar, no se requiere que sea de cuerpo contenido, sino que sea de cuerpo continente. Si es superficie de cuerpo continente y no está unida a un cuerpo contenido ni continuada por él, es un lugar sin contenido, dado que al primer cielo no le conviene más que por su superficie cóncava, la cual toca la superficie convexa del segundo cielo. (Bruno, 1993, p. 105)

O también dice que, si más allá de esa superficie no hay nada, entonces el vacío es inevitable: “si queremos establecer que el universo es finito” (Bruno, 1993, p. 106).

En el intersticio de esta discusión sobre el infinito y el lugar se encuentra el problema de lo continente y el contenido, cuestión atribuida a Anaximandro principalmente tanto por el mismo Aristóteles en dos pasajes de *Acerca del cielo*, 303b 10-17 (**14R**) y 3.5. 303b10-13 (**3R**) y en uno de *Física*. 3.4 203b7-15 (**11D**) como por Hipólito en *Refutación de todas las herejías*. 1.6.1-7 (**8D**), texto de procedencia peripatética, más específicamente de Teofrasto; en todos ellos se repite la idea de que según el milesio lo infinito (τὸ ἄπειρον) o aquello que es infinito (τὸ ἔν), lo uno ⁷⁴ contiene, envuelve, abarca (περιέχειν) la totalidad de los cielos, todos los mundos, todas las cosas. La cuestión es que mientras Aristóteles tuvo en mente un uso predicativo de ἄπειρον (infinito, ilimitado, indeterminado), Anaximandro, Teofrasto y Bruno (1993, p. 104), lo comprendieron como φύσις, aquello en lo que, como unidad dialéctica de acto y potencia, están aseguradas todas las posibilidades (Colli, 2008; Gigon, 1994). Por tanto, mientras para Aristóteles no hay nada más allá de la totalidad de las cosas, de esa superficie convexa del primer cielo⁷⁵, que no es lugar, aunque sí configuradora de lugar en su concavidad, según palabras del interlocutor Elpino (Bruno, 1993, p. 105), con lo cual habría que admitir la existencia de vacío, para Anaximandro, τὸ ἄπειρον ο τὸ

que son contiguas entre sí. Otras cosas solo están accidentalmente en un lugar, como el alma y el cielo; porque en cierto sentido todas las partes del cielo están en un lugar, ya que se contienen unas a otras sobre el círculo.

73 Lucrecio, *De rerum natura*, I, 968ss; Simplicio, Comentarios al *De cielo* y a *Physica*.

74 Aristóteles (1994, 1053b 9-16)

75 Aristóteles, *Acerca del cielo*, 278b11

éiv es más que la totalidad de las cosas existentes porque en tanto unidad dialéctica de potencia y acto *guarda* en sí mismo el germen de la totalidad de las cosas, tanto de las existentes como de las posibles. En palabras de Filoteo, para Aristóteles el continente es “incorpóreo” porque “matemático”, “inmóvil” porque “limitado”⁷⁶ (Bruno, 1993, p. 106). Podríase establecer la siguiente distinción: una cosa es el contenido o cuerpo físico, otra su contenedor o superficie cóncava y otra lo continente o campo (Bruno, 1993, p. 161).

A lo anterior le sigue el asunto de los mundos innumerables. Si en el espacio infinito e inmenso se halla este universo, que contiene este mundo, entonces, ¿acaso “tiene mayor capacidad para contener un mundo que otro espacio que haya más allá”? (Bruno, 1993, p. 106). La respuesta está planteada en los siguientes términos:

⋮

[puesto que por lo que vemos y experimentamos el universo no termina ni limita con el vacío o inane] del mismo modo que en este espacio igual a la magnitud del mundo, está este mundo, también puede estar otro mundo en aquel espacio y en innumerables otros espacios más allá de este e iguales a este. (Bruno, 1993, p. 107)

“Queda ahora por ver si es conveniente que todo el espacio esté lleno o no” (Bruno, 1993, p. 107). La tesis es la siguiente: es necesario que esté lleno y los argumentos son estos: este mundo existe y se encuentra en este espacio así como lo habría sido en otro espacio; tan perfecto es este espacio en el que se encuentra el mundo como lo sería todo otro espacio; del mismo modo que estaría mal que este espacio no estuviera lleno por este mundo, no lo estaría menos que todo otro espacio; por tanto, el universo es infinito y los mundos innumerables (Bruno, 1993, pp. 108-109). Unas cuantas páginas después esto es bellamente resumido por Elpino así:

⋮

...la existencia no convendría menos a uno que al otro, porque el ser de uno no tiene menos razón que el ser del otro y el ser de muchos no tiene menos razón que el de uno y otro, el ser de infinitos que el de muchos. Por lo cual, así como estaría mal la abolición y el no ser de este mundo, tampoco estaría bien el no ser de innumerables otros. (Bruno, 1993, p. 113)

76 Aristóteles (1995) IV, 4, 212a21: “el lugar de una cosa es el primer límite inmóvil de lo que la contiene.”; IV, 5, 212b19: “Pero su lugar no es el cielo, sino la parte extrema del cielo que está en contacto con el cuerpo movable”.

Anaximandro no solo planteó la tesis de innumerables mundos que derivan de lo *ápeiron*, que también a él-ellos retornan o se destruyen cíclicamente, sino también ciertos intervalos o relaciones equidistantes, tal como se infiere de 9D, 15D, 20D, 21D, 26D, 27D, 16R, 30R. Dos detalles más que no se pueden pasar de largo en Bruno que remiten a Anaximandro: de un lado, también retoma la dialéctica del surgimiento-destrucción de las cosas: “...esta tierra [uno de los mundos], madre divina que nos ha *engendrado* y alimenta y que en el futuro nos *recogerá* de nuevo en su seno” (Bruno, 1993, p. 111. *Cursiva mía*). Del otro, en el pasaje inmediatamente anterior, donde el interlocutor Elpino resume lo planteado por Bruno, enuncia una cuestión que si bien no será acuñada sino hasta Leibniz (1646-1716), fue advertida ya, incluso, desde el comienzo de la filosofía: el principio de razón suficiente. Llama la atención que sea justamente Aristóteles en *De cielo* II, 13, 295b10-16 (41D) quien atribuya a Anaximandro lo que podría ser el planteamiento inicial de tal principio. Si consideramos lo dicho en allí y lo dicho por Platón en *Fedón*, 108e-109a (46D), que a nuestro juicio también es un texto que da cuenta de la recepción de la doctrina de Anaximandro como uno de los “muchos relatos” (108d) que han oído, tenemos que si no hay preferencia por el desplazamiento o inclinación no hay movimiento, sino que *ἀνάγκης μένειν* “permanecerá estable” (Aristóteles) o *ἄκλινές μενεῖ* “permanecerá inmóvil” (Platón); dicho de otro modo, no se da un desplazamiento o inclinación si no hay preferencia, una razón suficiente. Aunque la inmovilidad de la tierra sea una conclusión errónea de su cosmología, no por ello deslegitima otros logros como el mencionado principio.

En el *Diálogo segundo*, Bruno plantea las refutaciones contra Aristóteles, de las cuales solo resaltaremos aquellas que de alguna manera pudiesen estar relacionadas con la lectura del estagirita de Anaximandro. Aquí es donde Bruno califica a Aristóteles de sofista, lógico, más que físico, pues ha pervertido la filosofía natural de sus antecesores (Bruno, 1993, pp. 133-136; cfr. p. 190). De una parte, reitera la tesis de la existencia del infinito como dimensión —que dimensiona lo dimensionable (Bruno, 1993, p. 130) — en la que hay innumerables mundos (Bruno, 1993, p. 132) y procura enumerar las razones por las cuales esto no es aceptado por los “adversarios”, sobre todo las que hacen referencia al movimiento circular (Bruno, 1993, pp. 134-136)⁷⁷. En definitiva, para Filoteo (Bruno) ninguna de las razones presentadas por Aristóteles logra argumentar suficientemente contra “...la concepción de los que establecen un infinito, inmóvil⁷⁸, sin figura y espaciosísimo receptáculo de innumerables móviles

77 Se dice procura porque Elpino finalmente solo plantea una, sobre la dimensión infinita, a partir del *Acerca del cielo* I, 5, 271b2-272a7, la cual confronta con Física IV, 6, 213b12 y VIII, 3, 254a25, pero le parece “superfluo” presentar las otras cinco razones a partir del *Acerca del cielo* I, 5, 272a8-273a6. Los argumentos sobre los mundos infinitos serán revisados en el *Diálogo cuarto*.

78 Salvo la inmovilidad que toma de Parménides, lo demás coincide plenamente con el *ápeiron* de Anaximandro,

que son los mundos...” (Bruno, 1993, p. 136) (cfr. 11D, 15D, 20D, 25D, 16R). Luego expone aquellas que versan sobre el movimiento rectilíneo⁷⁹. De la otra, retoma lo que ya había anunciado en *La cena de las cenizas* (Bruno, 2015, p. 134), esto es, el problema de la tierra como centro. Un texto clave es *Acerca del cielo*, 2.13.295b10-16 (41D), donde Aristóteles atribuye explícitamente a Anaximandro la tesis de la estabilidad y centralidad de la tierra; además en él ofrece unos argumentos que son objeto de discusión por parte de Elpino y Filoteo.

Así nosotros que estamos en la tierra decimos que la tierra está en el centro y todos los filósofos modernos y antiguos, sean de la secta que sean, dirán que está en el centro sin menoscabo de sus principios, igual que nosotros decimos a la vista del horizonte máximo de esta región etérea que está a nuestro alrededor, limitada por ese círculo equidistante con respecto al cual estamos como en el centro (...). La tierra, por tanto, no está en el centro absoluto del universo, sino solo con respecto a esta región nuestra. (Bruno, 1993, pp. 138-139)

Como se desprende de este pasaje, Bruno lleva la tesis de la centralidad de la tierra (atribuida a Anaximandro) a otro nivel. La centralidad de las cosas solo es admitida con respecto a algo o “en función de varias y diferentes razones, pero según la verdad y la naturaleza un elemento no se da sin el otro...” (Bruno, 1993, p. 183. *Cursiva mía*). No hay centro, solo especularidad. De este modo, corrige una deficiencia de perspectiva y refuerza la tesis sobre la dimensión infinita al defender que no hay un centro. Como si fuera poco, ello supondría también que el movimiento de dirección y lugar no se aplica a la dimensión infinita sino a los mundos finitos que surgen y hay en ella (Bruno, 1993, p. 139); es decir, que lo *ápeiron* es inmóvil, pero en lo que hay movimiento, coincidiendo con Aecio cuando afirma que Anaximandro λέγει γοῦν διότι ἀπέραντόν ἐστιν, ἴνα μηδὲν ἐλλείπηι ἢ γένεσις ἢ ὑφισταμένη, dijo en todo caso por qué es ilimitado: para que el devenir existente no falle (15D), lo cual es consistente también con Hipólito (8D). Es lo ilimitado en lo que se dimensionan los límites, es lo inmóvil en el que se guarda el movimiento. En definitiva, “...lo indeterminado e infinito no tiene movimiento finito ni infinito, así como tampoco distinciones de lugar ni de tiempo” (Bruno, 1993, p. 140), aunque es aquello en lo que hay alternancia vicisitudinal⁸⁰ y, por tanto, continuo movimiento (Bruno, 1993, p. 144) porque como dice

sobre todo en su comprensión de sin figura o indeterminado y receptáculo o dimensión.

79 *Acerca del cielo* I, 6, 273a 7-8-274a 17.

80 Para un abordaje más profundo de este concepto, cfr. Molgaray, D. (2015). *La concepción cusana de la potencia y su proyección en la filosofía de Giordano Bruno*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires. <https://www.teseopress.com/nolano/> (pp. 127-207).

más adelante, una cosa es hablar de infinitas partes o cuerpos móviles y alterables en el infinito y otra cosa de partes *del* infinito y que por tanto sea móvil y alterable (Bruno, 1993, pp. 153-154).

El *Diálogo tercero* está destinado a demostrar la existencia y estructura de la pluralidad infinita de los mundos. El diálogo comienza reiterando esa relación esencial de lo uno (el campo) y lo múltiple (innumerables mundos): contener devenir. Retoma luego el problema de la centralidad e inmovilidad de la tierra y el movimiento de las estrellas en torno a ella, representado en la rueda que gira en torno a su propio eje (Bruno, 1993, pp. 161-163. Cfr. 8D, 33D, 37D, 41D, 42D, 43D, 44D, 46D). A Bruno no le cupo ninguna duda que los antiguos tenían más claridad sobre el asunto que él reelabora, pero que la imaginación de sus sucesores se encargó de ocultarla: "...al día de los antiguos sabios [sucedió] la caliginosa noche de temerarios sofistas"⁸¹ (Bruno, 1993, p. 162; cfr. p. 190). Luego viene la tesis de que, a soles innumerables, tierras infinitas que giran en torno a ellos, tal como la tierra y las demás giran alrededor del sol. Como tesis subsidiaria tenemos la de que vemos dichos soles porque son más grandes o grandísimos y centellean, mientras que las tierras no solo son más pequeñas a dichos soles, aunque puedan ser más grandes a nuestra tierra, sino que no centellean (Bruno, 1993, pp. 164-168).

Otra posición de Bruno, muy cercana a lo planteado por Anaximandro en su momento es el intercambio de calor y frío. Incluso, hilando más fino podemos decir que en el trasfondo de la cuestión está la alternancia vicisitudinal (concepto del Nolano) de los contrarios originarios frío y calor (Anaximandro). Dice el nolano:

...es necesario que haya un primer cuerpo al que convenga ser a la vez luminoso por sí y caliente por sí; y no puede ser tal cosa, si no es constante, espeso y denso, ya que el cuerpo rarificado y tenue no puede ser sujeto de luz ni de calor (...). Y así como este cuerpo es caliente en sus diferentes partes por una cierta participación, el otro es igualmente frío en las suyas según una cierta participación también". (Bruno, 1993, p. 169; cfr. p. 190. Cfr. 8D, 9D, 14D, 28D, 48D, 49D, 31R, 33R)

O como dice más adelante refiriéndose al movimiento y algunos fenómenos atmosféricos, tanto en la tierra como en los demás planetas: "un flujo y reflujo de partes, una cierta alternancia vicisitudinal y una cierta conmutación y renovación" (Bruno, 1993, p. 173. Cfr. 8D, 49D, 32R).

81 Recuérdese que cuando Bruno menciona a los sofistas no se está refiriendo al movimiento posterior a los presocráticos, sino a Aristóteles y peripatéticos.

Prácticamente el *Diálogo tercero* concluye en los siguientes términos: de una parte, tenemos que “hay un campo y espacio *continente infinito*, el cual *abraz*a y *penetra todo*” (Bruno, 1993, p. 184. Cfr. p. 190. Cursiva mía). La comprensión del infinito en Bruno prácticamente reproduce la de Anaximandro: no es un lugar determinado, sino una dimensión abierta (campo/espacio) cuyo ser consiste en contener, abrazar y penetrar todo aquello que en ello se contiene como real o posible (cfr. 7D, 8D, 11D, 12D, 19D, 22D, 25D, 3R, 14R, 23R, 30R). De la otra, Bruno continúa afirmando que en él hay universo que es infinito, razón por la cual carece de centro y límite, y que únicamente se dice centro de los soles en tanto concentran a los planetas. De otra, si esto es así, “no hay un solo mundo, una sola tierra, un solo sol, sino tantos mundos como lámparas luminosas” (Bruno, 1993, p. 184) y, en consecuencia, tantos centros como soles, aunque ninguno de ellos es “el” centro del universo, pues centro es correlato de límite. Y finalmente, los mundos, uno de ellos nuestra tierra, como “centro hacia el cual corre cada una de sus partes y donde se posan todos los congéneres” (Bruno, 1993, p. 184). Solamente en estos términos y bajo estas relaciones se admite una cierta centralidad de la tierra, lo cual permitiría desmontar la interpretación académico-peripatética de la tierra como centro del cosmos (cfr. 41D, 43D, 44D, 46D). Infinito: universo y mundos.

En el *Diálogo cuarto* presenta la disolución de los argumentos aristotélicos contra la pluralidad de mundos. A partir de lo dicho por Aristóteles en *Acerca del cielo*, I, 8, 276a 18⁸², el diálogo comienza con dos cuestiones fundamentales. De una parte, el contraste de la comprensión de “mundo” entre Aristóteles y Bruno: para el primero, será el orden existente entre los elementos que van desde la tierra como centro, pasando por los orbes, hasta la convexidad del primer móvil; para el segundo, el orden de astros en el “espaciosísimo seno *etéreo*” (Bruno, 1993, p. 190). De la otra, la mención a la fuente de su comprensión, aunque generalizada, en la que bien puede haber Anaximandro: “...como es lógico que hayan entendido también todos aquellos sabios que han creído los mundos innumerables e infinitos” (Bruno, 1993, p. 190). En cuanto a la primera cuestión, Aristóteles, después de detallar sus argumentos, terminará diciendo que:

En efecto, o bien no hay que sostener que la naturaleza de los cuerpos simples sea la misma en los diversos mundos, o bien, si así lo afirmamos, hay que hacer únicos el centro y la periferia; pero si esto es así, es imposible que exista más de un mundo. (Aristóteles, 1996, p. 77. *Acerca del cielo*, I, 8, 276b 18-20)

82 “Digamos ahora por qué no es posible tampoco que existan múltiples cielos...”

Contra lo que Bruno también concluirá, una vez expuestos sus argumentos, que:

...hay verdaderamente una semejanza entre todos los astros, entre todos los mundos y que esta tierra y las otras tienen la misma constitución. Pero de ahí no se sigue que donde está este mundo deban estar todos los demás y donde está situada esta tierra deban estar situadas las demás, sino que se puede muy bien inferir que igual que esta reside en su lugar, todas las demás residen en el suyo. (Bruno, 1993, p. 190)

En otras palabras, mientras que para el primero hay un mundo, para el segundo no solo hay innumerables mundos, sino además coexistentes.

En el *Diálogo quinto* encontramos una síntesis de la filosofía y cosmología bruniana. Después de la introducción del nuevo personaje, Albertino, quien se presenta como el más férreo seguidor y defensor del príncipe Aristóteles, expone las doce razones que soportan la conclusión de la imposibilidad de la pluralidad e infinitud de mundos (Bruno, 1993, pp. 216-222)⁸³. Para el caso que nos ocupa, importan fundamentalmente los argumentos primero y quinto (Albertino) con sus respectivos contrargumentos (Filoteo). Albertino afirma, en primer lugar, que fuera de este mundo no hay lugar, ni cuerpo, ni movimiento, ni tiempo, ni vacío, sino el primer móvil (Bruno, 1993, pp. 216-217); Filoteo contesta que no hay un primer motor o sustancia que mueva a los otros cuerpos en torno a la tierra sino un *espacio indiferenciado*, no cerrado sino abierto, en el que están puestos tanto esta como aquellos y que la *unicidad* del mundo, más que derivarse de la *unicidad* del primer motor, se desprende de la suposición errada de la inmovilidad y centralidad de la tierra, pero que, en todo caso, no hay un centro absoluto, ni arriba-abajo, ni derecha-izquierda, ni delante-detrás; en definitiva, la *unicidad* no se dice del mundo sino del infinito sobre lo que no hay razón ni sentido que pueda delimitarlo y en el que se manifiesta innumerables e infinitos mundos (Bruno, 1993, pp. 223-226). En cuanto al quinto argumento, Albertino establece que, de admitirse la tesis de la pluralidad de mundos semejantes en especie, no solo tiene que resolverse el problema de su igualdad o proporcionalidad, sino también el de su contigüidad (Bruno, 1993, p. 219). Filoteo contesta que los mundos no solo están “diferenciados y separados a intervalos determinados los unos de los otros” (Bruno, 1993, p. 234), expresión en la que resuenan las palabras que Aecio le atribuye a Anaximandro: τὸ ἴσον αὐτοῦς ἀπέχειν ἀλλήλων, una equidistancia de los unos con los otros (cfr. 21D), sino contenidos en el “éter”, que aunque carece de cualidades determinadas⁸⁴, los gobierna

83 Aristóteles, *Acerca del cielo*, I, 277b 27s.

84 Cappelletti (1981) afirma: “A través de estas frases de Bruno se oye el eco de la antigua cosmología milesia de Anaxímenes y Anaximandro” (p. 95).

guardando su alternancia vicisitudinal y flujo (Bruno, 1993, p. 235), tal como podemos constatar tanto por parte de Aristóteles (cfr. 12D) como de Aecio (15D).

Como síntesis podríamos destacar que *desde y contra* Aristóteles, Bruno parece haber apropiado de Anaximandro lo concerniente al infinito y sus innumerables: al universo, sus mundos; releer la tesis de la inmovilidad y centralidad de la tierra no en relación con un mundo cerrado, sino con el infinito y la alternancia vicisitudinal de las cosas, tópico presente en los tres diálogos italianos. Si Bruno, desde y contra Aristóteles, conoció tan bien a los presocráticos, no hay razón para descartar que así como se apropió explícitamente de Parménides y Heráclito, entre otros mencionados, también hubiese leído los textos que se refieren a Anaximandro y que esté implícitamente en la entrelínea de sus diálogos.

3.2 EL ANAXIMANDRO DE HEGEL: A MEDIO CAMINO ENTRE EL PENSAMIENTO EN SU DETERMINACIÓN INMEDIATA Y EL PENSAMIENTO QUE SE DETERMINA A SÍ MISMO

Hegel ya ha escrito su *Fenomenología del Espíritu* (1807) y *Ciencia de la Lógica* (1812, 1813, 1816), de tal modo que sus *Lecciones de historia de la filosofía* (1816) están precedidas por los planteamientos de aquellas. Mientras que, en la primera Hegel (2010) expuso la conciencia —o lo que es lo mismo, el sujeto— en su movimiento desde la inmediata oposición entre ella y el objeto hasta el saber absoluto en el que se funden; en la segunda Hegel (2011) invierte la relación superando la oposición, ya que la cosa —ser— del pensamiento es ahora el pensamiento mismo.

Las fuentes de Hegel son *Platón*, cuya filosofía “aparece frecuentemente como una exposición desarrollada de las doctrinas de los antiguos filósofos” (Hegel, 1995, p. 153); Aristóteles, la fuente más copiosa tanto en filosofía como en erudición; *Cicerón*, quien “veía a los antiguos a través de los nuevos y siempre a través del razonamiento y no de la especulación” (Hegel, 1995, p. 154); *Sexto Empírico*, “la fuente más fecunda para la historia de la filosofía antigua, y a través de él han llegado a nosotros muchos

valiosos fragmentos” (Hegel, 1995, p. 155); *Diógenes Laercio*, la fuente más criticada por falta de espíritu crítico y filosófico; finalmente *Simplicio*, “el más erudito y sutil de los comentaristas griegos de Aristóteles” (Hegel, 1995, p. 155).

De acuerdo con Gadamer (1975), el abordaje de Hegel de los presocráticos no siempre fue favorable y mucho menos comparable con la investigación sobre la dialéctica platónica o el sentido especulativo de Aristóteles. El devenir de Heráclito, la dialéctica del ser y no-ser de los eleáticos y lo uno de los pitagóricos de alguna manera representaban para Hegel “una suerte de lógica históricamente necesaria, el presupuesto de la lógica de la esencia, de la dialéctica platónica y de la metafísica aristotélica” (Gadamer, 1975, p. 32. Traducción mía).

En Anaximandro, Hegel no se ve a sí mismo como se ve en Heráclito, Parménides y Anaxágoras. De Heráclito ya es conocida la afirmación “no hay, en Heráclito, una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra *Lógica*” (Hegel, 1995, p. 258). De Parménides dice que su razonamiento “es todavía entendimiento abstracto” (ibid.). Es lo que manifiesta en *Ciencia de la Lógica* en los siguientes términos:

El pensamiento simple del ser puro lo había formulado por de pronto Parménides como el absoluto y como única verdad, y en los fragmentos que nos quedan de él lo ha formulado con el puro entusiasmo del pensar, que por vez primera se comprende en su absoluta abstracción: solo el ser es, y la nada no es en modo alguno. El profundo Heráclito puso de relieve frente a aquella simple y unilateral abstracción el superior concepto total del devenir, y dijo: tampoco es el ser como la nada, o también que todo fluye, es decir, que todo es devenir. (Hegel, 2011, p. 227)

En cuanto a Anaxágoras, manifiesta que se lleva el reconocimiento por “haber sido el primero en formular el pensamiento de que el Nous, el pensamiento, es el principio del mundo, y de que hay que determinar la esencia del mundo como pensamiento” (Hegel, 2011, p. 199).

En *Lecciones de historia de la filosofía I*, Hegel comienza introduciendo a Anaximandro con datos biográficos y mencionando sus escritos e inventos para decir luego que sus “pensamientos filosóficos (...) son de radio muy limitado y no aparecen desarrollados con claridad” (Hegel, 1995, p. 171). Con todo, basándose en Diógenes Laercio, cuya fuente no parece proporcionarle suficientes elementos filosóficos, Hegel procede

a elucidar en torno a lo infinito e indeterminado τὸ ἄπειρον. Acto seguido pasa a considerar las determinaciones que le resultan, además de pocas, más bien negativas. La primera es la que articula lo dicho por Plutarco, Cicerón y Aristóteles (cfr. 9D, 27D, 11D).

α) “Era, según él, el principio de toda generación y de toda corrupción; a largos intervalos, nacen de él mundos o dioses infinitos, que vuelven a hundirse en el mismo elemento [esto tiene, como se ve, un tono completamente oriental]; como fundamento de que debe determinarse el principio como lo infinito, nos dice que la progresiva creación no puede carecer nunca de materia. Ese principio lo contiene todo y todo lo gobierna, y es, según él, lo divino, lo inmortal y lo imperecedero”. (Hegel, 1995, p. 171)

Si procuramos “deletrear a Hegel” siguiendo a Gadamer (2000, p. 9), en esta primera caracterización de lo infinito encontramos dos ideas a las que está apuntando principalmente: de una parte, no es la primera vez que Hegel se refiere a Anaximandro en estos términos. Ya en *Ciencia de la Lógica*, una vez que se ha pronunciado sobre el ser abstracto de Parménides y el devenir de Heráclito, Hegel escribe:

Las sentencias populares, especialmente las orientales, que dicen que todo lo que es tiene en su nacimiento el germen de su perecer, y que la muerte es a la inversa la entrada en una nueva vida, expresan en el fondo la misma unión de ser y nada. Pero estas expresiones tienen un sustrato, en el que acontece la transición; ser y nada vienen sostenidos como separados en el tiempo y representados como alternándose en él, sin ser empero pensados en su abstracción y, por consiguiente, tampoco de modo que sean lo mismo en y para sí. (Hegel, 2011, p. 227)

No cabe duda de que hay una referencia implícita a Anaximandro y en ella la razón por la cual este no goza de reconocimiento en el filósofo alemán: el “tono oriental” de las *Lecciones* se encuentra más desarrollado en la *Lógica*: no se trata tanto del vaivén de ser y nada, ni siquiera del tiempo como su unidad, cuanto de la ausencia de abstracción y el pensamiento como solo un proceso de formación de la conciencia natural (*natürlichen Bewußtseins*), esto es, “...sobre todo lo que se ponía delante (...) a partir de lo concreto y de la multiplicidad de la existencia...” (Hegel, 2010, pp. 92-93. Cfr. Hegel, 1995, p. 220).

De otra parte, encontramos que lo infinito está comprendido a partir de lo finito, lo indeterminado de lo determinado, el principio como principio de la materia, pero que, en todo caso, no hay una elevación a lo universal y mucho menos a la certeza de sí mismo o autoconciencia, o lo que es lo mismo, el espíritu está en las cosas y no en la conciencia; la cosa es el concepto en sí y no la subjetividad o para sí (Hegel, 2005).

La segunda característica la expresa Hegel en los siguientes términos:

β) De lo uno, o sea de lo infinito, elimina Anaximandro los antagonismos que lleva dentro, lo mismo que Empédocles y Anaxágoras: por donde, aunque en esta mezcla todo se halle completo, todo es, al mismo tiempo, indeterminado. En efecto, como potencia real (δυνάμει) todo se halla contenido ahí, “de tal modo —dice Aristóteles (Metafísica, XII, 2)— que no solo se genera todo, de un modo accidental, de lo que no es, sino que todo se genera también de lo que es, mejor dicho, de lo que, siendo en potencia, no es aún, sin embargo, en acto”. Y Diógenes Laercio (II, 1) añade: “Las partes de lo infinito cambian, pero lo infinito mismo es invariable”. (Hegel, 1995, pp. 171-172. Cfr. 12D, 14D, 16D, 17D, 17R)

Es claro que Hegel está comparando a Anaximandro directamente con Aristóteles e indirectamente con Platón. Entre aquel y estos ya ha habido un progreso de la conciencia natural a la conciencia objetiva; de la pluralidad particular se ha elevado a la universalidad del concepto. En otras palabras, mientras que Anaximandro permanece en el “en-sí” o “potencia real (δυνάμει)”, Aristóteles tendrá el logro de plantear el acto o ser-para-sí (ἐνέργεια), causalidad eficiente que ya Anaxágoras había intuido en el νοῦς (Hegel, 2011, p. 199).

La tercera caracterización la presenta como sigue:

γ) Finalmente, se dice: Ese algo es infinito en cuanto a la magnitud, pero no en cuanto al número; y en esto, Anaximandro se distingue de Anaxágoras, de Empédocles y de los otros atomistas, quienes postulan la discreción absoluta de lo infinito, mientras que Anaximandro estatuye su absoluta continuidad. Aristóteles (Metafísica, I, 8), citando a varios autores, habla también de un principio que no es agua ni aire, sino algo “más denso que el agua y más delgado que el aire”. Muchos intérpretes creen que esta determinación se refiere a Anaximandro; y es posible que se trate, en efecto, de él. (Hegel, 1995, p. 172. Cfr. 5R)

Mientras que la magnitud supone una cualidad determinada (sensible) de las cosas, el número hace referencia a la esencia y sustancia de estas y, por tanto, no sensible, aunque no alcance todavía lo que el concepto. Sin embargo, lo que Hegel quiere señalar es que la unidad, como principio del número, está más próxima al ser para sí (Hegel, 1995, pp. 192-193).

Una vez que Hegel establece las limitaciones de los planteamientos de Anaximandro, procede a reconocer aquellas cuestiones que le resultan, después de todo, más elaboradas. En contraste con Tales, Anaximandro no plantea un principio simple, concreto, material, sino una generalidad, un sustrato o materia general más cercana al pensamiento que a las cosas sensibles y esta sería una muestra de su progreso. Lo infinito es interpretado por Hegel no como aquella ausencia de límites, negación de lo finito, sino precisamente el movimiento que establece y en el que desaparece toda determinación particular. “En esto debe verse el verdadero ser infinito”. (Hegel, 1995, p. 172). No obstante, Hegel es consciente que para Anaximandro lo infinito es más materia (cfr. 9R, 20R, 23R) que movimiento.

Hegel, igual que Aristóteles, anaxagoriza a Anaximandro. O, para matizar un poco la expresión, tanto Aristóteles como Hegel evalúan el pensamiento de Anaximandro teniendo como criterio el postulado del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ como *principio y esencia* del mundo como pensamiento. (Hegel, 2011, p. 199). Que esto es así lo atestigua, además, una cita que Hegel toma de Simplicio, *Física*, 27, 11-15 (1882, p. 27), conocida posteriormente como uno de los testimonios de Anaxágoras 59A 41 DK. La traducción dice así:

Anaximandro dijo también lo siguiente (en lo que coincide, según Teofrasto, con Anaxágoras): “Partiendo de lo infinito, lo homogéneo se separa de lo heterogéneo para unirse con lo homogéneo; lo que, por tanto, era en su totalidad oro se convierte en oro, lo que era tierra en tierra, etc., por donde, en rigor, nada se genera, sino que ya existía en ello con anterioridad”. (Hegel, 1995, p. 172)

De la interpretación de Hegel de ese pasaje podemos destacar algunos elementos valiosos para reconocer la apropiación de Anaximandro por parte de Hegel, aunque, como veremos, no se corresponde con el pensamiento del milesio. En primer lugar, Hegel ve allí una necesidad de explicar, aunque insatisfactoriamente, lo indeterminado por lo determinado. En segundo lugar, respecto al cómo se da la división de lo antagónico de lo ilimitado, Hegel reseña dos posturas: mientras que en una de ellas le acerca a Tales al considerar el proceso de *condensación y dilución* (Hegel, 1995, p. 173).

Cfr. 17D, 14R), proceso que se interpreta posteriormente como generación en el tiempo, pese a ello, no supone ninguna necesidad, pensamiento y mucho menos concepto (Hegel, 1995, p. 173); en la otra, Estobeo (*Eclogae Physicae et Ethicae* c. 24) atribuye a Anaximandro la determinación del *calor* y la del *frío*, cuestión que, según Aristóteles en *Metafísica*, I, 5, Parménides ya lo había advertido (Hegel, 1995, p. 173. Cfr. 18D). En tercer lugar, es necesario señalar que 59A 41 DK no reproduce el pensamiento de Anaximandro, toda vez que lo que allí se señala es la ley de la atracción de lo igual por lo igual (Kirk et al., 2011, p. 482). En definitiva, Hegel buscaba una formulación, al menos incipiente, del devenir, cosa que únicamente encontró en Heráclito (Hegel, 1995, p. 258), solo que su afán le conduce a leer a Anaximandro a través de Anaxágoras, como ya lo había hecho Aristóteles.

Finalmente, en su determinación de seguir buscando un indicio de una formulación abstracta del devenir, Hegel reproduce, sin mayor desarrollo, a través de Eusebio, un texto de Plutarco (cfr. 9D). Para el stuttgartense, separación y eliminación resultan ser momentos fundamentales, pero sobre todo la eliminación, ya que es aquel en el que se introduce la diferencia de la determinación y de lo finito en la esencia (infinito). En cuanto a las dimensiones de la tierra y el surgimiento de esta, el sol, la luna y las estrellas, así como las relaciones que se establecen entre ellos, dos cosas son importantes de destacar: de una parte, la tesis de la centralidad, ya no de la tierra, sino del sol, se ve suficientemente apropiada; de la otra, en esa relación de totalidad tierra y sol —las estrellas ya no son parte de nuestra atmósfera— se vislumbra un momento de abstracción (Hegel, 1995, pp. 173-174).



INTERPRETACIONES EN LA CONTEMPORANEIDAD⁸⁵



85 En este capítulo recogemos las interpretaciones de Anaximandro recabadas en Monroy (2018). Algunos cambios han sido realizados.

4.1 EL ANAXIMANDRO DE NIETZSCHE. φύσις y ἦθος, MANIFESTACIÓN DEL SER Y MODO DE EXISTENCIA

En la contemporaneidad, los presocráticos (Anaximandro, Heráclito y Parménides) han sido intempestivos, futuros. En el Prólogo de la *Segunda Intempestiva*, Nietzsche nos acerca al sentido de lo intempestivo: no es lo inactual o anacrónico de algo, sino ante todo el obrar contrario al tiempo presente, por sobre el tiempo pasado o la virtud hipertrofica del sentido histórico, en favor del tiempo futuro (Nietzsche, 2011, p. 696). Contra lo primitivo, que el historicismo se había encargado de señalar como algo a tiempo superado; se levanta lo originario e inicial, no solo del comienzo de la filosofía occidental sino del otro comienzo del pensar, un pensar que ya-no-es-metafísica, aunque suponga inexorablemente tanto lo aún-no-metafísico como la metafísica en cuanto tal.

Mientras que Bruno se acercó a los presocráticos desde y contra Aristóteles y los peripatéticos, Nietzsche lo hizo desde y contra el socratismo y platonismo. Aquello que rompe la armonía apolíneo-dionisiaca no es lo apolíneo mismo sino el socratismo, comienzo de la hipertrofia de la claridad científica y del sentido histórico. De ahí que la vuelta hacia los presocráticos no suponga un reclamo romántico de su “*Renaissance*”, reaparición o repetición, sino de una “*Wiedergeburt*” o vuelta a *lo inicial* del pensar.

Antes de entrar en nuestro asunto, enunciemos muy sumariamente, el estado de la cuestión presocrática en general en la época de Nietzsche y señalemos los autores (y sus respectivas obras) a los que Nietzsche tuvo acceso durante el periodo de su planeación, redacción y edición tanto de *Los filósofos preplatónicos* como de *La filosofía en la época trágica de los griegos*. En cuanto a lo primero, de acuerdo con Gadamer (1995, pp. 14-16), a Hegel en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, pero sobre todo en *Ciencia de la lógica* y a Schleiermacher se debe que la cuestión presocrática haya sido en el siglo XIX objeto de investigación histórica e interpretación filosófica.

Ahora bien, en lo que respecta a las fuentes primarias y secundarias a las cuales Nietzsche tuvo acceso, la lista es abundante. El hegeliano moderado Eduard Zeller (1814-1908)⁸⁶ y Jacob Bernays (1824-1881)⁸⁷ serán las fuentes primarias del acercamiento de Nietzsche a los preplatónicos, tal como lo comunica a su amigo Erwin Rohde en una carta del 11 de junio de 1872, cuyo ensayo *Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*, según carta de 23 de noviembre de 1871 (Nietzsche, 2012b, pp. 237 y 299), también sigue con “placer y aprobación”⁸⁸. Así mismo, desde muy temprano, Diógenes Laercio (s. III d. n. e.) resulta ser también una gran fuente primaria para Nietzsche, aunque su acercamiento inicial fue estrictamente filológico⁸⁹. Otras fuentes de no menos importancia fueron: Friedrich August Carus (1770-1807)⁹⁰, Friedrich Ueberweg (1826-1871)⁹¹, Friedrich Albert Lange (1828-1875)⁹², Max Heinze (1835-1909)⁹³, Johann Karl Friedrich Zöllner (1834-1882)⁹⁴, Friedrich Wilhelm August Mullach (1807-1882)⁹⁵, Rudolf Westphal (1826-1892)⁹⁶, Georg Grote (1794-1871)⁹⁷ y finalmente Carl Jacob Christoph Burckhardt (1818-1897)⁹⁸.

Entrando en nuestro asunto, las claves hermenéuticas de la interpretación nietzscheana de Anaximandro las encontramos en lo trágico y la personalidad. Estas claves aparecen explícitas en el plan proyectado para Los filósofos preplatónicos, escrito entre invierno de 1869 y primavera de 1870: “Anaximandro. Melancolía y pesimismo. Afini-

86 Quien también se dedicó a la investigación histórica de los griegos publicando obras como *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1844) y *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung* (1846).

87 Se doctoró en 1848 con una tesis sobre Heráclito *Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur* en la que indicó además un nuevo modo de estudio en torno a los presocráticos (Momigliano, 1969).

88 La cantidad de citas textuales o parafraseadas en *Los filósofos preplatónicos* también lo atestiguan. Cfr. Notas al pie en Nietzsche (2013, pp. 327-428).

89 Cfr. Carta a Hermann Mushacke fechada en noviembre de 1866. Nietzsche (2012a, p. 430).

90 *De Anaxagoreae Cosmo-Theologiae Fontibus* (1797).

91 Específicamente su obra *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart* (1865).

92 *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1865). Sobre esta influencia, cfr. Stack (1983).

93 *Die Lehre vom Logos in der Griechischen Philosophie* (1872).

94 *Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis* (1872).

95 *Fragmenta philosophorum Graecorum, collegit, recensuit, vertit, annotationibus et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit* (1867).

96 *Griechische Rhythmik und Harmonie nebst der Geschichte der drei musischen Disciplinen*.

97 Toma algunos datos del cuarto tomo de *Geschichte Griechenlands. Nach der zweiten Auflage aus dem Englischen übertragen von N. N. W. Meißner* (1851).

98 Maestro y colega, recibió gran influencia ya que asistió a sus conferencias sobre los griegos y la civilización griega dictadas en 1869, sobre la historia y los historiadores en 1870 y un curso de verano sobre historia de la cultura griega en 1872. Cfr. Carta a Carl von Gersdorff fechada el 07 de noviembre de 1870 (Nietzsche, 2012b, p. 167). Cfr. Carta a Carl von Gersdorff, fechada el 01 de mayo de 1872 (Nietzsche, 2012b, p. 288).

dad con la tragedia” (Nietzsche, 2010)⁹⁹. Como puede verse, la división del fragmento está ya indicando los dos modos bajo los cuales se quiere comprender a Anaximandro: la primera parte señala su *personalidad*; la segunda, el trasfondo de su *doctrina*. En una carta a Erwin Rohde, fechada el 11 de junio de 1872, Nietzsche (2012b) escribe lo siguiente: “He descubierto además la *importancia singular de Anaximandro (...)* *Trato como figuras más importantes a Anaximandro, Heráclito, Parménides* —en este orden—...” (p. 299. Cursivas mías). ¿Cuál es esa envergadura que Nietzsche ha reconocido en Anaximandro? ¿Por qué este jónico aparece en el pináculo de sus “figuras más importantes”? Sin duda alguna, el trasfondo trágico de su pensamiento es lo que cala hondamente en el pensamiento de Nietzsche.

En varios fragmentos de verano de 1872 y comienzo de 1873 encontramos apuntes del tipo: “Lo trágico de la existencia. Anaximandro” (Nietzsche, 2010, p. 348, 19[18]), “Anaximandro. Consideración trágica del mundo. Tragedia” (Nietzsche, 2010, p. 365, 19[89]), “Antropomorfismos éticos: Anaximandro: tribunal” (Nietzsche, 2010, p. 371, 19[116]), “De Tales a Sócrates —nada más que transposiciones del hombre a la naturaleza — extraordinarios juegos de sombras del hombre sobre la naturaleza ¡como sobre las montañas! (...) Anaximandro juicio y penas universales” (Nietzsche, 2010, pp. 374-375, 19[134]); en otro fragmento cuyo título reza *Sobre la mentira*, encontramos que la teoría de Anaximandro, al igual que Heráclito es un antropomorfismo (Nietzsche, 2010, p. 383, 19[180]). En un fragmento proyectado para *La filosofía en la época trágica de los griegos* encontramos: “En Anaximandro, lo trágico de la recompensa” (Nietzsche, 2010, p. 423, 21[22]), “Tales tiende a la ciencia, Anaximandro por su parte huye de ella” (Nietzsche, 2010, p. 431, 23[8]), “*Refrenamiento del instinto de saber* —o fortalecimiento de lo místico— mítico, de lo artístico (Heráclito, Empédocles, Anaximandro). Legislación de la grandeza” (Nietzsche, 2010, p. 433, 23[14]), “Tales y Anaximandro. Pesimismo y acción” (Nietzsche, 2010, p. 435, 23[22]). Finalmente, en un fragmento de primavera de 1873 Nietzsche escribe: “*Anaximandro*. El devenir como signo de la caducidad. No el *infinitum*, sino lo indefinido. El ἄπειρον ¿causa primera del mundo del devenir? (Teoría de la emanación, Spir)” (Nietzsche, 2010, p. 453, 26[1])¹⁰⁰. Del conjunto de los fragmentos expuestos podemos inferir dos planteamientos dorsales: por un lado, el *pesimismo* como rasgo de su “personalidad” o estado de ánimo; por el otro, la consideración trágica de la existencia, del mundo, de la naturaleza, en una palabra, la *comprensión trágica del ser*.

⁹⁹ p. 115, 3[84]; p. 321, 14[29]; p. 331, 16[17].

¹⁰⁰ Sobre la relación de Nietzsche y Afrikan Alekandrovic Spir (1837-1890) a partir de la lectura, fundamentalmente de *Denken und Wirklichkeit, Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, cfr. Small (1994), Green (2015), Mattioli (2013) y D’iorio (2010).

Atengámonos ahora a la exposición de Anaximandro por parte de Nietzsche tanto en *Los filósofos preplatónicos* como en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, donde podemos reconocer tres problemas fundamentales: la traducción de τὸ ἄπειρον¹⁰¹, la interpretación del fragmento atribuido a Anaximandro (7D) y el testimonio sobre el problema de los mundos “incontables” (9D) y, finalmente, el valor de la existencia. En cuanto al primer asunto, Nietzsche comienza diciendo que Anaximandro “Considera que el ἀρχή [principio] —expresión que él convirtió en concepto filosófico— es τὸ ἄπειρον [lo indeterminado]” (Nietzsche, 2013, p. 346). Acto seguido, trae a colación una cita de la *Física* III, 4. 203b 10-14 y otra de los *Meteorológicos* II, 1. 353b 6-8 de Aristóteles (1995, p. 191 y 1996, p. 303, respectivamente) con el fin de señalar el anacronismo del estagirita ya que transfiere a los antiguos los problemas de su pensamiento (Nietzsche, 2013, p. 346) y época; pero también para introducir, tanto el problema del principio en sí mismo como el origen y movimiento de todo lo existente pues no solo le interesa preguntar a Anaximandro por el qué es, sino también por el cómo es.

En cuanto al problema de la traducción de τὸ ἄπειρον, parte del análisis de la vía positiva que explica el principio propuesto por Anaximandro a partir de los atributos de la divinidad o del predicado de las cosas. Así, si el principio, para ser origen o causa, necesariamente es incausado¹⁰² y solo lo divino es incausado, entonces hay que atribuirle a tal principio los mismos predicados de lo divino. Explicando tal principio a partir de los predicados de las cosas a las que contiene y gobierna, se tiene que, si las cosas que son devienen, son corruptibles, perecederas y tienen un límite espacio-temporal, entonces el principio, dado que no tiene las cualidades concretas de las cosas (Nietzsche, 2011, pp. 582-583), es eterno, incorruptible e imperecedero, en una palabra, *ilimitado*. Ahora bien, esta traducción positiva u óptica de τὸ ἄπειρον como lo *infinito* comparado con lo divino o ilimitado en contraste con las cosas es, a juicio de Nietzsche, la raíz del problema de su interpretación ya que, siendo “algo distinto, que nosotros solo podemos designar negativamente” (Nietzsche, 2013, p. 347; Nietzsche, 2011, p. 583), solo nos está permitido comprenderlo entonces como *lo indeterminado*.

A esto añade otras citas de Aristóteles¹⁰³ a partir de las cuales introduce el problema de la interpretación de los filósofos aristotélicos acerca de la naturaleza de τὸ ἄπειρον: sustancia intermedia, mezcla de todos los elementos determinados, o elemento infinito. En suma, para Nietzsche, ni es un elemento ilimitado o infinito, ni es una sustancia intermedia, ni es una mezcla. Según él,

101 Una contribución general al respecto que aborda las principales interpretaciones es la de Finkelberg (1993).

102 “Del principio no hay principio”. Cfr. Aristóteles (1995, p.191, III, 4. 203b 6).

103 1996, p. 183. III, 5, 303b 9-12; 1995, p. 97-98. I, 4, 187a 20-24.

Lo cierto es que el ἄπειρον [indeterminado] no tiene nada en común con ninguna cualidad conocida por nosotros, y que por tanto es, como dice Teofrasto, μία φύσις ἀόριστος [una naturaleza indefinida]: indeterminable para nosotros, pero en sí mismo no indeterminado. Así pues, no un elemento sin cualidades concretas, ni menos aún un producto mixto de todas las cualidades concretas de las cosas, sino un tercero que para nosotros es ciertamente ἄπειρον [indeterminado] (Nietzsche, 2013, p. 348. Cfr. Nietzsche, 2011, p. 583).

El aporte de Nietzsche en la traducción por vía negativa de τὸ ἄπειρον, no como un ente divino e infinito, ni como una cosa o materia indefinida, sino como un tercero *indeterminado* que origina, contiene y abarca tanto a lo divino como a las cosas, es uno de sus mayores aportes a la comprensión de Anaximandro.

En lo referente al fragmento atribuido a Anaximandro, Nietzsche (2013) tiene presente la siguiente versión: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι, κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (pp. 346-347). Ahora bien, la edición utilizada por Nietzsche presenta una deficiencia que le conduce a un error de interpretación ya que en dicho texto no se encuentra la expresión ἀλλήλοις, de ἀλλήλων que significa “las unas a las otras, mutuamente” (Bailly, 2000, p. 84; Soares, 2002, p. 26)¹⁰⁴. Nietzsche utiliza la fuente de Simplicio, doxógrafo del siglo VI d. n. e., quien a su vez toma la cita de las *Opiniones de los físicos* de Teofrasto y la consigna en su Comentario a la Física de Aristóteles. Nietzsche traduce dicho texto en los siguientes términos: “Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Nothwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit”¹⁰⁵. La traducción dada por Manuel Barrios en *Los filósofos pre-platónicos* es: “a partir de estas cosas hay una generación para todos los seres y llegan a perecer, según la necesidad. Pues ellos pagan un castigo y una compensación de la injusticia según el orden del tiempo” (Nietzsche, 2013, p. 347). La traducción de Luis E. de Santiago en *La filosofía en la época trágica de los griegos* es: “De donde las cosas tienen su origen, allí deben también perecer según la necesidad; pues deben expiar sus culpas con una penitencia y ser condenadas por sus injusticias, conforme al orden

¹⁰⁴ Así las cosas, la sentencia de Anaximandro en su versión corregida dice: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι, κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Simplicio, *Physica*, 24, 18-20 (7D). Otras versiones son: Hipólito, *Refutación* I, 6, 1-7 (8D); Pseudo Plutarco, *Stromata* 2 (9D). Cfr. Colli (2008, pp. 154-155, 198-199, 200-201). Eggers y Juliá (2008, pp. 148-150).

¹⁰⁵ Nietzsche (2009).

del tiempo” (Nietzsche, 2011, p. 582). En las dos obras encontramos una interpretación de la sentencia de Anaximandro en la que se plantean tres asuntos importantes e interconectados entre sí: la relación originaria ser-devenir, el planteamiento incipiente de “uno es todo” y la justificación de la existencia (Nietzsche, 2013, pp. 345-350; Nietzsche, 2011, pp. 582-584).

En primer lugar, consideremos la relación originaria ser-devenir. Según Nietzsche, todo devenir es, tanto una *emanación*, un salir del seno materno, como una *emancipación*, una individuación de τὸ ἄπειρον, aquello que no solo es *indeterminado* sino que también es intemporal y por tanto inmortal y eterno, que no significa infinitud e inagotabilidad sino estar “privado de las cualidades determinadas que conducen a la muerte” (Nietzsche, 2011, p. 583), o mejor dicho, la indeterminación del ser es la *conditio sine qua non* del devenir y del tiempo otorgado a las cosas, pues como el mismo Nietzsche (2011) afirma, “Para que el devenir no cese, el ser originario debe ser indeterminado” (pp. 582-583). Si esto es así, el devenir no puede entenderse como negación del ser sino, esencialmente, como el modo de ser de τὸ ἄπειρον; “el devenir no cesa” (Nietzsche, 2013, p. 349-350) porque tiene su origen en lo eterno (Nietzsche, 2011, p. 584) sino que lo que cesa es cada cosa, cada mundo que ha advenido en el devenir.

En segundo lugar, rastreemos las huellas de la sospecha nietzscheana del planteamiento incipiente en Anaximandro de “uno es todo”. Mientras en *Los filósofos preplatónicos* encontramos dos indicios expresados en los siguientes términos:

De este modo, Anaximandro va dos pasos más allá de Tales: el calor y el frío como principio del agua, y τὸ ἄπειρον [lo indeterminado] como origen de aquellos, la unidad última, la matriz de la continua germinación. Solo este uno es eterno, inagotable, incorruptible. (Nietzsche, 2013, p. 346)

y “Por eso Anaximandro necesita una unidad que les subyazca y que solo puede ser expresada negativamente: τὸ ἄπειρον [lo indeterminado]” (Nietzsche, 2013, p. 347); en *La filosofía en la época trágica de los griegos* lo hallamos desarrollado en un texto que nos permitimos transcribir *in extenso*:

Tales muestra la necesidad de simplificar el reino de la pluralidad reduciéndolo a mero despliegue o a un enmascaramiento de la única cualidad real, el agua. Anaximandro lo supera, dando dos pasos más allá. Se pregunta ante todo: «si existe verdaderamente una unidad eterna, ¿cómo es posible entonces esa pluralidad?» Y obtiene la respuesta del carácter contradictorio, autodestructivo y negador de esa pluralidad (Nietzsche, 2011, p. 584).

A partir de estos dos hallazgos, podemos colegir que, según Nietzsche, τὸ ἄπειρον es lo uno que, en virtud de su modo de ser, el devenir, no solo dimana sino que también contiene y gobierna las cosas que de él emanan. Lo uno, en tanto no tiene cualidades determinadas, no tiene otro, aunque su modo de ser sea guardar la eternidad del devenir en el que adviene lo otro; de esta manera, la pluralidad de las cosas que se originan está custodiada por lo uno. Así logramos evidenciar que en la interpretación nietzscheana del fragmento de Anaximandro se mantiene la comprensión trágica del ser; dicho en pocas palabras, la pluralidad es la donación generosa del desgarramiento de lo uno. En concreto, ya que la contradicción es la esencia de lo uno, la pluralidad es la esencia de la unidad.

En el marco de estas consideraciones, nos queda una cuestión por abordar, la injusticia que Nietzsche atribuye a la “pérdida de la unidad originaria de las cosas” (Nietzsche, 2011, p. 584), culpa que, según su interpretación de Anaximandro, solo se expía con la muerte como castigo (Nietzsche, 2011, p. 584; 2013, p. 347). A nuestro juicio, no es el devenir ni el dimanar o la *individuación* misma lo que ha cometido una injusticia contra τὸ ἄπειρον porque como se ha dicho, es su modo de ser, aunque sea un modo de ser trágico, sino que la injusticia la han cometido entre las cosas mismas, unas a otras y, por tanto, la restitución de la justicia deberá ser recíproca¹⁰⁶ puesto que todas ellas deberán perecer. Un ejemplo basado en los mismos textos atribuidos a Anaximandro nos podrá ilustrar el asunto: el calor y el frío no pueden predominar nunca uno de ellos sobre el otro, sino que es necesario que el uno armonice con el otro para que de allí se genere lo líquido (Nietzsche, 2011, p. 582; 2013, p. 346), del mismo modo como de la más bella armonía de lo apolíneo-dionisiaco ha surgido la tragedia. Es necesario que los seres perezcan, según la disposición del tiempo, y que retornen a aquello de lo que han surgido, que un mundo cese para que otro mundo comience, que un ciclo cierre para que otro inicie. El predominio de un ser sobre el otro, incluso la pretensión de imperar sobre el tiempo mismo es lo que se constituye injusticia.

Lo anterior nos conduce a un asunto que hemos anunciado anteriormente: el problema de los “incontables mundos”. El contexto en el que aparece el problema es el malentendido sobre la interpretación tradicional de τὸ ἄπειρον como lo *h*, sumado a la disyuntiva sobre la coexistencia o alternancia de los “incontables mundos” (Nietzsche, 2013, p. 349)¹⁰⁷.

106 “Como es sabido, Nietzsche interpretó el texto de Anaximandro con la omisión de la expresión ‘unas a otras’ o ‘recíprocamente’ (*allélois*), la cual faltaba en las antiguas ediciones y que fue posteriormente descubierta y restablecida en la segunda parte del fragmento por C.A. Brandis. Con la inclusión de esta expresión, la interpretación nietzscheana pierde sustento, ya que el crimen, pecado o injusticia, y su consiguiente expiación o reparación, no era cometido contra lo *ápeiron* sino entre ‘cosas’ diferentes y correlativas y, lo que es más importante, de manera recíproca (Burnet, 1948:54, n.1)”. (Soares, 2002, p. 26)

107 La cita está tomada de Simplicio, *De Caelo*, 91, 6, 34. También encontramos varias citas sobre el asunto en

En concreto, que “infinito” no es un adjetivo que describe una cualidad de τὸ ἄπειρον, sino un epíteto que describe una característica intrínseca del sustantivo “mundo” y, en consecuencia, que no hay “un” mundo infinito sino infinitos mundos que no son coexistentes sino sucesivos, los cuales tienen un final a causa de su propio desgaste, deterioro y recalentamiento (Nietzsche, 2013, p. 350; 2011, p. 583). Para simplificar podríamos decir que, al considerar el problema del *surgimiento* por segregación de los contrarios, la *destrucción* de los mundos por la consumación de su ciclo vital y, en consecuencia, la *sucesión* de los mundos, Nietzsche tendrá fundamentalmente dos ideas: la índole *autopoiética* de la naturaleza, de la cual el hombre es su heredero como ser creador, además de la simiente del eterno *devenir*, proyectados en su pensamiento tardío como *voluntad de poder y eterno retorno*.

Finalmente, desbrocemos la pregunta sobre el valor o justificación de la existencia “¿Qué valor tiene vuestra existencia? Y si no tiene valor, ¿para qué existís?” (Nietzsche, 2011, p. 583). No parece excesivo afirmar que este problema es un anacronismo de Nietzsche, derivado, por un lado, de su admiración y entusiasmo con la obra de Schopenhauer y, por el otro, de la deficiencia presentada por la edición de la que Nietzsche dispone como ya hemos advertido, pero en ningún caso atribuible a Anaximandro. De las consideraciones sobre la sentencia y el talante de Anaximandro, templadas por los problemas de la época de Nietzsche y enfocadas con la lente schopenhaueriana y kantiana (Nietzsche, 2013, p. 347), es obvio que se llegue a la interpretación no solo de que su pensamiento es la obra de un “verdadero pesimista”, sino el “primer filósofo pesimista”¹⁰⁸ de quien Schopenhauer sería el cumplimiento en “nuestro siglo”. Observemos cómo Nietzsche lo sugiere de un modo incipiente en *Los filósofos preplatónicos*:

cuestión, fundamentalmente Pseudo Plutarco, 2 (9D): “Anaximandro... dice que lo infinito es la causa de la generación y destrucción de todo, a partir de lo cual –dice– se segregan los cielos y en general todos los mundos, que son infinitos”. Otras referencias similares son: Simplicio, *Física*, 24, 17-18 (7D) y 41, 17-19; Hipólito, *Refutación*, I 6, 1-7 (8D); Aristóteles, *Del Cielo* II, 6 288a, III 2, 300b. Cfr. Colli (2008, pp. 190-191 y 200-203), Eggers y Juliá (2008, pp. 112-114) y Kirk et al. (2011, pp. 148-150 y 167-168).

108 Es importante señalar que, incluso en este señalamiento se excede Nietzsche toda vez que el primer filósofo pesimista no sería Anaximandro sino Empédocles. “Pero dentro de las teorías de Empédocles es digno de observar ante todo su declarado pesimismo. Él reconoce plenamente la miseria de nuestra existencia, y el mundo es para él, al igual que para los verdaderos cristianos, un valle de lágrimas –Ατης λειμών–. Ya él lo compara, como después Platón, con una tenebrosa caverna en la que nos hallamos encerrados. En nuestra existencia terrenal ve un estado de destierro y miseria, y el cuerpo es la cárcel del alma. Esas almas se encontraron una vez en un estado de infinita felicidad y por su propia culpa y pecado han caído en la perdición presente, en la que se hallan cada vez más inmersas por la conducta pecaminosa, al tiempo que más encerradas en el círculo de la metempsicosis; en cambio, pueden volver a alcanzar el estado anterior con la virtud y la pureza de costumbres, en la que se incluye también el abstenerse de alimentación animal, así como con el alejamiento de los placeres y deseos terrenales. Así pues, la misma sabiduría originaria que constituye los pensamientos fundamentales del brahmanismo y el budismo, e incluso también del verdadero cristianismo (dentro del cual no hay que entender el optimista racionalismo judío-protestante), estuvo ya presente en la conciencia de aquellos primitivos griegos; con lo cual se completa el *consensus gentium*”. (Schopenhauer, 2009, p. 71)

La cuestión ya no era aquí puramente física, sino que lo era la formación del mundo, como si una suma de ἀδικία [injusticia] por pagar abriera una mirada a los más profundos problemas éticos. Con esto, Tales estaba siendo infinitamente superado: en la separación de un mundo eterno del ser —para nosotros solo negativamente inteligible— de un mundo de la *empiría* —que deviene y perece— se halla un planteamiento incomparablemente más importante, aunque nos pueda parecer que el camino que conduce a él sea todavía tan inofensivo e ingenuo (Nietzsche, 2013, p. 347).

Sin embargo, el ejemplo más agudo del asunto lo encontramos en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, donde Nietzsche establece un paralelismo explícito entre Anaximandro y Schopenhauer. Después de citar un texto de los *Parerga II* (Schopenhauer, 2013, p. 320), Nietzsche (2011) concluye del siguiente modo:

Puede ser que esto no sea lógico, pero en todo caso es muy humano, y además verdaderamente muy al estilo de aquel salto filosófico que hemos descrito anteriormente, considerar ahora con Anaximandro todo devenir como una emancipación del ser eterno digna de castigo, como una injusticia que debe ser expiada con la muerte (p. 582).

Si bien, no hay fragmentos, ni testimonios, ni desarrollos posteriores que permitan establecer la cuestión del valor o justificación de la existencia como un problema planteado explícitamente por Anaximandro, sino una proyección de Nietzsche a partir de su fascinación con Schopenhauer y del texto del que dispone, la grandeza que nace del error de Nietzsche es esa conexión que establece entre φύσις y ἦθος, entre la manifestación del ser y el respectivo modo de existencia, lo cual trae dos consecuencias fundamentales: en primer lugar, la pregunta por la mejor (no cualquier) forma de vida, que en el caso de Anaximandro mostraba en su modo de vivir “un orgullo verdaderamente trágico”, una existencia como si “fuese una tragedia en la que él hubiera nacido para representar el papel de héroe” (Nietzsche, 2011, pp. 583-584); en segundo lugar, de la misma forma que no hay un mundo absoluto, sino que todo mundo que surge también perece según la disposición del tiempo, habiendo por tanto, mundos innumerables, también los modos de existencia surgirán y perecerán, estarán sometidos al tiempo y serán innumerables. La imposición de un mundo como verdadero y absoluto, así como la hipertrofia de un modo de existencia, no solo es un extravío del ser mismo, sino una injusticia que las cosas se cometen unas a otras y que se tendrán que restituir mutuamente. El contrabalanceo regular de los contrarios es lo que, en últimas Anaximandro, y con él Nietzsche, está reclamando como lo más propio.

4.2 EL ANAXIMANDRO DE HEIDEGGER

4.2.1 LA INTERPRETACIÓN DEL SER COMO δίκη

Heidegger introduce la reflexión en torno a Anaximandro haciendo diferencia ontológica¹⁰⁹: “¿Cómo puede ser que lo que es originario y se encuentra en el fondo de todos los entes sea él mismo uno de esos entes?” (Heidegger, 1993, p. 52. GA 22; 2014b, p. 72). Como desarrollo de la cuestión, Heidegger señalará que el ἄπειρον de Anaximandro, si bien no es un “algo” sensible, corpóreo, que como tal pueda estar en conflicto y por tanto limitado, sino indeterminado, sigue siendo “*un ente*”, “*previo*” que circunda a todo ente y oposición, cuya esencia se entiende en términos de indeterminación, infinitud o más bien, inagotabilidad; en definitiva, el problema fundamental de la filosofía antigua: φύσις. En esto, Heidegger se mantiene fiel a Aristóteles.

Ahora bien, a partir de los apuntes de Hermann Mörchen (Heidegger, 1993, pp. 215-218. GA 22; 2014b, pp. 251-253) podemos agregar otra cuestión que tendrá posteriormente mayor desarrollo: la comprensión del ser a partir del horizonte del tiempo. Mientras que para Aristóteles los fisiólogos indagaban por el “a partir de qué”, el ἀρχή, desde la perspectiva de las causas, fundamentalmente la ὕλη, para Heidegger preguntaban, aunque de un modo ingenuo, por el ser del ente desde su estar desoculto, ahí *presente* por sí mismo, desde sí mismo, en su estar al descubierto como lo que *subsiste*. En otras palabras, por la presencia desde lo presente.

En términos generales, en comparación con el peso de Aristóteles y Platón en *Ser y tiempo*, la influencia de los presocráticos allí realmente es poco representativa, al punto que Anaximandro ni se menciona¹¹⁰. Esta omisión es compensada primero en una reflexión de 1931 que encontramos en los *Cuadernos negros*. Aquí concede un peso superior a la sentencia de Anaximandro en contraste con muchos volúmenes de “filosofías”; esto porque dicho laudo fuerza y obliga a preguntar por la disposición para “*comprender*, es decir, de si entendemos y en qué medida de la pregunta por el ser y somos capaces de preguntarla y, con ello, *hacemos el esfuerzo de disponernos al ser*” (Heidegger, 2014b, pp. 89-90 [213-215]. GA 94; 2015b, p. 79 [213-215]); en definitiva, si en lugar de preceptuar sobre el ser, nos predisponemos a su acción. Y segundo, tanto

109 Aunque dicha expresión ya se escuchaba en las lecciones de 1923 y 1924 en la Universidad de Marburgo (cfr. Gadamer, 2003, p. 355), solo es tematizada en las lecciones de 1927, Heidegger, 1975. GA 24 traducida Heidegger, 2000c.

110 Aristóteles es mencionado treinta y cinco veces, Platón doce, Parménides nueve, Heráclito una y Anaximandro no es mencionado en absoluto. Cfr. Hoeller (1984).

en las lecciones del semestre de verano de 1932: *El inicio de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides*¹¹¹ (Heidegger, 2012a. GA 35; 2015a) como las de 1935: *Introducción a la Metafísica* en la universidad de Friburgo.

En primer lugar, llama la atención el título del primer párrafo titulado “*Der Auftrag und der Spruch*” (Heidegger, 2012a, p. 1. GA 35). De entrada, el pensador de la Selva Negra pone, sin exponer, la sentencia de Anaximandro en relación esencial con una misión. Aquella no sirve a esta, sino todo lo contrario: la misión es la clave hermenéutica para esclarecer aquella, por eso no ha sido expuesta aún. Dicha tarea la plantea así: “Nuestra misión: ¿la interrupción [*Abbruch*] del filosofar? Esto es, el fin de la metafísica a modo de un cuestionar originario acerca del «sentido» (verdad) del eseyer [des Seyns]”¹¹² (Heidegger, 2012a. GA 35; , 2015a). Nótese bien: Heidegger aquí ya no habla de una *Destruktion* de la historia de la metafísica, que en el *Informe Natorp* (Heidegger, 2002) aparece articulada al proyecto de una ciencia originaria a partir de la experiencia fáctica de la vida y en el § 6 de *Ser y tiempo* (Heidegger, 1977a, pp. 27-36. GA 2; 2009, pp. 40-47) subordinada a la analítica del *Dasein*, esto es, a la exposición de sus estructuras o modos de su temporalidad a partir de los cuales se comprenda el ser, sino de *Abbruch*, misma que abarca tanto el desmontaje, ruptura y suspensión.

Tanto la razón del cambio de *Destruktion* por *Abbruch* como, sobre todo, el sentido mismo de la misión de “la interrupción [*Abbruch*] del filosofar” se entiende si nos remitimos a una reflexión de los *Cuadernos negros* (Heidegger, 2014a, p. 89 [168]. GA 94; 2015b, p. 60 [168]). De una parte, encontramos que la realización de la interrupción se entiende como un cesar [*Aufhören*], un acabar o terminar el extravío “de la historia de la ‘filosofía’ posterior a los griegos” como condición de posibilidad para el iniciar de nuevo [*Wiederaufnehmen*] de *lo inicial* [*Anfang*], más que un retomar el comienzo del filosofar a partir de Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides y así sucesivamente. Por desgracia, es claro que para Heidegger esta acometida del cesar está reservada a la raza y pueblo alemán. ¿Acaso porque el extravío mismo ha sido llevado a cabo por el romanismo, judaísmo —aunque como negación— y cristianismo mismo del pueblo alemán? De la otra, mientras que *Destruktion* fue entendida en un sentido negativo, *Abbruch* recoge tanto el *desmontaje* de aquellos motivos que han conducido al extravío como la *interrupción* misma, entendida esta como acontecimiento inaugural de otro comienzo a partir del primero, o como dice: “un cuestionar originario acerca del ‘sentido’ (verdad) del eseyer”. Un paso atrás para avanzar.

111 Si bien seguimos la traducción al inglés, en algunas expresiones optamos por una traducción directa del alemán al español.

112 *Ibid.* En la traducción de *Seyn* por *eseyer* sigo a Félix Duque. Cfr. Pöggeler (1993, p. 167, Nota**) y Heidegger (2013a, p. 54)

Ahora vienen las sentencias de Anaximandro. Después de mencionar la traducción de Diels y Nietzsche, Heidegger divide la sentencia 7D en tres partes: el tema de la sentencia, es decir, el ser; la relación de los entes entre sí y la relación del ser, los entes y el tiempo.

Tabla 2

Contraste entre las traducciones de Nietzsche, Diels y Heidegger de la sentencia de Anaximandro en 1932			
Anaximandro	Nietzsche	Diels	Heidegger
<p>12B 1 DK: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι] κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν¹¹³.</p>	<p>Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Nothwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit¹¹⁴.</p>	<p>Woraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht ihr Vergehen nach der Nothwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit¹¹⁵.</p>	<p>Woher aber die Herkunft ist den Seienden, dahin auch der Schwund sich ergibt (geschieht) nach der Nötigung (Zwang); denn es geben (die Seienden) Fug - Entspruch einander haltend, den Entspruch zueinander sichtig - (in Rücksicht auf) zurück für den Unfug nach der Zeit Anweisung¹¹⁶.</p>
<p>Nota: Este contraste nos permite advertir las diferencias interpretativas entre los autores.</p>			

En primer lugar, según Heidegger, Anaximandro habla de τὰ ὄντα, los entes, del neutro τὸ ὄν, lo ente, “lo que es” uno, que no es la simple suma o amontonamiento o el conjunto de una multiplicidad sino *mucho más* pero también *menos*: más porque cualquier cantidad, extensión o magnitud no le desborda; menos en el sentido de que no es aprehendiendo *todos* los entes como se comprende “*lo ente en total*” (Heidegger,

113 Este es el texto tenido en cuenta por Heidegger, así como el subrayado suyo.

114 Nietzsche (2009): “a partir de estas cosas hay una generación para todos los seres y llegan a perecer, según la necesidad. Pues ellos pagan un castigo y una compensación de la injusticia según el orden del tiempo”. Nietzsche (2013, p. 347): “De donde las cosas tienen su origen, allí deben también perecer según la necesidad; pues deben expiar sus culpas con una penitencia y ser condenadas por sus injusticias, conforme al orden del tiempo”. (Nietzsche, 2011, p. 582).

115 Heidegger ha tenido en mano las ediciones de 1903 de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, *Los filósofos preplatónicos* de Nietzsche y *Los fragmentos de los presocráticos de Diels*. Nos permitimos transcribir la versión de 1960 a fin de evidenciar las variantes que puedan darse a la hora de contrastar las traducciones en sus ediciones: “Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das heinen geschicht auch ihr. Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung”. (Diels y Kranz, 1960, p. 89)

116 Heidegger (2012a., p. 21. GA 35; 2015a, p. 17)

2012a, p. 5. GA 35; 2015b, p. 5). Ahora bien, lo que Anaximandro quiere decir con τὰ ὄντα [das Seiende], los entes, son todos aquellos a los que concierne tanto γένεσις [Herkunft], surgir, como φθορά [Schwund], declinar. Más que llegar a ser para luego desaparecer, ello mienta, visto “de un modo más griego” y recogiendo todos los sentidos mencionados por Heidegger, la *relucencia* del surgir y el *retramiento* del aparecer respectivamente (Heidegger, 2012a, p. 6. GA 35; 2015b, p. 5). En relación con lo anterior, tenemos que aquello [ἐξ ὧν, das Woher], de dónde del despliegue, y *aquello* [εἰς ταῦτα, Dahin], adónde del repliegue de los entes es lo mismo según necesidad, κατὰ τὸ χρεών. Eso de dónde-adónde de los entes, *eso* por necesidad lo mismo, lo ente en total, es el *acerca de qué* del que habla Anaximandro (Heidegger, 2012a, pp. 9-10. GA 35; 2015b, p. 8). En pocas palabras, el modo como los entes son remite a su ser.

En segundo lugar, veamos la relación de los entes de la que habla la sentencia. Heidegger toma distancia de la interpretación moralista (pagar culpa por la individuación de los entes de lo uno, algo así como la culpa original) y jurídica (reconocimiento y retribución por la mutua injusticia) pues no se debe comprender δίκη como justicia, castigo, pena, ni como norma; τίσις como retribución, recompensa, expiación y ἀδικία como injusticia, culpa y delito porque ellas hacen referencias a relaciones humanas (Heidegger, 2012a, pp. 12-13. GA 35; 2015b, p. 10). En lugar de ello, propone una comprensión, ni siquiera ontológica en el sentido aristotélico porque implica una explicación *causal*, sino *aletheiológica* —la apertura del ente a la comprensión (Vigo, 2008, p. 118, nota al pie 1; Vigo, 2014, pp. 90-95)—, la cual consiste en un darse recíprocamente presencia-ausencia. Para Heidegger el despliegue y repliegue de los entes no quiere decir esto que ahora ha llegado a ser y aquello que fue y, por tanto, ya no es, sino el modo como los entes son “apariencia en el todo”, es decir, se des-ocultan, son comprendidos desde un ámbito articulador de sentido: “La apariencia es un *oscilar* tal que en su retrotraer *da* despliegue/repliegue” (Heidegger, 2012a, pp. 10-11. GA 35; 2015b, p. 9. Cursiva mía). El oscilar del día-noche es la apariencia griega por antonomasia, basta experimentar su dar paso mutuo.

En consonancia con lo anterior, Heidegger traduce ἀδικία por “Un-fug”, δίκη como “Fug” y τίσις como “Entspruch”. Mientras que Chiurazzi (2009), Rebok (2009) y Rubín (2012) leen en *Un-fug* dis-yunción, des-conexión, des-acuerdo; en *Fug* juntura, entramado, que resuena; en *Füge* ajustes, acoplamientos; en *Gefüge* ajustamiento y en *Fügung* acuerdo, conexión, armonía; Ackermann en Heidegger (2001b) traduce «Fug» por “lo ajustado” y «Un-fug» por “lo desajustado”. Por nuestra parte, de aquí en adelante, comprenderemos por *Un-fug* tanto des-ajuste como dis-cordia, por *Fug* tanto

ajuste como concordia y por *Entspruch correspondencia*, lo que misura el ajuste¹¹⁷. Retomando a Heidegger, el argumento que presenta es una cita de Jenofonte (B, 2, 26)¹¹⁸. El ἄδικος ἵππος no es el caballo culpable, maldadoso o pecaminoso sino el que no armoniza, que no está articulado con la totalidad del conjunto (Heidegger, 2012a, p. 13. GA 35; 2015b, p. 11), que no casa, no se acopla. En contraste con esto, δίκη estaría mencionando el equilibrio y la armonía de los caballos y la juntura el ajuste recíproco de estos con el carruaje, en virtud de lo cual se da la posibilidad de una buena carrera. Así mismo, contra una traducción jurídico-moral de τίσις como multa, “retribución” [Buße] o “expiación” [Sühne], a partir de τίω (rendir honor, reverenciar), Heidegger busca traducir τίσις como lo que lleva a cabo la medida del mutuo ajuste (Fug), τίσις templea el ajuste (Heidegger, 2012a, p. 14. GA 35; 2015b, p. 11).

En definitiva, lo que Heidegger ha venido haciendo es mostrar el contraste entre tres interpretaciones: la de Nietzsche, la de Diels y la suya (Cfr. tabla 2). Según él, lo que Anaximandro indica es que la apariencia [Erscheinen] —en términos nietzscheanos la individuación— no es la consecuencia de una injusticia, sino todo lo contrario: “*esta apariencia es ella misma no otra que el otorgar acuerdo y reconocimiento en consideración del des-ajuste [Un-Fug]*” (Heidegger, 2012a, pp. 14-15. GA 35; 2015b, p. 12). En resultado de ello, se tiene que la dis-cordia no es un rasgo de los entes entre sí, sino que es propio de lo ente en total, del ser. Esta cuestión solo alcanza mayor claridad en la segunda fase de la interpretación; por ahora, acudamos a la última parte de la sentencia en la que se habla de la relación de los entes y el tiempo.

En tercer lugar, y en contraste con una comprensión vulgar del tiempo, esto es, como forma lineal para organizar secuencialmente el aparecer de las cosas, Heidegger acude a un testimonio sobre la comprensión del tiempo desde la existencia misma. Encuentra en Sófocles, *Ayax* 646-647 lo siguiente: ἄπανθ' ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος χρόνος φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται¹¹⁹. La traducción heideggeriana es la siguiente: “Die gewaltige, unberechenbare Zeit läßt aufgehen alles Unoffenbare und alles in der Erscheinung Stehende verbirgt sie” (Heidegger, 2012a, p. 18. GA 35). Leemos: “Poderoso,

117 Por un lado, para conservar el significado de δίκη como justicia y, por el otro, para destacar la idea de justicia que Heidegger desarrollará más adelante como el darse mutuamente acuerdo, finalmente teniendo en cuenta lo dicho por Aristóteles (1985, pp. 363-364. 1167a 21-1167b 15)

118 “Lo que voy a decir a continuación testimonia que mi argumento es bueno: sin duda un carro no puede ser rápido si los caballos que lleva son lentos, ni estará equilibrado si sus caballos están uncidos uno más alto que otro; tampoco una casa puede ser bien administrada si se ocupan de ella servidores perversos, e incluso su economía sufrirá menos sin servidores que perturbada por la acción de servidores injustos”. Jenofonte (1987, p.165)

119 <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0183%3Acard%3D646>; “El tiempo largo y sin medida saca a la luz todo lo que era invisible, así como oculta lo que estaba claro” Sófocles (1981, p. 151-152)

el tiempo incalculable permite emerger *todo* lo no manifiesto y oculta todo lo que se ha puesto en apariencia”. De todo lo dicho por Heidegger allí, podemos resumirlo diciendo que el surgimiento y el ocaso no son dos puntos antagónicos en la línea del tiempo y que los entes *son* mientras están *entre* estos dos puntos; todo lo contrario, el tiempo da surgimiento, da presente, da ocaso, χρόνος φύειν - κρύπτεσθαι. El tiempo está en relación con los entes en la *medida* que proporciona su aparecer y ocultamiento, su lugar y su ser. Por otra parte, el tiempo es ἀναρίθμητος porque escapa al cálculo, es μακρὸς porque es de gran alcance (Heidegger, 2012a, pp. 20-21. GA 35; 2015b, p. 16).

Estas tres notas aclaratorias sobre la sentencia de Anaximandro estaban orientadas a justificar una interpretación propia allende las interpretaciones jurídico-morales. A partir del texto griego utilizado por Heidegger, cuya traducción ya hemos señalado en la tabla 2, podría leerse como sigue: Pero de donde provienen los entes, también hacia allí se da (acontece) su desaparición por la necesidad (que obliga); porque ellos (los entes) dan ajuste —mantienen la correspondencia recíprocamente—, se ajustan correspondientemente unos a otros —(en consideración) del desajuste acontecido—, según la asignación del tiempo.

El § 5 está destinado a argumentar la tesis que mencionábamos hace un momento; la cuestión medular de la sentencia es, según Heidegger, el poder esencial del ser [*Wesenmacht des Seins*], sin más rodeos, el des-ajuste o dis-cordia: “*los entes consisten en la discordia [daß das Seiende auf them Un-fug besteht]*” (Heidegger, 2012a, p. 23. GA 35; 2015b, p. 19). Si esto es así, entonces se pregunta Heidegger, ¿en qué consiste el des-ajuste o dis-cordia, hasta qué punto y por qué persiste? El primer argumento proporcionado, a partir de la sentencia misma, es el carácter fundamental de la aparición/desaparición de los entes. Para Heidegger, el día y la noche es tanto la apariencia *originaria* [*ursprüngliche Erscheinen*] como la *apariencia fundamental* [*Grunderscheingung*] porque en el día los entes aparecen en su luz, y cuando aquel da su lugar a la noche, en esta se ocultan, siendo el tiempo aquella luz “que permite la presencia de los entes en el ser” (Heidegger, 2012a, pp. 23-24. GA 35; 2015b, pp. 19-20).

El segundo argumento es el contorneo de la apariencia. Apariencia no significa solamente el relucir de la presencia sino también el contornearse de la consistencia. En lo primero, el ente que surge ha dejado detrás de sí otros entes posibles, se ha impuesto a sí mismo como posibilidad, por encima y en contra de otras posibilidades; en lo segundo, el aspecto, el contorno que reluce persiste en la consistencia porque es una “*fuerza congregadora-integradora [fügende-sammelnde Kraft]*” (Heidegger, 2012a, p. 24. GA 35; 2015b, p. 20). Ahora bien, si como ya se dijo, la discordia no es un ña-

dido accesorio sino un rasgo fundamental del ser del ente, este emerger contorneando “*es como tal desde el ajuste [Fug]*” (Heidegger, 2012a, p. 25. GA 35; 2015b, p. 20). Es justo que todo ente llegue a la presencia y brille en su aspecto, incluso cuando su brillo es tan fuerte como para dejar ver a otros entes tal como el sol ilumina la cara de la luna, o que un espejo refleje la imagen de una cosa que se le pone en frente; sin embargo, en la apariencia que en su surgir y contornear se impone incluso contra el surgir mismo, contra toda otra posibilidad distinta a sí misma, ahí acontece la discordia como persistencia en la consistencia. Lo que es más, está sobre y contra el ajustarse de nuevo.

Lo anterior da pie al tercer argumento, la *desaparición [Verswinden]* como compeler la consistencia y testificar la inestabilidad e indeterminación [*Umrißlosigkeit*]. De lo oculto lo manifiesto, de lo inestable e indeterminado lo consistente y persistente, de lo posible lo necesario. Pero no se trata solamente de un movimiento en una sola dimensión, hacia una sola dirección, del surgir a la presencia, de la noche al día, sino también del retroceso, tal como el día da paso y lugar a la noche.

Tres conclusiones se infieren de la exposición: por un lado, nos dice el mismo Heidegger que la discordia es el ser del ente en tanto “*persistencia en la consistencia [Umrissenheit]*” y en cuanto fuerza “*contra la inestabilidad-indeterminación [Umrißlosigkeit]*” y, del mismo modo, el acuerdo como suspensión de la persistencia y “*retorno a la inestabilidad*” (Heidegger, 2012a., p. 25. GA 35; 2015b, p. 20); por el otro, aquello de donde la discordia tiene lugar y hacia donde la concordia dispone es lo inestable [Umriß], lo *ilimitado [Grenzenlosigkeit]*, el ser que se da como des-acuerdo en correspondencia con el ajuste, en la apariencia; finalmente, no es la apariencia lo que como tal tiene la prioridad y la preeminencia, sino lo inestable e ilimitado como el juego especular del surgir-desaparecer, de la discordia-concordia (Heidegger, 2012a, p. 26. GA 35; 2015b, p. 21). En suma, el ser da recíprocamente, lo uno y lo otro, en la apariencia, y en la que como tal se da él mismo, aunque la mayoría de las veces se pierda porque el contorno persistente se impone.

De otra parte, Heidegger atribuye a Anaximandro una segunda sentencia que ha llegado hasta nosotros más como testimonio que como fragmento propiamente dicho, el 7D¹²⁰: “*ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον [Ausgang für das Seiende und zwar eben als ein solches, d. h. hinsichtlich des Seins, ist das Grenzenlose]*. El origen del ente, a saber, exactamente como tal ente, es decir, con respecto a su ser, es lo ilimitado” (Heidegger, 2012a, p. 27. GA 35; 2015b, p. 22). El análisis de Heidegger a esta segunda sentencia la podemos resumirla en los siguientes términos: también aquí se habla de lo ente en

120 Simplicio, Fís. 24, 13-25; 12 A 10 DK Ps. Plutarco, Strom., 2; 12 A 11 DK Hipólito, Ref., I 6, 2; 12 A 14 DK Aecio, I, 3, 3.

total τὰ ὄντα, en relación con ἀρχή tanto en el sentido de lo que *procede* todo, como de lo que *precede* a todo, en una palabra, de *lo inicial*, que como inicio [*Anfang*] es distinto de origen [*Ursache*] por cuanto este es dejado atrás en el momento en que algo comienza [*Beginn*] mientras que *lo inicial* conserva su soberanía [*Herrschaft*], es decir, sigue mensurando todo surgir y desaparecer (Heidegger, 2012a, p. 28. GA 35; 2015b, p. 23). Respecto a τὸ ἄπειρον, contrasta la comprensión tradicional en relación con πέρας-límite como confín con aquello que contornea y lleva a algo a la claridad de su aspecto, a su “*propiedad* [*Eigenheit*] y *estabilidad* [*Sicherheit*], *aplomo* [*Gefaßtheit*] y *compostura* [*Haltung*]” (Heidegger, 2012a, p. 28. GA 35; 2015b, p. 23). En su lugar, lee τὸ ἄπειρον como lo i-limitado e in-estable, lo que en virtud de su superabundancia y superioridad rehúsa [*Verschmähens*] y deniega [*Vonsichweisens*] toda limitación y estabilidad en un contorno, en un aspecto, porque no es la presencia sino el presenciar mismo que dispone de toda apariencia. La dis-cordia, como ser de los entes, es un desistir de la unión con lo i-limitado e in-estable y un persistir en el contorno de la consistencia, pero incluso la apariencia más insistente en su persistir lleva consigo su perecer porque τὸ ἄπειρον, “*como la superioridad de la superabundancia*”, “*libera y toma de nuevo*” todo aparecer y desaparecer, ἐξ ὄν-εις ταῦτα (Heidegger, 2012a, p. 30. GA 35; 2015b, p. 24). En el retroceso de la apariencia, el desajuste restituye el ajuste de tal modo que la permanencia que impera no es la de la apariencia, la presencia, el aspecto, sino la correspondencia misma que ajusta lo uno con lo otro καὶ τίσιν ἀλλήλοις. De ahí que Heidegger termine la primera parte reconociendo τὸ ἄπειρον como la diferencia o pliegue entre el ser y el ente. Nótese que hay dos conclusiones importantes: de una parte, no es que τὸ ἄπειρον sea el ser, sino aquello sobre lo cual hay que comprender la esencia o sentido del ser; de la otra, y como consecuencia de lo anterior, aquello en virtud de lo cual el ser es diferente del ente. Lo ente encuentra en el ser su fundamento y horizonte de comprensión, pero tanto el ser como el ente son en la diferencia ese despliegue originario, esto es, inicial.

Para terminar, consideremos ahora la comprensión de ἀδικία por “Un-fug” y δίκη como “Fug” en el contexto del curso de 1935. En el capítulo 4 de *Introducción a la Metafísica*, Heidegger intenta mostrar, en contraste con la superficialidad de la comprensión que la opinión común tiene sobre el ser como una palabra vacía, la múltiple determinación del ser a partir de su delimitación con cuatro aspectos interrelacionados, dados ya desde el comienzo de la filosofía occidental, de los cuales solo señalaremos la tercera distinción, *ser y pensar*. El pensador alemán advierte el predominio de la oposición del pensar respecto al ser, donde este es puesto delante de aquel como objeto [Gegen-stand], cuestión fundamental del espíritu occidental y medular de sus ataques (Heidegger, 1983, p. 125. GA 40; 2001b, p. 110). Heidegger deconstruye esta separación para reconstruir la correspondencia de la unidad originaria de φύσις y λόγος. Por

un lado, λόγος-λέγειν no significaban originariamente pensar [*Denken*], entendimiento [*Verstand*], razón [*Vernunft*], discurso [*Rede*], decir [*Sagen*], sino conjunción [*Sammlung*] y relación [*Verhältnis*] entre una cosa y otra (Heidegger, 1983, pp. 132-133. GA 40; 2001b, pp. 116-117); por el otro, el sentido griego del ser, φύσις, inicialmente era entendido como surgir imperante [*aufgehende Walten*] más que como presencia constante [*die standige Anwesenheit*] (Heidegger, 1983, p. 134. GA 40; 2001b, p. 118); de otro, el νοεῖν no significaba tampoco inicialmente pensar como actividad de un sujeto, sino el percibir [*vernehmen*] como acogida de la manifestación [*Erscheinen*] y desocultamiento [*Unverborgenheit*] del ser (Heidegger, 1983, pp. 146-147. GA 40; 2001b, pp. 128-129). Si el ser impera como mostración y la percepción no es un comportamiento del hombre sino el modo como el ser, dándose, se lo apropia (Heidegger, 1983, p. 150. GA 40; 2001b, p. 131), entonces esto supone, de una parte, que el hombre pertenece al ser y no al contrario y, de la otra, que la correspondencia del hombre al ser se lleva a cabo mediante su custodia como guardián [*Verwahrer des Seins*] (Heidegger, 1983, p. 150. GA 40; 2001b, p. 131). Ser y pensar nombran, pues, una relación de mutua pertenencia en la que el hombre se juega su esencia. Para responder a la pregunta ¿quién es el hombre?, Heidegger realiza una interpretación del primer canto del coro de *Antígona* de Sófocles, versos 332-375. El hombre es τὸ δεινότατον, lo más pavoroso entre todo lo pavoroso, porque dándole la espalda a lo familiar y propio permanece ante lo que lo somete haciendo(se) violencia a través de la transgresión, ruptura, captura y doma (Heidegger, 1983, pp. 155-167. GA 40; 2001b, pp. 136-146). En realidad, τὸ δεινότατον se entiende mejor si se considera la referencia recíproca del δεινόν con τέχνη y δίκη. Para Heidegger, τέχνη no significa arte, habilidad, técnica, algo técnico e instrumental, sino saber, pero no como acumulación de conocimientos sino en el sentido de perpetrar la conquista de la manifestación del ser a través del asedio al ente (Heidegger, 1983, pp. 168-169. GA 40; 2001b, pp. 146-147). Esta corta digresión sobre la elucidación de la relación del δεινόν (fuerza sometidora) con δίκη era necesaria para señalar el contexto en el que Anaximandro entra en escena.

El pensador de la Selva Negra se mantiene en la traducción de δίκη por “Fug” en un triple sentido: ensamble [*Fuge*] y ajuste [*Gefüge*]; disposición [*Fügung*]; y lo acoplante [*das fügende Gefüge*] (Heidegger, 1983, p. 169. GA 40; 2001b, p. 147). Es indiscutible que con ello se mantiene en el distanciamiento de la interpretación jurídico-moral que ya había advertido en las lecciones de 1932. Una afirmación que recoge en gran medida su exposición sobre los pensadores iniciales Anaximandro y Heráclito es la siguiente: “El ser, la φύσις, entendida como el imperar, es la conjunción originaria, es el λόγος; es lo justo que ajusta: δίκη” (Heidegger, 1983, p. 169. GA 40; 2001b, p. 147). Lo δεινόν, lo pavoroso, es el ser que como fuerza imperante, en sí misma ajustada, dis-

pone acoplando lo ente en total. Lo δεινότατον, lo más pavoroso, es el hombre (arroyo del ser mismo) que como brecha [*die Bresche*] abre, se desarticula de lo familiar, pasa por encima de sí mismo y se pone a sí mismo como sustituto a través de la τέχνη. La reverberación entre el ser, comprendido como δίκη y el hombre, como el que acomete el asedio al ente mediante el saber τέχνη, constituye el “acontecer histórico” [*Geschichte*] propiamente dicho (Heidegger, 1983, p. 172. GA 40; 2001, p. 150). En definitiva, para Heidegger, “Anaximandro, habla del ser en conexión esencial con la δίκη” (Heidegger, 1983, p. 175. GA 40; 2001b, p. 152); claro está, que desde otra perspectiva distinta y distante de las acostumbradas.

4.2.2 EL ACONTECER DEL SER COMO REMONTAR LA DISCORDIA

En el semestre de verano de 1941, Heidegger dicta un curso en la Universidad de Friburgo (Heidegger, 1991. GA 51; 2006); presumiblemente en el verano-otoño de 1942 escribe las notas para un curso que finalmente no presentó (Heidegger, 2010. GA 78) y en 1946 escribe un ensayo que, como la nota introductoria del libro a manera de prólogo señala, es un camino encubierto que despejándolo conduce hacia el comienzo del pensar (Heidegger, 1977b, pp. 321-373; 2012b pp. 239-277). Teniendo en cuenta que en este lustro de dedicación a Anaximandro no hay mayores diferencias en sus planteamientos, haremos una lectura conjunta de estos.

Heidegger es remitido por el pensar al comienzo de la filosofía, pero no movido por un afán de historiografía [*Historie*] que ubique el comienzo mismo como el primer punto de una línea de tiempo a partir del cual pueda computarse la historia de la filosofía, sino aquello en virtud de lo cual, además de comienzo, comienza en cada acontecer histórico [*Geschichte*] que funda todo comienzo e historia. Heidegger quiere escuchar *lo no-dicho en lo dicho* en el comienzo, la interpelación de *lo inicial* [*den Anspruch des Anfänglichen*] (Heidegger, 1991, p. 8; 2006, p. 35) a través de una sencilla pero decisiva y esencial meditación para que como fundamento del primer comienzo otorgue ello mismo la posibilidad de otro comienzo; en sus propias palabras, “para una controversia [*Auseinandersetzung*] con el inicio de nuestra historia acontecida” (Heidegger, 1991, p. 11; 2006, p. 39). En los tres textos en cuestión pueden reconocerse fundamentalmente cuatro momentos: en primer lugar, parte de una elucidación propedéutica sobre el lugar del ser en la historia de la metafísica (Heidegger, 1991, pp. 1-77; 2006, pp. 25-117); en segundo lugar, busca ganar la comprensión de la diferencia ontológica que permita admitir aquello que dándose como luz justo se retrae en el ente esclarecido, la presencia y lo presente, ocultamiento del ser en el desencubrimiento de

lo ente (Heidegger, 1991, pp. 78-93; 2006, pp. 117-135; 2010, pp. 33-101, 257; 1977b, pp. 332-339; 2012c, pp. 247-252); en tercer lugar, el filósofo de la Selva Negra ronda fundamentalmente las traducciones canónicas de Nietzsche y Diels para desmontarlas como lecturas propias del primer comienzo o historia de la metafísica; finalmente, la interpretación propiamente dicha de la sentencia de Anaximandro en la que deja ver el esfuerzo por atender a la interpelación del ser mismo, no de un nuevo que desecha el antiguo, sino de *otro* comienzo.

Respecto a las traducciones canónicas de Nietzsche y Diels (Heidegger, 1991, pp. 94-102; 2006, pp. 139-147; 2010, pp. 1-31; 1977b, pp. 321-330; 2012c, pp. 239-245) queremos rescatar las siguientes ideas: En primera instancia, la contraposición entre ciencia (filología e historia, arqueología clásica, historia de la literatura, mencionadas expresamente) y filosofía, o como Heidegger señala: “tradicón filológica y transmisión filosófica” que queremos exponer en la tabla 3 con las respectivas traducciones, seguida de unas indicaciones proporcionadas por nuestro pensador en cuestión:

Tabla 3

Contraposición de las traducciones de la sentencia de Anaximandro

Anaximandro	Nietzsche	Diels	Heidegger 1941	Heidegger 1942-1946	Traducción
<p>ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. (7D)</p>	<p>Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grun- de gehen, nach der Nothwen- digkeit; den sie müssen Buße zahlen und für ihre Unge- rechtigkeiten gerichtet wer- den, gemäß der Ordnung der Zeit¹²¹.</p>	<p>Voraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht ihr Verge- hen nach der Schuldigkeit; den sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosi- gkeit nach der festgesetzten Zeit. A partir de donde las cosas tienen el ori- gen, hacia allí se encamina también su perecer, según la necesidad; pues se pagan unas a otras condena y expiación por su iniquidad según el tiempo fijado (Heidegger, 1977b, pp. 322; 2012c, p. 240)¹²².</p>	<p>Von woher aber der Her- vorgang ist dem jeweilig Anwesen- den auch die Entgänglich- nis in dieses (als in das Selbe) geht hervor entsprechend der nötigen Not; es gibt nämlich jedes Anwesende selbst (von sich aus) Fug, und auch Schätzung (Anerkennung) läßt eines dem anderen, (all dies) aus der Verwindung des Unfugs entsprechend der Zuweisung des Zeitigen durch die Zeit (Heidegger, 1991, p. 94).</p>	<p>...κατὰ τὸ χρεῶν· δίδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας. ...entlang dem Brauch; ge- hören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwin- den) des Un- fugs.</p>	<p>Pues de donde y desde donde la proveniencia es para lo en cada caso pre- sente, también la desaparición en esto (en tanto que en lo mismo) proviene en correspondencia al estado de necesidad que obliga; esto es: da a todo lo presente mismo</p>

121 Nietzsche (2009): “a partir de estas cosas hay una generación para todos los seres y llegan a perecer, según la necesidad. Pues ellos pagan un castigo y una compensación de la injusticia según el orden del tiempo”. Nietzsche, 2013, p. 347). “De donde las cosas tienen su origen, allí deben también perecer según la necesidad; pues deben expiar sus culpas con una penitencia y ser condenadas por sus injusticias, conforme al orden del tiempo”. (Nietzsche, 2011, p. 582)

122 Heidegger ha tenido en mano las ediciones de 1903 de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, *Los filósofos preplatónicos de Nietzsche* y *Los fragmentos de los presocráticos de Diels*. Nos permitimos transcribir la versión de 1960 a fin de evidenciar las variantes que puedan darse a la hora de contrastar las traducciones en sus ediciones: “Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das heinen geschicht auch ihr. Vergehen nach

Anaximandro	Nietzsche	Diels	Heidegger 1941	Heidegger 1942-1946	Traducción
				...a lo largo del uso; en efecto, dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua (en la reparación) del des-acuerdo (Heidegger, 2010, pp. 1-22; 1977b, pp. 371-372; 2012c, pp. 276) ¹²³ .	(a partir de sí) acuerdo y también evaluación (reconocimiento), deja que uno sea para el otro, (todo esto) remontando la discordia en correspondencia a la asignación del dar tiempo mediante el tiempo (Heidegger, 2006, pp. 139-140).
Nota: Esta tabla debe confrontarse con lo expuesto en la tabla 2.					

Es una cuestión transversal a los tres textos la tensión entre *traducción* (filología) por un lado, e *interpretación* (filosofía) por el otro. Heidegger la dirime planteando dos tesis universales. La primera dice: “la traducción [*Die Übersetzung*], (...) es ya ineludiblemente una interpretación [*Die Auslegung*]” (Heidegger, 1991, p. 94; 2006, p. 139; 2010, pp. 1-22; 1977b, pp. 321-330; 2012c, pp. 239-245). La segunda la enunciamos en los siguientes términos: una traducción literal o exacta no es ya por ello una traducción fiel. Mientras que la traducción “literal” está adherida a la letra, la traducción “fiel” es devota al “espíritu de la letra” o, como menciona más adelante, al “asunto del pensar [*Die Sache des denkens*]”, en otra parte, a su “verdad” (Heidegger, 1977b, p. 322; 2012c, p. 240; 1991, pp. 94-95; 2006, p. 140). Una idea conexas a la anterior es si bien las traducciones de Nietzsche y Diels difieren por el “impulso e intención” del que parten: en el caso de Nietzsche, quien sitúa a Anaximandro dentro de los preplatónicos, parte

der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung”. (Diels y Kranz, 1960, p. 89. Band 1)

123 Heidegger toma de John Burnet los argumentos para cuestionar la autenticidad de la sentencia tal como ella ha sido admitida tradicionalmente a partir de Diels. Tanto el comienzo ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστί τοῖς οὄσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι como el final κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν son tomados ya como testimonio indirecto porque a) el comienzo abrupto, sin mediación, no es propio de un escritor griego; b) γένεσις y φθορὰν son términos conceptuales cuyo sentido ha sido fijado en Platón y Aristóteles. Este argumento no cobra mucho crédito en esos términos para Heidegger puesto que: b1) Homero ya las conocía; b2) es seguro que Anaximandro no las usó en sentido conceptual, toda vez que esto cobra vigencia a partir de la interpretación del ser como ἰδέα y c) es más plausible considerar que es por su “estructura y resonancia” que dichas partes tienen ese tufillo peripatético. Cfr. Heidegger (2010, pp. 28ss; 1977b, pp. 339ss; 2012c, pp. 252ss).

de su platonismo invertido; en el de Diels, quien lo pone dentro de los presocráticos, movido por un impulso historiográfico e ilustrado, lo hace a partir de Aristóteles. En todo caso, las representaciones y conceptos de Platón y Aristóteles marcan la pauta para las interpretaciones subsiguientes (Heidegger, 1991, p. 98; 2006, p. 144; 2010, p. 1-22; 1977b, p. 322-325; 2012c, pp. 240-242); también es cierto que hay algo en lo que concuerdan esencialmente: están determinadas por las exigencias (erudición y progreso) de la historia de la metafísica.

Vayamos ahora a las peculiaridades de las interpretaciones en cuestión señaladas por Heidegger. En las acostumbradas divisiones de la sentencia, la primera parte estaría suscrita al ámbito cosmológico a partir de la atribución de un postulado físico: el incesante movimiento del mundo representado en el nacer y expirar de las cosas de la naturaleza; la segunda al antropológico, toda vez que allí se habla de asuntos éticos y jurídicos (Heidegger, 1991, pp. 98-99; 2006, pp. 144-145; 2010, pp. 6-8; 1977b, p. 331; 2012c, p. 246). Para Heidegger ese supuesto sistemático no tiene razón de ser ya que, por un lado y fundamentalmente, la sentencia no habla de disciplinas y ciencias que no las había en aquel entonces, sino de y desde el despliegue de la unipluralidad de *lo inicial*; por el otro, no es el enunciado de una filosofía o su primera piedra sino “algo propio”. A la simplificación o sistematización de la sentencia se agrega un peligro cuyo efecto puede ser más nocivo que el anterior: considerar el inicio del pensar como algo “rudimentario”, “primitivo” o vetusto en comparación con el desarrollo y progreso del pensamiento actual.

De otra parte, Heidegger siempre está revisando cómo habérselas con el decir del pensar inicial, en este caso, con la sentencia de Anaximandro. Lo primero que sugiere es suspender la familiaridad de las interpretaciones comunes, desmontar las nociones que se han heredado, en definitiva, “prescindir” de la comprensión corriente. Lo segundo, respecto a la sentencia, extrañarla, apartándola nuevamente al ámbito de lo que asombra; respecto al intérprete, extrañarse, experienciarse como extranjero de lo que se dice y de lo que es dicho para ganar una lejanía que aproxima más que toda erudición historiográfica. Simultáneamente, la exigencia de escuchar lo que se dice en la sentencia (Heidegger, 1991, pp. 96-100; 2006, pp. 141-146).

Finalmente, consideremos la interpretación propiamente dicha de la sentencia. Tanto en 1941 como en 1942 y 1946, Heidegger mantiene la división en dos partes, solo que en los dos últimos, gracias a Burnet, la originalidad del comienzo de la primera proposición y el final de la segunda será puesta en cuestión y, por tanto, abreviada. No obstante, es bueno tener en cuenta el análisis que Heidegger hace de ellas en su sentido griego, allende si son preconceptuales o no, ya que arrojan luz sobre las palabras que son consideradas como directamente atribuibles a Anaximandro.

En cuanto a la primera proposición, ¿cómo comprende γένεσις y φθορά? ¿A partir de qué? De acuerdo con el procedimiento señalado, mientras que tradicionalmente se las explica como un proceso genético que comienza con el nacer [*Entstehen*] y termina con el perecer [*Vergehen*], en otros términos se explican como formación, desarrollo, avance, evolución [*Entwicklung*] y retroceso, involución [*Rückbildung*], encogimiento, disminución [*Schrumpfung*] o marchitamiento [*Verkümmerung*] de las cosas τὰ ὄντα en sentido platónico-aristotélico; en principio hay que comprenderlas griegamente, o mejor aún, inicialmente, esto es, a partir de la φύσις, vale decir, como proveniencia [*Hervorgang*] o aparición [*Aufgehen*] y desaparición [*Entgänglichis, Untergehen*] o tránsito [*Weggehen*], el des-ocultamiento desde lo no oculto hacia lo oculto (Heidegger, 1991, pp. 103-106; 2006, pp. 148-152; 2010, pp. 103-117; 1977b, pp. 340-342; 2012c, pp. 252-255). ¿Qué los mantiene en su contigüidad y continuidad? El “centro de gravedad” o *unidad* [*Einheit*] está indicado en *aquello* a partir de lo cual ἐξ ὧν, y hacia esto εἰς ταῦτα, ταῦτα que es leído por el filósofo alemán como un ταῦτά, vale decir, “lo Mismo [*das Selbe*]”, “la Mismidad [*die Selbigkeit*]” (Heidegger, 1991, pp. 103-106; 2006, pp. 148-152; 2010, pp. 117-123. GA 78; 1977b, pp. 340-342; 2012c, pp. 252-255). En otras palabras, la presencia [*An-wesen*] de lo presente [*Anwesende*] en el desocultamiento, uni-totalidad, lo ente en total, τὰ ἐόντα (y no precisamente las cosas de la naturaleza τὰ ὄντα¹²⁴), que comprenderá también como lo que se dice en κατὰ τὸ χρεών, como se verá más adelante.

Dado que la expresión κατὰ τὸ χρεών cobra una importancia capital en la primera parte de la sentencia de Anaximandro de acuerdo con la interpretación heideggeriana, es menester desarrollar su comprensión en los dos momentos dados (Heidegger, 1991, p. 106; 2006, p. 152; 2010, pp. 132-136; 1977b, pp. 363-369; 2012c, pp. 270-275). En primera instancia, Heidegger traduce dicha expresión como imperiosa necesidad que obliga [*die nötigende Not*]. ¿Qué ha de comprenderse por imperiosa necesidad? Para determinar lo que τὸ χρεών nombra, hace una digresión y procede a desentrañar el sentido de ἀρχή y τὸ ἄπειρον en la introducción de Simplicio al fragmento 7D (Heidegger, 2010, pp. 217-241). La versión de Heidegger es: (ἡ) ἀρχή τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. ἀρχή no es el comienzo que queda atrás o el principio y causa, sino lo que además de liberar tanto la proveniencia (la presencia) como lo proveniente (lo presente) también legisla [*verfügt*] e impera a través [*durchwaltet*] del tránsito, inaugurando regiones. Por eso encontraremos que el mejor sentido para traducir ἀρχή es *Verfügung*, disposición, por tres razones:

124 Sobre la confrontación entre un sentido metafísico o conceptual (Platón y Aristóteles) y uno originario o pre-conceptual (Homero) de τὰ ὄντα y τὰ ἐόντα, de ὄν y ἐόν véase Heidegger (2010, p. 142-156; 1977b, pp. 342-352; 2012c, pp. 254-262).

1. Salida, imperante y rectora de antemano, de la proveniencia y de la desaparición. 2. Determinación que impera y rige a través del tránsito que va de la proveniencia a la desaparición. 3. Hecho de mantener abierta la región inaugurada por el acto de imperar y regir a través y que es susceptible de salida (Heidegger, 1991, p. 109; 2006, p. 156)¹²⁵.

Una vez aclarado el sentido de ἀρχή τῶν ὄντων como la disposición de lo presente, se busca elucidar el sentido de τὸ ἄπειρον. Aunque desde el punto de vista filológico su traducción como “lo infinito” o “lo ilimitado” es correcta, según el pensador de Selva Negra, olvidemos que pensamos la sentencia de un pensador griego, quien como todos ellos experiencia el ser como el surgir de la presencia en lo presente, pero sobre todo, como un pensador inicial que es tal, no porque esté puesto historiográficamente al comienzo de la filosofía al lado de Heráclito y Parménides, sino porque piensa el ser como *lo inicial* imperante. En concreto, τὸ ἄπειρον no puede ser pensado como ente, sino que “se refiere a la irrupción de la presencia de lo presente [die Anwesenung des Anwesenden]” (Heidegger, 1991, p. 110; 2006, p. 157) y dado que ἀρχή τῶν ὄντων como la disposición de lo presente concierne a τὸ ἄπειρον, este será disposición del impedir la constancia y consolidación de la consistencia, así como la persistencia y estabilidad de lo presente pues el ser solo se comprende como irrupción de la presencia mientras que lo ente o solo-presente como lo constante (*Beständig*), en lo que se oculta tal irrupción, de tal modo que “La disposición de la irrupción de la presencia es acción de impedir «límites», donde «límite [Grenze]» debe ser entendido como clausura de la irrupción de la presencia en presencialidad definitiva, en consistencia de una mera presencialidad” (Heidegger, 1991, p. 114; 2006, p. 161).

Aquella luz a partir de la cual es iluminada la proveniencia o ser de lo presente, en eso “mismo” dicha proveniencia tiene su des-aparición, pero no como lo que se pierde, sino como lo que se gana plena y esencialmente puesto que γένεσις y φθορά se relacionan esencialmente, en lo mismo; el provenir tiende al desaparecer y este a la custodia de aquel. En otras palabras, proveniencia [*Hervorgang*] y desaparición [*Entgāngnis*] no son algo que se da cuya suma es igual a lo mismo; de igual modo, lo mismo tampoco es un depósito en el que están acopiados, sino que son los modos de su ser-tránsito y la aseguanza de su acontecer frente a la persistencia de la consistencia.

Visto de conjunto, todo el peso de la primera proposición de la sentencia de Anaximandro recae sobre τὸ χρεών y viene a significar lo siguiente: “Eso que es lo Mismo, la disposición (ἀρχή), lo Mismo, el ἄπειρον, es τὸ χρεών, el estado de necesidad [*die Not*],

¹²⁵ Más adelante afirmará lo mismo en los siguientes términos: “salida, imperar y regir a través y apertura inaugural” (p. 115; p. 163).

lo que obliga [*die nötigende*]” (Heidegger, 1991, p. 116; 2006, p. 164). Ante esta primera y densa conclusión, Heidegger añade que el estado de necesidad (*die nötigende Not*) no viene a ser una deficiencia o carencia, sino la ineludibilidad (*die unumgänglichkeit*) del estar remitido a la unicidad (*die Einzigkeit*) como custodia ante la persistencia de la consistencia. De tal modo que, aquello que amenaza a la unicidad de la esencia no es el devenir ni la pluralidad de lo existente sino la persistencia de lo ente como ente.

La segunda gran conclusión implica la anterior y dice: “Eso Mismo, uno en su necesidad, único en su unidad e inicial en su unicidad, es el inicio”¹²⁶ (Heidegger, 1991, p. 117; 2006, p. 165). Para Heidegger, Anaximandro no está señalando en la primera proposición nada que tenga que ver con el devenir de las cosas, ni desde algo así como una disciplina cosmológica, sino sobre el ser mismo y como *lo inicial* mismo, esencia de la irrupción de la presencia. Hasta aquí el análisis de τὸ χρεών en el sentido que se mantiene en 1941.

En segunda instancia, entre 1942 y 1946 Heidegger arriesga una traducción de τὸ χρεών como “*der Brauch*”, el uso (Heidegger, 2010, pp. 135-137; 1977b, pp. 362-371; 2012c, p. 270-276). Para llegar a ella, el filósofo alemán realiza una serie de consideraciones de las que queremos destacar las siguientes: primera, no explicación etimológica sino elucidación de lo que nombra. En este sintagma se nombra la presencia en concordancia con la cual lo presente es como presente, es decir, nombra tanto la unicidad de la presencia como la relación unitaria de esta con lo que desde ella (*κατά*) se presenta, aunque tradicionalmente se los piense por separado; es más, que se piense la presencia desde lo presente como un súper presente. Al mismo tiempo, lo encuentra como el primer y más antiguo nombre en el que se piensa al εἶν de los εἶντα, al ser de los entes, en su esenciar o acontecer: disposición sobre lo presente, del acuerdo o ajuste [*der Fug*] y atención [*der Ruch*] mutua, destinándole a lo ente su ser, aunque como bien señala, “*El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente*” (Heidegger, 1977b, p. 364. GA 5; 2012c, p. 271), que no es una deficiencia del pensar humano ni un defecto del ser, sino su esencia y sino y, por tanto, el acontecimiento más rico hasta ahora, pero también el más promisorio. En definitiva, τὸ χρεών nombra la esencia de la presencia en tanto que relación con lo presente.

Segunda, si bien no descarta que la traducción más aceptada de χρεών por “necesidad” que implica obligación o deber, aprobación y ordenamiento, tenga validez dado su carácter derivado, demanda un sentido más originario. Según Heidegger, en el participio χρεών resuena el sentido de χράω (manejo, persigo, aprehendo), χράομαι (entregarse,

126 “Dieses Selbe und in seiner Notwendigkeit Eine und in seiner Einheit Einzige und in seiner Einzigkeit Anfängliche ist der *Anfang*”.

Si en la primera proposición se nombra la presencia como lo que determina a lo presente en cuanto tal, en la segunda proposición, en términos generales, se refiere al ente (lo presente) en su relación con el ser (presencia que reúne en su des-ocultamiento). Sin embargo, visto de un modo esencial, esto es, en relación con lo alcanzado en la primera, menciona el acontecer del ser como “remontar la discordia” que se da en dos modos esenciales. Por un lado, en la medida en que el ente como lo presente, persiste (distinto al demorar) en su consistencia y constancia, toma esto de la irrupción de la presencia a quien en propiedad corresponde el demorar en la consistencia e insiste en ello como ἀεί, entra en el desacuerdo, discordia o desajuste, ἀδικία. Al contrario, el ente que corresponde al *tránsito* del provenir a la desaparición no solo da acuerdo (δίκη) al ser, sino que reconoce y deja ser a todo ente. Por el otro, el ajustarse o corresponder de lo presente a la asignación y maduración por el tiempo¹²⁸.

En la segunda parte de la sentencia, tres palabras hablan de un modo esencial, esto es, a partir de la experiencia del ser como presencia y no de las representaciones jurídicas y morales: δίκη, τίσις, ἀδικία (Heidegger, 2010, pp. 157-182; 1977b, pp. 362-371; 2012c, pp. 270-276). La ἀδικία es a los entes como la δίκη al ser. No obstante, ser es ser del ente, la presencia de lo presente, el ἐόν de los ἐόντα y, por tanto, al ser como presencia pertenece la ἀδικία. Adviértase que esto es así no porque el ente se desprenda del ser, por su individuación, ya que el presentarse de lo presente es el primer modo de concordar con el ajuste en su dejar llegar a lo desoculto, sino que su ἀδικία (des-ajuste, des-acuerdo) consiste en el persistir en la permanencia, en el tomar de más y de otro. Por su parte, δίκη es el ajuste en el que el provenir y desaparecer tienen acuerdo en su transición.

En cuanto a τίσις, habitualmente traducida como expiación (*Buße*) pagada por la injusticia cometida, originariamente quiere decir la estima (*das Schätzen*) y por tanto respetar a y cuidar de (*achten*) lo estimado; en una palabra, tener consideración (*Rücksicht*) entre sí, unos a otros, de tal modo que donde hay estima y consideración se hace justicia. Dado el carácter antropológico y ético de las expresiones, Heidegger busca un sentido más neutro que aplique a todo lo presente. Para ello se remite al medio alemán “*ruoche*” para recordar el sentido de *Ruch* como cuidado, atención, deferencia. De este modo, τίσις ἀλλήλοις quiere decir el mostrar atención unos a otros, pero no como el relevo dentro de una multiplicidad indiferenciada sino como reconocimiento mutuo o juego especular.

¹²⁸ Valga recordar que el tiempo aquí no cuenta como una cifra del calcular humano; el tiempo no “es”, sino lo que da ser, “es” tiempo. Heidegger (2010, pp. 183-216).

En concreto, “remontar la discordia” querrá decir: acuerdo para con el ser, reconocimiento para con el ente, correspondencia a la asignación y consigna (maduración y *demora*) del tiempo¹²⁹. Este es el ser de todo lo presente: irrupción-*demorar*-tránsito.

Por último, consideremos la relación esencial de ambas proposiciones o la unidad de la sentencia. Primera: proveniencia y desaparición están dispuestas y ajustadas en lo mismo porque esto es el inicio del ser en tanto *lo inicial*. Segunda: modo como el ente en cuanto ente es: “acción de remontar la discordia”. Si el tránsito pertenece en esencia al ser, “remontar la discordia” es el abandono de la persistencia en la consistencia y constancia. La primera piensa el ser como ajuste inicial y la segunda cómo se experiencia el acontecer de tal ajuste. Literalmente: “*La sentencia dice la disposición acorde del ser y nombra al ser como la disposición que acuerda. Pero la disposición que acuerda es el inicio. La sentencia es el decir inicial del ser*” (Heidegger, 1991, pp. 122-123; 2006, pp. 170-171).

4.3 GADAMER. ANAXIMANDRO Y LA COMPENSACIÓN RECÍPROCA DE LOS ENTES

¿Qué conocimientos podemos tener sobre Anaximandro desde Parménides, Platón, y Aristóteles? ¿Qué conclusiones retrospectivas sobre la doctrina original nos ofrecen sus problemas, intereses y lecturas en sus obras? La respuesta a estas preguntas las podemos encontrar en los siguientes textos de Gadamer: *Platón y la cosmología presocrática* (1964); *El planteamiento doxográfico de Aristóteles* (1988); *El pensamiento jónico en la Física de Aristóteles* (1988); *Parménides y las dóxai brotòn* (1988) y *Parménides y el ser* (1988).

Gadamer encuentra tanto en el *Timeo* como en el *Fedón* algunas pruebas sobre su apropiación de Anaximandro (Gadamer, 1985, pp. 58-70; 2001, pp. 107-124). La primera cuestión en litigio es la doctrina de la pluralidad de mundos, de si es simultáneo o una sucesión en el tiempo (Platón, *Timeo*, 31a ss.). Los argumentos que Platón expone para negar tanto los plurales como los innumerables mundos no le son suficientemente claros a Gadamer: “Platón pretende demostrar la *unicidad* (*die Einzigkeit*) de nuestro mundo a partir únicamente de ideas, esto es, de relaciones esenciales” (Gadamer, 1985, p. 63; 2001, p. 114) y para ello, solo una, “la copia del modelo del ser vivo perfectísi-

¹²⁹ Remontar (*Verwindung*) pero no superar (*Überwindung*) ya que la consistencia por ser parte de la esencia no se puede suprimir. Heidegger (1991, pp. 119-121; 2006, pp. 167-170).

mo, que abarca todo lo vivo (παντεχὲς ζῶον 31b1) está llena de problemas” (Gadamer, 1985, p. 63; 2001, p. 114); uno de ellos, si no el principal, es que la idea de un prototipo conduce a la del demiurgo.

Platón utiliza un modelo técnico para algo no técnico. Una cosa es admisible para Gadamer: “solo en la perspectiva del todo se piensa realmente la idea del todo, de lo abarcante como la unidad que lo es todo” (Gadamer, 1985, p. 64; 2001, p. 115), cuyo ejemplo más palmario lo encuentra en el *Fedón* con el ejemplo del dos, que no resulta de una composición, ni de una división, sino de su unidad misma. La representación de lo omniabarcante, ya como τὰ πάντα ya como ἄπειρον, “como la *extensión* ilimitada de ser, que no permite nunca llegar a un final” (Gadamer, 1985, p. 64; 2001, p. 115. Cursiva mía) es insuficiente para una comprensión de unidad.

Algunas ideas que se derivan de la interpretación son: de esta falta que Platón encuentra en lo que él subsume bajo la expresión “heraclíteos” (*Teeteto*, 179d-e) se hallan exentos los “eléatas” (Gadamer, 1985, pp. 60 y 64; 2001, pp. 110 y 116); a través del espejo eleático se mira la imagen jónica, es decir, el problema de la φύσις; en palabras de Gadamer “la representación del «por sí mismo», que distingue la emergencia y la existencia de nuestro mundo” (Gadamer, 1985, p. 64; 2001, p. 116); posteriormente ampliará la comprensión de este «*Von Selbst*» del siguiente modo: “el orden, la constancia y regularidad del todo del ser” (Gadamer, 1985, pp. 66-67; 2001, p. 119); lo ilimitado, como ἀρχή, reserva de la que se desprenden sucesivamente mundos, no solo admite sino que hace necesaria la existencia simultánea a la luz de la doctrina de la compensación de los opuestos (7D) y también su divinidad (11D) supone un paso delante de la divinidad de los dioses homéricos.

La posición de la tierra en el centro del universo es otra cuestión que Platón considera teniendo en mente a Anaximandro, aunque basado en el pitagorismo. Platón explica la situación de la tierra mediante una “teleología geométrica” (*Fedón*, 99c), más que por una relación de equilibrio, y de los pasajes del *Fedón* 108e-109a dice Gadamer: “la ὁμοιότης del cielo, su ἰσορροπία, basta para que la tierra permanezca en el centro sin inclinarse” (Gadamer, 1985, p. 64; 2001, p. 116), eso sí, teniendo una representación esférica de la tierra. Es claro que lo anterior es una contraposición no solo al mito del Atlas, sino también a los torbellinos o cojines de aire como parece haber afirmado Anaximandro (29D), quien comprendía la tierra como una columna cilíndrica (8D, 9D, 40D). En definitiva, como bien lo concluye Gadamer:

De este modo, por detrás de la crítica y de la teología pitagórica de Platón atrapamos algo de un motivo cosmológico permanente que opera

en los jonios. En su propia argumentación mítica, Platón deja traslucir a partir de la simetría algo de los antiguos cuando habla de ἰσοροπία. En verdad, su propia cosmología teológico-eidética exige una argumentación puramente geométrica: en lugar de un nuevo Atlas, había que pensar el mantener-se-a-sí-mismo del todo (Gadamer, 1985, p. 66; 2001, p. 118).

De otra parte, en *El planteamiento doxográfico de Aristóteles* (1988), Gadamer plantea cómo la filosofía presocrática se *efectúa* en, a la vez que *provoca* la filosofía aristotélica; en definitiva, ve un diálogo vivo entre Aristóteles y sus predecesores (Gadamer, 1995, p. 80). Dicho esto, procedamos a revisar el diálogo mantenido entre Aristóteles y Anaximandro. En primer lugar, en *Física* I 4, 187a 11ss. Aristóteles agrupa en dos tipos a los naturalistas, fisiólogos o físicos, no de acuerdo con el número de principios, sino con lo que hace surgir las cosas, con *lo inicial* del movimiento: en el grupo de los *pyknótes-manótes* (los que defienden el surgir por condensación y rarefacción) sitúa a los milesios Tales y Anaxímenes; en el otro grupo, a los que explican el surgir por la *eccrísis* (separación de mezclas) sitúa a Anaximandro, Empédocles y, sobre todo, a Anaxágoras (Gadamer, 1995, pp. 84 y 93). Gadamer encuentra en esto una situación problemática: si mezcla y separación es el modelo contrapuesto al eleático en su negación de la pluralidad y mutabilidad de las cosas, entonces la vinculación de Anaximandro con la incipiente teoría corpuscular resulta ser un anacronismo. “La verdad es que aquí se superpone la filosofía de Anaxágoras a la de Anaximandro” (Gadamer, 1995, p. 85). Ahora bien, la justificación de la visión aristotélica de Anaximandro se debe, según Gadamer, a que “en el origen de la cosmogonía de Anaximandro se encuentra el mito de la explosión del huevo cósmico” como aquello en lo cual se sostienen y a partir de lo cual se ordenan las cosas (Gadamer, 1995, pp. 95-96 y 100).

En segundo lugar, en *El pensamiento jónico en la Física de Aristóteles* (1988), Gadamer analiza con más profundidad el conocimiento que Aristóteles tenía de los jonios, en cuyo caso solo nos detendremos en Anaximandro, a la vez que interpreta el fragmento 7D: Α. ...ἀρχὴν... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὕσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. A partir de ello, podemos resaltar algunas cuestiones importantes: primero, divide el texto en cuatro partes: a) ἀρχὴν... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον; b) ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὕσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν: “allí donde tienen origen los entes, el devenir, allí está también la (...) disolución”; c) διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας: “los entes purgan la pena uno a otro”; d) κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν: “según la disposición del tiempo” (Gadamer, 1995, pp. 94-95). De a) dice que ἀρχὴν

hay que comprenderlo como *inicio* en sentido temporal y no el sentido metafísico de principio (Gadamer, 1995, p. 94); *lo inicial* como lo que no tiene inicio sino que es un principiar continuo (Gadamer, 1995, p. 96); así mismo, ἄπειρον no significa “sustancia indeterminada” sino “es lo que, girando siempre sobre sí mismo, como un anillo, no tiene principio ni final” (Gadamer, 1995, pp. 96 y 132); en cuanto a b) llama la atención sobre la traducción de φθορὰν por disolución; de c) recuerda la deficiencia interpretativa que desde Schopenhauer a Nietzsche se presenta a causa del desconocimiento de la expresión ἀλλήλοις, cuyo sentido esencial es el de señalar la especularidad de “los enantía, a los opuestos y a su reciprocidad”, “la compensación recíproca de los entes” (Gadamer, 1995, pp. 95 y 97), con la cual se apunta al orden y equilibrio entre los fenómenos; en cuanto a d), partiendo de Franz Dirlmeier (1904-1977), lo considera más un añadido de Simplicio, una interpretación suya; así mismo plantea que la interpretación jurídica del tiempo por parte de Jaeger no está justificada, si bien le reconoce tanto el logro de depurar el pensamiento de Anaximandro de cualquier tinte religioso de corte budista, así como reconocer la proveniencia política y social de su lenguaje.

Finalmente, abordemos los planteamientos que se encuentran en *Parménides y las dóxai brotòn* (1988) y *Parménides y el ser* (1988). En el primero de ellos, una vez hecho el anuncio del tránsito de la primera parte, la de la verdad, a la segunda, la de las opiniones, fragmento 28B VIII, 50-52, Gadamer observa que a partir del verso 53, en el que se encuentran nombradas las dos figuras de entes, hay una alusión al problema de los milesios, el devenir de la naturaleza (Gadamer, 1995, pp. 109-110). Aquí es donde entraría Anaximandro y su comprensión del devenir como equilibrio de opuestos. En el verso 54, Gadamer encuentra un error de la interpretación tradicional al atribuir a la expresión μίαν el sentido de “una de estas”, “una de las cuales” pues este es el de *etére*, cuando realmente ella hace referencia a la *unicidad* de lo duplo, de los ταυτία, expresión poética de τὰ ἐναντία, los opuestos, tal como dice en el verso 55 y se desarrolla en los siguientes, idea de claras resonancias jónicas como en lo ἄπειρον en lo que los entes se ajustan ἀλλήλοις, unos a otros, encontrando equilibrio. Para Gadamer, “las dos figuras separadas de las que habla Parménides indican la teoría de los opuestos, como el calor y el frío, por ejemplo, o la luz y las tinieblas” (Gadamer, 1995, p. 111). En el verso 56 encontramos χωρὶς ἀπ’ ἀλλήλων, es decir, que las opiniones de los mortales no solo distinguieron las dos formas como opuestas, sino que además separaron sus señas unas de otras, versos en los que Gadamer ve “sugerir la reciprocidad e inseparabilidad de los opuestos” (Gadamer, 1995, p. 111) que en los milesios es múltiple y Parménides reduce a dos: fuego y noche o luz y tinieblas, aquella que deja ver el ser, esta que lo encubre.

A modo de conclusión, podemos glosar lo que Gadamer retoma en *Parménides y el ser* (1988). Nuevamente destaca que en el Poema de Parménides resuenan las concepciones jónicas sobre la naturaleza y de un modo destacado el equilibrio de los opuestos de Anaximandro¹³⁰. Ahora bien, la gran innovación es que Parménides no solo sintetiza los opuestos a fuego y noche, sino que los pone en relación con el conocimiento del ser (Gadamer, 1995, p. 118).

130 Contrario a la tradición, Gadamer relaciona a Parménides con Anaximandro más que con Heráclito, cuestión de la que se dará cuenta cuando nos hagamos cargo de la interpretación gadameriana de Heráclito y Parménides.

REINTERPRETACIÓN ACTUAL



Contrario a la interpretación usual, se sostiene que en Anaximandro no hay un sistema metafísico en sentido estricto, ni como “henología” —lo uno como origen de todo lo existente, del que se deriva el ser. (Platón, *Filebo*, 16 c, *República*, 509 b)— ni como “ontología” —ciencia del ser en cuanto ser, donde lo “uno” es un predicado del ser (Aristóteles, *Metafísica*, I,2,1053b 25-29)—. Si nos remitimos a los textos que sobre Anaximandro hallamos en Platón (22D, 23D) y Aristóteles (13D, 17D, 7R, 9R, 14R), en la crítica de ambos encontramos indicios de que ello es así. También Aecio lo advirtió cuando afirmaba que Anaximandro no dijo qué es lo ilimitado (15D). Resulta significativo que por tantos siglos haya imperado una interpretación del *ápeiron* como sustancia, principio o elemento de las cosas y que se descuidase una nueva mirada. Gracias a la aparición de nuevos textos, distintos a los sistematizados por DK o LM, podemos arriesgar una nueva apuesta.

Por nuestra parte, comprendemos que *ápeiron* no es sustantivo sino predicado. ¿De qué es predicado? De acuerdo con la doxografía, y a pesar de ella, es de la φύσις que Anaximandro enuncia lo ilimitado. Como bien sabemos, aquello en torno de lo cual orbita el pensar de los presocráticos, y de un modo prominente el de jónicos y milesios, es la φύσις (Cappelletti, 1986, p. 55). Cicerón lo llamaba el físico (9P); Plinio nos dice que ya era tradición considerar a Anaximandro como el que había abierto las puertas de la naturaleza (3P); Temistio incluso afirma que fue el primero en escribir sobre la *physis* (1D), atribución que posteriormente fue corroborada por Suidas (3D) (Ruiz, 1997).

Ahora bien, aunque dichos testimonios parecieran darnos cierta seguridad sobre la plausibilidad de nuestra lectura, ellos resultan insuficientes. De otra parte, como no sabemos con certeza sobre lo que Anaximandro tenía en mente a la hora de poner por escrito su conocimiento, nos vemos en la necesidad de arriesgar una propuesta. Será necesario, pues, revisar de un modo exhaustivo el contenido de los textos recabados, a partir del contexto señalado, e inferir de ellos ciertos lugares comunes y que nos permitimos enumerar a partir de las pistas que hallamos en Diógenes Laercio (D5) y Suidas (3D) y que nos permitimos citar de nuevo: ἔγραψε I. Περὶ φύσεως, Γῆς περιόδου καὶ Περὶ τῶν ἀτλανῶν καὶ Σφαῖραν καὶ II. ἄλλα τινὰ (φύσιν ἄπειρον) que coincide perfectamente con Simplicio y Teofrasto (7D) e Hipólito (8D). I. Περὶ φύσεως y II. ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον. En cuanto a I, sobre la *physis* determinada, podemos comprender aquellos textos que se refieren a los seres vivos, a la tierra y sus fenómenos naturales, el sol, la luna y las estrellas, los cielos y los mundos; respecto a II, sobre la *physis* indeterminada, aquellos muchísimos y diversos textos que de diversos modos nombran aquello a lo que Anaximandro señaló con ἄπειρον. No sería del todo desca-

bellado plantear que Heráclito estuviese refiriéndose a ello cuando afirmaba ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων (22B 54 DK), la armonía oculta es superior a la manifiesta y φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (22B 123 DK), la *physis* (que supone el ser manifiesto) tiene querencia con el ocultarse¹³¹; en otras palabras, lo que en Anaximandro fue determinado-indeterminado en Heráclito vendría a ser manifiesto-oculto.

5.1 (I) Περὶ φύσεως

Si bien es cierto que la atribución es posterior al mismo Anaximandro y a los presocráticos en general, las cosas determinadas que interpelan a Anaximandro, desde aquellas más cotidianas y a la mano hasta aquellas más infrecuentes y lejanas, caben en lo que dicho título indica.

5.1.1 SOBRE LOS SERES VIVOS, EL HOMBRE Y EL ALMA

Lo más próximo a nosotros mismos es nuestra propia existencia. Las maneras de pensar, de habitar en el mundo, de trabajar y las herramientas mediante las cuales lo hacemos. De una parte, en el primer capítulo exponíamos cuatro relatos a través de los cuales se entendía el origen de la humanidad en la tradición mítica: el mito de γηγενεῖς, el de Pandora, el de Prometeo y el de Deucalión y Pirra. Ahora bien, en Anaximandro ocurre un cambio de mirada respecto al origen del ser humano. En 8D encontramos una afirmación un poco confusa, la de que el hombre se hubiese generado de un modo parecido al pez, sobre la cual podemos arrojar un poco de claridad si por ello comprendemos la gestación en el útero, en el que tanto el feto como el pez comparten el mismo elemento, el agua. En cambio, en 9D encontramos un texto que se complementa con el anterior: “mientras los otros seres vivos se nutren de inmediato, solo el hombre necesita durante mucho tiempo el cuidado de la nutrición”. Estas palabras de Pseudo-Plutarco resultan ser reveladoras ya que, si bien lo pone en el mismo nivel de los seres vivos, indica una ventaja del animal respecto al hombre. En otras palabras, mientras el animal tiene una relación inmediata con su entorno, el hombre requiere cuidado de su mundo. Censorio (53D), Plutarco (54D, 29R) y Aecio (52D) son un poco más explícitos ya que ponen el alimentarse por sí mismos, el ser capaces de defenderse por sus propios medios, como término de mayoría de edad, donde el rompimiento de la membrana y la salida del agua a la tierra serían metáforas para indicar no solo cierto grado de autonomía respecto al resto de animales, sino también para indicar la tierra como el elemento del ser humano. Si bien no podemos incurrir en anacronismos atribuyendo a

131 Aquí sigo al Dr. Francesc Casadesús Bordoy cuando en el *Seminari de Cultura i Filosofia Gregues de 2017*, dirigido por mi maestro Dr. Antonio Alegre Gorri y el Dr. Luis Andrés Bredlow Wenda (q.e.p.d), en la Universitat de Barcelona, nos hablaba de “Las raíces de un concepto: physis en Homero”.

Anaximandro una incipiente teoría de la evolución de las especies, sí podemos resaltar que sus explicaciones son más plausibles respecto a los cuatro relatos a través de los cuales se entendía el origen de la humanidad en la tradición mítica. Un último detalle que no puede omitirse: la proximidad entre el pensamiento de Anaximandro con el de los sirios, para quienes “el hombre nace de una sustancia húmeda” (29R).

De la otra, el único texto en el que encontramos una alusión a la $\psi\upsilon\chi\eta$ es el que nos proporcionó Aecio (51D). Para comprenderlo tenemos que remitirnos al texto *Acerca del alma*, I. 405a 19-20 de Aristóteles (1978) que dice: “Parece que también Tales —a juzgar por lo que de él se recuerda— supuso que el alma es un principio motor si es que afirmó que el imán posee alma puesto que mueve al hierro” (p. 141). Si lo cruzamos con los pasajes de Aristóteles de *Metafísica* (1994, I.983b17-22¹³²) y *Acerca del alma* (1978, I.411a7-8¹³³), además del *De natura*, I.25 de Cicerón¹³⁴, encontraremos un horizonte de comprensión más cercano al contexto de Anaximandro a partir del cual podremos tener dos ideas esenciales: primera, el sentido de $\psi\upsilon\chi\eta$ como “principio motor”; segunda, ya no es el agua la naturaleza constitutiva del alma, sino el aire. Mantiene la noción, pero cambia de perspectiva. ¿A qué se debe este cambio? Mientras que según Aristóteles, Tales quizá hubiese tomado su idea de “el alimento de todos los seres es húmedo” y de “las semillas de todas las cosas son de naturaleza húmeda” (Aristóteles, 1994, p. 81), Anaximandro lo tomó de los fenómenos naturales que detallaremos a continuación.

5.1.2 METEOROLÓGICOS

Que para Anaximandro el aire es un principio de movimiento lo atestiguan varios pasajes. En una parte lo encontramos como intermedio que circunda a los astros y la tierra y origen del viento (8D, 9D); en otra como aquello que, por sequías o inundaciones, se incrusta por las grietas de la tierra causando terremotos (45D)¹³⁵. Sin embargo, tanto a Aecio (47Da) como a Séneca (47Db) debemos unos textos mucho más

132 Por lo que se refiere al número y a la especie de tal principio, no dicen todos lo mismo, sino que Tales, el introductor de este tipo de filosofía, dice que es el agua (de ahí que dijera también que la tierra está sobre el agua), tomando esta idea posiblemente de que veía que el alimento de todos los seres es húmedo y que a partir de ello se genera lo caliente mismo y de ello vive (pues aquello a partir de lo cual se generan todas las cosas es el principio de todas ellas), tomando, pues, tal idea de esto y también de que las semillas de todas las cosas son de naturaleza húmeda y que el agua es, a su vez, el principio de la naturaleza de las cosas húmedas (Aristóteles, 1994, p. 81).

133 Hay otros que afirman que el alma se halla mezclada con la totalidad del universo, de donde seguramente dedujo Tales que todo está lleno de dioses (Aristóteles, 1978, p. 163).

134 Y es que Tales de Mileto, que fue el primero en preguntarse acerca de esos asuntos, dijo que el agua constituía el inicio de las cosas, mientras que la mente capaz de modelarlo todo a partir del agua era la divinidad (Cicerón, 1999b, p. 91).

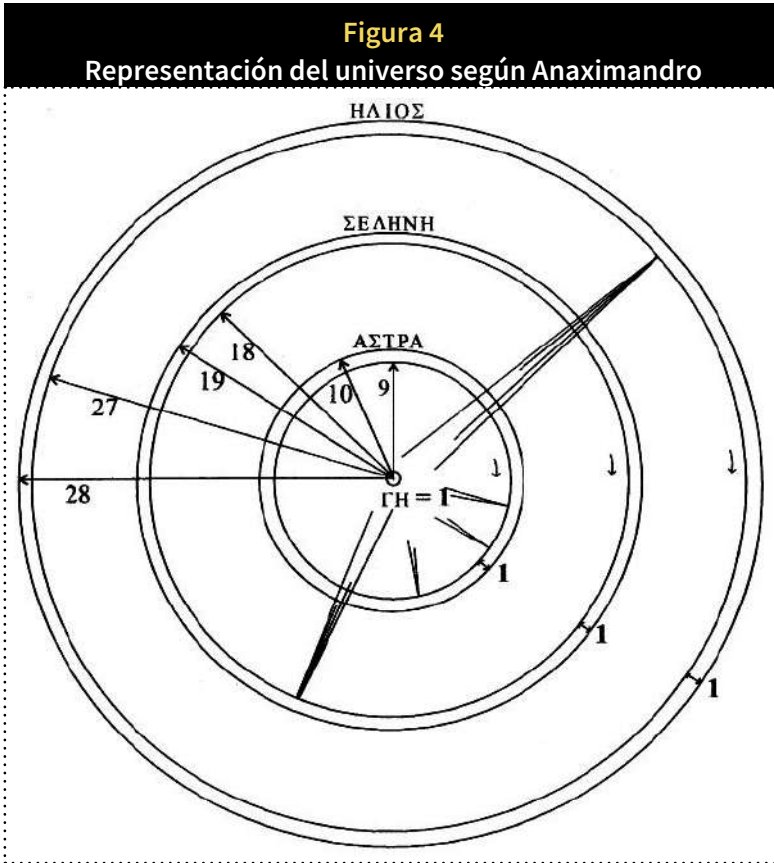
135 Si bien hoy sabemos que la causa de los terremotos es el movimiento de las placas tectónicas, nótese el esfuerzo de Anaximandro por mantener la idea de un principio motor de orden físico, antes que la ira de los dioses.

contundentes: el aire es origen del viento y este, a su vez, de los truenos, relámpagos, rayos, huracanes y tifones, que según dichos autores se debería a una diferencia de gradación, tanto de consistencia —sutileza o ligereza de sus partes; partículas ligeras y húmedas (48D)— como de fuerza —movimiento causado por el calor, dispersión y precipitación—. Finalmente, en la versión árabe de “La asamblea de los filósofos” (32R) encontramos que, para Anaximandro, el aire tiene una función vital en el cosmos: el aire es la armonía entre el fuego (caliente y seco) y el agua (fría y húmeda), tomando del primero lo seco y de la segunda lo húmedo. Por acción del calor el aire se hace más sutil, con lo cual encuentra explicación la afirmación: “Todas las realidades espirituales se derivan de la exhalación o el aliento”, otro modo de decir que “la naturaleza del alma es aérea” (51D); por acción de lo húmedo, se contrarresta el calor que amenazaría al aire y con él a las creaturas. Una idea importante es la que encontramos al final del texto: el aire es el punto de la balanza que ajusta su calor con el del sol y su humedad con la del agua, de tal modo que hay un equilibrio cósmico que no se puede romper con la prevalencia de lo uno sobre lo otro. Algunas de estas ideas serían retomadas por Anaxímenes con algunos giros, claro está, como bien puede verse en las expresiones φύσιν ἄπειρον en el caso del maestro y ἀέρα ἄπειρον en el del discípulo¹³⁶.

Además del viento, también tenemos explicación de otros fenómenos naturales de no menor importancia. A la evaporación y calentamiento del agua del mar atribuye el origen de las lluvias (8D, 49D); al golpe del viento a las nubes (no ya a la ira de Zeus) o corriente de aire densa y violenta (descarga) la causa del rayo, a la ruptura de la nube (onda de choque) el trueno, a la dilatación de la nube negra o a la dispersión del aire y manifestación de un fuego débil (emisión del luz) el relámpago (8D, 47D).

136 Cfr. 13A 7 DK; 13B 2, 3 DK.

5.1.3 ASTRONÓMICOS



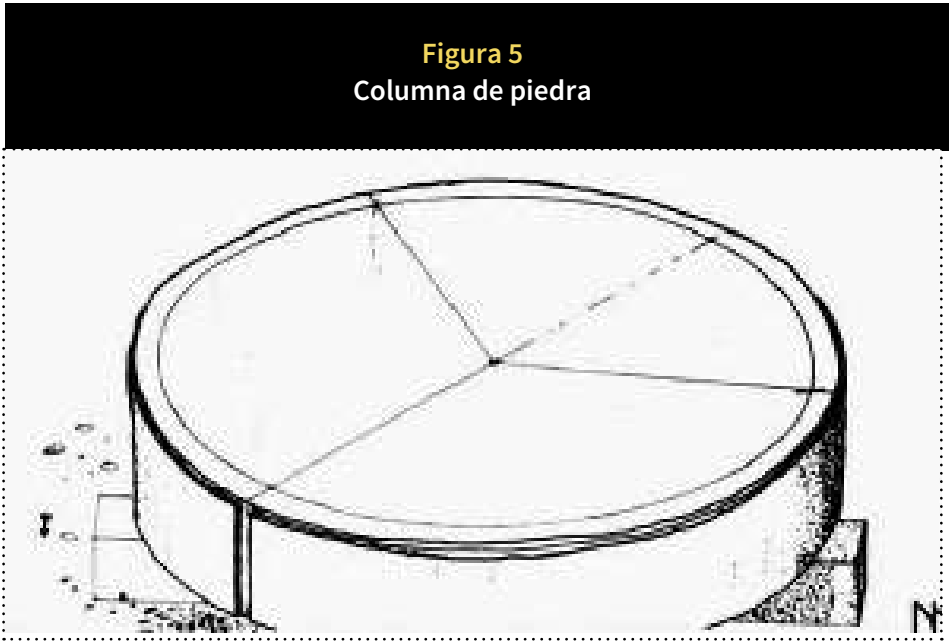
Nota: Tomada de Couprie et al. (2003, p. 213). Cfr. figura 1 y tabla 1.

Si bien, no hay una astronomía en Anaximandro en sentido moderno, podemos decir que el esfuerzo por comprender el espacio determinando las distancias entre la tierra, las estrellas, la luna y el sol, así como la representación que se hace de ellas, sí corresponde al menos a un sentido que hace justicia a la etimología del término. La tierra, de la que se tienen testimonios sobre una ya muy temprana representación geográfica (3D, 4D, 5D, 6D) (cfr. figura 2), ocupa según Anaximandro el centro del universo. Esta tesis no ha sido suficientemente comprendida ya que, por una parte, desde Platón y Aristóteles y la doxografía posterior se impone la idea de un universo esférico; y de la

otra, buscamos una explicación a partir del modo como entendemos el universo hoy y mediante los instrumentos que disponemos en la actualidad.

De acuerdo con Couprie et al. (2003), para no incurrir en una “falacia anacrónica”, es menester “mirar a través de los ojos de Anaximandro” y con los instrumentos de los que según la doxografía tuvo a la mano, el gnomon (25R, 26R), para reconocer que la comprensión del espacio, que se explicita en las medidas usadas en las distancias entre los cuerpos celestes a partir del punto de observación, la tierra, “puede considerarse como el paradigma de la manera “occidental” de mirar el universo” (Couprie et al, 2003, p. 172). Lo primero que hay que destacar de los textos es que para Anaximandro no hay “alguien” que sostenga la tierra, sino que permanece suspendida en el aire y equidistante de todas las cosas (8D, 3; 41D, 42D, 43D, 44D, 46D). En el fondo de esta representación, impera una comprensión concéntrica del cosmos, esto es, a partir de relaciones de “identidad, simetría y reciprocidad” (Naddaf, 2003, p. 20) o “centralidad e igualdad” (Gregory, 2017, p. 210). Aún más, del mismo modo como la montaña y el mar se comprenden a partir de la polis, es decir, el sitio en el que el ser humano tiene su morada y concentra el sentido de las relaciones vitales, así mismo se comprende el universo a partir de la tierra.

Respecto a la forma, hay algunos conflictos tanto en los doxógrafos como en los estudiosos. Mientras Diógenes Laercio nos dice que para Anaximandro la tierra era esférica σφαιροειδῆ (43D), para Aecio y Pseudo-Plutarco cilindroide κυλινδροειδῆ (9D, 40D) y para Hipólito circular στρογγύλον (8D). Así mismo, autores como Diels y Kranz (1960, p. 84), Colli (2008, p. 200) y Gigon (1994, p. 98) ponen el término γυρόν, o sea, circular, en contraste con Laks y Most (2016) que ponen ὑγρόν, es decir, húmeda. Si bien, en cualquiera de los dos casos podrían ser acertados los términos, teniendo en cuenta que a ella le sigue el adjetivo στρογγύλον, redundaría menos si se acepta la propuesta de LM; por tanto, en la descripción de la tierra tenemos que es húmeda y circular como una “columna de piedra” (κίονι λίθῳ) en lo que coinciden Aecio e Hipólito (8D, 40D), analogía que tendría su origen en el mundo arquitectónico, en boga por su época, que supone dos superficies, la habitada (representada en la figura 2) y la opuesta o desconocida. En todo caso, nótese el esfuerzo de Anaximandro por superar la comprensión plana de la tierra del mundo primitivo y ponerla en forma circular, aunque dudosamente esférica, concepto más cercano al mundo de Platón y Aristóteles.



Nota: Tomada de Hahn (2003, p. 9). El autor muestra aquí la aplicación de la técnica de la trisección, la que muy posiblemente hubiese inspirado a Anaximandro para idear la forma de la tierra y estructura del universo.

Pseudo-Plutarco nos ofrece un detalle adicional, que la medida de la tierra es la siguiente: “la profundidad es un tercio de su amplitud” (9D). Este dato, $1/3$, la primera unidad astronómica conocida en occidente, será decisivo para comprender la disposición de la tierra en relación con las estrellas, la luna y el sol. Así mismo, un dato final sobre el principio de la tierra lo encontramos en Aristóteles (49Da), Alejandro de Afrodisia (49Db) y Aecio (50D): según Anaximandro, la tierra estaba cubierta toda por agua, que por el calor del sol se fue evaporando, separando las montañas del mar y generando corrientes de aire, exhalaciones que repercutirían en los movimientos de la luna y el sol. Aristóteles atribuye a Anaximandro una idea que de ser cierta habría anticipado la situación actual: “en algún momento, se secará del todo” (49Da).

Respecto a las estrellas, la doxografía nos entrega tres datos sumamente importantes: la composición y cobertura, los anillos (órbitas) por los que se desplazan y la relación respecto a los otros cuerpos. La atribución del descubrimiento de la inclinación del zodiaco (3P) hay que matizarla toda vez que dicho fenómeno ya estaba reconocido en

la astronomía babilónica pues en tiempos de Nabucodonosor II de Babilonia (604-562 a.n.e.) se debatía sobre el número de constelaciones —de 18 pasaron a 12, igualándolas con las lunaciones (Arcones, 2004)—. Así las cosas, es plausible que Anaximandro hubiese tenido noticia de ello, con lo cual habría que decir, no que percibió, sino que estudió e introdujo tal conocimiento entre los griegos.

En primer lugar, sobre la composición y su cobertura, encontramos algunos detalles sumamente importantes: nos dice que las estrellas (ἄστρο) llegan a ser círculos de fuego por separación (ἀποκριθέντα) del fuego cósmico, siendo circundados por aire (8D, 4). Recuérdese que ἀποκρίνω no solo significa separación en el sentido de división, sino de estar aparte y por tanto de diferenciación. Nótese cómo reproduce el mismo esquema que se dibuja en 7D: las cosas llegan a ser (γίνεσθαι) no por alguien (dioses u hombres), sino desde algo: ἐξ τινὰ φύσιν ἄπειρον, una *physis* indeterminada, aunque determinante, también nombrada como κόσμον πυρός (8D)¹³⁷ ya que el fuego no es un elemento entre otros, sino κίνεσιν αἰδίων, su movimiento eterno o cíclico (ἀνακυκλουμένων), el eterno producir (τοῦ αἰδίου γόνιμον) (9D). ¿Cuál es el sentido del aire en relación con los astros? El aire no resulta ser un caparazón que envuelve sino que, por un lado, “tiene menos diferencias sensibles” que el agua o la tierra (11R) y es frío (22R) o húmedo y cálido (32R b); por el otro, aunque intercepta, regula y sostiene, también recibe y gana algo en torno περιληφθέντα, περι-λαμβάνω. Esto lo podemos aclarar si en el mismo texto vemos que el aire causa los vientos (8D), pero también, que el aire —frío y húmedo— aparece a su vez como un contrario del fuego —caliente y seco— con lo cual se mantiene el equilibrio; finalmente como custodio de la armonía entre el fuego y el agua, de tal manera que el fuego no abrasa todo lo existente (32R a, 32R b). El pensar de Anaximandro es analógico pues se vale de la figura del aro (τροχοειδῆ) para explicar al aire en relación con el fuego y de la corteza del árbol (δένδρωι φλοιόν) (9D) en relación con la tierra representando ese carácter vivificador y armonizador que pasivamente recibe el calor del fuego y activamente comunica viento fresco, protección. Aire y fuego en un ajuste cósmico. En concreto, Anaximandro no ve causalidades sino relaciones: desde la *physis* indeterminada, *separación-diferenciación* de las determinaciones originarias —calor y frío, en palabras de Parménides fuego y noche (10D)¹³⁸—, desde lo indiferente lo diferenciado; desde el

137 A nuestro juicio, quien retoma esta tesis del fuego cósmico como aquello desde lo cual llegan a ser las cosas y hacia lo cual retornan según una medida es Heráclito: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα (22B 30 DK). A este mundo, el mismo de todos, no lo hizo ni uno de los dioses ni uno de los hombres, sino que siempre era, es y será fuego siempre viviente que se enciende según medida y se extingue según medida (Cornavaca, 2008, p. 201).

138 Otros fragmentos que mencionan los contrarios “luz” y “noche” son 28B 8, 55-59; 9 DK.

fuego cósmico y en el movimiento cíclico la *segregación* de los cielos —astros— y los mundos —tierra, luna, planetas—, desde lo inmóvil lo que se mueve y movido.

En segundo lugar, según los doxógrafos, Anaximandro ofreció un detalle adicional sobre el medio por el que se desplazan las estrellas: ruedas huecas como flautas o anillos (cfr. figura 3 y 8D, 9D, 10D, 29D, 31D). A través de estos se mueven y por sus orificios se manifiestan (φαίνεσθαι) y respiran, explicando los eclipses y fases de la luna por una obturación temporal. Si comparamos estas tesis con la astronomía moderna, incurriendo en la falacia del anacronismo, podríamos decir que hay tanto de error como de verdad por cuanto Anaximandro anticipó, por analogía, el concepto de órbita. Sin embargo, el valor de su propuesta se infiere a partir del contraste con sus contemporáneos o antecesores como Tales, para quien el sol se sumerge cada noche en el océano sobre el que flota la tierra (Aristóteles, 1994, I 3, 983b; 1996, II 13, 294a).

En tercer lugar, consideremos las relaciones respecto a los otros cuerpos (8D, 9D, 32D, 33D, 34D, 37D). De una parte, tenemos el movimiento eterno (κίνεσιν αίδιον), es decir, las cosas no solo están en constante surgimiento y destrucción; por lo tanto, ninguna impera sobre las otras, sino que tienen existencia en su justa medida en relación recíproca. Además de la disposición del tiempo, la distribución (espacio) entre ellas gestan relaciones. En el caso de los cuerpos celestes, Anaximandro parte de una unidad astronómica, la medida de la tierra: la anchura de la tierra es tres veces su profundidad, 3:1. Si partimos de 9D y 34D la escala es: estrellas 9, luna 18 y sol 27, mientras que a partir de 33D y 37D sería: estrellas 10, luna 19 y sol 28 (cfr. tabla 1 y figuras 1, 3, 4), aunque habría que hablar de radios y no de diámetros (Gregory, 2017, pp. 201-203), con lo cual insistimos que el cosmos es resignificado geoméricamente y no escatológicamente.

En el orden ascendente de Anaximandro, la luna ocupa el siguiente lugar (8D, 9D, 37D, 38D, 39D, 49D, 28R). Como ya lo dijimos, la luna se *muestra* (σελήνην φαίνεσθα) en relación con sus diferentes giros (ἐπιστροφὰς - τροπὰς) y según la abertura (ἄνοιξι) u obstrucción (ἐπίφραξι) del orificio (πόρων) de su conducto. La analogía de la rueda (τροχόν) de un carro es recurrente. En definitiva, las cosas se manifiestan para *alguien*, según su *disposición, distancia, tamaño y en relación* con algo.

En la cosmología de Anaximandro el sol está en el punto más elevado y ello tiene su razón de ser. (8D, 9D, 33D, 34D, 35D, 36D, 49D, 25R, 26R, 27R, 28R, 32Rb, 32Rc). Desde el punto de vista de todo observador, su morada resulta ser el punto de apertura del horizonte de comprensión de todo lo existente; el espacio espacia. Que para Anaximandro el sol esté en el punto más elevado se debe, según su modelo, de una parte, a la

observación de un eclipse: el orificio del anillo solar se obtura cuando la luna se interpone entre él y la tierra; de la otra, a la distancia requerida para conservar el equilibrio y el movimiento cíclico: para que el efecto del sol no evapore toda el agua existente ni destruya a todo ser viviente en la tierra. A Aecio, Simplicio, Eusebio y Plinio les debemos aquellos textos en los que respecto al sol se afirman tres cosas: la primera, que es igual a la tierra, es decir 3:1; la segunda, que el borde interior de la rueda dista 27x3:1 y el exterior 28x3:1 (cfr. figuras 1, 3 y 4) y la tercera, sobre las revoluciones del sol y las relaciones entre el tamaño y las distancias.

Ya hemos hablado de las cosas que son, que tienen una relación de ajuste mutuo, que llegan a ser y dejan de ser según la disposición del tiempo; también dijimos que los primeros contrarios y principios activos son el calor y el frío, la luz y la noche, el fuego y la oscuridad, de los cuales llegan a ser los cielos y los mundos. Contrario a lo que pasará con Parménides, Platón y Aristóteles, para quienes hay solo un mundo, Anaximandro anticipó la teoría de los cielos y mundos innumerables. Si de aquella *physis*, de la que se dice es indeterminada, condición para que el devenir no falle (15D, 25D), devienen los cielos y los mundos, es consecuente que ellos no solo lleguen a ser y coexistan, sino que también dejen de ser. El movimiento cíclico, tasado por el tiempo, es lo que da lugar a su nacimiento y destrucción. Que la mayor preocupación de Anaximandro no haya sido los innumerables mundos queda comprobado mediante la cantidad de textos que lo afirman de modo explícito o indirecto (7D, 8D, 9D, 12D, 15D, 17D, 19D, 20D, 21D, 23D, 24D, 25D, 26D, 27D, 28D, 16R, 30R, 40R). Lo que sí pudo haber sido fue la relación necesaria entre ellos: la equidistancia (21D) como condición de especularidad de las cosas, por ejemplo, entre el sol y la tierra. Mientras que autores como Soares (2002) proyectan una comprensión jurídica sobre los textos de Anaximandro, nosotros, a partir de lo expuesto, consideramos todo lo contrario: es el equilibrio que Anaximandro encuentra en los cielos y mundos lo que permite trasladar al orden de la *polis* la misma necesidad de regularidad.

Además del espacio entre las cosas, condición de su equidistancia, Anaximandro reconoce una condición más: la disposición u ordenación *del* tiempo (7D, 8D, 9D). El llegar a ser de las cosas, su coexistencia y dejar ser, se ajusta según la forma en que está ordenado el tiempo (Eggers y Juliá, 2008). Como se lee en Ajax 646-647: el poderoso e incalculable tiempo deja surgir todo lo no manifiesto y oculta todo lo que ha aparecido.

5.2 (II) ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον

Hemos llegado a una de las cuestiones más discutidas por los intérpretes de Anaximandro, desde el mismo Aristóteles, pasando por Nietzsche, Heidegger y Gadamer hasta los más recientes como Couprie et al., Rovelli y Gregory. Antes de arriesgar una interpretación alternativa queremos revisar los textos doxográficos para señalar aquello de lo que queremos tomar distancia a partir de aquellos conceptos que, precisamente, determinan la interpretación habitual: ἀρχή y στοιχεῖον.

A la palabra ἀρχή no solo hay que comprenderla como principio (Platón, *Leyes*, 715e; Aristóteles, *Metafísica*, 983b11 y 995b8, Aristóteles, *Sobre el alma*, 405a25; Simplicio, *Física*, 150.23), sino también en un sentido no metafísico, vale decir, temporal y de generación, es decir, como inicio u origen (Homero, *Iliada*, 22.116, *Odisea*, 8.81; Hesíodo, *Teogonía*, 114-115; Platón, *Timeo*, 36e). Así mismo, hay que destacar un sentido poco señalado: lo que desde un inicio tiene poderío y comando (Aristóteles, *Política*, 1284b1-2, *Ética Nicomáquea*, 1130a1) y, por tanto, es *lo inicial* mismo, que, si bien no tiene comienzo, lo da. De igual manera, además del sentido metafísico de componente último de algo (Platón, *Timeo*, 48b; Aristóteles, *Metafísica*, 3.998a 25-29 y 11.1059b 23-24), στοιχεῖον también significa la unidad constitutiva de una sílaba y, por tanto, de una palabra (Platón, *Crátilo*, 424d, 426d; *Teeteto*, 201e, 202e), la parte de un todo; por ejemplo, una hilera de piedras, el soldado que está en una línea o fila (Bailly, 2000, p. 1795; Chantraine, 2009, p. 1013). En definitiva, como ἀρχή y στοιχεῖον, la interpretación de ἄπειρον ha sido determinada hace tiempo como “sustancia indeterminada” (7D, 8D, 10D, 11D, 12D, 15D, 16D, 25D).

En contraste, queremos destacar un sentido que ha permanecido oculto por tal determinación. De una parte, encontramos expresiones como ἀπείρονα γαῖαν, tierra inmensa (Homero, *Odisea*, 1.98; Hesíodo, *Teogonía*, 187), Ἑλλήσποντος ἀπείρων, mar (de Helle) inmenso (Homero, *Iliada*, 24.545), πόντος ἀπείριτος, mar inmenso (Homero, *Odisea*, 10.195; Hesíodo, *Teogonía*, 109). Como puede comprobarse, la usanza adjetival es frecuente en el contexto, sobre todo, cuando se dice del mar o la tierra. La creatividad de Anaximandro fue haber elevado la mirada al espacio para comprenderlo como inmenso. De la otra, ἄπειρον como adjetivo de φύσις: el surgir ilimitado, copioso, incesante. Curiosamente, donde permanecen los elementos que apuntan a la interpretación imperante, también allí están las expresiones que soportan nuestra lectura. Aparecen al menos las siguientes nociones: como alguna otra naturaleza a la que se le atribuye el adjetivo de ilimitada como algo intermedio y aparte. No es una de ellas la más plausible, sino que cada una de ellas aporta sentido a la hipótesis de

la *unidad especulativa* que queremos señalar, como aquello que Anaximandro pudo haber tenido en mente.

En primer lugar, tenemos la línea hermenéutica de la φύσιν ἄπειρον. Aristóteles (384-322 a.n.e.) refiriéndose a los fisiólogos dice que ellos enuncian una naturaleza distinta como sujeto del infinito ἐτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ (1R, 6R). Ahora bien, lo que se dice de esa naturaleza no es solamente que sea distinta de los elementos, que no es ninguno de ellos o como alguno de ellos, ni siquiera la suma de todos juntos, sino, sobre todo, que ella es indeterminada, inconmensurable¹³⁹.

Ireneo (130-202 d.n.e.) lo comprendería mejor cuando afirma: “*hoc quod inmensum est*” (30R). Que aquello de lo que se dice que es infinito, es una única naturaleza y una naturaleza única μίαν τινὰ φύσιν lo reconoce el mismo Aristóteles cuando afirma que es preferible y más plausible poner como sustrato otra cosa distinta de los elementos (11R, 15R). Hipólito (170-236 d.n.e.) recoge la cuestión afirmando que para Anaximandro aquello en lo que las cosas tienen su inicio y existencia el sustento de su ser es φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου (8D), una naturaleza cuya propiedad es precisamente no tener propiedades, ser indeterminada. Posteriormente, Aecio (391-454 d.n.e.), a pesar de indicar que Anaximandro está errado porque no coincide con la perspectiva peripatética, nos aporta un argumento poco reconocido por los estudiosos: Anaximandro... no dice qué es el infinito, μὴ λέγων τί ἐστὶ τὸ ἄπειρον, sino más bien, qué no es: μὴ ἀήρ, μὴ ὕδωρ, μὴ γῆ, a lo sumo, alguna otra clase de cuerpo ἄλλα τινὰ σώματα (24R). Aunque Anaximandro no dijo qué es τί ἐστὶ, sí dijo por qué es διότι ἐστὶν. El mismo Aecio es quien nos proporciona otro argumento de igual o mayor peso: “Y dijo en todo caso por qué es ilimitado: para que el devenir existente no falle, λέγει γοῦν διότι ἀπέραντόν ἐστιν, ἵνα μηδὲν ἐλλείπηι ἢ γένεσις ἢ ὑφισταμένη” (15D). φύσις ο γένεσις ἄπειρον vienen a ser lo mismo: el surgir o devenir incesante.

Finalmente, Simplicio (490-560 d.n.e.), quien retoma a Teofrasto (372-288 a.n.e.), nos aporta otros elementos para la argumentación: de una parte, reproduce textualmente y corrobora lo que Aristóteles había dicho: ἀλλ' ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον (7D), μίαν αὐτὸν φύσιν (18R) μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον (18R); reiteramos: no solo es otra naturaleza indeterminada sino también única (una) e indefinida. Ahora bien, a Simplicio se le debe una cita de Teofrasto en la que explícitamente establece una proximidad entre Anaxágoras y Anaximandro, lo cual no es demasiado descabellado si por una parte consideramos que Anaxágoras oyó a Anaxímenes y este a Anaximandro (Laercio, II,

139 Para Aristóteles la naturaleza se compone de materia y forma como aquello a lo que tiende como su fin (*Física*, II, 1; 192a14-25, 199a30). Es en este contexto que Aristóteles revisa en sus predecesores el anticipo de su teoría de las cuatro causas y por ello Anaximandro le resulta tan conflictivo porque no encuentra en él ni lo uno ni lo otro.

3 y 6) y si, por la otra, tenemos en cuenta lo dicho en 13A 7 y 9 DK, así como en 59B 12 DK. Si bien no puede perderse de vista la perspectiva peripatética en la lectura de Anaximandro ni la predilección de aquellos por Anaxágoras, quizá esto, en lugar de ser algo negativo, sea lo más positivo a pesar de todo ya que Anaxágoras pudiese resultar una de las vías más seguras para acercarse a Anaximandro. Dice Simplicio que —según Teofrasto— *también* para Anaxágoras el sustrato era una naturaleza única *μίαν αὐτὸν φύσιν* (18R), una naturaleza indefinida *μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον* (18R) y que parecieran ser dos principios: la naturaleza ilimitada y la inteligencia *τοῦ ἀπειρον φύσιν καὶ τὸν νοῦν* (18R). Teofrasto dividió lo que para Anaxágoras era una sola cosa: *νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστὶν* (59B 12 DK), esto es, “pero el *noûs* es ilimitado y se gobierna a sí mismo y no está mezclado con ninguna cosa, sino que él solo es por sí mismo” (Cornavaca, 2011, p. 285). En este fragmento, más que una transposición de *φύσις* por *νοῦς*, incluso, más allá de usar el mismo adjetivo *ἄπειρον*, hay demasiadas coincidencias como para ser solo una anaxagorización de Anaximandro pues que “no está mezclado con ninguna cosa” es lo mismo que decir que está aparte de los elementos (12D, 13D, 14D, 2R, 21R, 22R, 38R), como veremos más adelante, y que “se gobierna a sí mismo” o “solo es por sí mismo” tal vez sea otro modo de decir: aquello de lo que decimos que es *ἄπειρον*, ya como *φύσις*, ya como *νοῦς*, es en definitiva aquello que a todo contiene y gobierna a todas las cosas, *περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν* (8D, 11D, 3R, 10R, 14R, 39R) o ¿cómo no haber inteligencia en algo cuyo modo de ser es un movimiento eterno (8D, 39R)?

Simplicio también cita a Porfirio, quien coincidiendo con Aecio (24R), afirmó que Anaximandro no dio aspecto concreto *οὐ διορίσαντα τὸ εἶδος* o elemento específico alguno *εἴτε πῦρ εἴτε ὕδωρ εἴτε ἀήρ...*(34R), sino que tomó por principio una *physis* indeterminada *ἄπειρον τινα φύσιν ἄλλην* (40R); lo que es más, reitera que muchos de los físicos, entre ellos Anaximandro, tomaron *ἄπειρον* por un atributo de algo *τινι- τις* (35R), mas no como sustancia y para ello acude a la autoridad de la época, el mismísimo Aristóteles (36R) . En conclusión, aquello de lo que *ἄπειρον* fuera atributo no podría ser otra cosa que la *physis* misma, naturaleza indeterminada, única e indefinida en aspecto y dimensión, que acontece como surgimiento-destrucción, contención-gobierno de todo lo existente e incluso de la ordenación misma del tiempo en la que tiene lugar la reparación mutua de las cosas; indeterminada es una cierta *unidad especular* en la que coinciden los contrarios que inteligentemente los gobierna.

En segundo lugar, varios son los autores que aceptan que para Anaximandro el principio era una naturaleza intermedia. El primero de ellos es el mismo Parménides cuando

manifiesta que en medio (ἐν δὲ μέσῳ) de las coronas de fuego (πυρρός) y de noche (νυκτός), es decir, los principios activos y antagónicos por antonomasia en Anaximandro, está la deidad que lo gobierna todo δαίμων, ἢ πάντα κυβερνᾷ (10D). Posteriormente Aristóteles dirá algo similar: aquellos que estudian la naturaleza ponen a algo distinto de los cuatro elementos, como el aire o el agua, a algo intermedio τὸ μεταξύ (1R, 6R), siendo esto no solo preferible sino plausible ya que cada uno de los elementos están determinados por la contradicción (11R, 15R). Alejandro de Afrodisia, comentando la *Metafísica* de Aristóteles, destaca que este menciona en sus investigaciones que Anaximandro puso como principio una naturaleza intermedia: τὴν μεταξύ φύσιν (4R). Simplicio, por su parte, es mucho más contundente cuando afirma que los físicos, específicamente Anaximandro, hicieron de lo *ápeiron* τὸ ἄπειρον el atributo de lo intermedio τὸ μεταξύ (35R). Olimpodoro el Joven (495-570 d.n.e.) también será categórico al afirmar que para Anaximandro el principio es lo intermedio τὸ μεταξύ (31R).

En tercer lugar, tenemos algunos textos de Aristóteles y Simplicio en los que se la comprende como algo aparte. Aunque discrepando de la posición, Aristóteles nos ofrece algunos textos reveladores: desde su perspectiva de la indagación en torno a las cuatro causas, no le parece admisible que exista un cuerpo infinito, uno y simple, como algo aparte o fuera de los elementos τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα (13D,14D, 21R, 22R). En cuanto a los textos de Simplicio, encontramos una postura en la que se da cuenta por qué es razonable pensar el sustrato como algo otro aparte τι ἄλλο παρὰ ταῦτα (2R): porque los cuatro elementos cambian, llegan a ser desde algo, tienen oposición recíproca y ocaso (38R).

Si bien es cierto que Aristóteles tiene sus reparos respecto a los planteamientos del Milesio, justamente en ellos puede verse el testimonio más fiel sobre su pensamiento. En relación con el principio es una naturaleza indeterminada; en relación con los contrarios es intermedia —lo que yo llamo *unidad especular*—; en cuanto a los elementos es algo aparte, no es uno de ellos, ni uno como ellos y, sin embargo es su medio, su elemento.

En cuarto lugar, entonces, ¿cómo queda el fragmento 7D, texto sobre el cual más de un autor ha comprendido de modos tan diversos y disímiles? Con base en lo expuesto se propone lo siguiente:

- a. Es posible que el texto más próximo a lo que Anaximandro hubiese pensado, dicho y escrito hubiera sido el siguiente: ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, una naturaleza distinta e indeterminada de la cual llegan a ser los cielos todos y los mundos dentro de ellos; desde los cuales hay generación para las cosas que son, y en ellos tienen su destrucción, según lo que debe ser; en efecto, ellas expían y reparan la injusticia recíprocamente, según la disposición del tiempo.
- b. Teniendo en cuenta que los contrarios originarios de Anaximandro son calor y frío (9D, 10D, 14D, 17D, 28D, 10R, 15R, 17R, 19R, 22R), la advertencia de una *unidad especular* estaría argumentada.
- c. En el pensamiento de Anaximandro habría por lo menos tres ideas fundamentales: especularidad, devenir y equilibrio.

Finalmente, ¿podría considerarse algún tipo de actualidad del pensamiento de Anaximandro? Sin caer en anacronismos, la grandeza de Anaximandro fue advertir dos niveles de realidad: aquella de la que hemos hablado en *Περὶ φύσεως* y aquella naturaleza distinta e indeterminada que acabamos de exponer; en contraste hoy hablamos de sistema clásico y sistema cuántico. Lo que sea una cosa no se puede comprender sin su contrario; por tanto, la diferencia, lo opuesto, la oposición no puede liquidarse porque es el camino para el conocimiento de lo propio. Una cosa que existe no puede hacerlo en modo absoluto, siempre es relativa tanto a otra cosa como al tiempo en que se ha distribuido su existencia.

EPÍLOGO

HABITAR EL UMBRAL

UNO. LA PUERTA

Las puertas de nuestras casas o conjuntos siempre han representado un sitio muy especial para todos. Prueba de ello es que resultan ser lo que mejor se mantiene: en mejor estado, relucientes, pintadas con colores llamativos. Es como si se tratara de la primera cosa que nos da la bienvenida. Sin embargo, lo llamativo, lo que nos interpela, no es su aspecto estético, sino lo que acontece a su paso, al pasar por ellas. Cuando cruzamos el umbral experimentamos por lo menos dos cosas: si llegamos de la calle nos sentimos en casa, a buen recaudo, a salvo; todas nuestras guardias y temores desaparecen. Si salimos a la calle nos sentimos vulnerables, activamos todas nuestras defensas, sentimos que algo de nosotros queda del otro lado y que no nos sentiremos completos hasta nuestro retorno. Es el umbral que da lugar al paso de lo privado, del hogar, de lo propio, de lo cercano a lo público, a lo extraño, a lo amenazante, a lo lejano.

DOS. EL PÓRTICO

Los pórticos de nuestros templos y cementerios son unos campos de fuerzas mucho mayores que los de nuestras casas. Ya no es el paso de lo privado a lo público, sino de lo personal a lo comunitario, pero también, y sobre todo, de lo profano a lo sagrado. Al cruzar las puertas de los templos, nos constituimos en comunidad de creyentes, de concelebrantes; rememoramos alianzas, conmemoramos el acontecimiento de la

fracción del pan, de la donación total. Al salir nos vamos con la esperanza de vivir en la caridad, de cultivar la sagrada semilla de la fraternidad universal. Al cruzar los pórticos de los cementerios recordamos a los que ya no están en medio de nosotros, a los que partieron antes que nosotros, a los que murieron y despertaron mas no para nosotros porque es un paso que no tiene posibilidad de retorno. Al salir nos vamos con la certeza de la muerte y con la incertidumbre de la vida; nos vamos con la absoluta convicción de nuestro ser peregrinos.

TRES. ÉTIMO

Lo que necesitamos que la palabra nos deje oír no lo encontramos tanto en su definición como en las palabras a través de las cuales ella habla. En el Diccionario de la *Real Academia Española* encontramos por lo menos cuatro términos sobre los que quisiéramos llamar la atención: el primero de nuestro orden es la misma expresión “umbral” que indica la parte contrapuesta al dintel (RAE, 2020a), el lugar de indistinción de la entrada o salida de una casa; el segundo es “lumbra”, que también significa escalón de la puerta de entrada de una casa (RAE, 2020b), pero que por su raíz latina *limināris* y su inflexión *lumen*, *lumbre*, excede el sentido meramente locativo; el tercero es, por consiguiente, “lumbre”, *lumen*, *-ñis*, que goza tanto de un sentido espacial como sitio en el que una puerta o ventana deja franco a la luz, como la claridad misma, el lucimiento al que se da lugar (RAE, 2020c); el cuarto es “penumbra” (del lat. *paene*, *casi*, y *umbra*, *sombra*, como aquella sombra indiferenciada entre la luz y la oscuridad que no determina un lugar donde empieza la una o acaba la otra, como en los eclipses (RAE, 2020d). Del concurso de sentido de estos términos podemos decir que umbral, más que un lugar, es una unidad especular en la que se juega el sentido de la entrada o salida, de la luz y la oscuridad, del todo y nada, del llegar a ser y dejar de ser; es una dimensión liminar que contiene todas las posibilidades pues no es pluralidad en acto sino en potencia.

CUATRO. UMBRAL

Aunque son varias las obras de Agamben a través de las cuales podemos encontrar indicios sobre nuestra palabreja, nos detendremos en dos muy concretos. En primer lugar, en la comunidad que viene encontramos lo siguiente: a diferencia de límite (*Schranke*), que no conoce exterioridad, “... un umbral (*Grenze*), esto es, un punto de contacto con un espacio externo, que debe permanecer vacío” (Agamben, 1996, p. 43). Umbral, cual sea, afuera, singularidad, no nombran algo determinado sino una totali-

dad de posibilidades determinables; no nombra puro vacío en el que nada crece sino exterioridad pura en lo que todo comparece; es pura ex-posición, dimensión que da espacio, lugar, tiempo. En griego, umbral se dice *θύραθεν Thýrathen*, (Bailly, 2000, p. 950; Chantraine, 2009, p. 429-430) del exterior de la puerta. No es el espacio que está *más allá* de este sitio determinado en el que me encuentro, sino justo la dimensión que le da lugar. “El umbral no es, en este sentido, una cosa diferente respecto del límite; es, por así decirlo, la experiencia del límite mismo, el ser-*dentro* de un *afuera*” (Agamben, 1996, p. 44).

En segundo lugar, en *El uso de la prosa*, Agamben (2015) inaugura el libro con el capítulo titulado “Umbral”. Más que el fin de la Academia en el 529 d. n. e, me interesa destacar los esfuerzos de Damascio por abordar la cuestión en la que se empeñó sus últimos días: la pregunta acerca de lo primero, del principio único y supremo del pensar. La palabra propicia para nombrar lo innombrable fue *ἄλων [hálôn]*: “...una especie de halo plano y liso, en el cual ningún punto puede diferenciarse del otro” (p. 15). Según la paráfrasis del pensador italiano, no se trata de un lugar, de una cosa, de un ser, sino una dimensión que dimensiona todo lo medible y que da sitio a todo lugar, pura potencia de representación y, por tanto, el limen del pensar. Umbral, dimensión indeterminada pero que determina todo ser, por tanto, pensar.

CINCO. HABITAR

Habitar no significa residir o permanecer en un lugar propio, sino el modo de ser de los mortales en su elemento; “*somos* en la tierra” (Heidegger, 2001a, p. 109). Ser en la tierra no quiere decir estar ubicados en un país, en una ciudad o en una hacienda, sino guardar la apertura como el ave guarda su elemento al volar, como el pez guarda la profundidad de sus aguas; el ser humano, al cuidar, deja-ser lo que crece y erige lo que no crece (Heidegger, 2001a, p. 112).

SEIS. PENSAR LIMINAL

La lógica del pensar liminal no es una lógica de la sustancia sino una lógica relacional. No es la identidad de las cosas, sino su campo de fuerzas lo que le mueve. El pensar liminal es más poderoso que todo poder porque libera en lugar de esclavizar; es lo más sabio porque no identifica sino que diferencia y restituye; es el mayor tener porque usa sin apropiar. Habitar el umbral es, en cuanto pensar lo liminar, pasear, es dar lugar a una forma de vida peregrina.

SIETE. ÁPEIRON

Dimensión indeterminada que determina todo sitio y lugar, todo surgir y declinar, que da tiempo, cuya disposición gobierna y misura el ser de las cosas. El modo como lo *ápeiron* esencia es liminar, un afuera que da adentro. τὸ ἄπειρον, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὕσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν [7D].

REFERENCIAS

Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Pre-Textos.

Agamben, G. (2015). *La idea de la prosa*. Adriana Hidalgo Editora.

Anónimo. (1986). *The Turba Philosophorum or Assembly of the Sages*. George Redway.

Arcones, D. (2004). *Astronomía mesopotámica*. Asociación Astronómica de Gran Canaria. <http://www.danielmarin.es/hdc/AAGC%20-%20mitomesop.htm>

Aristóteles. (1974). *Poética* (1ª ed.). Editorial Gredos.

Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. Editorial Gredos.

Aristóteles. (1987). *Acerca de la generación y la corrupción*. Tratados breves de historia natural. Editorial Gredos.

Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Editorial Gredos.

Aristóteles. (1995). *Física*. Editorial Gredos.

Aristóteles. (1996). *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Editorial Gredos.

Astey, E. (1989). *Enuma Elish*. Universidad Autónoma Metropolitana.

Bailly, A. (2000). *Le Grand Dictionnaire Grec Français*. Hachete.

Barcat Filho, A. (2009). *O infinito segundo Giordano Bruno* (tesis de maestría).

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil. <https://philarchive.org/archive/FILOIS>

Bernabé, A. (2004). *Textos órficos y filosofía presocrática*. Materiales para una comparación. Editorial Trotta.

Bruno, G. (1941). *De la causa, principio y uno*. Editorial Losada.

Bruno, G. (1981). *Sobre el infinito universo y los mundos*. Editorial Aguilar.

Bruno, G. (1990). *Cábala del caballo Pegaso* (1ª.ed.). Alianza Editorial.

Bruno, G. (1993). *Del infinito: el universo y los mundos*. Alianza Editorial.

Bruno, G. (2015a). *La cena de las cenizas* (1ª. Ed.). Editorial Tecnos.

Bruno, G. (2015b). *La cena de las cenizas De la causa, el principio y el uno Del infinito: el universo y los mundos* (1ª. Ed.). Editorial Gredos.

Burch, G. (1949). Anaximander, the First Metaphysician. *Review of Metaphysics*, 3(2), 137-160. <https://search-proquest-com.sire.ub.edu/docview/1290949008?accountid=15293>

Burnet, J. (1903). *Platonis Opera*. Oxford University Press.

Cabada, M. (2010). Giordano Bruno y su concepción de la infinitud de la realidad. *PENSAMIENTO*, 66(248), 197-226. <http://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/view/2313>

Cappeletti, Á. (1986). *Mitología y filosofía: los presocráticos*. Editorial Cíncel Kapelusz.

Capizzi, A. (2016). *Introducción a Parménides* (1ª ed.). Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Chantraine, P. (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Klincksieck.

Chiurazzi, G. (2009). Tempo e giustizia: sulla lettura heideggeriana di Anassimandro. *Etica & Politica / Ethics & Politics.*, 11(1), 9-24. <http://hdl.handle.net/10077/5202>

Cicerón. (1999a). *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Tímeo*. Editorial Gredos.

Cicerón. (1999b). *De la naturaleza de los dioses*. Editorial Gredos.

Colli, G. (2008). *La sabiduría griega II. Epiménides – Ferecides – Tales – Anaximandro – Anaxímenes – Onomácrito*. (Traducción de Dionisio Mínguez). Editorial Trotta.

Conche, M. (1991). *Anaximandre. Fragments et Témoignages*. Presses Universitaires de France.

Cornavaca, R. (2008). *Filósofos presocráticos. Fragmentos I*. Editorial Losada.

Cornavaca, R. (2011). *Filósofos presocráticos. Fragmentos II*. Editorial Losada.

Couprrie, D., Hahn, R. y Naddaf, G. (2003). *Anaximander in Context. New Studies in the Origins of Greek Philosophy*. State University of New York Press.

Dias, J. (2007). Giordano Bruno: o uno e o múltiplo. *Princípios: Revista de Filosofia* (UFRN), 14(22), 205-219. <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/478>

Diels H. y Kranz W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.

Diller, A. (1975). Agathemerus, Sketch of Geography. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 16(1), 59-76. <http://grbs.library.duke.edu/article/view/8681>

D'iorio, P. (2010). La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir. *Nietzsche-Studien*, 22(1), 257-294. <https://doi.org/10.1515/9783110244410.257>

Eggers, C. y Juliá, V. (2008). *Los filósofos presocráticos I*. Editorial Gredos.

Festa Scienza Filosofia. (23 de abril de 2015). *Nuccio Ordine – Filosofia e Teologia in Giordano Bruno*. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=NI7D-WHKDYgI>

Finkelberg, A. (1993). Anaximander's Conception of the "Apeiron". *Phronesis*, 38(3). 229-256. <https://doi.org/10.1163/156852893321052299>

Gadamer, H. (1975). I presocratici. En V. Mathieu (1975). *Questioni di storiografia filosofica. Dalle origini all'Ottocento. I. Dai presocratici a Occam. La Scuola*.

Gadamer, H. (1985). *Griechische Philosophie II*. J.C.B. Mohr. GW. Band 6.

Gadamer, H. (1995). *El inicio de la filosofía occidental*. Editorial Paidós.

Gadamer, H. (2000). *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Editorial Cátedra.

Gadamer, H. (2001). *El inicio de la sabiduría*. Editorial Paidós.

Gadamer, H. (2003). *Los caminos de Heidegger*. Herder Editorial.

Gigon, O. (1994). *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Editorial Gredos.

Gomperz, T. (2000). *Pensadores griegos I. De los comienzos a la época de las luces*. Herder Editorial.

Granada, M. (2015a). Estudio introductorio. En G. Bruno (2015a). *La cena de las cenizas* (1ª ed.). Editorial Tecnos.

Granada, M. (2015b). Estudio introductorio. En G. Bruno (2015b). *La cena de las cenizas De la causa, el principio y el uno Del infinito: el universo y los mundos* (1ª Ed.). Editorial Gredos.

Graham, D. (2006). *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton University Press.

Green, M. (2015). Was Afrikan Spir a phenomenalist?: And What Difference Does it Make for Understanding Nietzsche? *The Journal of Nietzsche Studies*, 46(2), 152-176. https://muse.jhu.edu/journals/journal_of_nietzsche_studies/v046/46.2.green.html

Gregory, A. (2017). *Anaximander. A re-assessment*. Bloomsbury.

Hahn R. (1995). Technology and Anaximander's Cosmical Imagination. En J. Pitt (Ed.), *New Directions in the Philosophy of Technology. Philosophy and Technology* (Vol. 11, pp. 95-138). Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-015-8418-0_6

Hahn, R. (2001). *Anaximander and the Architects: The Contributions of Egyptian and Greek Architectural Technologies to the Origins of Greek Philosophy*. State University of New York Press.

Hahn, R. (2003). Proportions and Numbers in Anaximander and Early Greek Thought. En D. Couprie, R. Hahn y G. Naddaf (2003). *Anaximander in Context. New Studies in the Origins of Greek Philosophy*. State University of New York Press.

Hahn, R. (2010). *Archaeology and the origins of philosophy*. State University of New York Press.

Heath, T. (1913). *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus*. Clarendon Press.

Hegel, G. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial.

Hegel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Abada Editorial.

Hegel, G. (2011). *Ciencia de la lógica I*. Abada Editorial.

Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann. GA 24.

Heidegger, M. (1977a). *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann. GA 2.

Heidegger, M. (1977b). *Holzwege*. Vittorio Klostermann. GA 5.

Heidegger, M. (1983b). *Einführung in die Metaphysik*. Vittorio Klostermann. GA 40.

Heidegger, M. (1991). *Grundbegriffe*. Vittorio Klostermann. GA 51.

Heidegger, M. (1993). *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophiae*. Vittorio Klostermann. GA 22.

Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Editorial Trotta.

Heidegger, M. (2001a). *Construir, habitar, pensar. En Conferencias y Artículos*. Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (2001b). *Introducción a la metafísica* (1ª ed.). Editorial Gedisa.

Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Editorial Trotta.

Heidegger, M. (2006). *Conceptos fundamentales*. Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Editorial Trotta.

Heidegger, M. (2010). *Der Spruch des Anaximander*. Vittorio Klostermann. GA 78.

Heidegger, M. (2012a) *Der Anfang der abendländischen Philosophie, Auslegung des Anaximander und Parmenides*. Vittorio Klostermann. GA 35.

Heidegger, M. (2012b). *Caminos de bosque*. Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2013). *Desde la experiencia del pensar*. ABADA Editores.

Heidegger, M. (2014a). *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Vittorio Klostermann. GA 94.

Heidegger, M. (2014b). *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Waldhuter Editores.

Heidegger, M. (2015a). *The Beginning of Western Philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*. Indiana University Press. <https://goo.gl/A9Gv9q>

Heidegger, M. (2015b). *Cuadernos negros (1931-1938) Reflexiones II-VI*. Editorial Trotta.

Hesíodo. (1978). *Obras y Fragmentos. Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen*. Editorial Gredos.

Heródoto. (1981). *Historia. Libros V-VI*. Editorial Gredos.

Hoeller, K. (1984). The Role of the Early Greeks in Heidegger's Turning. *Philosophy Today*, 28(1), 44-51. <https://doi.org/10.5840/philtoday198428113>

Homero. (1996). *Iliada*. Editorial Gredos.

Jenofonte. (1987). *Ciropedia* (1a ed.). Editorial Gredos.

Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M. (2011). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Editorial Gredos.

Kočandrlje, R y Couprie, D. (2017). *Apeiron. Anaximander on Generation and Destruction*. Springer International Publishing AG.

Krieghofer, G. (10 de junio de 2017). "Tradition ist die Weitergabe des Feuers und nicht die Anbetung der Asche." Gustav Mahler (angeblich). *Zitاتفorschung*. <https://falschzitate.blogspot.com/search/label/Mahler>

Lacaze, G. (2018). *Turba Philosophorum Congrès pythagoricien sur l'art d'Hermès*. BRILL.

Laercio, D. (2010). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Editorial Lucina.

Laks, A. y Most, G. (2016). *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*. Fayard.

Mayos, G. (1991). El abismo y el círculo hermenéutico. En G. Mayos, A. Penedo y J. Trullo-Herrera. *Los sentidos de la hermenéutica* (pp. 13-54). Promociones y Publicaciones Universitarias.

Matteoli, M. (2016). Giordano Bruno, Pitagora e i pitagorici: distanze e debiti. *Calíope: Presença Clássica*, 33(31), 78-95. <https://revistas.ufrj.br/index.php/caliope/issue/viewIssue/607/235>

Mattioli, W. (2013). O devir e o lugar da filosofia: alguns aspectos da recepção e da

crítica de Nietzsche ao idealismo transcendental via Afrikan Spir. *Kriterion*, 54(128), 321-348. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2013000200004>

Momigliano, A. (1969). Jacob Bernays. *Mededelingen Der Koninklijke Nederlandse Akademie Van Wetenschappen. Afd. Letterkunde Nieuwe Reeks*, 32(5), 151-178 <http://www.dwc.knaw.nl/DL/publications/PU00010081.pdf>

Mondolfo, R. (1980). *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. ICARIA.

Monroy, E. (2018). *El problema del pensar presocrático en la contemporaneidad: Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer*. Universitat de Barcelona. <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/121564>

Montano, A. (2013). *Le radici presocratiche del pensiero di Giordano Bruno*. Libreria Editrice Redenzione, Marigliano.

Murguía, D. (2015). El principio universal de la naturaleza y la coincidencia de los opuestos: ecos heraclíteos en la filosofía natural de Giordano Bruno. *Actas I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*, 9, 39-51. http://redfilosofia.es/wp-content/uploads/sites/4/2015/06/5.OK_.diana_.murguiam@gmail.com_.pdf

Murguía, D. (2016). Giordano Bruno y la recuperación de la propuesta heraclíteo. THÉMATA. *Revista de Filosofía* 54, 33-52. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/3389>

Naddaf, G. (1998). On the Origin of Anaximander's Cosmological Model. *Journal of the History of Ideas*, 59(1), 1-28. <http://www.jstor.org/stable/3654052>

Naddaf, G. (2003). Anthropogony and Politogony in Anaximander of Miletus. En D. Couprie, R. Hahn y G. Naddaf (2003). *Anaximander in Context. New Studies in the Origins of Greek Philosophy*. State University of New York Press.

Nietzsche, F. (2009). Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Nietzsche Source. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG-4>

Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I*. Tecnos.

- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas. Volumen I Escritos de juventud*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2012a) *Correspondencia. Volumen I. Junio 1850 - Abril 1869*. Editorial Trotta.
- Nietzsche, F. (2012b). *Correspondencia. Volumen II. Abril 1869 - Diciembre 1874*. Editorial Trotta.
- Nietzsche, F. (2013). *Obras Completas. Volumen II. Escritos Filológicos*. Editorial Tecnos.
- Partenie, C. y Rockmore, T. (2005) Introduction. En C. Partenie y T. Rockmore (Eds.), *Heidegger and Plato: toward dialogue*. Northwestern University Press.
- Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza Editorial.
- Píndaro. (1984). *Odas y Fragmentos*. Gredos.
- Plato. (1903) *Platonis Opera*. Oxford University Press.
- Platón. (1987). *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Editorial Gredos.
- Platón. (1988a) *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Editorial Gredos.
- Platón. (1988b). *Diálogos IV. República*. Editorial Gredos.
- Platón. (1988c). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Editorial Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Editorial Gredos.
- Plinio. (1995). *Historia Natural. Libros I-II*. Editorial Gredos.
- Plinio (2015). *Historia natural*. Editorial Gredos.
- Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger (2ª ed.)*. Alianza Editorial.

Pseudo-Plutarco. (1987). *Moralia, Vol. XV: Fragments: Stromata*. Harvard University Press.

Real Academia Española. (2020a). *Umbral*. *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/umbral?m=form>

Real Academia Española. (2020b). *Lumbral*. *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/lumbral?m=form>

Real Academia Española. (2020c). *Lumbre*. *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/lumbre?m=form>

Real Academia Española. (2020d). *Penumbra*. *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/penumbra?m=form>

Rebok, M. (2009). El rasgo trágico en el pensar de Martin Heidegger y su condensación en el paradigma de Antígona. *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, 3, 637-657. http://www.clafen.org/AFL/V3/637-657_Rebok.pdf

Rovelli, C. (2007). *Anaximander*. Westholme Publishing.

Rovelli, C. (2018). *El Nacimiento del pensamiento científico. Anaximandro de Mileto*. Herder Editorial.

Ross, W. (1924). *Aristotle's Metaphysics*. Clarendon Press.

Rubín, A. (2012). Heidegger desgarrado. El papel de la diferencia en la concepción de "Ereignis". *Revista de Filosofía*, 37(2), 31-54. https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2012.v37.n2.41067

Ruiz, A. (1997). Suidas, y no "la Suda". *Myrtia*, (12), 5-8. <https://revistas.um.es/myrtia/article/view/38391/36891>

Santinello, G. y Piaia, G. (1981). *Storia delle storie generali della filosofia. I. Dalle origini rinascimentali alla «historia philosophica»*. La Scuola.

Schaber, W. (1982). *Die archaischen Tempel der Artemis von Ephesos*. Stiftland-Verlag.

Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena I*. Editorial Trotta.

Schopenhauer, A. (2013). *Parerga y Paralipómena II*. Editorial Trotta.

Shelley, C. (2000). The Influence of Folk Meteorology in the Anaximander Fragment. *Journal of the History of Ideas*, 61(1), 1-17. <http://www.jstor.org/stable/3654039>

Simplicio. (1882). In *Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria*. Reimer.

Simplicio. (1895). In *Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Posteriores Commentaria*. Reimer.

Small, R. (1994). Nietzsche, Spir, and time. *Journal of the History of Philosophy*, 32(1), 85-102. <https://doi.org/10.1353/hph.1994.0009>

Soares, L. (2002) *Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*. Editorial Biblos.

Sófocles. (1981). *Tragedias*. Editorial Gredos.

Soto, M. (1997). La metafísica del infinito en Giordano Bruno. *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, 47, 1-96. <http://hdl.handle.net/10171/6364>

ΣΟΥΙΔΑΣ. (1705). *Suidæ Lexicon I*. Typis academicis.

Stack, G. (1983). *Lange and Nietzsche*. Walter de Gruyter.

Usener, H. (1903a). *Dreiheit Teil I*. *Rheinisches Museum für Philologie*, 58, 1-47. <http://www.rhm.uni-koeln.de/058/Usener1.pdf>

Usener, H. (1903b). *Dreiheit Teil II*. *Rheinisches Museum für Philologie*, 58, 161-208. <http://www.rhm.uni-koeln.de/058/Usener2.pdf>

Usener, H. (1903c). *Dreiheit Teil III. Rheinisches Museum für Philologie*, 58, 321-362. <http://www.rhm.uni-koeln.de/058/Usener3.pdf>

Vernant, J. P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego* (1ª ed.) Paidós.

Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Biblos.

Vigo, A. (2014). *Ontología, aleteiología y praxis. Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, (0), 90-95 <http://institucional.us.es/differenz/uploads/differenz/numero-0/vigo.pdf>

Zeller, E. (1869). *Die Philosophie Der Griechen In Ihrer Geschichtlichen Entwicklung*. Dritte Auflage. Fues's Verlag (R. Reisland). <https://archive.org/details/diephilosophiede01z>



UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA (UNAD)

Sede Nacional José Celestino Mutis
Calle 14 Sur 14-23
PBX: 344 37 00 - 344 41 20
Bogotá, D.C., Colombia

www.unad.edu.co



978-958-651-815-4