

INSTITUTO DE ESTUDIOS CLASICOS  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

---

# ANALES DE FILOGIA CLASICA

TOMO IX



1964 - 1965  
BUENOS AIRES  
1966

ANALES  
DE  
FILOLOGIA CLASICA

---

SOBRE LA OLIMPICA II\*

Si bien la Olímpica II, escrita para celebrar la victoria de Therón de Agrigento en la carrera de carros del año 476, se distingue por cierto tono consolatorio y de mensaje, sus rasgos generales son los mismos de otras odas triunfales de Píndaro. Contiene, en una secuencia aparentemente inexplicable, los consabidos elogios al vencedor y su familia, las habituales tiradas sentenciosas y narraciones míticas, y además una larga fantasía escatológica; también dedica el poeta algunos versos a discurrir sobre su oficio. Mediante una lectura atenta y libre de prejuicios intentaremos comprender si de la trabazón de partes tan dispares surge, sin embargo, una unidad poética, y en ese caso, en qué consiste el fenómeno estético que la informa y sostiene<sup>1</sup>.

No invoca Píndaro a las Musas (como en la Pítica IV, las Nemeicas III y IX, etc.) ni a las Χάριτες (como en la Olímpica XIV o en la Nemeica X) para que inspiren esta oda olímpica; tampoco es la φόρμιγξ la que encanta con sus sonos (como en la Pítica I): aquí el ὕμνος dicta sus propias leyes y conduce a la φόρμιγξ que lo acompaña. Ἀνοξιφόρμιγγες ὕμνοι (¡Oh himnos

---

\* Este artículo es parte del trabajo que llevé a cabo como becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la R. Argentina.

<sup>1</sup> La actitud metódica de este análisis me fue sugerida por el Dr. Eilhard Schlessinger, quien por su parte la puso en práctica para la explicación de una oda pindárica en "Notas a la Pítica VIII de Píndaro", *Anales de Filología Clásica*, t. VII, fasc. II, 1960, págs. 29-54, artículo al cual remito al lector, y para otros autores y obras de la literatura griega en sus cursos y seminarios.

que *governdis*<sup>2</sup> a la lira!) en el verso 1, es una invocación al género triunfal, o bien —y esto es lo más probable— si ὕμνοι es un *pluralis poeticus* (a la manera de τροφαῖς en la Pítica IV, o de τιμαῖς en la Nemeica IX, 10) una invocación a la oda que comienza. Los versos iniciales de un epinicio deben crear una tensión poética que se mantenga hasta el final; a veces, en el curso de la oda, una nueva invocación o una exhortación reiteran este efecto; otras, bastan unos pocos versos finales para cerrar el marco que da al conjunto del poema, formado por tan variados elementos genéricos, un tono exaltado o festivo<sup>3</sup>. Junto con la acumulación de imágenes cuyo elemento común es el brillo<sup>4</sup>, la función de este marco festivo puede ser la de expresar la χάρις que para Píndaro es inherente a ciertos hechos privilegiados, entre los cuales se cuentan las victorias atléticas. La χάρις se manifiesta a la vez en la inspiración, en el impulso de plasmar creaciones musicales o poéticas, y por ello celebrar una victoria no es para Píndaro solamente una obligación que le impone el encargo de su cliente, sino también una necesidad que surge de la circunstancia misma<sup>5</sup>.

Esta olímpica está dedicada a un dios, a un héroe y a un hombre: Zeus, en cuyo honor se celebran los juegos olímpicos, Heracles, su fundador legendario, y Therón, el destinatario del epinicio. La serie de excelencia decreciente del segundo verso parece anunciar que el poema se desarrollará en estos tres planos, divino, heroico y humano, a los que ha de celebrar conjuntamente.

<sup>2</sup> Véase la interpretación que da Farnell del compuesto ἀναξίθεμιγξ (FARNELL L. R., *Critical Commentary to the Works of Pindar*, Amsterdam, 1961. Reimpresión de: *The Works of Pindar, vol. II, Critical Commentary*, London, 1932) y también WILAMOWITZ-MOELLENDORF U. V., *Pindaros*, Berlin, 1922, p. 244.

<sup>3</sup> Schlesinger llama a esto la creación de un "ambiente festivo".

<sup>4</sup> Sobre la frecuencia de estas imágenes en la obra pindárica véase, especialmente, DUCHEMIN J., *Pindare poète et prophète*, Paris, 1955, págs. 191 y ss. Contiene observaciones interesantes, aunque no es imprescindible compartir la interpretación que adopta.

<sup>5</sup> Cf. GUNDEERT H., *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt a. Main, 1935, págs. 40 y ss.

En la breve historia de los antepasados de Therón que narran los versos 8-11 se condensa un motivo que retornará una y otra vez en el poema, en tonos y planos diversos: la vida es una continua alternancia de sinsabores y satisfacciones. Los trabajos o pesares que expresa con énfasis el participio *κομόντες*, mediante un hipébaton que ya notaron los escoliastas (Dr. I, *Ol.* II, 15a) <sup>6</sup>, son compensados, en premio a la virtud (*γνησίαις ἐπ' ἀρεταῖς*), por la riqueza, no sola sino tocada por la gracia, *χάρις*. Esta compensación se hace visible en la perspectiva de la vida entera, cuyo curso está determinado por el destino (*αἰῶν μόρσιμος*).

Una invocación a Zeus (v. 12) concluye el proemio; sigue una serie de sentencias que ocupan casi todo el épodo y se encabalgan sobre la estrofa de la segunda tríada, manteniendo así la unidad temática por encima de la ruptura del ritmo. La interpretación tradicional <sup>7</sup> de estos versos los entiende como una reflexión sobre la historia familiar de Therón, destinada a confortarlo, pues se hallaba agobiado por preocupaciones. Pero el poeta mismo nos señala <sup>8</sup> que también están ligados al contenido mítico de los versos 22b-30a. En particular estos ejemplos míticos, como veremos más adelante (cf. pág. 10), sirven para ilustrar los versos 18-22a. Illig observa con agudeza que en los epinicios de Píndaro los pasajes sentenciosos suelen apuntar a la vez a lo que precede y a lo que sigue, tendiendo un puente entre las partes de la composición <sup>9</sup>.

<sup>6</sup> DRACHMANN A. B., *Scholía vetera in Pindari carmina*, Amsterdam, 1964. Reimpresión de la edición original: Leipzig, 1903.

<sup>7</sup> Cf. DRACHMANN, *op. cit.*, I, *Ol.* II, 29b, c y d. Se repite a través de los siglos: para citar solo dos autores modernos que entienden así el pasaje, cf. ILLIG L., *Zur Form der Pindarischen Erzählung*, Berlin, 1932, pág. 83 y BOWRA C. M., *Pindar*, Oxford, 1964, pág. 121.

<sup>8</sup> ἔπειτα δὲ λόγος εὐθρόνοις / Κάθμοιο κόουραις, ἔπαθον αἶ μεγάλα. (Esta reflexión conviene a las hijas de Cadmo, elevadas a bellos tronos, que pudieran grandes sufrimientos).

<sup>9</sup> ILLIG L., *op. cit.*, págs. 61-62. Esta función de las sentencias es uno de los recursos que, en la composición pindárica, tienden a superar los hiatos, asegurando la continuidad del poema. Cf. págs. 17 y ss.

Sin embargo, si analizamos detenidamente el denso pasaje gnómico de 15b-22a, descubriremos que su función y su sentido no se agotan en la doble referencia señalada. Comencemos por los versos 15b-17: τῶν δὲ πεπραγμένων / ἐν δίκῃ τε καὶ παρὰ δίκαν ἀποίητον οὐδ' ἂν / Χρόνος ὁ πάντων πατὴρ δύναιτο θέμεν ἔργων τέλος. (*Ni siquiera el Tiempo, padre de todas las cosas, podría convertir en no realizado el cumplimiento de los actos, sean ellos justos o injustos*). Una idea similar, expresada a propósito de una acción trágica, la involuntaria muerte de Hércules por Deyanira se encuentra en Sófocles, *Las Traquinias*, v. 742<sup>10</sup>; pero además es un sentimiento que traspasa la tragedia griega, donde el nudo dramático consiste precisamente en que ciertas acciones humanas, irreversibles y además ciegas, desencadenan el peso de la ἀτη de la que ellas mismas eran ya una manifestación. ¿Y no es éste también el núcleo trágico de la historia de Edipo, que Píndaro condensará en los versos 38 y siguientes? El motivo de Edipo, ligado al tema central de la oda también en otro plano<sup>11</sup>, es un ejemplo decisivo de esta ley implacable de la vida humana, pues él atrajo sobre sí y su descendencia la venganza y el castigo por acciones terribles a las que fue arrastrado fatalmente, y que, una vez consumadas, quedaron definitivamente selladas, inmodificables, y fueron el origen insospechado y remoto de una serie de terribles consecuencias.

Suele decirse<sup>12</sup> que en χρόνος ὁ πάντων πατὴρ hay una personificación del tiempo; sin embargo, esta fórmula aparentemente feliz no ilumina la expresión de Píndaro, a menos que llamemos personificación a una manera de aprehensión poética según la cual ciertas potencias que gravitan sobre el destino del hombre son concebidas como seres de jerarquía divina o heroica. Un

<sup>10</sup> БОЕЦКА А. (*Pindari epinicionum interpretatio latina*, Hildesheim, 1963. Reimpresión de la edición original: Leipzig, 1821) cita el pasaje. También se podrían aproximar los versos 1-3 de *Las Traquinias* y los versos 31-34 de la Olímpica II.

<sup>11</sup> Cf. pág. 11.

<sup>12</sup> Por ejemplo FARNELL, *op. cit.*, pág. 14; RUMPEL I., *Lexicon Pindavicum*, Hildesheim, 1961. Reimpresión de la edición original: Leipzig, 1883.

pensamiento similar se encuentra en el fr. 53 de Heráclito <sup>13</sup>: toda la realidad está dominada o penetrada por la guerra, la oposición, el conflicto, mientras que para Píndaro toda la vida y las acciones humanas están sometidas al tiempo.

Fränkel <sup>14</sup> encuentra “una peculiar limitación del concepto de tiempo en Píndaro y en general en el antiguo pensamiento griego... De ‘tiempo’ se habla solo en sentido de futuro”, y funda esta afirmación, entre otros pasajes, en este de la Olímpica II, cuyo sentido interpreta así: “lo que pasó queda sustraído al tiempo”. Contra la opinión de Fränkel, y sin que ello implique discutir otros aspectos de su admirable análisis, nos parece que en estos versos de la Olímpica II el tiempo está concebido, precisamente, como pasado.

Es cierto que en la poesía de Píndaro no se encuentra lo que podríamos llamar una conciencia histórica <sup>15</sup>, la relación de una secuencia ordenada de hechos transcurridos; cierto es también que la narración pindárica prescinde con frecuencia de la dimensión lineal del pasado y juega con los momentos y los hechos así como juega con los elementos descriptivos o las figuras míticas: con una notable independencia estética. Con todo, se da también en Píndaro un fuerte sentimiento del *peso del pasado*, y ese es, en nuestra opinión, el sentido del pasaje sentencioso que estamos considerando. El tiempo humano es una sucesión irreversible; el hombre no puede esperar que el futuro modifique su pasado, solo puede alentar la esperanza de que los avatares del destino le traigan una compensación (Olim-

<sup>13</sup> Dornseiff compara el fragmento de Heráclito con el fr. 169 de Píndaro y señala que la tendencia a las determinaciones genealógicas no solo es propia de este poeta sino de la lírica coral en general. (DORNSEIFF F., *Pindars Stil*, Berlin, 1921, págs. 51-52).

<sup>14</sup> FRÄNKEL H., “Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur”, en *Weg und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1960 (1ª ed. 1955):

<sup>15</sup> Si la memoria como pura perduración del pasado: *Μνησκόβη* es madre de las musas y está identificada con la creación poética misma (Istmiaca V, 75, Nemeica VII, 15); también es vehículo de la fama, uno de los ideales de la vida heroica que informan la poesía triunfal de Píndaro (cf. GUNBERT, *op. cit.*, n. 135, pág. 121).

pica II, 18-22a). El pasado está plasmado de una vez para siempre, el futuro es actualización de potencialidades (cf. Olímpica X, 53-55)<sup>16</sup>.

Como señalamos antes, los ejemplos míticos de los versos 22b-30a ilustran el motivo de la vida como sucesión de dicha y desgracia, insinuado en los v. 8-11 y desarrollado en la oposición de *χάρμα-δλβος/πήμα* en los v. 18-22; pero al reiterarlo lo profundizan. La felicidad que alcanzan Semele e Ino, quienes obtienen de Zeus vida eterna (v. 25 y 29-30) como compensación de las desventuras sufridas en su vida terrena, es una bienaventuranza permanente, se desarrolla en un tiempo eterno, cetero: *φιλεί δέ μιν Παλλάς αἰεὶ καὶ Ζεὺς πατήρ* (—a Semele— *la aman siempre Palas Atenea y el padre Zeus*); *λέγοντι δ' ἐν καὶ θαλάσσῃ / μετὰ κόραισι Νηρήος ἀλγῆσι βλοτον ἀφθιτον / Ἴνοϊ τετάρχθαι τὸν ὄλον ἀμφὶ χρόνον* (*y dicen también que en el mar, junto a las hijas marinas de Nereo, ha sido prescrita para Ino una vida perpetua, durante todo el tiempo*).

Nuevamente, las sentencias de los v. 31-34 expresan el sentimiento de la incertidumbre y los avatares de la vida: es incierto el fin de la existencia humana, el límite (*πεῖρας*) que le pone la muerte. *Βροτῶν* está subrayado por la partícula *γε*<sup>17</sup> y porque encabeza la oración, cuya estructura confiere un efecto de sorpresa a la negación (*οὐ τι*) después de dos palabras que contienen determinaciones fuertes: *κέκριται, πεῖρας*.

Tampoco sabemos si podremos gozar —y si acaso ello es posible, no sabemos cuándo— de un día de felicidad que nada perturbe; estamos sujetos al continuo contraste, al cambio. *Ῥοαὶ δ' ἄλλοτ' ἄλλαι / εὐθυμῶν τε μετὰ καὶ πόνων ἐς ἄνθρας / ἔβαν* (*hacia los hombres van ora unas, ora otras corrientes de dichas y pesares*); las corrientes son una imagen de la diversidad, pero también del transcurrir en sí mismo, ya que ésta no solo es la

<sup>16</sup> En la Nemeica IV, 43 el tiempo *ha de cumplir* (*τελέσει*) la ἀρετὰν πεπωμέναν; en la Olímpica X, 53-55 ἀλάθειαν ἐτήτυμον equivale simplemente a la realidad de las cosas, a su existencia, que el tiempo va “poniendo en evidencia” al transcurrir.

<sup>17</sup> Cf. WILASOWITZ, *op. cit.*, pág. 246.

metáfora de Heráclito: también en Píndaro es una de las imágenes que representan plásticamente la temporalidad, el devenir (cf. Olímpica VI, 97; Nemeica VII, 68; Nemeica IV, 43). La vida humana, pues, está sometida al transecurso del tiempo.

El tono generalizador persiste en los versos 35-37, que sirven de prólogo a la historia de Edipo. La suerte de la estirpe de Layo es otro ejemplo de contraste y compensación: el ἔλβος, la bienaventuranza, se vuelve πῆμα, aflicción, si así lo decide la Μοῖρα; al crimen ineludible sigue el implacable castigo, pero la desgracia se compensa otra vez en la descendencia. A esta descendencia pertenece Therón, y con ello vuelve Píndaro con toda naturalidad al encomio del vencedor y sus parientes (v. 46-51a).

Si ahora recapitulamos las relaciones entre el tema circunstancial de este epinicio y los tres mitos brevemente expuestos en él, veremos que están ligados por nexos múltiples<sup>18</sup>: en el plano de lo que más adelante llamaremos "unidad técnica"<sup>19</sup> hay un lazo obvio, el familiar, pues tanto Cadmo (cf. el v. 23) como Edipo son miembros de la estirpe de la cual pretende descender la familia de Therón. En un plano más profundo se dan las coincidencias temáticas que hemos tratado de señalar en el análisis precedente, y en función de las cuales hemos denominado "ejemplos" a estas tres historias míticas.

Los versos 46-52 están dedicados a exaltar las victorias de Therón y su hermano, y la referencia a estos éxitos agonales conduce a una generalización (52b-53) en la cual la victoria aparece como término (μέριμναν ἀγροτέρων) y compensación de las preocupaciones (δυσφρονῶν παραλύει). Las sentencias que siguen ahora (v. 51b y ss.) mantienen el tono positivo. La asociación de πλοῦτος con ἀρετή se encuentra también en Safo (fr. 90), como anotan los escoliastas. Las imágenes que sugiere πλοῦτος (ἀπτήρ ἀρίζηλος, *astro resplandeciente, étymώτατον ἀνδρῶν*

<sup>18</sup> Cf. SCHLESINGER, *op. cit.*, págs. 37-39.

<sup>19</sup> Cf. pág. 18.



ζέγγος, la luz más verdadera para el hombre) contienen los elementos de luminosidad y brillo que en Píndaro suelen ser símbolos sensibles de la excelencia <sup>20</sup>.

La transición a la parte siguiente (56b-83a), la más extensa del poema y que constituye su núcleo tanto por el lugar que ocupa como por su sentido, es bastante difícil. Los códices transmiten, en forma unánime: εἰ δέ νιν ἔχων τις. Farnell (*op. cit.*, pág. 16) dice que "si se mantiene esta lectura, solo se puede decir que Píndaro incurre aquí en una sintaxis defectuosa". Para justificar δέ es preciso suponer, como Wilamowitz <sup>21</sup> o Schroeder <sup>22</sup>, la omisión de la apódosis, o bien entender ἔχων = ἔχων ἐστίν *vel* ἔχει <sup>23</sup>. Pero la primera solución es un tanto forzada, pues el contenido de la apódosis que se calla no es inequívoco, y la segunda expresa una relación entre la posesión de la riqueza y el saber sobre el futuro que no es fácil admitir: "si uno tiene riqueza, conoce el futuro". Más natural es pensar que esta sabiduría es condición de lo anterior, es decir que πλοῦτος y ἀρετή solo son una luz radiante para el hombre si éste, además, sabe lo que le espera después de la muerte. La corrección de Boeckh y Christ <sup>24</sup>: δέ en γε, no dejaría lugar a dudas si no fuera por la unanimidad de la tradición.

El contenido de este saber sobre el futuro se desarrolla en una fantasía místico-escatológica que ocupa en este epinicio el lugar que frecuentemente corresponde a la narración mítica, o al mito principal, si hay varios <sup>25</sup>. Las coincidencias de este pasaje con doctrinas místicas y filosóficas como el orfismo y el

<sup>20</sup> Cf. pág. 6 y nota 4. Véase, como uno entre muchos ejemplos, el proemio de la Olímpica I, donde el predominio de elementos brillantes está expresamente unido a la noción de ἀριστον, y probablemente también es un modo de crear el ambiente imaginativo propio de la χάρις, que en esa oda constituye el motivo temático central.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, pág. 247.

<sup>22</sup> *Pindari carmina cum fragmentis selectis iterum edidit* O. SCHROEDER, Leipzig, 1914.

<sup>23</sup> Cf. SCHROEDER, *op. cit.*, ed. loc.

<sup>24</sup> Cf. BOECKH, *op. cit.*, pág. 129; CHRIST W., *Pindari carmina*, Leipzig, 1896.

<sup>25</sup> Cf. SCHADEWALDT, *op. cit.*, pág. 267.

pitagorismo, a la sazón corrientes en Sicilia, han suscitado a menudo la tentación de reducirlo a una teoría coherente y unívoca; pero a ello se oponen obstáculos insalvables, el primero de los cuales reside en el hecho de que tampoco estas doctrinas constituyen sistemas unitarios y claramente separados. En segundo lugar, es imposible establecer qué elementos de las creencias populares, aliados a aquellas doctrinas o independientes de ellas, pueden haber tenido influencia sobre Píndaro <sup>26</sup>.

Si la oscuridad de estos versos de la Olímpica II no fuera suficiente para probar que el poeta crea aquí libremente, a partir de algunos elementos dados, una descripción que no pretende rigor ni precisión filosóficas, ello quedaría demostrado por el fragmento 133, sobre el mismo tema. Solo mediante interpretaciones artificiosas (por ejemplo, la de Mommsen) es posible soslayar la contradicción entre este fragmento y la oda olímpica.

La primera dificultad de nuestro pasaje se encuentra en el verso 57: ¿a qué palabra o palabras determina ἐνθάδε? De la respuesta depende el sentido de toda la primera parte (v. 57-60), que se refiere al castigo de quienes han cometido pecados. Si ἐνθάδε se entiende, como quería Aristarco, junto con ποινὰς ἔτισαν, entonces las almas, ἀπέλασμοι φρένες, son castigadas en la tierra después de un nuevo nacimiento. Rohde <sup>27</sup> refuta con-

---

<sup>26</sup> Cf. ROHDE E., *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, 1952 (1ª ed. Heidelberg, 1897), págs. 431 y ss. Rohde afirma que Píndaro pudo encontrar en Sicilia tanto el orfismo como el pitagorismo, y variantes de una doctrina mística en que la teología órfica, como más tarde su propia concepción, estaba aliada a elementos de la mitología corriente. Wilamowitz, que coincide con Rohde en cuanto a las fuentes, señala que la idea de un juicio después de la muerte, tal como está expresada en la Olímpica II, probablemente no es de origen griego, y en todo caso no está limitada a los órficos. Encuentra un paralelo en Esquilo, *Las suplicantes*. H. S. LONG (*A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece*, Princeton, 1948) y K. von FRITZ ("Ἐστὴς ἐκατέρωθεν in Pindar's second Olympian and Pythagoras' Theory of Metempsychosis", *Phronesis*, V. 2, 1957, págs. 85-89) llegan a la conclusión de que Píndaro combina fuentes diversas. Véase también D. MCGIBBON, "Metempsychosis in Pindar", *Phronesis*, V. 9, 1964, págs. 5-11.

<sup>27</sup> *Loc. cit.*

vincentemente esta interpretación. Si, por el contrario, ἐνθάδε se entiende con ἀπάλαμνοι φρένες, se tuerce el sentido del adjetivo ἀπάλαμνοι, que, como muestra también Rohde, es sinónimo de ἀμνηνὰ κάρηνα. Ἐνθάδε, pues, debe ser complemento de θανόντων; aunque parezca una redundancia, es un elemento expresivo que subraya la oposición entre los dos mundos. Entonces en 57-58a se entenderá que los que mueren acá pagan sus culpas en el más allá (θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες ποινὰς ἔτισαν: literalmente, *las almas fantasmales de los que mueren acá inmediatamente pagan sus culpas*), y esto mismo, solo que de modo más explícito, es lo que dicen los versos 58-60<sup>23</sup>. Puede agregarse todavía un detalle estilístico para mostrar que en ἐνθάδε termina un grupo sintáctico y de contenido, el que se refiere a este mundo: el grupo de palabras de contenido opuesto, que comienza con αὐτίκα, se yuxtapone sin ningún elemento que marque el contraste. Esta yuxtaposición es, precisamente, un recurso apto para lograr una separación fuerte.

Valdrá la pena detenerse en los versos 61-62, que encabezan esta descripción. La tradición es la siguiente: ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεὶ, / ἴσαις δ' ἐν ἡμέραις ἄλιον ἔχοντες. El verso 62 contiene al menos un error métrico, y las correcciones propuestas desde antiguo son variadas. La solución más sencilla consiste en eliminar ἐν (así Mommsen y Schroeder); una corrección más radical es la de los bizantinos: ἴσον en el v. 61 / ἴσον vel ἴσαις en el v. 62. Las interpretaciones son mucho más diversas. Quienes mantienen ἴσαις al comienzo de los dos versos entienden: a) que los ἔσσοι gozan del mismo sol que nosotros (cf. los escolios: Dr. I, 0 II, 109 y 110) sea simultánea o alternativamente (esto último es lo que entiende Mommsen); b) que los equinoccios son iguales (Bergk); c) que las noches son iguales a los días, es decir, que el sol brilla en el Hades perpetuamente. Esta es

<sup>23</sup> Que estos versos son una aclaración de lo que precede y no una oscura alusión a la palingénesis, de la que solo se habla en los versos 68 y ss., queda claro si se advierte, como señala Farnell, que al μὲν del v. 57 no se contraponen δὲ del v. 58 sino el δὲ del v. 67 (para Rohde, ἴσοι δ', del v. 68).

la interpretación de Schroeder, pero también coinciden en ello Boeckh y Christ, quienes sin embargo corrigen el texto como los bizantinos.

Puesto que el problema métrico se resuelve con la eliminación de *én*, no hay por qué corregir *ἴσαις*, que, al comienzo de los dos versos y de la tríada, tiene una función expresiva muy intensa. Alude a la uniformidad del tiempo de que gozan los *ἐσλοί*: la muerte los ha liberado de la alternativa y el cambio, de trabajos y lágrimas. Entonces esta primera perspectiva de la bienaventuranza la presenta como contraparte de la vida terrena; ahora se advierte con claridad la función de aquellas expresiones que, en la primera parte de la oda, mostraban la vida sujeta al *χρόνος* ineludible e irreversible.

Es interesante notar que la descripción de la felicidad de que gozan los puros y justos en el más allá ocupa casi la totalidad del *excursus* escatológico de los v. 56b-83a: en efecto, el castigo se menciona solo en la parte introductoria mediante *ποινάς ἔτισαν*, que en realidad es una expresión bivalente (castigo y recompensa), otra vez en *ἐχθρῶ ἀνάγκῃ*, y finalmente, como *memento*, en una expresión brevísima y, sin embargo, fuerte, en el verso 67a, que separa los dos estadios de la bienaventuranza.

Solo llegan, pues, al estadio final, a la isla de los *μάκαρες*, quienes, permaneciendo tres veces acá y allá, mantuvieron con firmeza su alma libre de toda injusticia (v. 68-70: ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἔστροις / ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδικῶν ἔχειν ψυχάν). La expresión *ἐστροις ἑκατέρωθι* es oscura: ¿se trata de tres existencias en este mundo y tres en el otro, o tres en total? Mommsen prefiere la segunda alternativa, y Long, retomando esta interpretación, la fundamenta cuidadosamente. Fritz<sup>29</sup>, en cambio, sostiene que las almas pasan tres vidas terrestres y tres en el más allá, pero agrega una existencia inicial en la cual se comete un acto punible, y entiende que de la última estancia en la tierra

<sup>29</sup> Cf. VON FRITZ K., 'Ἐστροις ἑκατέρωθι... , citado en nota 27.

las almas pasan a las islas de los μάχαρες. Así intenta lograr cierta concordancia con el fragmento 133, que habla de un παλαιὸν πένθος y de su expiación. También la interpretación de Mommsen-Long quiere salvar la contradicción entre la Olímpica y el fragmento citado, en el cual las vidas son solo dos.

El segundo estadio de la bienaventuranza está precedido de un viaje: los elegidos recorren el Διὸς ὁδός, que conduce al reino de Cronos. La imagen del viaje o del camino es símbolo de una iniciación o del acceso a lo oculto y sobrenatural <sup>30</sup>. Sigue una descripción idílica de este sitio de la plena beatitud, la isla de los μάχαρες. Las auroras del océano (ὠκεανίδες σύραι) ponen a las islas en una lejanía de indeterminación mística; el oro y el brillo (cf. χρυσοῦ, ἀγλαῶν) les confieren atributos propios de lo ultraterreno y lo excelso; la abundancia de frutos es un elemento típico de la descripción de un lugar paradisíaco <sup>31</sup>.

Píndaro no concibe la excelencia sin su celebración: a los elegidos que gozan de tales bienes les es lícito regocijarse y celebrarlos (v. 74: ὄμοιοι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνους: con las ramas de estos árboles trenzan guirnaldas para sus brazos y coronas). Todo ello es, además, expresión de las rectas normas (βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι) de Radamante, que coinciden con la suprema voluntad de Zeus (v. 75-77).

Por su relación con la familia del olimpionica menciona Píndaro a Peleo y Cadmo entre los bienaventurados: pero además su función, y asimismo la de Aquiles <sup>32</sup>, es similar a la que señala Illig <sup>33</sup> para la aventura de Perseo en la Pítica X: confieren realidad a la descripción. Las hazañas de Aquiles (v. 81-83a) son un elemento narrativo que cumple una finalidad descriptiva, rodeando su nombre de un aura heroica.

<sup>30</sup> Cf. DUCHEMIN, *op. cit.* págs. 255, 271 y ss., etc.

<sup>31</sup> Cf. *Od.* 563-569 y *Hes., Op.* 170-173

<sup>32</sup> A la representación tradicional de un lugar ultraterreno pertenecen Radamante, Menelao (de allí se pasa a Peleo) y Aquiles. Cf. WILAMOWITZ, *op. cit.*, pág. 250.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, pág. 91.

Un brusco asíndeton, en el verso 83, y la imagen de las flechas, que suele simbolizar en Píndaro a la poesía<sup>34</sup>, inician un paréntesis de autorreflexión cuyo contenido es la superioridad del saber innato sobre el adquirido, y que trasunta la actitud polémica y orgullosa del poeta que se siente privilegiado (*Διὸς αἰετός: el águila de Zeus*). Ahora está claro cuál es este saber: es el que se refiere a τὸ μέλλον, es la revelación sobre lo que espera al hombre después de la muerte, y es también el saber sobre la vida misma en cuanto resulta iluminada por aquella revelación.

Una frase imperativa permite el retorno al tema de Therón. En el verso 95 todavía hay una nota de contraste: el κῆρος, el límite de la saciedad que amenaza con dejar ocultos los καλὰ ἔργα. En los dos versos finales, sin embargo, sube nuevamente el tono celebratorio.

En el curso de nuestro análisis de la Olímpica II hemos tratado de comprender de qué manera están enlazados los diversos planos en que se mueve la composición, cuáles son los recursos que articulan el heterogéneo conjunto, cómo el poeta —y sus oyentes— podían alejarse del tema circunstancial (la celebración de una determinada victoria agonística) y retornar a él con naturalidad, no una sino varias veces en el transcurso de una oda.

Si ello es posible se debe, en primer lugar, a la existencia de una tradición del género, de una estructura relativamente fija, constituida por elementos formalmente diferentes, dentro de la cual el poeta hace encajar los contenidos asociados con la particular circunstancia que debe celebrar (inclusive los mitos y las sentencias ligados de alguna manera con ella).

Desde el trascendental trabajo de Schadewaldt que ya hemos citado, se suele llamar "programa" al conjunto de los elementos impuestos al poeta por la tradición. La unidad del poema a

<sup>34</sup> Cf. *Ol.* IX, 5 y ss., *Nem.* VI, 32, *Ist.* IV, 47.

que nos estamos refiriendo ahora se cumple, pues, dentro del marco del programa, y consiste fundamentalmente en una serie de fórmulas de transición y de nexos asociativos entre los elementos de ese programa. Fórmulas de transición son también las rupturas bruscas, los saltos (cf. Nemeica V, 19 y ss.) puesto que constituyen un modo de enlace frecuente e intencional. Para simplificar, hablaremos de *unidad programática o técnica*.

En esta clase de nexos y asociaciones se fundan, exclusivamente, ciertas interpretaciones que, con variantes, se han venido repitiendo a través del tiempo, y que afirman o niegan la unidad histórica, psicológica o conceptual de los epinicios. Boeckh, cuyas distinciones inequívocamente racionalistas muestran, sin embargo, que intuyó de algún modo la complejidad de la poesía pindárica<sup>35</sup>, sentó en su comentario las bases de una explicación histórico-subjetiva cuyo representante magistral es Wilamowitz<sup>36</sup>. Otra explicación de Píndaro se funda en elementos conceptuales o ideológicos, preferentemente moralizantes, cuya sola enunciación evidencia que no pueden dar razón de la poesía lírica: el ejemplo más claro de esta minuciosa y estéril búsqueda de ideas en Píndaro lo constituye Dissen<sup>37</sup>.

De cualquier manera, si es lícito que comparemos nuestra experiencia como lectores de Píndaro con la de aquellos que fueron sus oyentes, podemos decir que esa estructura que resulta de lo que hemos llamado "unidad técnica" no es más que un supuesto primario que permite la aprehensión del epinicio como un todo, pero de ninguna manera explica la impresión intensa, que nos produce su lectura, de una unidad poética más profunda.

---

<sup>35</sup> Cf. nota 10. Véase la valoración que hace Schadeewaldt del aporte de Boeckh (SCHADEWALDT, *op. cit.*, págs. 259 y ss.).

<sup>36</sup> Cf. nota 2.

<sup>37</sup> DISSEN L., *Pindari carmina quae supersunt cum deperditorum fragmentis selectis ex recensione Boeckhii commentario perpetuo illustravit*, 1830.

Con estas brevísimas observaciones, y con las que siguen más adelante, no pretendemos trazar un panorama completo —ni mucho menos— de la historia de la investigación pindárica, sino solo señalar algunas de las grandes tendencias que la han marcado.

En las páginas precedentes nos hemos esforzado por mostrar también esta otra unidad de la Olímpica II, que llamaremos ahora *unidad temática o de motivos poéticos*, para elegir un término que no presuponga la distinción entre forma y contenido.

Separar la unidad técnica de la temática no es más que un recurso metódico, pues los motivos poéticos, naturalmente, traspasan los contenidos del programa, transfigurándolos y produciendo la chispa inicial del impulso creador: así surge una obra lírica en lugar de una mera información sobre la victoria. Por otro lado, los nexos y los recursos que se dan en el plano que hemos llamado técnico son también elementos de la unidad temática, en cuanto sostienen la estructura primaria del poema.

En la Olímpica II se percibe con claridad esta unidad poética a partir de la fantasía escatológica de los v. 56b-83a, cuya cohesión interna es tal que casi se delinea como un poema dentro del poema. Píndaro combina y recrea algunos elementos dados, para lograr la descripción de un lugar paradisíaco cuyo tono general y cuya motivación poética se condensan en un detalle estilístico, ya señalado (pág. 15): la reiteración ἴασις... ἴασις en los versos 61-62. Esta fantasía desarrolla, a la manera de una contraparte idílica, los mismos motivos que se insinúan en la historia familiar del vencedor, que se reiteran en los ejemplos míticos precedentes y que, por fin, expresan los pasajes sentenciosos, intelectualizándolos y haciéndolos trascender a un plano universal (esto les confiere la posibilidad de servir de puente entre aquellos pasajes del epinicio que separan y limitan).

Se podría mostrar que el núcleo poético expresado aquí por el fragmento escatológico corresponde en otros epinicios a la narración mítica. En casi todos los sentidos, esta fantasía escatológica se puede asimilar a la forma general de los mitos pindáricos. La exposición mítica constituye, pues, un lenguaje poético, una suerte de metáfora con derecho propio, en que los motivos poéticos se desarrollan con más libertad que en el resto de la composición: sin otras limitaciones que la formal que corresponde a su estructura misma, y la muy relativa atadura de la historia dada en el μῦθος tradicional.



Leer a Píndaro de esta manera, aguzando el oído para la resonancia de ciertos motivos poéticos, no implica de ningún modo interpretar su lenguaje como una combinación de símbolos. Aunque tales motivos poéticos pueden expresarse —y se expresan, en Píndaro, con cierta frecuencia— mediante imágenes cuya función simbólica es innegable, ello no es así necesariamente ni siempre. Las interpretaciones de Píndaro que generalizan el valor simbólico de su lenguaje parten de un prejuicio opuesto al ideológico que señalamos antes (pág. 18), pero tan injustificado como aquél. Norwood <sup>28</sup> ha mostrado el simbolismo que domina algunas odas (por ejemplo, la Pítica I) y después ha postulado arbitrariamente que toda la obra pindárica se puede entender si se traducen los símbolos mediante una clave cuyo fundamento queda sin demostrar. Por su parte, Duchemin (*op. cit.*), cuyo aporte para la comprensión del simbolismo de algunas imágenes es valioso, se esfuerza, con éxito discutible, en incorporar toda la poesía de Píndaro a un esquema místico.

Es importante señalar también que las denominaciones “unidad técnica” y “unidad temática” a que hemos recurrido no corresponden a lo que Schadewaldt, tomando la terminología de Boeckh, distingue como unidad objetiva y subjetiva, ni como unidad material (resultado de aquellas dos) y forma. La elaboración que hizo Schadewaldt de este esquema de Boeckh tuvo su fruto más valioso en la noción de “programa”, noción de la cual surge un método para investigar la unidad de los epinicios que toma como supuesto la existencia de una estructura explicable por sus propias leyes, sin necesidad de hacerla trascender a un plano externo.

Fränkel, superando el prejuicio psicologista que todavía compromete la posición de Schadewaldt, rescata la unidad profunda del epinicio, y muestra así un camino fecundo para la

---

<sup>28</sup> Norwood G., *Pindar*, Berkeley and Los Angeles, 1945.

interpretación <sup>39</sup>. Solo una reserva sugiere su posición, y es que eleva innecesariamente a una categoría conceptual —la de los “valores”— los elementos poéticos que tan certeramente señala en cada una de sus interpretaciones particulares.

DORA CARLISKY DE POZZI.

---

<sup>39</sup> FRAENKEL H., *Besprechung von: WOLFGANG SCHADEWALDT, Der Aufbau des Pindarischen Epinikion*, *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftl. Kl.* 5, 3, 255-343. Véase también: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951.

## ANAXIMANDRO DE MILETO

### Fragmento B 1 (Diels-Kranz) \*

*A mi padre en su sexagésimo aniversario.*

Nuestro conocimiento de Anaximandro se basa fundamentalmente en la información suministrada por: Simplicius, *in phys.*, 24, 13 (Theophr., *Physic. Opinion.*, Fr. 2; DK 12 A 9); Hippolytus, *Ref.*, I 6, 1-7 (DK 12 A 11); Pseudo-Plutarchus, *Strom.*, 2 (DK 12 A 10); Actius, *de plac.*, I 3, 3 (DK 12 A 14); Diogenes, II 1-2 (DK 12 A 1). Son estos autores los que dan la posibilidad de formarse una idea de conjunto, aunque fragmentaria, de las "opiniones" de Anaximandro; ellos, a su vez, extraen su información, con mayores o menores desviaciones según los casos, de Teofrasto <sup>1</sup>. A esto se añade como material de primera mano, en principio, las escasas referencias de Aristóteles, que nombra expresamente a Anaximandro sólo en cuatro pasajes: *Phys.*, III 4, 203 b 11-14; *Met.* A 2, 1069 b 22; *Phys.*, I 4, 187 a 21; *De Caelo*, II 13, 295 b 12; a los que se agrega toda una serie de referencias cuya asignación a Anaximandro está sujeta a dis-

---

\* La primera parte de este trabajo —El Apeiron— fue presentada como tesis de Licenciatura bajo la dirección del Dr. Eilhard Schlesinger. Esta noticia escueta, sin embargo, no expresa de manera suficiente la amplitud de la deuda del autor para con el Dr. Schlesinger, sin cuyo generoso apoyo y constante guía el presente trabajo no hubiera podido ser llevado a cabo.

NB. La bibliografía y las siglas utilizadas para los libros más citados se hallarán al final, págs. 152-155.

<sup>1</sup> Cf. *Dox.*, pág. 132. Una confrontación más legible de Simplicio, Hipólito y Ps.-Plutarco se hallará en KR, págs. 105-107.

cusión<sup>2</sup>. Finalmente hay un cierto número de noticias dispersas entre varios escritores de la Antigüedad que ayudan a la reconstrucción de cuestiones de detalle.

Antes de tratar nuestro tema, una breve revisión de los informes de los cuatro doxógrafos más importantes y de la relación entre ellos nos ayudará a formarnos una idea más o menos clara del contenido de estos informes y de lo que se puede esperar de ellos.

Simplicio parece haber citado de la obra completa —en 16 o 18 libros— de Teofrasto, ya sea directamente o por intermedio de Alejandro de Afrodisia<sup>3</sup>. Ofrece el siguiente material: I, arché (DK A 9, pág. 93, l. 3-5); II a), caracterización de la arché (l. 5-7); b), función de la arché (l. 7); III a), fragmento (B 1), b), comentario que cierra la cita (l. 8); IV, comentario sobre las causas que habrían determinado a Anaximandro a suponer una arché distinta de los elementos (l. 8-10). Esta conclusión más bien conjetural de lo expuesto parece obra del mismo Simplicio<sup>4</sup>; V, caracterización del proceso de generación en Anaximandro (l. 10-12). Alinea a éste, dentro de la gran división que a ese respecto establece Aristóteles entre sus predecesores, del lado de aquellos que sostienen una *ékkrisis* como proceso generativo. Depende por tanto, en cuanto a la distinción formal, de Arist., *Phys.*, I 4, 187 a 11 ss., al cual la última línea parece ser una referencia directa (l. 12). El problema se plantea si uno se interroga sobre la fuente de donde extrajo Simplicio esta afirmación. Diels<sup>5</sup> espacia las palabras a partir de ἀποκρινομένων

<sup>2</sup> Vid. BONITZ, *Index*, s. v., pág. 50.

<sup>3</sup> Esta es la opinión de DIELS (*Dox.*, pág. 113). REINHARDT (*Parm.*, pág. 92, n 1) aunque admite que Simplicio deba a Alejandro algunas de las citas de Teofrasto, sostiene con razón que esto no nos autoriza a pensar que él ya no posea ningún ejemplar de la obra completa. Cf. ahora ΚΑΗΝ., *Anax.*, pág. 14 y *contra* McDIARMID, *Theophr.*, pág. 90 y notas 14 y 149.

<sup>4</sup> Algunos detalles de fraseología confirman esta impresión: hacia el final (l. 10) ἀλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα ροπιτε con terminología aristotélica ἀλλ' ἐτέραν τινά φάσιν ἀπειρον. La oración está introducida por δῆλον ὅτι mientras Teofrasto parece utilizar δῆλον ὡς (cf. HÖLSCHER, *Anax.*, pág. 258).

<sup>5</sup> *Dox.*, pág. 476.

inclusive hasta el punto, como si constituyera también cita de Teofrasto; Hölscher <sup>6</sup>, *contra*, supone que toda la información de este párrafo proviene de Aristóteles. Sin embargo el "movimiento eterno" aparece también en Hipólito <sup>7</sup> y en otro pasaje de Simplicio, en el que resume brevemente la información de Teofrasto <sup>8</sup>; aunque no se trate de una cita textual, la información en sí debe de provenir con seguridad de Teofrasto.

La fuente de Hipólito a partir de Anaximandro es distinta de la que había utilizado para Tales, Pitágoras, Empédocles y Heráclito <sup>9</sup>. Para estos últimos su información proviene de un libro muy inferior del género de las "Sucesiones". Para Anaximandro, en cambio, utilizó un epítome de las Opiniones de Teofrasto, en el que el material de los diversos libros había sido reordenado, de modo que las opiniones de los diferentes filósofos sobre diferentes materias, esparcidas a lo largo de todos los libros en la obra original, quedaran agrupadas bajo el nombre de cada pensador en orden cronológico <sup>10</sup>. Hasta donde la confrontación con Simplicio es posible, existen coincidencias notables. Sin embargo tendremos oportunidad de señalar también algunas diferencias bastante significativas.

El informe de Hipólito es el más completo y abarca prácticamente todo el material disponible con respecto a la parte "cosmológica". Contiene: I (DK A 11, 1) *a*), *arché* (pág. 83, l. 42, pág. 84, l. 1); *b*), atributos y función (l. 1-2); *c*), ¿eco del fragmento? (l. 2-3); II (A 11, 2) *a*), *arché* (l. 3-5), *b*), movimiento eterno (l. 5); III (A 11, 3), tierra: situación, forma y planos (l. 6-9); IV, (A 11, 4), astros: conformación, proveniencia del fuego, salida del fuego, eclipses (l. 9-12); V (A 11, 5) *a*), luna: sus fases (l. 12-13); *b*), dimensión del círculo del sol y posición relativa de los círculos de los astros (l. 13-15); VI (A 11, 6) *a*), origen de los animales (l. 15-16); *b*), origen del hombre

<sup>6</sup> HÖLSCHER, *Anax.*, pág. 259.

<sup>7</sup> DK A 11, 2.

<sup>8</sup> *Dox.*, pág. 476 in app.

<sup>9</sup> *Dox.*, pág. 145.

<sup>10</sup> Cf. *Dox.*, pág. 153.

(l. 16-17); VII (A 11, 7) a), vientos (l. 17-19); b), lluvias (l. 19); c), rayos (l. 20); d), fecha de Anaximandro.

En Ia falta la correspondiente caracterización negativa de la *arché*, que aparece en Simplicio IIa y en otros relatos inferiores como el de Diogenes<sup>11</sup>. En compensación, Hipólito nos transmite en Ib los atributos del *ápeiron*, de los que no hay rastros en otros *excerptores*, pero que con una fraseología similar se vuelven a hallar en Arist., *Phys.*, III 4, 203 b 10-15 (DK 12 A 15). El orden en que se encuentra IIa es sumamente curioso, pues en principio responde textualmente a I de Simplicio y da la sensación de ser un nuevo comienzo, como si Hipólito hubiese mezclado noticias provenientes de dos fuentes distintas. Finalmente IIb, la noticia sobre el movimiento eterno, parece estar también un poco falto de conexión con el contexto. En efecto, más que con el pasaje correspondiente (V) de Simplicio, parece relacionarse con otro lugar de Simplicio citado por Diels<sup>12</sup>; en ambos casos las noticias parecen haber estado sujetas a una reelaboración.

La fuente de Ps.-Plutarco debió de ser un epítome similar al utilizado por Hipólito pero mucho más deteriorado a causa de las sucesivas redacciones, que en muchos casos oscurecieron completamente su sentido. A esto se añade la excesiva condensación de su contenido; sin embargo en un caso (IV) nos transmite una noticia de suma importancia, que constituye prácticamente el único testimonio sobre la cosmogonía de Anaximandro. Contiene: I, *arché* (DK A 10, pág. 83, l. 28-29); función del *ápeiron* (l. 29-30); II, ¿eco del fragmento? (l. 30-32); III, tierra: forma y dimensiones (l. 32-33); IV a), cosmogonía (l. 33-36); b), formación del sol, luna y estrellas (l. 36-37); V, origen del hombre (l. 37-40).

De la información transmitida por Aëtius, solo analizaremos la referente a la *arché* (DK A 14), que es breve y, con respecto a la de los demás doxógrafos, está gravemente alterada. El resto

<sup>11</sup> DK 12 A 1, pág. 81, 9.

<sup>12</sup> *Dox.*, pág. 478 in app.

está disperso a lo largo de los otros libros de las *Placita* y contiene noticias de muy distinto valor, muy difíciles de juzgar en conjunto, para lo cual además es necesario tener presente las características propias del libro y su accidentada procedencia<sup>13</sup>. Contiene: I a), *arché* (DK pág. 85, l. 2); b), función de la *arché* (l. 2-3) (¿eco del fragmento?); c), mundos innumerables (l. 3-4); II, razón de que la *arché* sea infinita (l. 4-5); III, críticas contra Anaximandro: a), por no identificar al *ápeiron* con algún elemento (l. 5-6); b), por referirse solo a la materia (l. 6-8).

La noticia transmitida en II no tiene correspondencia en los otros doxógrafos. Diels<sup>14</sup> señaló su inequívoca procedencia de Arist., *Phys.*, III 4, 203 b 15 ss.; ignoramos si Aëtius o su fuente disponía de otras evidencias para identificar este argumento como anaximandro<sup>15</sup>. Lo que al menos no se puede invocar para tal fin es la autoridad de Teofrasto. La crítica que aparece en IIIa supone una fuente similar a IIa de Simplicio; el tono de crítica, escolar o estrechamente peripatético, debió de haber sido la contribución del propio Aëtius, que ya antes había tratado del mismo modo a Tales<sup>16</sup>. La crítica de IIIb no tiene correspondencia. Continúa el tono de la anterior y parece extraída de Arist., *Phys.*, III 7, 207 b 35<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Cf. *Dox.*, págs. 1 y ss. y 178 y ss.

<sup>14</sup> *Dox.*, pág. 180.

<sup>15</sup> Ultimamente W. Kraus (*Wesen d. Unendl.*, pág. 369) ha defendido al argumento como procedente de Teofrasto o, al menos, como una noticia independiente de Aristóteles, en razón de que el sentido de ambas citas no coincidiría. Parte de la diferencia de sentido entre *ἄλλεκειν*, al que supone usado transitivamente, con *μηδέν* como objeto directo, y *ὑπολείπειν* ó *ἐπιλείπειν*. Para Kraus "la primitiva sustancia debiera ser infinita, no para que la generación no se extinga, sino para que no omita nada, para que sea completa, *τέλειον*". Quizá no habría nada objetable en esta interpretación, si Kraus hubiera explicado qué significa "para que (la generación) no omita nada, etc." como causa de la infinitud. Pero inmediatamente después pasa a operar como si el *ápeiron* fuera el sujeto de la oración final, con lo que ya no se entiende cómo construye e interpreta el pasaje.

<sup>16</sup> *De plac.*, I 2, 2; cf. *Dox.*, pág. 180.

<sup>17</sup> A partir de *πότερον* hasta *ἀνατρών* (l. 5-7) falta en la versión de Estobeo y solo se conserva en la de Plutarco. A causa de ello KAHN (*Anax.*, pág. 33) considera interpolado "... si es aire o agua o tierra o algunos otros cuerpos", eliminando de este modo la única parte de la crítica para

Si recapitulamos la información suministrada por estos autores, en especial por el más completo de ellos, Hipólito, obtendremos una idea aproximada de cuál pudo ser el contenido referente a Anaximandro que ofrecía la obra de Teofrasto: *arché*, cosmos, tierra, astros, sol, luna, animales, hombre, vientos, lluvias, rayos<sup>18</sup>. Esta enumeración sugiere que la obra debía de consistir en una serie de tópicos ordenados sistemáticamente, a modo de un cuestionario previo, preparado según los intereses propios de Teofrasto o del Liceo, al cual se sometía el material. Este método se ve confirmado por analogía con el que emplea Teofrasto en el fragmento *de sensibus*, donde precede un planteamiento sistemático del problema, cuyas líneas se siguen en la exposición de las distintas opiniones y según las cuales se agrupan los diversos autores<sup>19</sup>. Comprobado esto, se deriva como primera consecuencia que la conexión de los diferentes tópicos entre sí, realizada por vía de hipótesis, no representaría la conexión original del autor historiado, sino, en el mejor de los casos, la exposición fragmentaria de aquellos materiales seleccionados e interpretados por Teofrasto para servir de respuesta a cada tópico de su obra. Lo que equivale a decir que, en el caso de un autor para cuyo conocimiento se dependa exclusivamente de la doxografía, la conexión originaria de todos los datos suministrados en un todo unitario se halla irremisiblemente perdida. Y, extremando más aún las cosas, se puede dudar inclusive de si el carácter de ese mismo "todo unitario" no es simplemente sino un espejismo debido a la exposición de Teofrasto y de la doxografía derivada de él.

---

la que se puede encontrar paralelo en el resto de la doxografía. En cambio considera "the more intelligent criticism that follows" (?), desde *ἀναπράτες* (l. 7) hasta el fin del párrafo, cuya primera mitad también falta en la versión de Estobeo, como "digno de Teofrasto".

<sup>18</sup> DIELS (*Dox.*, pág. 153) conjetura que la división más probable de toda la obra era la siguiente: *arché*, dios, cosmos, tierra, ríos, Nilo, astros, sol, luna, vía láctea, estrellas fugaces, viento, lluvia, granizo, nieve, rayo, arco iris, terremoto, animales.

<sup>19</sup> Cf. *Dox.*, pág. 105.



La cuestión se torna más compleja si pasamos a examinar la información de Teofrasto sobre los primeros principios, pues un procedimiento como el expuesto es en general el menos indicado para exponer con cierta imparcialidad y exactitud los puntos de vista filosóficos de otro autor. A la discusión de este problema está íntimamente unida, por otra parte, una valoración de Teofrasto como historiador de la filosofía y de su grado de dependencia de Aristóteles. Por cierto, ya Diels<sup>20</sup> había señalado la influencia ejercida por Aristóteles sobre su discípulo, pero un estudio sistemático de la relación entre ambos solo fue realizado en fecha relativamente reciente por McDiarmid<sup>21</sup> para

---

<sup>20</sup> *Doz.*, pág. 105 "sed maximum fuisse eius (Aristotelis) auctoritatem, cui suum verecundo iudicium subiungoret, e fragmentis abunde conspicitur".

<sup>21</sup> *Theophr.*, págs. 86-156. Dadas la importancia del artículo y la imposibilidad de hallarlo en el país, me ha parecido útil resumir las conclusiones que se encuentran al final del largo estudio (págs. 129-133). 1) Teofrasto debe al sumario de *Metafísica A* no solo sus puntos de vista generales, sino también mucho del detalle de su organización y fraseología. Solo se aparta de él para añadir materiales adicionales de otras exposiciones de Aristóteles o de las obras de los presocráticos. Este procedimiento de complementar el sumario de la *Metafísica* con exposiciones de Aristóteles extraídas de otros contextos, da como resultado un remiendo de versiones muchas veces contradictorias entre sí. 2) Cuando Aristóteles da dos o más interpretaciones diferentes de una teoría, Teofrasto elige una de ellas y no siempre la mejor. El criterio de selección que lo guiaba era la disponibilidad del material; sus otras fuentes, aparte de *Met. A*, son *Física A 4* y *De Generatione A 8*. Este criterio lo exponía a dejar de lado la interpretación más exacta y a utilizar, por otra parte, algunas que son meras conjeturas. 3) Las interpretaciones de Aristóteles no son informaciones doxográficas; forman parte de debates filosóficos en los cuales él está lejos de ser un juez desinteresado. En cada caso el contexto nos previene del giro que da a la cuestión. El hecho de que Teofrasto prive a estas informaciones de su contexto y las exponga como relatos desinteresados es causa frecuente de malas interpretaciones, que se agravan cuando Teofrasto utiliza dos versiones diferentes de una misma teoría. 4) Teofrasto no siempre reproduce correctamente los detalles de la información extraída. Por ejemplo, toma la ecuación entre las primitivas nociones de materia con la materia aristotélica de *Metafísica A*, pero sin añadir la calificación que Aristóteles le da. Aristóteles introduce su discusión de los primitivos principios materiales con una referencia a ellos como principios "en la forma de la materia" (*Met.*, I 3, 983 b 7) e indica de este modo que esos principios, que son elementos u otros cuerpos definidos, no son materia primitiva en su sentido, y por tanto que la similitud entre ellos y el suyo es bastante limi-

todo el conjunto de los fragmentos provenientes del libro primero de Teofrasto. Pero por esto mismo, al no tener en cuenta la información que Teofrasto ofrecía sobre otras materias, las conclusiones a que llega este autor son un tanto extremas y parciales. Con estas salvedades, las conclusiones de McDiarmid con respecto a "las causas" de los presocráticos son en general acertadas, no así aquellas otras de orden general respecto al método de trabajo y al material utilizado por Teofrasto. Si bien es cierto que éste tenía muy presente, en todo lo que se refería a organización, interpretación y exposición del material, la obra de su maestro, es innegable también que Teofrasto debió de trabajar con las obras completas de los autores que historiaba. En cuanto a los verdaderos límites de la dependencia que lo ligaba a Aristóteles, trataremos de establecerlos en lo que respecta a Anaximandro al discutir su exposición sobre éste, confrontándola con la de Aristóteles, reconstruida a partir de las distintas referencias incluidas en sus obras.

---

tada. 5) Teofrasto tiende a sobreestimar las afirmaciones de Aristóteles. Un ejemplo de ello es la extensión a todos los monistas como grupo del proceso de rarefacción y condensación. Cuando Aristóteles une a dos filósofos con respecto a una teoría, no se desprende de ello que uno suscriba la teoría del otro en todos sus detalles. 6) Una segunda clase de sobreestimación es el desarrollo de la biografía a partir de afinidades doctrinarias. Una de las premisas del sumario de la *Metafísica* es la continuidad en la evolución de la teoría de las causas, y las conexiones biográficas supuestas por Teofrasto coinciden en sumo grado con lo que Aristóteles imagina debió de haber sido el curso de esta evolución. 7) Teofrasto ha citado a la mayoría de los más importantes presocráticos. Sus textos sin embargo no se hallan protegidos contra la influencia de Aristóteles, pues en casi todos los ejemplos el significado de la cita está distorsionado a fin de apoyar una interpretación de Aristóteles que es claramente imposible. Algunas de estas citas demuestran ser la base de una interpretación de Aristóteles que Teofrasto repite. Esto sugeriría que él no habría consultado los textos completos de los presocráticos, sino solo una colección de *excerpta* en uso en el Liceo. En suma, concluye McDiarmid, no hay evidencia de que Teofrasto haya utilizado su conocimiento de los presocráticos a fin de ejercer un juicio independiente sobre ellos. A pesar de su aparente investigación de los textos originales, sus informes son esencialmente simples repeticiones de algunas de las interpretaciones que se encuentran en Aristóteles. Además, a causa de su método de selección y adaptación, a menudo ha tergiversado su fuente y ha exagerado las faltas que se encuentran en ella. Debe concluirse que, al menos en relación a las causas de los presocráticos, es un testigo prejuzgado y menos veraz que Aristóteles.

## EL APEIRON

## I— La exposición e interpretación de Aristóteles

## 1

Tanto en Física A como en Metafísica A la exposición de los filósofos anteriores se limita a un análisis de los primeros principios a partir de la teoría aristotélica de las cuatro causas. Sin embargo hay una diferencia en el modo de presentar la exposición histórica en ambos libros. Mientras en Física A se introduce la encuesta sobre los principios de la ciencia física desde un punto de vista "epistemológico" más general<sup>1</sup>, en Metafísica A 3 Aristóteles presenta de inmediato su propia teoría de las cuatro causas, de la cual el análisis histórico de las teorías de los "primeros que filosofaron" es solo una confirmación<sup>2</sup>. Tal como señala Ross<sup>3</sup>, Aristóteles introduce su teoría de la causalidad abruptamente, sin indicar en ninguna parte el proceso por el que llegó a ella. En sí la teoría parece ser el resultado de una sólida fusión en' re desarrollos teóricos e influencias históricas<sup>4</sup>, que, a su vez, introdujo un nuevo y original principio de reordenamiento e interpretación de la tradición filo-

<sup>1</sup> *Phys.*, I 1, 184 a 1-b 15.

<sup>2</sup> *Met.*, A 3, 983 b 1-6. Cf. W. JAEGER, *Aristotle* (Oxford, University Press, 1962), pág. 206.

<sup>3</sup> *Metaph.*, I, pág. 126; *Physics*, Introd., pág. 37.

<sup>4</sup> Ross, *Physics*, Introd., pág. 38; SOLMSEN, *A.'s System*, págs. 116-118; pág. 122, n 18 y 20 para el desarrollo del concepto de materia. La dependencia de Aristóteles con respecto a Platón, en cuya obra ya se encuentran los cuatro tipos de causa aristotélica, es subrayada sobre todo por Ross.

sófica anterior, hasta llegar a constituirse en el canon de valoración de la misma. A partir de entonces la exposición de la tradición pasa a ser la historia del progresivo descubrimiento de las cuatro causas, logrado en etapas sucesivas, como en una carrera de postas, en la que "la cosa misma" y "la verdad" <sup>5</sup> iban abriendo el camino a los competidores y forzándolos a continuar por él. En esta competencia, la actuación de los físicos jonios se limita a la primera etapa: el descubrimiento de la causa material. Antes de pasar a tratarlos individualmente, Aristóteles define, de modo general, la naturaleza de este principio y el proceso inherente a él, que de hecho asigna a todos los primeros filósofos <sup>6</sup>. Es el famoso enunciado del cambio en círculo que, a través de Teofrasto, tanta fortuna ha tenido posteriormente en la doxografía derivada de él. Su aplicación a los presocráticos en general no es sin embargo plenamente comprensible, si se lo abstrae de la propia teoría aristotélica de la *génesis* tal como se la expone en Física A 4 y siguientes y en *De generatione* A 1 ss.

En Física A 4 Aristóteles presenta su teoría de la generación también como el corolario lógico y necesario, implícito en las teorías de sus predecesores; pues todos ellos, aún de modo inconsciente, suponen como elementos de la generación principios contrarios <sup>7</sup>. De este hecho deriva, aparentemente, su propia teoría de la generación y de la destrucción, que comporta tres componentes: un par de contrarios (y solo uno por categoría) y un tercero, el substrato, que es el que soporta la mutación <sup>8</sup>. Por supuesto, esta teoría, sobre todo en la forma final y más inclusiva en que la presenta en los capítulos posteriores, donde sus tres componentes en un sentido y dos en otro son definidos como materia, forma y privación <sup>9</sup>, solo pudo ser formulada a partir de la distinción platónica entre un sujeto y la cualidad

<sup>5</sup> *Met.*, A 3, 984 a 18; 984 b 10.

<sup>6</sup> *Met.*, A 3, 983 b 6-13.

<sup>7</sup> *Phys.*, I 5, 188 b 27.

<sup>8</sup> *Phys.*, I 6, 189 a 20 ss.

<sup>9</sup> *Phys.*, I 7, 190 b 17 ss.

presente en él <sup>10</sup>. Con ella se introdujo al mismo tiempo un nuevo concepto del cambio: la alteración (ἀλλοίωσις) que tiene lugar entre las cualidades contrarias, que mutan entre ellas, mientras el sujeto permanece el mismo <sup>11</sup>.

Es este proceso de alteración —que en *De generatione* A 4 se distingue cuidadosamente de la generación simple (γένεσις ἀπλῆ) como teniendo lugar únicamente dentro de la categoría de la cualidad, es decir, cuando el cambio sólo se produce en las propiedades, mientras el substrato, que es perceptible, permanece <sup>12</sup>— el que Aristóteles, de modo general, da por hecho que tiene lugar allí donde se habla de una única sustancia. A la inversa, allí donde hay alteración, debe haber una sola materia que cambia entre los contrarios <sup>13</sup>.

Es en base a este presupuesto que se estructura la identificación de los tres cuerpos primitivos —aire, agua y fuego— con “elementos” de la generación, que a su vez se interpreta exclusivamente como alteración. Por debajo de esta identificación hay un supuesto constante: que el sistema de los cuatro elementos sublunares —los tres nombrados y la tierra—, entendidos como formas elementales de la materia, ya había sido reconocido por los monistas como el sistema primordial de la naturaleza y, por consiguiente, que todo cambio tenía lugar entre ellos <sup>14</sup>. Esta proyección constante del sistema de los “llamados elementos” se advierte de inmediato en lo que para Aristóteles era el problema principal de la física jonia: supuesto uno cualquiera de ellos como principio ¿cómo se engendran los otros tres?

Esta identificación puede variar en los detalles, según el contexto, en cuanto a los contrarios —que debían figurar indis-

<sup>10</sup> Pl. *Phaedo*, 70 e ss; 102 b ss. (cf. CHERNISS, *Pres. Phil.*, pág. 325). Para la relación entre la teoría del cambio en el Fedón y Aristóteles vid. SOLMSEN, *A.'s System*, Cap. 4 *passim* y en especial págs. 83 ss.

<sup>11</sup> Cf. CORNFORD, *Pl. and Parm.*, pág. 78 ss.

<sup>12</sup> *De gen. et corr.*, I 4, 319 b 9-15.

<sup>13</sup> *De gen. et corr.*, I 1, 314 b 26-315 a 3.

<sup>14</sup> Cf. HEIDEL, *On Anax.*, pág. 228.

pensablemente para que se produzca la *alloiosis*—. En general Aristóteles parece extender el mecanismo de rarefacción-condensación a todos los monistas<sup>15</sup>, haciendo de lo denso y lo raro un par de contrarios que caen dentro del género exceso-defecto<sup>16</sup>. Sin embargo, la relación entre los contrarios y el substrato puede variar sensiblemente en los pasajes donde Aristóteles pasa a considerar el modo en que, a partir de un elemento dado, tomado como único substrato, se engendran los otros elementos<sup>17</sup>.

## 2

En Metafísica A 3 de los jonios más antiguos Aristóteles solo presenta a Tales (agua), Anaxímenes (aire) y Heráclito (fuego); como explica en otro capítulo<sup>18</sup>, ninguno de los que sostienen un único elemento supuso como tal la tierra. Estos tres cuerpos son los que aparecen regularmente cada vez que se habla de un solo elemento como principio de las cosas. Pero ya en la recapitulación de A 7 se añade a ellos un cuarto: un principio intermedio más denso que el fuego y más sutil que el aire<sup>19</sup>. Este principio intermedio aparece en otros ocho pasajes

---

<sup>15</sup> *Phys.*, I 4, 187 a 12; I 6, 189 b 9; *De caelo*, III 5, 303 b 15; *De gen. et corr.*, II 3, 330 b 10; *Met.*, A 4, 985 b 10.

<sup>16</sup> *Phys.*, 187 a 12; 189 b 9.

<sup>17</sup> *Phys.*, I 6, 189 b 1-6; *De gen. et corr.*, II 3, 330 b 10. De los dos trabajos fundamentales sobre la conexión de las propias teorías aristotélicas con sus interpretaciones de los presocráticos, uno: W. A. HEIDEL, *Qualitative change in pre-socratic philosophy*. (Archiv für Gesch. der Philosophie, v. 19, 1906, págs. 333 ss.) no me fue accesible y el otro, del cual ha aparecido una reimpre- sión: H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*. (New York, Octagon Books, 1964), me llegó cuando ya no podía utilizarlo. La limitada exposición que antecede no pretende de ningún modo ser exhaustiva. Su único objeto es aclarar el panorama dentro del que se mueve la interpre- tación aristotélica de los principios de los jonios y, dentro de éstos, en especial la del principio intermedio y del *apeiron*.

<sup>18</sup> *Met.*, A 8, 989 a 5.

<sup>19</sup> *Met.*, A 7, 988 a 30.

de la obra de Aristóteles además del citado<sup>20</sup>. Alejandro de Afrodisia, seguido por la mayoría de los comentaristas de Aristóteles<sup>21</sup>, identifica al sostenedor de este principio con Anaximandro. Los historiadores modernos se hallan divididos en dos bandos: uno, encabezado por Zeller<sup>22</sup> y Diels<sup>23</sup>, que niega rotundamente su asignación a Anaximandro. El otro, encabezado por Burnet<sup>24</sup> y Tannery<sup>25</sup>, que al menos no rechaza de plano tal asignación.

Ultimamente estos pasajes en su conjunto han sido discutidos con alguna extensión por Gigon<sup>26</sup>, Kirk<sup>27</sup> y Kahn<sup>28</sup>, quienes se inclinan definitivamente por Alejandro en la disputa. Una confrontación de los pasajes citados, entre sí y con otros, en que nómbrese o no a Anaximandro, hay o debe admitirse una referencia a él, arroja los siguientes resultados:

1) El principio intermedio es asignado, en paridad con el agua, el aire y el fuego, al grupo de los φυσικοί ó φυσιολόγοι, es decir al grupo de los más antiguos presocráticos, que normalmente se identifican con los físicos jonios<sup>29</sup>.

2) Ni en *Metafísica* A 3 ni en los otros pasajes donde se exponen los principios sostenidos por los monistas jonios aparece Anaximandro entre ellos. Pero, si en la enumeración de los principios que sostuvieron los más antiguos físicos aparece regularmente un principio intermedio, que es considerado al par de los

<sup>20</sup> Intermedio entre aire y fuego: *Phys.*, I 4, 187 a 14; *De gen. et corr.*, II 1, 328 b 35; *ibid.*, II 5, 322 a 21. Intermedio entre aire y agua: *Phys.*, III 4, 203 a 8; *ibid.*, III 5, 205 a 27; *De caelo* III 3, 303 b 12; *Met.*, A 8, 989 a 14. Hay finalmente un pasaje en el que aparentemente se habla de algo intermedio entre fuego y agua: *Phys.*, I 6, 189 b 4.

<sup>21</sup> ALEX., *Metaph.*, 60, 8 (DK 12 A 16); las referencias a los otros comentaristas están reunidas en ZM II, pág. 153 n 4-6 y pág. 154 n 1-2.

<sup>22</sup> ZM II, págs. 153 ss.

<sup>23</sup> *Anax. v. Mil.*, pág. 70.

<sup>24</sup> EGP, págs. 55 ss.

<sup>25</sup> *Histoire*, pág. 104.

<sup>26</sup> *Ursprung.*, págs. 68 ss.

<sup>27</sup> *Some problems*, págs. 24 ss.

<sup>28</sup> *Anax.*, págs. 44 ss.

<sup>29</sup> *Phys.*, I 4, 187 a 12; III 5, 205 a 25.

otros como único substrato sometido al proceso de alteración, que no es asignable a ninguno de los otros tres jonios ni a ningún otro presocrático en general, es altamente probable que mediante él se quiera referir al único ausente de la lista: Anaximandro <sup>30</sup>.

3) En cuatro pasajes se habla de un principio intermedio entre aire y agua; en tres, entre aire y fuego; en uno se los nombra indistintamente a los dos y por fin en un último pasaje se habla, aparentemente, de un intermedio entre agua y fuego <sup>31</sup>. De todo esto pueden extraerse dos observaciones: a) que lo único que realmente Aristóteles afirma de este principio es su calidad de intermedio entre cualesquiera otros tres (aire, agua, fuego) de los elementos canónicos. b) que Aristóteles no tenía siempre presente "un principio intermedio realmente postulado por un específico pensador" <sup>32</sup>.

4) En *Phys.*, I 6, 189 b 1 ss. se habla del principio intermedio como τὸ μεταξὺ τούτων y como ἕτερον τούτων. En *De gen. et corr.*, II 5, 332 a 18 como τί γε παρὰ ταῦτα y como algo μέσον τι ἀέρος καὶ ὕδατος ἢ ἀέρος καὶ πυρός. En ambos casos la denominación de algo "distinto de los elementos" o de "algo además de los elementos" parece ser más general y comprender a la otra de "intermedio" o "medio". En otros dos pasajes en que se habla del *apeiron* se lo denomina también como algo παρὰ τὰ εἰρημένα <sup>33</sup> o algo τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα <sup>34</sup>; en estos dos últimos pasajes, aunque no lo nombra, todo hace pensar que Aristóteles se está refiriendo a Anaximandro. Pero lo que con seguridad podemos afirmar es que Aristóteles denomina de un modo más general y

<sup>30</sup> Cf. GIGON, *Ursprung*, pág. 72.

<sup>31</sup> *Phys.*, I 6, 189 b 4: οἷον ὕδωρ ἢ πῦρ ἢ τὸ μεταξὺ τούτων. Τὸ μεταξὺ τούτων, creo debe ser tomado en sentido amplio, como incluyendo también al aire, que se ha omitido en la enumeración simplemente porque ésta es solo para ejemplificar "una naturaleza única". De este modo la frase τὸ μεταξὺ τούτων debiera entenderse como *praegans*, esto es, "intermedio entre dos (cualquiera consecutivos) de entre ellos".

<sup>32</sup> KIRK, *Some problems*, pág. 25.

<sup>33</sup> *De gen. et corr.*, II 1, 329 a 8.

<sup>34</sup> *Phys.*, III 5, 204 b 22.



ambiguo tanto al *ápeiron* como al principio intermedio, como “algo además de los elementos”. Esta misma denominación está demostrando que Aristóteles asigna a ambos un parecido nivel, secundario y derivado con respecto a los elementos.

5) En *Phys.*, III 4, 203 a 16 Aristóteles afirma que todos los físicos suponen una otra naturaleza para el *ápeiron*, o agua, o aire, o algo intermedio entre ellos; lo mismo vuelve a afirmar en *Phys.*, III 5, 205 a 25. En *De gen. et corr.*, II 5, 332 a 20, donde critica a quienes sostienen un elemento intermedio “además de los elementos”, expresa al final del párrafo que es imposible que éste exista separadamente, “como dicen algunos τὸ ἄπειρον καὶ τὸ περιέχον. En *De caelo*, III 5, 303 b 10 el principio intermedio es calificado ὃ περιέχειν πασι πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν. De lo que antecede finalmente se desprende: a) que Aristóteles se expresa del principio intermedio como de uno de los elementos que los jonios suponen para el *ápeiron* (los otros dos regularmente son agua —Tales— y aire —Anaxímenes—; nuevamente, en los dos primeros pasajes citados, donde esperamos una referencia a Anaximandro aparece el principio intermedio); b) que Aristóteles, refiriéndose a lo mismo, lo designa sucesivamente en un mismo pasaje con las tres denominaciones antes señaladas (cf. punto 4): “elemento intermedio”, “además de los elementos”, “*ápeiron*”; c) finalmente, que en los dos últimos pasajes Aristóteles se refiere al principio intermedio asignándole una función que en *Phys.*, III 4, 203 b 10 volvemos a encontrar, esta vez como propiedad del *ápeiron* de Anaximandro. Por un testimonio de nuestra doxografía<sup>35</sup> sabemos que Teofrasto también citaba esa misma propiedad como privativa del *ápeiron*.

La acumulación de todas estas evidencias sugiere<sup>37</sup> que Aristóteles en la mayoría de los casos identifica al *ápeiron* de Anaximandro con el principio intermedio y que, a la inversa, cuando habla exclusivamente de un principio intermedio, lo más proba-

<sup>35</sup> DK 12 A 11, pág. 84, 2.

ble es que quiera referirse a Anaximandro o al menos esté pensando en él. Las dos objeciones que se pueden hacer a esta conclusión son: a) que en un pasaje de la Física <sup>36</sup> distinga netamente al principio intermedio de Anaximandro, colocándolos en dos grupos opuestos. Este pasaje es uno de los dos en que Aristóteles da otra interpretación del principio de Anaximandro y del proceso de generación que éste postulaba. Por razones metódicas lo trataremos más adelante; b) que en ninguna parte asigne expresamente a Anaximandro el principio intermedio. De esta segunda objeción trataremos de dar cuenta en lo que sigue.

## 3

Si recapitulamos brevemente las líneas generales de la interpretación aristotélica de los físicos jonios, esto es: la asignación a ellos de su propio concepto de materia, que sometida a alteración mediante un par de contrarios —normalmente lo denso y lo raro— engendra los demás elementos a partir de uno cualquiera de ellos —salvo la tierra— entendido como substrato y, por otra parte, la convicción de que toda la física jonia se desenvolvía dentro del sistema de los cuatro elementos como únicas formas primordiales y más simples de la materia, podremos concluir sin demasiado margen de duda que, allí donde encontró que un antiguo jonio hablaba de un principio no identificado con ninguno de los elementos, toda su interpretación se encaminó a conectarlo de alguna manera con el sistema de los cuatro elementos por una parte y con el proceso de alteración de la materia por otra. La designación de “además de los elementos” es en este sentido muy significativa, pues si bien es lo suficientemente amplia como para comprender formas de materia en general no identificadas con aire, agua, fuego y tierra <sup>37</sup>, sin embargo se las caracteriza de antemano en relación con éstos.

---

<sup>36</sup> *Phys.*, I 4, 187 a 20.

<sup>37</sup> Cf. KIRK, *Some problems*, pág. 26.

El otro paso a partir de aquí era el considerarlo algo intermedio entre los elementos. Es mi convicción que al menos en dos pasajes se puede rastrear el proceso mediante el cual Aristóteles llegó a él. Uno de ellos es *Phys.*, III 5, 204 b 22 ss.<sup>38</sup> Desde Zeller<sup>39</sup> la gran mayoría de los comentaristas asigna el argumento que utiliza en él Aristóteles, para no hacer del infinito ninguno de los elementos, a Anaximandro, si bien admitiendo que puede mediar una interpretación del mismo Aristóteles<sup>40</sup>. El pasaje es el siguiente:

“Pero tampoco es posible que exista un cuerpo infinito, único y simple, ni, como dicen algunos, algo además de los elementos, desde el cual hacen surgir a éstos, ni en general. Pues efectivamente hay algunos que hacen del infinito algo además de los elementos, pero no aire ni agua, para que los otros elementos no sean destruidos por el que es infinito de ellos. Pues los elementos son contrarios entre sí, p. ej. el aire es frío, el agua húmeda, el fuego caliente. Si de ellos uno fuera infinito, hubieran perecido ya los otros. Ahora bien, dicen que el *ápeiron* es otra cosa, de donde se engendran éstos”.

Es de notar que Aristóteles afirma previamente que el infinito es “algo además de los elementos” a partir del cual se engendran éstos. Luego la argumentación se concentra en la causa por la cual el infinito debe ser “algo además de los elementos”, esto es, para “salvaguardar el equilibrio entre los opuestos”<sup>41</sup>. Ya Cherniss, que rechaza la asignación de este argumento a Anaximandro, había señalado que se trata de un argumento peculiarmente aristotélico y remitía a *Meteor.*, I 3, 340 a 1-17<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> DK 12 A 16.

<sup>39</sup> ZM II, págs. 100 ss.

<sup>40</sup> Cf. BURNET, *EGP.*, págs. 53 ss., quien conecta este argumento con el sentido del fragmento y tras él HEIDEL, *On Anax.*, págs. 233 ss. Una amplia discusión se encuentra en VLASTOS, *Eq. and Just.*, págs. 168 ss. y ΚΑΛΗΝ, *Anax.*, pág. 186. Contra la asignación del argumento a Anaximandro cf. HÖLSCHER, *Anax.*, pág. 275.

<sup>41</sup> VLASTOS, *Eq. and Just.*, pág. 169.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, pág. 376 (Citado por VLASTOS, *ibid.*, pág. 168, n 121).

Vlastos replica en contra que el equilibrio de los contrarios es solo una adaptación por Aristóteles de la antigua teoría médica de la *ισονομία τῶν δυνάμεων*<sup>43</sup>. Pero si se tratara aquí de algo similar, el argumento debiera limitarse a suponer una proporcionalidad o igual distribución de las partes y nada más; con ello, en efecto, el equilibrio —si es esto lo que Anaximandro pretendía lograr— se halla suficientemente resguardado. Uno esperaría lógicamente que quien se hallara en posesión de una teoría similar y *a posteriori* quisiera utilizarla como argumento, sería justamente para excluir al infinito dentro de un sistema en equilibrio o una infinita desproporción entre las partes<sup>44</sup>. Pero aquí la argumentación tiende a poner lado a lado un sistema de elementos equilibrados entre sí por una parte y el infinito por la otra. Utilizar una argumentación similar para tal fin solo es posible para quien de antemano está convencido de que ambas cosas —que en verdad se excluyen— deben coexistir una junto a otra. Y éste debió de ser el objetivo que Aristóteles perseguía con esta argumentación: asimilar el infinito al sistema de los cuatro elementos<sup>45</sup>. Esta asimilación solo era posible si se suponía que el *ápeiron* era “algo además de los elementos” y su fuente originaria. De este modo Aristóteles incorporaba a Anaximandro dentro de su esquema general de la física jonia, haciendo que el *ápeiron* jugara también un papel tanto dentro del sistema de los elementos como dentro del proceso de la generación, como materia primera a partir de la cual se engendraban las otras formas elementales de la materia, sin renunciar por ello a la condición fundamental que le había asignado Anaximandro mismo, esto es, ser *ápeiron*, entendido éste como lo infinitamente extenso.

Una objeción posible a esta interpretación puede derivarse del ejemplo que cita Aristóteles: “el aire es frío, el agua húmeda, el fuego caliente”. Esto se contradice con las cualidades que

<sup>43</sup> Seguido por KAHN, *Anax.*, pág. 187.

<sup>44</sup> Como Aristóteles en el pasaje citado de la *Meteorología*.

<sup>45</sup> Cf. McDIARMID, *Theophr.*, pág. 99; *contra* HÖLSCHER, *Anax.*, pág. 275.

Aristóteles asigna normalmente a los elementos: el aire es húmedo y caliente, el agua húmeda y fría, etc. <sup>46</sup>. Tal como señala Kahn, las oposiciones del ejemplo huelen a antiguo <sup>47</sup> y podrían haber sido tomadas por Aristóteles de su fuente, lo que al par explicaría la contradicción con su propia teoría. Por otra parte, estos contrarios —sobre todo calor y frío— juegan un papel importante en la cosmogonía y cosmología de Anaximandro, lo que reforzaría la presunción de que Aristóteles efectivamente hubiera estado transcribiendo de la obra de éste. Sin embargo esto no nos garantiza que Aristóteles transcriba su fuente literalmente y que entre ella y el pasaje de la Física no medie una interpretación; justamente, todo parece indicar que efectivamente se trata de esto último, pues si Aristóteles leyó que contrarios como calor, frío, etc., se separaban del *ápeiron* <sup>48</sup>, con seguridad identificó inmediatamente a éstos con los elementos que él suponía definidos por estas cualidades, con lo que además vio confirmada su interpretación del *ápeiron* como “algo además de los elementos” que obra como fuente de ellos.

El otro pasaje puede servir como ejemplo de una de las vías por las que Aristóteles interpretó más estrictamente el *ápeiron* como principio intermedio. El pasaje es *Phys.*, I 6, 189 b 1-6. Aristóteles discute en él la necesidad de suponer un tercer principio además de los contrarios para que sea posible la generación en general:

“Por esto si alguien pensara que nuestra primera afirmación (que los contrarios son principios) y que también esta segunda (que los contrarios no pueden constituir de por sí una substancia y que la substancia no puede ser contraria de la substancia) son verdaderas, es necesario, si se quiere salvar ambas afirmaciones, suponer un tercer principio, como dicen quienes sostienen que el todo es una cierta naturaleza única, como agua o fuego

---

<sup>46</sup> Cf. Ross, *Physics*, pág. 549.

<sup>47</sup> *Anax.*, pág. 186, n 1.

<sup>48</sup> Cf. *Phys.*, I 4, 187 a 20.

o intermedio entre éstos<sup>49</sup>. Una naturaleza intermedia parece preferible, pues fuego, tierra, aire y agua están entretnejidos entre sí mediante propiedades contrarias. Por esto no sin razón actúan quienes hacen del substrato algo distinto de los elementos”.

Las dos líneas de interpretación de los jonios por parte de Aristóteles, que ya hemos analizado, están íntimamente compenetradas. En el pasaje anterior vimos de qué manera el *ápeiron* pudo ser interpretado como materia primera de los elementos. Como tal, su condición primordial es la de no estar calificado cualitativamente y de contener en potencia a los demás, lo que implica que puede convertirse en cualquiera de ellos, supuestos éstos como un par de contrarios entre los cuales muta. En este sentido es intermedio entre ellos y los contiene a ambos. Dentro del proceso de generación de los elementos es inclusive preferible a los otros, pues siendo éstos contrarios entre sí, el elemento no diferenciado actúa como materia indiferenciada, es decir, acercándose lo más posible a la propia teoría aristotélica de la materia primera, que modificada por los contrarios —en este caso frío, calor, húmedo y seco— engendra a todos los elementos y muta entre ellos. El papel decisivo en esta interpretación es la interrelación entre el concepto de una sustancia “además de los elementos” y el sistema en equilibrio formado por éstos; de esta interrelación en conexión con el proceso de alteración, el *ápeiron* se convirtió en el principio intermedio infinito.

## 4

Debo admitir que en esta construcción hipotética quedan finalmente unos cuantos cabos sueltos, el más importante de los cuales aún no hemos tratado (*Phys.*, 187 a 20). Se ha repetido muy frecuentemente en los últimos tiempos que Aristóteles no

---

<sup>49</sup> Para la interpretación y construcción de esta frase cf. *supra*, pág. 36, nota 31.

es un historiador de la filosofía y que todas sus interpretaciones reposan sobre su propio sistema. Dentro de la enorme dificultad que constituye disecar referencias históricas dentro de la urdimbre de argumentos en que se hallan entrelazadas, hemos intentado aislar al menos la interpretación más o menos constante de los físicos jonios y dentro de ésta lo que con mayor probabilidad pudo corresponder a Anaximandro. Con todo los límites individuales se diluyen dentro de la interpretación más general y lo que finalmente podemos puntualizar, a falta de evidencias independientes, es el conjunto de hechos que con más probabilidad apuntan hacia un determinado pensador jonio dentro del conjunto de ellos.

A pesar de ello arriesgaremos algunas consecuencias parciales, que se desprenden de esta interpretación aristotélica, en relación a lo que pudo o no pudo hallar en la propia obra de Anaximandro.

En primer lugar, el hecho de que nunca identificara al sostenedor de la teoría del principio intermedio y de que, por otra parte, cuando se refiere al *dpeiron* en un contexto en el que solo se podía pensar en Anaximandro, lo denominará más cautelosamente como "algo además de los elementos", sugiere que de algún modo en este caso particular era más consciente que con los otros jonios de que se trataba más de una interpretación suya que de una exposición más o menos elaborada de lo que se desprendía del propio escrito. A la inversa, podemos deducir que el propio escrito de Anaximandro ofrecía muy pocas posibilidades para una interpretación de esa naturaleza y que lo más probable es que en él se encontrara la denominación de τὸ ἀπειρον sin otra atribución en cuanto a su naturaleza.

En segundo lugar, del hecho de que Aristóteles hiciera jugar al *dpeiron* el papel de principio y elemento dentro de los términos más generales de su interpretación de los monistas, extendiendo a él como mecanismo de la alteración la rarefacción-condensación o, en algunos pasajes, combinando el par de contrarios raro-denso con el generarse de los demás elementos, puede concluirse que en el texto de Anaximandro no había un proceso de generación

a partir del *ápeiron* tal que pudiera ser asimilado de inmediato al proceso de alteración <sup>50</sup>.

Se ha señalado que la noción aristotélica, abstracta y altamente diferenciada, de materia supone las otras tres causas que la delimitan y le dan sentido y por tanto no podía estar a disposición de los primeros jonios <sup>51</sup>. El *ápeiron*, apunta otro autor <sup>52</sup>, está más allá de la alternativa entre materialidad e inmaterialidad. Sin embargo a partir de esta distinción correcta, en la mayoría de los casos se intenta luego imaginar formas más rudimentarias e inclusivas de materia, que envueltas o no en ropaje mítico no hayan sido totalmente despojadas de las otras determinaciones de fuerza, forma y espíritu <sup>53</sup>. Como quiera que sea, tales interpretaciones siguen apresadas en las mallas de la interpretación aristotélica. De lo expuesto tendemos a admitir que la consideración del *ápeiron* como "principio y elemento" de las cosas, o de modo más general, como "principio", nace exclusivamente de la interpretación aristotélica, que de hecho debió de haber encontrado solo una muy débil base de sustentación en ese sentido en el propio escrito de Anaximandro.

## 5

En Física A, luego de refutar a quienes niegan la existencia de la pluralidad y del cambio y solo suponen un único ser <sup>54</sup>, Aristóteles se vuelve hacia los auténticos "físicos", es decir, quienes admiten la existencia de una pluralidad y tratan de explicarla mediante uno o más principios. Entre estos distingue netamente dos grupos <sup>55</sup>: quienes suponen un único substrato,

---

<sup>50</sup> Cf. KAHN, *Anax.*, pág. 46.

<sup>51</sup> KRAUS, *Wes. d. Unendl.*, pág. 365; cf. MADDALENA, *Inf. come Simul.*, pág. 688; SOLMSEN, *A.'s System*, pág. 118.

<sup>52</sup> GIGON, *Ursprung.*, pág. 61.

<sup>53</sup> KRAUS, *Wes. d. Unendl.*, pág. 365.

<sup>54</sup> A 2 y 3.

<sup>55</sup> *Phys.*, I 4, 187 a 12 ss.



ya sea uno de los tres elementos, ya algo más denso que el fuego y más sutil que el aire, y engendran todas las demás cosas por rarefacción y condensación, y quienes dicen que los contrarios, inmanentes en lo uno, se separan de él, "como dice Anaximandro y cuantos afirman que es una unidad y una pluralidad, como Empédocles y Anaxágoras. Pues también éstos hacen separar las demás cosas del *migma*".

Este proceso de *ékkrisis* es el que Aristóteles contempla como la segunda posibilidad, opuesta a la *alloiosis*, que se dio en el curso de la tradición para explicar el fenómeno de la generación. Así como el proceso de *alloiosis* estaba conectado con quienes sostenían una materia única como principio, este segundo proceso fue postulado por quienes suponían una pluralidad de principios, limitados en su número (Empédocles) o ilimitados (Anaxágoras, Leucipo y Demócrito)<sup>56</sup>. Pero la *ékkrisis* se halla en particular conectada con el estado primordial en que los principios se hallaban mezclados: la esfera de Empédocles y el *ἁμῶς πάντα χρώματα* de Anaxágoras. En el pasaje en cuestión de la Física, el interés de Aristóteles se concentra en la relación del *migma* originario con los contrarios que se separan de él. Y con razón, pues, como hemos señalado anteriormente, esta exposición histórica es una introducción a su propia teoría de la *génesis* y tiende a demostrar que todos sus predecesores admitieron de un modo u otro el papel de los contrarios y de la materia en la generación<sup>57</sup>.

Pero entre el *migma* como agregado mecánico de Empédocles y Anaxágoras y como "unidad y pluralidad" media la interpretación aristotélica de la *μίξις*: mediante ésta el *migma* es entendido como un cuerpo único, distinto en acto de sus componentes, pero que los contiene en potencia<sup>58</sup>. La mezcla es en sí el producto intermedio de la mutación de cada uno de los elementos en su contrario interrumpida a mitad de camino debido al ba-

<sup>56</sup> Cf. *De gen. et corr.*, I 1, 314 a 7 ss.

<sup>57</sup> Cf. HÖLSCHER, *Anax.*, pág. 262; McDIARMID, *Theophr.*, pág. 100.

<sup>58</sup> Cf. *De gen. et corr.*, I 10, 327 b 25-33.

lance de los poderes opuestos<sup>59</sup>. La separación a partir del *migma* se convierte así también en *alloiosis* y el *migma* en materia única que contiene potencialmente a los elementos contrarios: unidad en acto y pluralidad en potencia<sup>60</sup>.

Debe señalarse sin embargo que al tratar a Empédocles y Anaxágoras, Aristóteles distingue críticamente su propia interpretación de las doctrinas de ambos<sup>61</sup>. En cuanto a la interpretación del pasaje en lo que se refiere a Anaximandro, Zeller<sup>62</sup>, que se negaba a admitir la atribución de un *migma* al milesio, suponía una neta distinción entre "como dice Anaximandro" y "en general cuantos afirman etc.", de modo que ambos grupos quedarán parangonados solo con respecto a la *ékkrisis* pero distinguidos bajo el aspecto del principio, que sería *ἐν* para Anaximandro pero *ἐν καὶ πολλά* para los otros. Debe admitirse que la construcción hasta aquí (l. a 22) da lugar a esta interpretación, pues en lo que respecta a Anaximandro el énfasis recae sobre el *ἐν*<sup>63</sup>. Sin embargo la atribución del *migma* a Anaximandro es ya más difícil de eliminar en el párrafo que sigue: "Pues también éstos hacen separar las demás cosas del *migma*". Zeller limitaba el parangón introducido por *καὶ οὗτοι* (l. a 23) (sc. como Anaximandro) únicamente al *ἐκκρίνουσι* excluyendo de él *ἐκ τοῦ μίγματος*. Sin embargo esta interpretación solo puede lograrse fragmentando arbitrariamente el sentido del párrafo, que naturalmente extiende el parangón a toda la expresión, afirmando para ambos grupos parangonados la separación de las demás cosas a partir del *migma*. Si a éste se añade otro pasaje<sup>64</sup>, más unívoco aún, la conclusión de que Aristóteles en ciertos lugares de su obra calificó al *ápeiron* de Anaximandro

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, 328 a 25 ss.

<sup>60</sup> Cf. HEIDEL, *On Anax.*, pág. 231; HÖLSCHER, *Anax.*, pág. 263; McDIARMID, *Theophr.*, pág. 100.

<sup>61</sup> Cf. *De gen. et corr.*, I 1, 315 a 3 ss., para Empédocles; *Met.*, A 8, 989 a 30 ss. para Anaxágoras y HÖLSCHER, *Anax.*, págs. 263, n 3 y 268.

<sup>62</sup> ZM II, pág. 147, n 1.

<sup>63</sup> VLASTOS, *Eq. and Just.*, pág. 170; HÖLSCHER, *Anax.*, pág. 263; SELIGMAN, *Apeiron*, pág. 41.

<sup>64</sup> *Met.*, A 2, 1069 b 22.

como *migma* es inevitable y se ha impuesto entre la mayoría de los intérpretes modernos.

A partir de esta conclusión, toda una línea de intérpretes modernos, encabezada por Heidel <sup>66</sup> ha tomando al *ápeiron* como un agregado mecánico muy similar al de Anaxágoras. Burnet <sup>66</sup> ya había señalado, *contra* Heidel, que la teoría de una mezcla original era tan anacrónica como la de la *alloiosis*. Un *migma* originario de los contrarios y de las semillas de todas las cosas, que permanecen idénticas dentro de él, solo es posible a partir de Parménides, quien de hecho es el primero en introducir el concepto <sup>67</sup>. Si bien quienes toman al *ápeiron* como *migma* se basan en el discutido fragmento 4 de Teofrasto <sup>68</sup>, puede argumentarse en principio en contra que al menos Aristóteles no atribuye ese tipo de *migma* a Anaximandro. Ya hemos señalado la particular interpretación que Aristóteles da al *migma* originario, convirtiéndolo en materia; si además, en el caso particular de Anaximandro, se afirma explícitamente que el principio es *éν*, es totalmente lícito preguntar dónde encontró Aristóteles la línea divisoria entre este principio y el de los monistas, que constituían el primer grupo. Lo más probable es que, en lo que se refiere al *ápeiron* como principio, en ninguna parte. Pero en lo que Aristóteles notó una diferencia entre Anaximandro y los otros monistas es en el proceso de generación postulado por el primero: la separación de los contrarios; y este concepto de la *ékkrisis* se hallaba, para Aristóteles, unido al de *migma* <sup>69</sup>. Nuevamente, como en el caso del principio intermedio, en la base de esta otra interpretación de Aristóteles encontramos los

---

<sup>66</sup> *On Anax.*, pág. 231; CHERNISS, *Pres. Phil.*, págs. 324 ss.; MCDIARMID, *Theophr.*, pág. 100; algo diferente es la interpretación de VLASTOS (*Eq. and Just.*, pág. 171) quien en conexión con las teorías médicas hace del *ápeiron* una *krasis* de todos los contrarios, perfectamente homogénea, en la que ninguno de ellos aparece individualizado.

<sup>66</sup> EGP., pág. 57, n 1.

<sup>67</sup> Cf. REINHARDT, *Parm.*, pág. 74.

<sup>68</sup> *Dox.*, pág. 479 = SIMPL., *Phys.*, 27, 11 = DK 59 A 41.

<sup>69</sup> Cf. HÖLSCHER, *Anax.*, pág. 262; KIRK, *Some problems*, pág. 26; KAHN, *Anax.*, págs. 41 y 46.

contrarios separándose del *apeiron* <sup>70</sup>. Aristóteles en este caso los interpretó como inmanentes en él y generándose por separación; bajo este aspecto la teoría de Anaximandro se asemejaba sensiblemente a la de los pluralistas y el *apeiron* a un *migma* de contrarios.

## 6

Anaximandro, que postulaba un principio único y un proceso de generación por separación de los contrarios a partir de él, no entraba cómodamente en ninguno de los dos grandes grupos en que Aristóteles divide a sus predecesores. Pues si por la unicidad de su principio pertenecía a los monistas, en cuanto al proceso de generación era asimilable más bien al grupo de los pluralistas <sup>71</sup>. A esto se añadía el carácter ambiguo del *apeiron* pasible de ser interpretado de ambas maneras, como "principio intermedio" y como "*migma*"; de hecho Aristóteles al designarlo genéricamente como "algo además de los elementos", dejaba abierta la posibilidad de interpretarlo de ambas maneras <sup>72</sup>. Si esto es así, no es de plano desechable la posibilidad de que en el pasaje en cuestión de la Física <sup>73</sup> aparezca en uno de los grupos contrapuestos un principio intermedio, que Aristóteles en otros pasajes conecta con Anaximandro, mientras él mismo esté citado explícitamente en el otro grupo. Aislado, este pasaje

---

<sup>70</sup> HÖLSCHER (*Anax.*, págs. 262 ss.) presenta la separación de los contrarios del uno originario como algo ajeno a Anaximandro, que sólo habría hablado de una *apókrisis* de los mundos a partir del *apeiron*. Los contrarios habrían sido introducidos por Aristóteles, quien al leer "separación" no dudó en pensar que allí se trataba de la separación de los contrarios. A *posteriori* esta interpretación habría sido introducida en la doxografía por Simplicio, siguiendo en este caso a Aristóteles y no a Teofrasto. Contra esta interpretación, que tiene el grave inconveniente de no haber podido borrar los contrarios del resto de la doxografía, en especial del informe de Ps.-Plutarco, vid. *infra*, págs. 65 ss.

<sup>71</sup> Cf. KAHN, *Anax.*, pág. 46.

<sup>72</sup> Cf. KIRK, *Some problems*, pág. 27.

<sup>73</sup> 187 a 12 ss.

parece ser decisivo; sin embargo, en conexión con los demás pasajes en que se habla de un principio intermedio por una parte y de un *migma* por otra, se presenta sólo como el caso extremo de una ambigüedad en la interpretación que es constante todas las veces en que Aristóteles se refiere a Anaximandro <sup>74</sup>.

## II — La exposición de Teofrasto

### 1

La dependencia de Teofrasto con respecto a Aristóteles ha sido subrayada sobre todo por McDiarmid, cuyas conclusiones hemos resumido al tratar la doxografía <sup>1</sup>. Kahn <sup>2</sup>, aunque admite que la dependencia es particularmente pronunciada en el planteo y tratamiento de las causas de los presocráticos, hace hincapié, en favor de Teofrasto, sobre la mayor precisión e imparcialidad de éste frente a su maestro en el manejo de los textos. La cuestión es particularmente interesante en el caso de Anaximandro, pues, como hemos visto, Aristóteles no solo no lo trata en *Metafísica A*, sino que las referencias e interpretaciones que da de sus opiniones son vagas y contradictorias entre sí.

Teofrasto da por sentado como condición previa de su exposición de los jonios lo afirmado por Aristóteles en *Metafísica A 3*: que todos ellos dirigieron sus investigaciones hacia la causa

---

<sup>74</sup> De un modo algo distinto, aunque no excluyente, interpreta ΚΙΤΑΚ (*Some problems*, pág. 28) el pasaje. El principio intermedio —una fórmula más bien vaga debida al propio Aristóteles— aunque se aplica en primer lugar a Anaximandro, frecuentemente, como en esta ocasión, se repite sin referencia a él y solo para satisfacer un requerimiento de exhaustividad por parte de Aristóteles.

<sup>1</sup> Cf. *supra*, pág. 29, n. 21.

<sup>2</sup> *Anax.*, págs. 17-22.

material<sup>3</sup>. Esto es válido no solo para la exposición de Tales y Heráclito<sup>4</sup>, en la que sigue de cerca la de Aristóteles en dicho pasaje<sup>5</sup>, sino también para las de Anaximandro y Anaxímenes<sup>6</sup>. Ya en la presentación de las opiniones de Anaximandro hace del *ápeiron* "principio y elemento de los entes"<sup>7</sup>, fórmula detrás de la cual se reconoce de inmediato la que Aristóteles enuncia en general para todos sus predecesores<sup>8</sup>. Uno se pregunta inmediatamente si Teofrasto, para asignarle ese papel al *ápeiron*, contaba con algo más que el simple enunciado aristotélico. Esta pregunta debe necesariamente quedar abierta; sin embargo esta información, unida a la breve noticia que le sigue: "el primero en introducir este nombre (τὸ ἄπειρον) de la *arché*"<sup>9</sup>, constituyen

<sup>3</sup> *Met.*, 983 b 6.

<sup>4</sup> *Physic. Opin.*, Fr. 1; *Dox.*, pág. 475.

<sup>5</sup> Cf. McDIARMID, *Theophr.*, págs. 91 y 94.

<sup>6</sup> *Physic. Opin.*, Fr. 2; *Dox.*, pág. 476.

<sup>7</sup> DK 12 A 9, pág. 83, 4 ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον.

<sup>8</sup> Cf. *Met.*, 983 b 10 τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασὶν εἶναι τῶν ὄντων. HEIDEL, *On Anax.*, pág. 216 y tras él JAEGER, *Theol.*, pág. 201, n 27 sostienen que eliminando el término στοιχεῖον añadido por bendíadís al de ἀρχή por Teofrasto, a fin de que por ἀρχή se entendiera la causa material, se recuperaría la genuina terminología anaximandrea. Un razonamiento similar debe de haber conducido a DK a incorporarla con esa omisión dentro de la sección B; bien es cierto que en ambos casos se supone que Anaximandro ha sido el introductor del término ἀρχή interpretando en este sentido la frase de Teofrasto que continúa a lo antes citado. Dejando de lado la debatida interpretación de este pasaje (ver la nota siguiente), el carácter innegablemente peripatético de la fórmula con ambos términos, ἀρχή καὶ στοιχεῖον se comprueba con solo echar una ojeada a BONITZ, *Index*, págs. 112 a 60-b 5; pero la fórmula en sí carece de sentido, si no se la entiende como propia de la terminología aristotélica para designar a los elementos del cambio. Este significado es el que Aristóteles le asigna expresamente en el pasaje de *Metafísica* antes citado y sobre todo en *De gen. et corr.*, II 1, 329 a 5-9 ὅτι μὲν οὖν τὰ πρῶτα ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα καλῶς ἔχει λέγειν, ἔστω συνομολογούμενον, ἐξ ὧν μεταβαλλόντων ἢ κατὰ σύγκρισιν καὶ διάκρισιν ἢ κατ' ἄλλαν μεταβολὴν συμβαίνει γένεσιν εἶναι καὶ φθοράν.

"Convengamos pues en que está bien llamar a los primeros (supuestos), a partir de los cuales mediante cambio o por composición y descomposición o por algún otro cambio se producen la generación y la destrucción, 'principios' y 'elementos'".

<sup>9</sup> DK 12 A 9, pág. 83, 5 πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομισίας τῆς ἀρχῆς. Esta breve frase ha promovido un enorme debate entre los intérpretes modernos, en el transcurso del cual se han dado dos interpretaciones principales:

para mí una primera evidencia de que, contrariamente a lo que se ha pretendido, la asimilación del *ápeiron* a la categoría de *arché* es obra de Teofrasto e implícitamente de Aristóteles. Con esta asimilación Teofrasto continuaba el proceso, iniciado por aquél, de transvasar el pensamiento de los más antiguos presocráticos dentro de la estructura lógico-conceptual del pensamiento peripatético. Un análisis de las noticias de Teofrasto debe contar con este proceso como con un hecho ya consumado

a) quienes entienden el pasaje como si Teofrasto afirmara que Anaximandro fue el primero en introducir la palabra "*arché*" (ZM II, pág. 163, n 1; HEIDEL, *On Anax.*, págs. 215 ss.; DIELS, *Anax. v. Mil.*, pág. 67; REINHARDT, *Parm.*, pág. 253; JAEGER, *Theol.*, págs. 25-29 y n 21-28; KAHN, *Anax.*, págs. 29-32 y 235-239; SELIOMAN, *Apeiron*, págs. 26-28 y 57-60); b) quienes lo interpretan tal como aquí se lo ha traducido (BURNET, *EGP*, pág. 54, n 2 y pág. 11, n 3; McDIARMID, *Theophr.*, págs. 138-140; KIRK, *Some problems*, pág. 23; KR, pág. 107; MADDALENA, *Ionici*, pág. 110).

El problema tiene dos aspectos: uno, que se mantiene dentro de los límites de la crítica textual, tiene como fin primordial hallar el significado más plausible de la cita de Teofrasto, transmitida por Simplicio, y consecuentemente de la versión paralela de Hipólito; otro, es el de la posibilidad de que Anaximandro hubiera designado al *ápeiron* como *arché*, del que dimos cuenta en la nota anterior. En cuanto al significado de la cita de Teofrasto, las posiciones se hallan definidas de modo concluyente y no parece existir la posibilidad de decidir unívocamente la cuestión. Sin entrar en los detalles de este largo y un tanto bizantino debate, nuestra propia conclusión se basa en los tres puntos siguientes: 1) La versión de Simplicio es manifiestamente superior a la de Hipólito (ver punto 2) y es la que debe de representar más fielmente el texto de Teofrasto. El significado más natural y evidente de esta frase es tal como la hemos traducido más arriba; en cuanto a la construcción *τοῦτο* refiere a *τὸ ἄπειρον* que normalmente debemos tomar como su antecedente y *τῆς ἀρχῆς* es genitivo posesivo de *τοῦνομα*, giro corriente y sobre el cual basta remitir a LSJ s. v. *ὄνομα* I y II. Para extraer el otro significado hay que recurrir, en tan breve texto, a dos expedientes, uno de los cuales es por lo menos poco probable y el otro extremadamente difícil: a) que *τοῦτο* no se refiera a *τὸ ἄπειρον* sino a *ἀρχή* καὶ στοιχείον (JAEGER, *Theol.*, pág. 201, n 27) o que introdujera a *τοῦνομα*, aunque señalando algo que ya estaba en la mente del autor (cf. KÜNNER-GERTH, § 467, 5; I, pág. 645; así KAHN, *Anax.*, pág. 30); b) que *τῆς ἀρχῆς* fuera *genitivus appositivus* de *τοῦνομα*, construcción para la cual aún no se ha podido citar un paralelo satisfactorio en prosa, frente a la normal constituida por *τὸ ὄνομα* más sustantivo en aposición. (El ejemplo de KÜNNER-GERTH, § 402, d; I, pág. 264; PL, *Crat.*, 402 c 6 *πηγῆς ὄνομα* debe excluirse, pues *πηγῆς* es genitivo posesivo: "un nombre de fuente". Más convincente es el ejemplo citado por KAHN (*Anax.*, pág. 30) THUC., IV, 60, aunque a mi modo de ver no estrictamente paralelo).

Creo no equivocarme al suponer que si nos debiéramos limitar a este texto, la interpretación que aquí sostenemos podría razonablemente recla-

Si bien el método de recuperar lo originario desechando lo aristotélico puede conducir a arbitrariedades<sup>10</sup>, no hay otra alternativa que emplearlo y correr los riesgos propios a él o permanecer inerte frente a textos que de otro modo son impenetrables. Consecuentemente, en el análisis de la exposición de Teofrasto intentaremos distinguir con la mayor claridad posible aquellos pasajes en que sigue a Aristóteles y hasta dónde lo sigue, de aquellos otros en que nos transmite información original.

---

mar para sí las mayores ventajas desde el punto de vista de la crítica textual, como también lo admiten algunos de los que sostienen la otra interpretación (cf. ΚΑΗΝ, *Anax.*, pág. 30).

2) El texto de Hipólito (DK A 11, pág. 84, 4) πρώτος τοῦνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς presenta dos variantes: la caída de τοῦτο, que, como sostiene BURNET (*EGP*, pág. 54, n 2) es mucho más probable que se haya omitido por haplografía en la versión de Hipólito que interpolado en la de Simplicio; καλέσας se ha sustituido por καλεῖσας con lo que se arruinó el texto, quedando καλεῖν ὄνομα construido con el genitivo del nombre dado, de lo cual no hay paralelo (cf. LSJ s. v. 3; KIRK, *Some problems*, pág. 23; ΚΑΗΝ, *Anax.*, pág. 29). Como testimonio del texto de Teofrasto esta versión está corrupta y es descartable en cuanto a la interpretación frente a la más exacta de Simplicio.

3) SIMPL. in *Phys.*, pág. 150, 22 ἐνοῦσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ, ἀπείρω ὄντι σώματι, ἐκκρίνεσθαι φησιν Ἀναξίμανδρος, πρώτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον. Este es el texto fundamental para los sostenedores de la interpretación contraria a la que aquí se ha defendido. BURNET (*EGP*, pág. 54, n 2) y tras él KIRK (*Some problems*, pág. 23) han traducido el pasaje del siguiente modo: "being the first to name the substratum of the opposites as the material cause". Aquí los papeles se han invertido, pues, como replicó JAEGER (*Theol.*, pág. 201, n 28) y admite en primera instancia Kirk, el sentido más obvio es "habiendo sido el primero en dar al substrato el nombre de ἀρχή". Sin embargo este pasaje de Simplicio no implica necesariamente que también la cita por él transmitida de Teofrasto deba entenderse del mismo modo contra todas las evidencias; la posibilidad de una contradicción entre ambos no es en absoluto descartable, sobre todo teniendo en cuenta que aquí, tal como ha señalado HÖLSCHER (*Anax.*, pág. 257) Simplicio extrae su información de Aristóteles, *Phys.*, I 4, 187 a 20, cuya fraseología repite. De este modo la cuestión se reduce a precisar cuál de ambos pasajes ofrece mayores posibilidades de transmitir la información correcta; desde este punto de vista, el de *Phys.*, 24, 13 (DK A 9), que cuenta con el testimonio de Hipólito, lleva todas las ventajas, mientras que en el otro la información proveniente de Teofrasto parece reducirse a la sola frase en cuestión, que en el último de los casos Simplicio pudo haber citado de memoria.

<sup>10</sup> Cf. HÖLSCHER, *Anax.*, pág. 268.



## 2

La descripción del *ápeiron* que continúa <sup>11</sup>: “Dice que principio no es ni agua ni algún otro de los llamados elementos, sino una otra naturaleza ilimitada. . .” ha sido comparada desde Diels <sup>12</sup> con *Phys.*, III 4, 203 a 16 <sup>13</sup>. A pesar de una superficial similitud en la fraseología, ambos pasajes son radicalmente diferentes en cuanto a su contenido, y no pueden considerarse paralelos <sup>14</sup>. La influencia aristotélica, por otra parte, no se reduce exclusivamente a la terminología, sino que se manifiesta principalmente en el modo de presentar y describir los hechos. Lo importante aquí es que Teofrasto caracterice al *ápeiron* negativamente con relación a los cuatro elementos canónicos, siguiendo, en esto sí, otro pasaje de Aristóteles <sup>15</sup>. En ambos casos la descripción del *ápeiron* es la misma, aunque las fórmulas que utilizan para ello son algo distintas. Teofrasto ha desechado la ambigua denominación utilizada por Aristóteles, “además de los elementos”, en favor de otra algo más precisa aunque más cauta al mismo tiempo: “una otra naturaleza ilimitada”. La particularidad de ser “distinta” (*ἑτέραν*) de los elementos es la misma que Aristóteles asigna al principio intermedio <sup>16</sup>.

Teofrasto parece compartir la creencia de su maestro de que toda la física jonia se desarrolló dentro del sistema de los cuatro elementos como únicas formas primordiales y más sim-

<sup>11</sup> DK 12 A 9, pág. 83, 5 λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον. . .

<sup>12</sup> *Dox.*, pág. 476 in app.

<sup>13</sup> οἱ δὲ περὶ φύσεως πάντες [αἰεὶ] ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῇ ἀπειρῷ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξύ τούτων.

<sup>14</sup> Cf. KAHN, *Anax.*, pág. 33; *contra*, KIRK, *Some problems*, pág. 23 y KR, pág. 109, n 1.

<sup>15</sup> *Phys.*, III 5, 204 b 22 ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἕν καὶ ἀπλοῦν εἶναι σῶμα ἄπειρον ἐνδέχεται, οὔτε ὡς λέγουσι τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γενῶσιν, οὐδ' ἀπλῶς, εἰσὶν γάρ τινες οἱ τοῦτο ποιοῦσιν τὸ ἄπειρον, ἀλλ' οὐκ ἀέρα ἢ ὕδωρ. . .  
cf. también *De gen. et corr.*, I 1, 329 a 8.

<sup>16</sup> *Phys.*, I 6, 189 b 6.

ples de la materia. Al igual que Aristóteles, allí donde aparece un principio de otra naturaleza, intenta inmediatamente relacionarlo, aunque fuera negativamente, al sistema de los cuatro elementos. Pero se detiene en esa caracterización y no nos dice nada más sobre la naturaleza del *ápeiron*. Evidentemente se abstuvo de seguir a su maestro en su exégesis del *ápeiron* como principio intermedio. A todo lo que llega es a definirlo cautamente como "una naturaleza ilimitada" con lo que deja abierta su índole particular<sup>17</sup>. Estas observaciones nos autorizan a pensar que si bien Teofrasto siguió a Aristóteles en el esquema general de la exposición, lo hizo respetando en mayor medida el texto original.

Una descripción algo distinta del *ápeiron* puede derivarse de otro pasaje también transmitido por Simplicio<sup>18</sup>, en el que Teofrasto compara los principios de Anaximandro y Anaxágoras. Esta confrontación parece ser un ceo y una rectificación al mismo tiempo de la de Aristóteles en *Phys.*, I 4, 187 a 12 ss. y *Met.*, A 2, 1069 b 22. Teofrasto, a la inversa de su maestro, no identifica al *ápeiron* con el *migma* de Anaxágoras, sino establece una semejanza de éste con respecto a aquél, en caso de que la mezcla de todas las cosas pueda interpretarse como "una naturaleza única, indeterminada en cuanto a la forma y a la magnitud"<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Para este uso de φύσις que equivale prácticamente a ἕλη vid. BONITZ, *Index*, s. v. 3 c, pág. 838 b 60-839 a 12.

<sup>18</sup> *Physic. Opin.*, fr. 4, *Dox.*, pág. 479 = DK 59 A 41.

<sup>19</sup> εἰ δὲ τις τὴν μίξιν τῶν ἀκάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος (*Dox.*, pág. 479, 12). HÖLSCHER (*Anax.*, pág. 263) ha señalado que la diferencia entre la actitud de Aristóteles y la de Teofrasto había sido indicada ya por Simplicio, interpretando en este sentido las dos observaciones de que "Aristóteles alinea a Anaximandro junto a los que rodean a Anaxágoras" (DK 12 A 9, pág. 83, 12) mientras "Teofrasto une Anaxágoras a Anaximandro" (DK 12 A 9a). HEIDEL (*On Anax.*, pág. 230) y tras él McDIARMID (*Theophr.*, pág. 100 y 142, n 64) extienden la comparación a todo el párrafo desde el comienzo (*Dox.*, pág. 479, 4) e interpretan como si Teofrasto asignara a Anaximandro la separación a partir del *ápeiron* de partículas similares de materia, como oro, tierra, etc., que se reúnen luego de la separación. Debe concederse que la unión del párrafo a partir de ταῦτα (*Dox.*, pág. 479, 2) con lo anterior se presta a confusiones. Simplicio viene de exponer la doctrina de Anaxágoras siguiendo a Aristó-

A pesar de que esta definición se aplica en particular al *migma* de Anaxágoras y solo aproximadamente a Anaximandro, parece constituir la expresión más adecuada que halló Teofrasto para su concepto del *ápeiron*; pero aún en esto coincidía con Aristóteles, quien en Física III 7 había asignado a todos los que habían usado el *ápeiron* como principio la misma concepción <sup>20</sup>.

El balance de la información de Teofrasto sobre la naturaleza del *ápeiron* no arroja mayores resultados y de hecho, aparte de las rectificaciones anotadas, se mantiene dentro de las mismas líneas de la exposición aristotélica. Una vez más se impone la impresión de que tanto uno como otro no hallaron en el

teles (cf. *Doz.*, pág. 478 in app.); luego de dos citas textuales de Anaxágoras (DK 59 B 12) añade και ταυτά σιν δ Τεόφραστος παρακλησίως τῷ Ἀναξιάμανδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν. ἕκείνος γάρ σιν κτλ. Ταῦτα se refiere inequívocamente a las palabras que preceden y es por tanto sobre éstas que parece establecerse la comparación; esta impresión se acentúa en lo que sigue, pues ἕκείνος debiera normalmente referirse a Anaximandro, mientras γάρ debe considerarse como introduciendo una aclaración o justificación de lo comparado. Sin embargo, a mi modo de ver, las objeciones de ZELLER (ZM II, pág. 149, n 5) a esta interpretación siguen siendo válidas. En efecto, si la cita de Teofrasto comienza en ἕκείνος, no podemos saber a quién se refería el pronombre dentro del contexto precedente (cf. KIRK, *Some problems*, pág. 26, n 2). Además la cita textual de Teofrasto a partir de la línea 10 estaría en contradicción con lo anterior, pues la comparación entre la causa material de Anaxágoras y la de Anaximandro se establece como una consecuencia para el caso —en esto la oración condicional transcrita más arriba, con la que comienza un nuevo inciso, es decisiva— en que la mezcla de todas las cosas pueda considerarse una única naturaleza, y no, como quiere McDIARMID, para ambos casos, tanto si el principio material de Anaxágoras se considera plural o singular. Que ésta es la única interpretación válida de la comparación entre ambos principios se puede comprobar, por otra parte, echando una ojeada a las palabras con que Simplicio en otro lugar introduce la misma cita de Teofrasto (DK 12 A 9a, pág. 83, 18-20). McDIARMID (*Theophr.*, págs. 102 y 130) en base a su interpretación del pasaje, acusa a Teofrasto de "overinterpretation" del texto de Aristóteles, por extender en base a una simple confrontación de éste, toda la teoría de las homeomerías a Anaximandro. Pero si la interpretación de Zeller y de la mayoría de los intérpretes es, tal como parece, la correcta, resultaría más bien que también en este caso particular Teofrasto da muestras de una mayor cautela que su maestro.

<sup>20</sup> *Phys.*, III 7, 207 b 34-208 a 4.

texto de Anaximandro mayores precisiones sobre la naturaleza del *ápeiron*. Esta, en efecto, parece ser la suposición más razonable para justificar que, frente al *ápeiron*, ambos no acierten a dar más que aproximaciones generales, que rondan, muy cercanas, su propio concepto de materia indiferenciada. Finalmente, formulados todos los descargos en su favor, debe admitirse con McDiarmid <sup>21</sup> que Teofrasto, al presentar como hechos lo que en Aristóteles son interpretaciones dentro de un contexto, introduce más confusión que claridad.

## 3

Esta situación varía sensiblemente cuando Teofrasto pasa a tratar el material cosmológico de Anaximandro. Ya no existe un estricto paralelismo entre su exposición y la de Aristóteles y las noticias que suministra, a pesar de la gran dificultad que constituye el hecho de que el texto deba reconstruirse a partir de tres informes doxográficos de desigual valor. — Simplicio hasta donde alcanza, Hipólito y Ps.-Plutarco—, dan la impresión de seguir más de cerca la exposición original que resume o parafrasea. Nuestro análisis de la cosmología de Anaximandro se limitará a dilucidar el papel que juega el *ápeiron* dentro de ella, de manera que solo trataremos sus puntos esenciales, dejando de lado aquellos otros que no interesan al tema del presente trabajo.

DK 12 A 9, pág. 83, 7 ... *ἑτέραν τινὰ φύσιν ἀπειρον, ἐξ ἧς ἀπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους* "... una otra naturaleza ilimitada, a partir de la cual se engendran los cielos y los mundos en ellos".

Esta oración, repetida casi textualmente por Hipólito <sup>22</sup>, se vuelve a hallar en Ps.-Plutarco <sup>23</sup> en forma algo distinta y bas-

<sup>21</sup> *Theophr.*, pág. 130.

<sup>22</sup> DK 12 A 11, pág. 84, 1.

<sup>23</sup> DK 12 A 10, pág. 83, 20.

tante alterada hacia el final. Sin embargo, con respecto al verbo, la versión de Ps.-Plutarco parece conservar una lectura mejor: ἀποκερπίσθαι (por el γίνεσθαι de Simplicio e Hipólito). Este verbo, que encontraremos de nuevo en el informe de Ps.-Plutarco, se halla múltiplemente atestiguado en los fragmentos de Anaxágoras<sup>24</sup> y una vez en Empédocles<sup>25</sup> y quizá se remonte al propio Anaximandro. En todo caso el uso de esta expresión por Teofrasto parece asegurado por el mismo Simplicio<sup>26</sup>. Tal como se halla, la oración plantea dos problemas de difícil solución: a) el significado del oscuro "...los cielos y los mundos en ellos"; b) la relación con el proceso propiamente cosmogónico, transmitido solo por Ps.-Plutarco<sup>27</sup>.

a) La frase plantea un problema insoluble; en efecto, se trata de la única indicación que hallamos en el informe de Simplicio que podría tomarse como una referencia a una pluralidad de mundos, doctrina atribuida a Anaximandro por otros testimonios de nuestra doxografía. Después de las discusiones de Zeller<sup>28</sup>, Cornford<sup>29</sup>, Kirk<sup>30</sup> y Kahn<sup>31</sup> en contra y Burnet<sup>32</sup>, Mondolfo<sup>33</sup>, Seligman<sup>34</sup> y Kerschesteiner<sup>35</sup> en favor de tal atribución, creo innecesaria y estéril una nueva discusión en tanto no se puedan aportar nuevas evidencias a las ya existentes. Por mi parte, me inclino a pensar que una teoría como la de la coexistencia de infinitos mundos no podía surgir y efectivamente no surgió hasta que Leucipo en la segunda mitad

<sup>24</sup> DK, *Wortindex*, s. v., pág. 63.

<sup>25</sup> DK 31 B 9.

<sup>26</sup> DK A 9, pág. 83, 11 ἀποκερπινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀέθου κινήσεως.

<sup>27</sup> DK 12 A 10, pág. 83, 33-36.

<sup>28</sup> ZM II, pág. 177.

<sup>29</sup> *Innum. Worlds*, págs. 1 ss.

<sup>30</sup> *Some problems*, pág. 31 y KR, pág. 116.

<sup>31</sup> *Anax.*, págs. 47-53.

<sup>32</sup> *EGP*, pág. 58.

<sup>33</sup> *Infinito*, págs. 286 ss.

<sup>34</sup> *Apeiron*, págs. 125-129.

<sup>35</sup> J. KERSCHENSTEINER. *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*. München, C. H. Beck, 1962. (*Zetemata*, Heft 30), págs. 29-66.

del siglo v no estableciera las bases conceptuales —un espacio vacío infinito y un infinito número de átomos— que la hicieran posible<sup>36</sup>. Pero ¿qué significado tendrían entonces “los cielos”? Todas las respuestas a esta pregunta son meramente conjeturales; dentro de ellas las que al menos mejor se concilian con el resto de la cosmología son las de Zeller y Cornford, aunque el uso de οὐρανοί para los distintos anillos que constituyen los astros estaría absolutamente aislado dentro de la literatura griega. Algo distinta se plantea la cuestión con referencia al plural “los mundos”. La versión de Hipólito es como sigue: . . . φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον<sup>37</sup>. Presenta dos variantes, la eliminación de ἀπαντας y κόσμον en singular; πάντας reaparece en la versión de Ps.-Plutarco, aplicado esta vez a τοὺς κόσμους y es muy probable que en el texto de Hipólito haya sido eliminado por haplografía a causa del ἦν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους que sigue inmediatamente. Más difícil de explicar es el singular κόσμον; Diels aceptó la corrección de Ritter y lo puso en plural remitiendo al texto de Simplicio<sup>38</sup>; tras él la convicción más o menos general es que el plural representa la *lectio difficilior*. Sin embargo esto es así, solo en el caso en que uno se niegue a admitir que la frase transmitida por Simplicio sea una mención de los mundos innumerables, pues entendida de ese modo la frase encajaría dentro de la terminología peripatética: “los ciclos” constituirían las esferas exteriores y “los mundos” “la composición del todo” en el interior de cada ciclo<sup>39</sup>. Esta interpretación por supuesto está en desacuerdo con el resto de nuestra información sobre la cosmología de Anaximandro; pero no era ésta la clase de problemas que constituían una *lectio difficilior* para un copista e incluso para un doxógrafo. A los ojos de ambos, habituados

<sup>36</sup> Cf. CORNFORD, *Innum. Worlds*, págs. 13 ss.

<sup>37</sup> DK A 11, pág. 84, 1.

<sup>38</sup> *Dox.*, pág. 559 in app.

<sup>39</sup> Cf. ARIST., *De caelo*, I 9, 278 b 10 y I 10, 280 a 21 para la distinción entre οὐρανός y κόσμος.

como se hallaban a la teoría atomista, el sentido inmediato de la frase —tal como lo hemos explicado— no ofrecía dificultad. En este sentido no hay confusión, como pretenden Kahn<sup>40</sup> y Hölscher<sup>41</sup> en Ps.-Plutarco, sino más bien una generalización en términos más radicales de la misma información transmitida por Simplicio y entendida en el mismo sentido que éste: como una atribución de infinitos mundos a Anaximandro. Siendo la tendencia de la doxografía a confundir οὐρανοί con κόσμοι y a extender bajo la influencia de la doctrina atomista la teoría de los mundos infinitos —generalización a la que tampoco escapa el mismo Hipólito— lo sorprendente sería que éste hubiera corregido τοὺς κόσμους en τὸν κόσμον lectura que justamente *no podía entenderse* como una pluralidad de mundos abarcados por una pluralidad de cielos. Este singular se encuentra otras dos veces más, una en el mismo informe de Hipólito y otra en el de Ps.-Plutarco<sup>42</sup>; en ambos casos dentro de un contexto cosmogónico, donde evidentemente se trata de la generación de un mundo. Por cierto la versión de Simplicio es en general más exacta que la de Hipólito; sin embargo es sumamente sugestivo que en otras partes de su obra Simplicio atribuya constantemente a Anaximandro la teoría de los mundos innumerables<sup>43</sup>. La posibilidad de que hubiera corregido el texto de Teofrasto allí donde una mención de los infinitos mundos era atendible, no es en absoluto desechable.

En conclusión: si Teofrasto realmente describió los anillos de los cuerpos celestes como “cielos”, κόσμος representaría el “orden en el interior de ellos”<sup>44</sup> y la tierra; más adelante veremos que existen algunas posibilidades de que, aún en otro sentido, la palabra remonte a Anaximandro.

b) γίνεσθαι debió de ser una antigua variante por ἀποκρίσθαι, pues tanto Simplicio como Hipólito la leyeron independiente-

<sup>40</sup> *Anax.*, pág. 34.

<sup>41</sup> *Anax.*, pág. 234, n 1.

<sup>42</sup> DK 12 A 11, pág. 84, 10; 12 A 10, pág. 83, 34.

<sup>43</sup> Cf. *Phys.*, 1121, 5; *De Caelo* 202, 4; *De Caelo* 615, 16.

<sup>44</sup> Cf. FRIEDLÄNDER en DK pág. 84 in app.

mente uno de otro en sus ejemplares. La variante introduce sin embargo un cambio fundamental en el significado de la oración. Junto a  $\gamma\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ,  $\acute{\epsilon}\xi$   $\eta\varsigma$  debe interpretarse como el *origen* a partir del cual se genera algo <sup>45</sup>. De este modo, los cielos aparecen como generándose inmediatamente a partir del *ápeiron*, entendido como materia primordial. Este simplismo debió de parecer típico del pensamiento primitivo, que aún no había llegado a formularse el problema de la "causa motora" <sup>46</sup>. A su vez, esta alteración del texto pudo haber dado lugar a que se suprimiera la parte propiamente cosmogónica —que quizá Hipólito no haya leído ya en su texto— pues, así entendidos, las noticias de ambos párrafos se superponían por una parte y se contradecían por otra. El ejemplar de Ps.-Plutarco, que mantenía aún la fraseología original, conservó ambos.

La versión de este último presenta  $\acute{\epsilon}\xi$   $\omicron\upsilon$  . . .  $\acute{\alpha}\pi\omicron\chi\epsilon\rho\iota\sigma\theta\alpha\iota$  . . . El significado del perfecto no ofrece ninguna dificultad: "estar separado" <sup>47</sup>. Pero  $\acute{\epsilon}\xi$  en este caso expresa distancia, esto es, "afuera", "fuera de" <sup>48</sup>. Este giro arcaico se encuentra atestiguado aún en Herodoto <sup>49</sup>, lo que unido a lo dicho anteriormente de  $\acute{\alpha}\pi\omicron\chi\rho\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  refuerza la posibilidad de que la expresión refleje el lenguaje original de Anaximandro. El sentido del pasaje es el siguiente: ". . . separados del cual (del *ápeiron*) están los cielos y el orden en ellos". El párrafo no contenía alusión alguna al generarse de los cielos a partir del *ápeiron*, sino, al contrario, implicaba una neta distinción entre éste y los cielos y el orden en ellos. La relación del mundo con el *ápeiron* es una relación de distancia. ¿Qué sentido tenía esta distancia y en qué dirección debemos comprenderla? La información sobre la cosmogonía transmitida por Ps.-Plutarco ayudará a esclarecerla.

<sup>45</sup> LSJ s. v. III, 1; Kühner-Gerth, § 430, 2, 3; I, pág. 460.

<sup>46</sup> Cf. las críticas de Aëtius, DK 12 A 14, pág. 85, 6-8.

<sup>47</sup> Cf. Hdt., II, 36  $\chi\omega\rho\iota\varsigma$   $\theta\eta\rho\iota\omega\nu$  <  $\eta$  >  $\delta\iota\alpha\iota\tau\alpha$   $\acute{\alpha}\pi\omicron\chi\epsilon\rho\iota\tau\alpha\iota$ .

<sup>48</sup> Cf. Kühner-Gerth, § 430, 2, 1, b; I, pág. 259; LSJ s. v. I, 5.

<sup>49</sup> III, 83  $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$   $\mu\acute{\epsilon}\nu$   $\epsilon\eta$   $\sigma\tau\iota$   $\omicron\upsilon\chi$   $\acute{\epsilon}\nu\eta\gamma\omega\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\omicron$   $\acute{\alpha}\lambda\lambda$ '  $\acute{\epsilon}\chi$   $\mu\acute{\epsilon}\sigma\sigma\upsilon$   $\kappa\alpha\tau\eta\sigma\tau\omicron$ . Π, 142.



## 4

DK 12 A 10, pág. 83, 33-36 φησι δὲ τὸ ἐκ [τοῦ] αἰδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καὶ τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφυθῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοιβόν.

La expresión con que comienza la cita ha tenido a mal traer a la crítica desde Zeller hasta la actualidad. Presenta dos problemas que trataremos por partes: a) τὸ ἐκ [τοῦ] αἰδίου γόνιμον; b) τὸ . . . γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ.

a) El complemento en posición atributiva es difícil de comprender. Zeller proponía corregirlo en ἐκ τοῦ αἰδίου τὸ γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ<sup>60</sup>; Diels, apuntando en la misma dirección, sugería τι por τὸ<sup>61</sup>, propuesta que ahora aceptan Hölscher<sup>62</sup> y Kahn<sup>63</sup>. En todos los casos se supone que ἐκ τοῦ αἰδίου representa al *ápeiron*, remitiéndose a Hipólito<sup>64</sup> y a Aristóteles<sup>65</sup>. Sin embargo estos adjetivos en los pasajes citados se hallan como epítetos del *ápeiron*; la posibilidad de que uno de ellos haya tomado el lugar de éste y de una manera sumamente caprichosa, —pues ¿qué sentido tendría en ese caso la connotación introducida por *αἰδίας*?— es difícil de justificar. Heidel<sup>66</sup> propuso que se entendiera temporalmente: “from eternity”, sobreentendiéndose ἀπὸ τοῦ ἀπείρου con ἀποκριθῆναι. En cuanto a la construcción, en la que el artículo hace obstáculo, comparaba otras tales como ἐκ παντός τοῦ χρόνου, ἐκ τοῦ παρεληλυθότος χρόνου, etc. Sin embargo, tales construcciones difícilmente puedan tenerse como paralelas y por otra parte el artículo sigue siendo injustificable en vista de los ejemplos de ἐξ αἰδίου citados

<sup>60</sup> ZM II, pág. 166, n 1.

<sup>61</sup> *Dox.*, pág. 579 in app.

<sup>62</sup> *Anax.*, pág. 265.

<sup>63</sup> *Anax.*, pág. 57.

<sup>64</sup> DK 12 A 11, pág. 84, 1.

<sup>65</sup> *Phys.*, III 4, 203 b 14.

<sup>66</sup> *On Anax.*, pág. 229, n 2 y *On cert. fragments*, pág. 687.

por Heidel<sup>57</sup>. Los ejemplos citados prueban que el giro era corriente en el lenguaje de la época<sup>58</sup> y permiten suponer que así debió de estar en el texto de Ps.-Plutarco o en el ejemplar del que tomó la información. Por supuesto que la supresión lisa y llana del artículo ofrece sus dificultades, pues no es fácil explicar cómo se introdujo en el texto. Por mi parte veo hasta cierto punto como probable que Ps.-Plutarco o algún otro en el curso de la tradición, puesto ante la misma dificultad que los críticos modernos por la ausencia de un complemento de ἀποκριθῆναι haya querido subsanarla introduciendo el artículo. De cualquier manera la interpretación de la expresión como temporal, *ab aeterno*, es la única que tiene algún sentido.

b) τὸ γόνιμον DK<sup>59</sup> remiten a Porph., *d. abst.* II, 5, pero la palabra está múltiplemente atestiguada en el mismo Teofrasto. Un estudio de los ejemplos en sus otras obras nos permitirá fijar con más claridad su uso y significado<sup>60</sup>. Su uso más frecuente es como atributo de σπέρμα: *Hist. Plant.*, IX, 18, 5; VIII, 11, 5; *De Causis Plant.*, IV, 3, 4. Hay un solo ejemplo en que, sustantivando en neutro plural, aparece como si hubiera usurpado el lugar y el sentido de σπέρματα: *Hist. Plant.*, VII, 5, 2 ταῦτα [sc. τὰ ἐκ τοῦ ὕδατος] γὰρ δοκεῖ καὶ φθεῖρειν τὰ θηρία γινόμενα τὰ γόνιμα κατεσθίοντα. También puede usarse en general con expresiones más abstractas: aplicada a la primavera, ἡ ὥρα γονιμοτάτη, *De Causis Plant.*, III, 3, 1; o sustantivado en neutro singular, *De Causis Plant.*, IV, 4, 2 τὸ δὲ μηδὲν ὅλως γόνιμον ὥσπερ ἐλέγχει τὴν φύσιν ὅτι ποιεῖ μάτην. Finalmente hay dos ejemplos de suma importancia: *De Igne*, VI, 44 ἡ δὲ δὴ τοῖς ἐμφύχοις σώμασιν ἐνυπάρχουσα θερμότης πλείοσι μίγνυμένη καὶ τρόπον ἰδιώτε-

<sup>57</sup> MARG. AUREL., 2, 14; 4, 21; 10, 5; a los que se debe agregar PLUT., *Solon*, 4, 1013 E y ARIUS DIDYMUS, *Épít.*, fr. 29 (*Dox.*, pág. 465, 2).

<sup>58</sup> Sobre el lenguaje y la fecha probable de Ps.-Plutarco, cf. *Dox.*, págs. 156 ss.

<sup>59</sup> Pág. 83 in app.

<sup>60</sup> Cito por la edición de Wimmer: THEOPHRASTI ERESII *Opera, quae supersunt, omnia*. Rec., lat. interpret. est Fr. Wimmer. Parisiis, Firmin-Didot, 1931.

ρον οιοει ζῶσα και γόνιμος ἤδη γίνεται τῶν ὁμοίων. Ἔτι δὲ προτέρα ταύτης ἢ ἀπὸ τοῦ ἡλίου. Καὶ γὰρ αὕτη γόνιμος και ζῶων και φυτῶν, οὐκ ἄμικτος μὲν οὔσα τῷ ἀέρι, μάλλον δ' ἐν αὐτῷ τοῦτῳ γεινομένη, συμμετρίαν δὲ τιν' ἔχουσα τῇ μαλακότητι και λεπτότητι πρὸς τὸ γεννᾶν.

El párrafo habla de las propiedades del calor: éste, sea el de los cuerpos o el del sol, tiene el poder de generar en determinadas condiciones; el del sol en particular, cuando está atemperado por la acción del aire, lo que produce un equilibrio favorable a la generación.

Fragm. CLXXI Λοιπὸν γὰρ δὴ αὐτομάτους φύεσθαι [sc. τοὺς ἰχθῦς], και τοῦτο συνεχῶς —ἀδύνατος γὰρ ἢ πρὸς ἀλλήλους μίξις—, εἶτε δὴ τοῦτο θετέον ὥσπερ ἐνύγρου τινὸς χώρας οὔσης και τὸ ὄλον γονίμου τῶν τοιοῦτων διὰ τὸ συμμετρίαν τινα ἔχειν τοῦ θερμοῦ και τοῦ ὑγροῦ.

Se trata aquí de cierto lugar de Paflagonia en el cual se dice que hay enterrados a grandes profundidades peces en cantidad. Teofrasto da como solución la generación espontánea. Nuevamente la condición principal para que se produzca la generación es una cierta proporción, en este caso entre lo caliente y lo húmedo, y en general podemos decir —resumiendo los dos ejemplos— entre lo caliente y otro principio contrario.

De lo que antecede podemos concluir: i) la sugestión de DK <sup>61</sup> de que la palabra pertenezca a Anaximandro debe desecharse <sup>62</sup>, pero con seguridad debió de ser la que se hallaba en el texto de Teofrasto; ii) el artículo del texto debe mantenerse contra la sugerencia de Diels, Hölscher y Kahn. El adjetivo neutro sustantivado pertenece al uso de Teofrasto y la interpretación de su significado debe buscarse en forma inmediata dentro del ámbito del lenguaje de éste; iii) aplicado en sentido estricto a σπέρμα significa “germinativo, productivo, fértil”; en sentido amplio “que tiene el poder de engendrar”. La atribución

<sup>61</sup> Pág. 83 in app.

<sup>62</sup> Contra CLASSEN, *Anax.*, pág. 166.

por parte de Teofrasto del adjetivo con este último significado a procesos naturales en los dos últimos ejemplos, hace aparecer como fantasiosos los intentos de ver en él una representación mítica de un nacimiento a partir del *dapeiron* o de interpretarlo como un germen "preñado" con el frío y el calor<sup>63</sup>. Una discusión más amplia merece la sugestión de que la terminología refleje un proceso biológico en sentido estricto<sup>64</sup>.

La completa comprensión del pasaje depende en última instancia del valor que se le dé a los dos genitivos. Los ejemplos citados tales como *γόνιμος καὶ ζῶων καὶ φυτῶν* constituyen una primera evidencia en favor de que se los entienda como genitivos objetivos. Pero, a mi modo de ver, hay dos obstáculos que sumados son un serio impedimento para esta interpretación: que en todos los casos en que aparece el adjetivo con complementos de este tipo, se expresa también el "principio generador" o dicho en términos gramaticales, el sustantivo al que se le atribuye tal propiedad. La posibilidad de que en este caso tal "principio generador" se haya dejado en suspenso, es difícil de justificar. Por otra parte, y éste es el segundo obstáculo, el adjetivo neutro sustantivado, tal como hemos visto más arriba, *De Causis Plant.*, IV, 4, 2, enuncia sólo la propiedad de generar en abstracto, y no puede constituir por tanto él mismo y al mismo tiempo el principio generador como tal.

Finalmente en los dos últimos ejemplos citados —*De Igne*, IV, 44 y *Fragm.* 171 (Wimmer)— *γόνιμος* aparece atribuido a elementos naturales (el calor del sol, la tierra) que se convierten en "generadores" debido a un determinado proceso de "atemperación". La reiteración de este uso de *γόνιμος* en contextos semejantes constituye para mí un indicio de que en nuestro pasaje tiene también un sentido similar. Τὸ γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ significaría entonces "el poder de engendrar *del* frío y del calor". Los genitivos, en este caso, deberían interpretarse como

<sup>63</sup> Cf. KRAUS, *Wesen d. Unendl.*, pág. 375.

<sup>64</sup> Cf. KR, pág. 133, n 2; CLASSEN, *Anax.*, pág. 168.

atributivos —o epexegeticos como sugería Nestle<sup>65</sup>— y la expresión constituiría un giro perifrástico similar a Pl., *Apol.*, 41 c 3, ἀμήχανον ἂν εἴη εὐδαιμονίας; *Menex.*, 243 b 2, δεινὸν καὶ ἀνέλπιστον τοῦ πολέμου<sup>66</sup>.

¿En qué consistió este proceso y qué pudo haber detrás de la sintética descripción que da de él Teofrasto? Vlastos<sup>67</sup> lo comparaba al fragmento B 167 de Demócrito, sugiriendo que aquí podría tratarse de algo similar al δῖνον del atomista. Pero ya Kirk<sup>68</sup> ha señalado que en ese caso no hay razón para que Teofrasto utilizara el oscuro γόνιμον y no δῖνον o δῖνη para describir un proceso que le era completamente familiar. Por otra parte, este intento de Vlastos, como la mayoría de las soluciones propuestas, son consecuencia de la interpretación tradicional del párrafo que, al entenderlo como si se tratara de una separación desde el *ápeiron* de “algo capaz de producir el frío y el calor”, se veía obligada a buscar este “principio generador” en alguna otra parte y conferirle alguna forma. La interpretación más arriba sugerida soluciona al menos este problema, pues lo verdaderamente generador pasaría a ser el par de contrarios calor-frío.

La aparición de este par de contrarios en la cosmogonía de Anaximandro ha sido impugnada implícitamente por Reinhardt<sup>69</sup>, quien se negaba a ver en el pasaje otra cosa que la separación espacial de mundos diversos en el interior del *ápeiron*, y tras él, por Hölscher<sup>70</sup>. Detrás de esta impugnación se encuentra uno de los problemas más decisivos para la comprensión del pensamiento presocrático: la tesis de Reinhardt de que Parménides es el primero en establecer como originarias dos formas absolutamente opuestas: Luz y Tiniebla (Fr. 8, 53), cada una

<sup>65</sup> Cf. la nota de Mondolfo en ZM II, pág. 166, n 1.

<sup>66</sup> Cf. KÜNNER-GERTH, § 405, 5, b; I, pág. 278. Esta interpretación del pasaje está corroborada indirectamente por AER., II, 11, 5 (DK 12 A 17a) y debe de estar en la base de la interpretación del *ápeiron* como migma por parte de Aristóteles, cf. STOKES, *Hes. a. Mú. cosmog.*, II, pág. 10.

<sup>67</sup> *Eq. and Just.*, pág. 171, n 140.

<sup>68</sup> KR, pág. 132 y CLASSÉN, *Anax.*, pág. 168.

<sup>69</sup> *Parm.*, pág. 74.

<sup>70</sup> *Anax.*, págs. 205 ss.

de ellas tan única y absolutamente homogénea a sí misma como inmutable con respecto a su contraria <sup>71</sup>. Mientras los milesios veían en los contrarios solo agregados de una y la misma materia, Parménides los convierte a ellos mismos en materia primigenia, de cuya mezcla se constituye el mundo. Este cambio es la consecuencia de un postulado lógico, no físico: dos cosas opuestas no pueden nunca convertirse una en otra, pues no son compatibles en el pensamiento <sup>72</sup>.

En el mismo sentido señala Hölscher que en Anaxímenes lo raro y lo denso no son en sí sustancias (Wesenheiten), ni la rarefacción y condensación principios contrarios, sino solo el fluctuar del elemento infinitamente variable. Frío y calor vienen a ser solo productos de la alteración <sup>73</sup>.

Un obstáculo para esta interpretación es el fragmento 126 de Heráclito (DK 22 B 126): τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται. Reinhardt <sup>74</sup> lo consideraba como un testimonio de las cuatro cualidades canónicas de la física más tardía —y al mismo tiempo, como un testimonio de la fecha más avanzada que asigna a Heráclito— en la que penetraron provenientes de las teorías médicas a las que habían pertenecido originariamente <sup>75</sup>. La multiplicidad de intentos para hacerlas coincidir con los cuatro elementos constituiría una prueba en esa dirección <sup>76</sup>.

Pero el supuesto origen médico de la teoría de los contrarios no se sostiene frente al testimonio del autor de *De prisc. med.* <sup>77</sup>, para quien se trataba de una teoría nueva, distinta del método tradicional de la medicina <sup>78</sup> e injertada desde fuera. ¿Desde

<sup>71</sup> *Parm.*, pág. 70.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pág. 75.

<sup>73</sup> *Anax.*, pág. 274; cf. REINHARDT, *Parm.*, pág. 224.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pág. 223.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pág. 227.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pág. 226.

<sup>77</sup> XIII, 1 ss (Jones) 'Ἐπὶ δὲ τῶν τὸν καιρὸν τρόπον τὴν τέχνην ζιτηόντων εἰς ὑποθέσεις κτλ. A continuación expone la teoría etiológica de los contrarios, que constituye la ὑπόθεσις.

<sup>78</sup> II, 1 ss.

dónde? Un pasaje inicial, en el que nuevamente subraya la novedad de la hipótesis, hace pensar que el autor mismo la señala como una teoría forjada en torno de fenómenos *περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν*<sup>79</sup>.

Pero si la hipótesis del origen médico de los contrarios no es sostenible, Reinhardt pone en cambio el dedo en la llaga al mencionar la relación entre elementos y contrarios en la física presocrática. Como señala Solmsen<sup>80</sup>, la relación entre ambos, aunque oscurecida por la escasez del material, se presenta como uno de los problemas más cruciales y persistentes. La necesidad de hallar una conciliación entre ambos no debió de surgir sin embargo hasta que la teoría de los elementos comenzara a suplantarse a la antigua teoría de los jonios. De este modo, los antiguos contrarios debieron plegarse y repartirse dentro de la esfera de acción de cada uno de los elementos, cuando estos pasaron a ser los componentes inmutables y últimos de la realidad<sup>81</sup>. En esto sí, la exigencia de Parménides en cuanto a la inmutabilidad de las formas opuestas (Fr. 8, 53) debió de ser decisiva para la suerte de los contrarios. Pero este proceso no se llevó a cabo del día a la noche y constituye aún un problema que Platón y Aristóteles se esfuerzan por resolver<sup>82</sup>.

Los contrarios θερμόν, ψυχρόν, πληρὸν, μαλισταχόν<sup>83</sup> y ἀραιόν,

<sup>79</sup> Cf. I, 20 ss. διὸ εὖν ἡξίουν αὐτὴν ἔγωγε κατῆ; ὑποθέσει; δεῖσθαι ὡσπερ τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα, περὶ ὧν ἀνάγκη, . . . ὑποθέσει χρησθαι, ὡς περὶ τῶν μετεώρων κτλ. De qué *hypóthesis* se trata no se especifica, pero lo más lógico es pensar que se trata de aquella con la que polemizará a partir del c. XIII en adelante, es decir, la teoría etiológica fundada en los contrarios, cf. HIPPOCRATE, *L'Ancienne médecine*. Intr., trad. et comm. par A. J. Festugiere, Paris, Klincksieck, 1948, pág. 58, n. 69. Por otra parte, que la influencia sobre la medicina proviene de los σοφισταί y/o de los εἰς περὶ φύσεως γηγράφαισι y no al revés, aparece claro no solo de lo afirmado explícitamente en el cap. XX del mismo tratado, sino de otros, como *De nat. hom.*, I, 1 ss. (Jones). Cf. sobre el problema G. VLASTOS (*Gnomon*, v. 27, 1955, págs. 67 ss.) y contra J. LONGINGG, *Philosophy and medicine: some early interactions*. (*Harvard St. in Class. Phil.*, v. 67, 1963, págs. 147-175).

<sup>80</sup> *A.'s System*, págs. 17-18.

<sup>81</sup> Cf. EMPÉDOCLEΣ DK 31 B 21; SOLMSEN, *A.'s System*, pág. 18, 342-343, n. 26.

<sup>82</sup> *Id.*, *ibid.*, págs. 341-352.

<sup>83</sup> DK 30 B 8, 3.

πυκνόν<sup>84</sup>, aparecen aún en Melisos como entidades independientes. Esta misma situación está todavía más acentuada en Anaxágoras: los contrarios se hallan en la mezcla de todas las cosas, como ingredientes principales<sup>85</sup>. El principal resultado de la περιχώρησις es la separación de los contrarios<sup>86</sup>. Evidentemente los primitivos contrarios, θερμόν-ψυχρόν y ἀραιόν-πυκνόν, se fueron aumentando paulatinamente con nuevos pares. Todos ellos se disponen en dos series<sup>87</sup>: una —πυκνόν, διερόν, ψυχρόν, ζοφερόν— que tiende hacia el centro del vórtice, donde luego se formará la tierra; otra —ἀραιόν, θερμόν, ξηρόν— que se dirige hacia la periferia, donde se formará el éther. La acción de los contrarios sigue siendo fundamental para la formación del cosmos; esta misma conclusión se extrae del fragmento siguiente<sup>88</sup>: “A partir de estas cosas que se separan se solidifica la tierra; pues el agua se separa de las nubes, la tierra del agua, y de la tierra se solidifican las piedras a causa del frío...”.

Evidentemente aquí, como en los escritos médicos<sup>89</sup>, no se trata de “cualidades”. El nombre con que constantemente se las designa en estos últimos, δυνάμεις<sup>90</sup>, expresa mucho mejor su condición fundamental. Δύναμις es ante todo el poder que se manifiesta caracterizándose a sí mismo en esa manifestación. Esta manifestación misma constituye la ἰδίη δύναμις, la *dynamis* propia<sup>91</sup>. Cada *dynamis* es por tanto absolutamente peculiar y se distingue perfectamente de otras *dynamis*<sup>92</sup>; puede hallarse mezclada a otras, pero se revela siempre por su acción única y propia<sup>93</sup>. La δύναμις “es” esta acción: φύσις y δύναμις son en

<sup>84</sup> DK 30 B 7, pág. 272, 8.

<sup>85</sup> DK 59 B 4, II, pág. 31, 18.

<sup>86</sup> DK 59 B 12, II, pág. 38, 15.

<sup>87</sup> DK 59 B 15.

<sup>88</sup> DK 59 B 16.

<sup>89</sup> Cf. Hipp., *De prisc. med.*, XIII ss; *De nat. hom.*, III ss; etc.

<sup>90</sup> *De prisc. med.*, XV, 15; *ibid.*, XVI; *ibid.*, XIX, 18 etc; cf. también PL., *Tim.*, 33 a 3.

<sup>91</sup> *De prisc. med.*, XIX, 54 πάντων δὲ ἄριστα διακρίεται ὁ ἄνθρωπος, ὅταν πᾶν πέσῃται καὶ ἐν ἡσυχίᾳ ἢ μηδεμίαν δύναμιν ἰδίην ἀποδεικνύμενον.

<sup>92</sup> *Ibid.*, XIV, 8 οὐδὲν ἢ ἐτέρῃ τῇ ἐτέρῃ ἐσσυία.

<sup>93</sup> *Ibid.*, XVII, 10-15.



este sentido solo el anverso y el reverso de una misma moneda, pues la φύσις está toda concentrada en el despliegue del poder propio de la δύναμις <sup>94</sup>. La φύσις del calor está toda presente en el poder propio del calor. Sin embargo el carácter de una δύναμις no se revela suficientemente, sino se pone en claro la conexión fundamental que la liga a otra δύναμις opuesta <sup>95</sup>. Cada *dynamis* no se ejerce en el vacío, sino que en el mismo hecho de manifestarse compele la presencia de la *dynamis* contraria sobre la que se manifiesta. El calor se ejerce sobre el frío y el frío sobre el calor <sup>96</sup>. Esta unidad de presencia de los contrarios se hace temática en un fragmento de Anaxágoras <sup>97</sup>: "Lo (sujeto) dentro de esta única disposición <sup>98</sup> no está segregado uno de otro, ni está cortado con un hacha lo cálido de lo frío ni lo frío de lo cálido", y por supuesto, en el fragmento 126 de Heráclito.

Debemos preguntar nuevamente: ¿se trata aquí de cualidades debajo de las cuales se representa libremente la materia <sup>99</sup>? ¿o de "cosas frías" y "cosas calientes" <sup>100</sup>? ¿o quizá ocurra más bien que la perspectiva habitual dentro de la que se trata a los presocráticos como pre-lógicos, induzca a ver en sus palabras conglomerados de "representaciones" en los que aún no se han distinguido correctamente sujeto y predicado o substrato y cualidad?

<sup>94</sup> *De nat. hom.*, V, 18 ἀλλ' ἕκαστον αὐτῶν ἔχει δύναμιν τε καὶ φύσιν τὴν ἑαυτοῦ; cf. F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of knowledge*, London, Routledge and Kegan, 1957, pág. 235 y A. L. PECK, *Introduction*. (En: ARISTOTLE, *Generation of Animals*, Cambridge, Harvard U. P., London, Heinemann, 1943), págs. xlix-lv.

<sup>95</sup> *De prisc. med.*, XXIV, 4.

<sup>96</sup> *Ibid.*, XVI, 9-13.

<sup>97</sup> DK 59 B 8. Por cierto que τὰ ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ no pueden ser de ningún modo "die vorhandenen Stoffe (Bestandteile)" como traduce Kranz, ni tampoco se refiere el fragmento al estado de cosas dentro del migma. El orden en que lo trasmite Simplicio, luego del final del fr. 12, debe ser respetado, de modo que, tal como las líneas finales de éste, se aplica a la condición del "cosmos" luego de la *apókrisis* (cf. KR, pág. 381).

<sup>98</sup> Cf. KAHN, *Anax.*, pág. 227.

<sup>99</sup> REINHARDT, *Parm.*, pág. 252.

<sup>100</sup> KIRK, *Heracitus*, pág. 153.

Suponer "substancias" como soportes de las *dynameis*, que quedarían reducidas a "propiedades" de aquéllas, es por cierto proyectar elaboraciones de una ontología posterior dentro de un pensamiento que se movía libre y fundamentalmente en otra dirección. Las *dynameis*, pensadas originariamente, no necesitan de tales soportes; constituyen entidades independientes, que se experimentaban de modo inmediato como absolutamente completas, cerradas en sí mismas y evidentes como tales en el fenómeno mismo de su activa manifestación <sup>101</sup>. Este estado de primacía de las *dynameis*, perceptible por igual en Heráclito y Anaxágoras por una parte y en el pensamiento médico desde sus primeras manifestaciones por otra <sup>102</sup>, debió de ser la herencia común que ambos recibieron del pensamiento milesio y en especial de Anaximandro. Esto confiere a nuestro pasaje toda su real importancia. En él aparece por primera vez la mención de un fenómeno que se instalará en el centro de la especulación "física": las *dynameis* contrarias θερμόν-ψυχρόν. Y porque tal como se hallan estos términos son completamente apropiados para expresar el pensamiento que los originó, no es necesario intentar "traducirlos" en fuerzas "primitivas" como hace Gigon <sup>103</sup> o impugnarlos como expresiones propias de un pensamiento posterior. Pero cuál debió de ser su significado originario podrá quizá vislumbrarse, solo si logramos comprender el pasaje en su totalidad.

Un último paso lo constituye el verbo ἀποκριθῆναι. Ya hemos advertido antes la posibilidad de que sea el mismo que utilizó Anaximandro. En nuestro párrafo se halla construido absolutamente, sin complementos; esta construcción está también atestiguada en otros autores desde Homero <sup>104</sup>. En cuanto a su significado, Heidel <sup>105</sup>, Reinhardt <sup>106</sup> y Hölcher <sup>107</sup> han insistido en

<sup>101</sup> Cf. *De prisc. med.*, XIV, 37-38 e *infra*, pág. 71.

<sup>102</sup> Cf. ΑΛΚΜΕΩΝ, DK 24 B 4.

<sup>103</sup> "Licht und Nacht" (*Ursprung.*, pág. 73).

<sup>104</sup> II, 5, 12 τῶ οἱ ἀποκριθέντε ἐναντίω ὀρατῆθῆτεν; TH. 4, 72.

<sup>105</sup> *On Anax.*, págs. 229 ss.

<sup>106</sup> *Parm.*, pág. 74.

<sup>107</sup> *Anax.*, pág. 266, n 1.

que denota una separación estrictamente mecánica y espacial. Kirk<sup>108</sup>, Classen<sup>109</sup> y Kahn<sup>110</sup> sugieren que aquí, en conexión con γόνιμος, el verbo tiene más bien un sentido biológico: la secreción de una semilla. Sin embargo, el mismo Kahn<sup>111</sup> hace hincapié en el sentido de "qualitative *discernment*" que implica la raíz \*krei-. Evidentemente el sentido de "distinguir" y "distinguirse" respectivamente del simple κρινω<sup>112</sup> es aún palpable en el mismo ejemplo homérico antes citado, donde al separarse los dos guerreros, Fegeo e Ideo, de la multitud<sup>113</sup> comporta también un "distinguirse" de ella y singularizarse en cierta medida. Este mismo sentido de "distinguirse" y "singularizarse" es más evidente aún en Herodoto<sup>114</sup> y en Tucídides<sup>115</sup>. Contra la sugerencia de Kirk y Classen de que el verbo haya llegado a constituir un término técnico en la literatura médica está, por otra parte, el ejemplo ya citado de Hipócrates<sup>116</sup>. Este pasaje es parte de una exposición de la patogenia más o menos común a todas las teorías médicas: cuando las *dynameis* contrarias se hallan mezcladas y compuestas (μειμιγμένα και κεκρημένα) unas con otras, ninguna de ellas es evidente de por sí (φανερά) ni daña al hombre. Pero cuando una de ellas se distingue y singulariza, (ἀποκριθῆ και αὐτὸ ἐφ' ἑωυτοῦ γένηται, τότε και φανερόν ἐστι και λυπεῖ τὸν ἀνθρωπον) entonces se manifiesta y daña al hombre. El pasaje está admirablemente balanceado. En cada cláusula la descripción se concentra en dos verbos (μειμιγμένα και κεκρημένα, ἀποκριθῆ-αὐτὸ ἐφ' ἑωυτοῦ γένηται, φανερόν ἐστι-λυπεῖ) que expresan el mismo hecho bajo dos aspectos distintos. De esto podemos extraer las asociaciones y oposiciones de ἀπο-

<sup>108</sup> KR, pág. 133, n 1.

<sup>109</sup> *Anax.*, pág. 168.

<sup>110</sup> *Anax.*, pág. 156.

<sup>111</sup> *Anax.*, pág. 160, n 3.

<sup>112</sup> LSJ s. v. I y II.

<sup>113</sup> Cf. LEAF, *The Iliad.*, I, pág. 190 n.

<sup>114</sup> I, 60 ἐπεὶ γὰ ἀπακριθῆ ἐκ παλαιτέρου τοῦ βαρβάρου ἔθνεος τὸ Ἑλληνικόν...

<sup>115</sup> I, 3, 3 οὐ μὴν οὐδὲ βαρβάρους εἴρηκε διὰ τὸ μηδὲ Ἑλληνῆς πω... ἀντίπαλον ἐς τὴν ὄνομα ἀποκκριθῆναι.

<sup>116</sup> *De prisc. med.*, XIV, 37-38.

κρίνεσθαι. La oposición principal es *μειγμένα-ἀποκριθῆ*: pero que *ἀποκριθῆ* denota algo esencial y no simple separación, se expresa en la consecuencia: *φανερὰ/όν ἐστι*. En oposición a lo mezclado, "distinguirse" es "manifestarse como tal" en su propia singularidad. Del mismo modo en Anaxágoras la mezcla de todas las cosas impide que cada una de ellas se haga distinta y que ningún color sea evidente como tal<sup>117</sup>. Cuando la *περιχώρησις* obra la separación, entonces "se distingue (*ἀποκρίνεται*) lo denso de lo raro, lo caliente de lo frío, lo claro de lo oscuro, lo seco de lo húmedo"<sup>118</sup>.

Finalmente, retornando a nuestro pasaje, su sentido más probable debió de ser el siguiente: "Dice que el poder de engendrar desde la eternidad de calor y frío se hizo distinto, coincidiendo con la generación de este mundo". Si nuestro exégesis del pasaje es correcta, el giro perifrástico "el poder de engendrar. . . de calor y frío" debe interpretarse como si calor y frío fueran de hecho los sujetos de *ἀποκριθῆναι* coincidiendo en esto con la noticia que transmite Simplicio<sup>119</sup>: οὗτος. . . τὴν γένεσιν ποιεῖ. . . ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων.

## 5

La *apókrisis* de las *dynameis* contrarias es un proceso que contiene en sí una multiplicidad de sentidos. En primer lugar expone esa enigmática relación que une a los poderes contrarios el calor se hace distinto sólo por oposición al frío y a la inversa; ambos se singularizan como tales solo mediante esta oposición. El hacerse distintos y el singularizarse implican necesariamente el oponerse de ambos: distinción, singularización y oposición son tres aspectos de un mismo hecho —la *apókrisis*. En segundo

<sup>117</sup> DK 59 B 4, II, pág. 34, 17 ss. *A posteriori* he visto que la coincidencia entre ambos pasajes ya había sido desarrollada por VLASTOS (Guomon, v. 27, 1955, pág. 67, n 2).

<sup>118</sup> DK 59 B 12, II, pág. 38, 14.

<sup>119</sup> DK 12 A 9, pág. 83, 10.

término esta relación define la naturaleza de cada uno de los poderes opuestos. Cada contrario debe su singularidad tanto a sí mismo como a su oponente; ninguno de ambos puede, entonces, detentar su singularidad propia a expensas de la singularidad del otro: si así lo hiciera, perdería también su propia singularidad. La existencia de cada uno de ellos está toda concentrada en el fenómeno mismo de su manifestación —en la *dynamis* propia—; aún más, “es” esta misma manifestación. Pero esta manifestación es tal que, para alcanzar su plenitud, requiere y compele inevitablemente la presencia de la manifestación contraria. En la manifestación misma de cada poder —en su misma existencia— “está”, oculta pero presente, la manifestación del poder contrario. La naturaleza de cada poder, por tanto, reside con igual necesidad tanto en su propio existir y manifestarse como en el existir y manifestarse del poder contrario: “indigencia y saciedad” como dirá luego Heráclito. En este sentido la *apókrisis* es distinción y conjunción a un tiempo. En tercer lugar la *apókrisis* —la conjunción de estos dos poderes, que determina fundamentalmente la existencia y naturaleza de ambos— es y se manifiesta en sí misma también como un fenómeno fundamental: la *apókrisis* es la *kinesis*. *Kinesis* es la conjunción mediante la cual y en la cual ambos poderes se estructuran como tales y logran su naturaleza propia. *Kinesis* en este sentido no es un fenómeno extraño que solo pone en movimiento mecánicamente a los poderes opuestos; todo al contrario, *kinesis* está en la estructura misma de las *dynamcis* contrarias, en tanto constituye la tensión de oposición y conjunción a un tiempo que los liga y solo mediante la cual se manifiestan y llegan a ser como tales poderes. Así *kinesis* es ante todo y sobre todo *genesis*, el generarse por el cual los poderes opuestos llegan a ser y permanecen como tales. Esta *genesis* se produce, continuamente y cada vez *ab origine*, desde la eternidad, ἐξ [τοῦ] ἀίδιου: es la ἀίδιος κίνησις a la que hace referencia Simplicio en la distinción de los contrarios<sup>120</sup>. Esta ἀίδιος κίνησις constitutiva

<sup>120</sup> DK A 9, pág. 83, 12.

de los poderes opuestos, mediante la cual estos emergen y se mantienen continuamente como tales, es, según el testimonio de Aristóteles <sup>121</sup>, como una ζωή inherente a los entes naturales. De este modo se comprende en qué sentido Teofrasto caracterizó a la *apókrisis* de los poderes opuestos como τὸ γίνυμιον por antonomasia, es decir, como una vida que engendra vida. Esta significación cosmogónica de la *apókrisis* está expresamente afirmada por Teofrasto en el mismo pasaje: κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου. La *apókrisis* - *génénesis* - *zōé* de los poderes opuestos como tales comporta coincidentemente la *génénesis* de este orden mundial que emerge con ellos. Esta conexión de la ἀίδιος κίνησις con el engendrarse de los cielos también nos es transmitida por Hipólito <sup>122</sup>: πρὸς δὲ τοῦτω κίνησιν αἰδίου εἶναι, ἐν ἣ συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς.

El giro κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου presenta ciertas particularidades. La expresión debe de provenir seguramente de Teofrasto <sup>123</sup>. Sin embargo el demostrativo τοῦδε es bastante llamativo frente al ejemplo de Teofrasto citado en nota y otros como Pl., *Tim.*, 27 a 6 ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως <sup>124</sup>. La expresión ὄδε ὁ κόσμος parece pertenecer más bien al uso primitivo de κόσμος, cuando esta palabra aún no significaba exclusivamente "mundo", y se halla atestiguada en Heráclito <sup>125</sup>, Herodoto <sup>126</sup>, Hipócrates <sup>127</sup>: aparentemente no se encuentra más tarde de Platón <sup>128</sup>. En base a esto quizá no sea del todo aventurado suponer que la fraseología de Teofrasto refleje una expresión del

<sup>121</sup> *Phys.*, VIII 1, 257 b 11-18.

<sup>122</sup> DK 12 A 11, pág. 84, 5.

<sup>123</sup> κατὰ τὴν γένεσιν está atestiguado en ARISTÓTELES, *Polit.*, A 8, 1256 b 10; *Eth. Eud.*, A 6, 1216 a 7; ἐν μὲν τῇ γένεσιν τοῦ κόσμου en THEOPH., *Phys. Op.*, fr. 4 (*Dox.*, pág. 479, 18); cf. AET., *Plac.*, I, 7, 33 (*Dox.*, pág. 305 n 2).

<sup>124</sup> Cf. además ARIST., *Meteor.*, I 14, 352 a 26.

<sup>125</sup> DK 22 B 30; cf. además DIOGENES DE APOLONIA DK 64 B 2, II, pág. 59, 19.

<sup>126</sup> I, 99.

<sup>127</sup> *De nat. hom.*, IV, 22.

<sup>128</sup> *Tim.* 30 b 7. Por esto mismo es sorprendente la afirmación de KENSCHENSTEINER (*op. cit.*, pág. 41, n 2) de que el concepto de ὄδε ὁ κόσμος pertenece a una terminología posterior.

propio Anaximandro. El sentido primitivo y la historia de la palabra han sido objeto de múltiples discusiones que no es necesario tratar aquí en detalle <sup>129</sup>. De los significados primitivos el que mejor parece dar cuenta del desarrollo posterior en la literatura filosófica es el de "ensambladura, disposición de las partes" <sup>130</sup>. Este significado debió de ser el de ἵππου κόσμον... δουρατέου en *Od.*, 8, 492 <sup>131</sup>. Pero ¿qué sentido tiene ὅδε ὁ κόσμος? Evidentemente, como señala Kirk <sup>132</sup>, ὅδε añade un límite a la "disposición". Kirk interpreta como si ese límite fuera el de nuestra propia experiencia: ὅδε ὁ κόσμος es el orden que nosotros experimentamos. La cuestión es difícil de decidir, pues se puede pensar con Reinhardt <sup>133</sup> que la limitación fuese en sentido temporal. Para nosotros lo importante y lo que debemos retener es que el demostrativo indica una "disposición" esencialmente limitada en uno u otro sentido, quizá porque fundamentalmente se constituya de partes limitadas y finitas <sup>134</sup>.

Ὅδε ὁ κόσμος en nuestro pasaje está relacionado con la *apókrisis* de los contrarios. Así como en Anaxágoras B 8 la unidad de los poderes opuestos conforma una "única ensambladura" <sup>125</sup>, del mismo modo en Anaximandro la conjunción genética de éstos constituye, originariamente, una cierta ensambladura de ambos, que debió de percibirse como esencialmente

<sup>129</sup> Cf. REINHARDT, *Parm.*, págs. 174 ss.; KRANZ, *Kosmos*, págs. 430 ss.; KIRK, *Heraclitus*, págs. 311 ss.; KAHN, *Anax.*, Appendix 1, págs. 219 ss.

<sup>130</sup> Cf. KAHN, *Anax.*, pág. 220. "In Homer and in the other early literature, κόσμος, κοσμέω and their derivatives denote in general any arrangement or disposition of parts which is appropriate, well-disposed, and effective. The primary idea is of something physically neat and trim rather than morally or socially 'correct'". Kranz da como primer significado una combinación de ambos "gefügte Ordnung".

<sup>131</sup> Cf. KRANZ, *Kosmos*, pág. 431. "Häng ein Genetiv von ihm ab, so tritt die Bedeutung der Fügung stark heraus: so meint ἵππου κόσμον den gefügten Bau des Hälzernen Pferdes". Cf. KIRK, *Heraclitus*, pág. 312.

<sup>132</sup> *Heraclitus*, pág. 314.

<sup>133</sup> *Parm.*, pág. 176 "die Welt in ihrer gegenwärtigen Gestalt zum Unterschied von anderen denkbaren Gestaltungen".

<sup>134</sup> Cf. KIRK, *Heraclitus*, pág. 317 "the κόσμος as a whole can be called ever-living because its entity is preserved unchanged while its parts undergo 'death' of change". Cf. también REINHARDT, *Parm.*, pág. 177.

<sup>135</sup> Cf. KRANZ, *Kosmos*, pág. 444; KAHN, *Anax.*, pág. 277.

limitada. Esta "disposición" de los poderes contrarios está presente en los hechos principales de la cosmogonía de Anaximandro<sup>136</sup>: "a partir de esto una esfera de llama crece alrededor del aire en torno a la tierra como una corteza alrededor del árbol"<sup>137</sup>. La esfera de llama por un lado y aire-tierra por otro son manifestaciones de los poderes contrarios y constituyen, en el plano cosmogónico, la *apókrisis* de éstos, en la que la manifestación activa del calor —la esfera de llama— se engendra en oposición y conjunción a un tiempo con la manifestación activa del frío —el complejo aire-tierra— y viceversa. Esta generación conjunta de fuego y aire-tierra es un brotar orgánico<sup>138</sup> de ambas partes, y constituye la primera manifestación en todo sentido de la φύσις.

## 6

La continuación del proceso es bastante confusa, debido a la tendencia de la doxografía a sintetizar las noticias. Hay una explosión de la esfera de fuego, cuyas causas son difíciles de determinar<sup>139</sup>. Como consecuencia la situación aparece diametralmente invertida, y en cambio de ser el fuego el que rodea al aire, éste aparece ahora encerrando a aquél dentro de círculos concéntricos de distintos diámetros, que constituyen los as-

<sup>136</sup> Cf. FRÄNKEL, *Parm.* págs. 187 ss.

<sup>137</sup> DK 12 A 10, pág. 83, 35-36. 'Εκ τούτου puede entenderse como referido a τὸ γόνυμον o aislado (cf. X., *An.* 5, 8, 15 y en general LSJ s. v. *ἐκ* II). Si se acepta que τὸ γόνυμον es el proceso más arriba descrito, ἐκ τούτου en ambos casos debe entenderse en sentido temporal, de modo que la esfera de llama —al igual que el aire en torno a la tierra— no emerge del *apeiron* o de su "intermediario", sino que se trata de una continuación natural del proceso luego de la *apókrisis*.

<sup>138</sup> *περιτροπήναι*: para este sentido de crecimiento orgánico de partes distintas de un mismo organismo, cf. ARIST., *Gen. Anim.*, III 2, 754 a 2; 3, 755 a 5.

<sup>139</sup> KAHN (*Anax.*, pág. 87) intenta poner en conexión esta noticia con ARIST., *Meteor.*, II 2, 355 a 21 siguiendo a BURNET, *EGP*, pág. 64. Pero contra la suposición de ambos de que la expansión del cielo es la causa de la explosión de la esfera de fuego, cf. STOKES, *Hes. a. Mil. Cosm.*, II, pág. 10, n 3.



tros <sup>140</sup>. El resultado de esta transformación es que los poderes ya no están más aislados uno de otro ni se manifiestan por tanto en toda su plenitud; la combinación de ellos en anillos separados por distancias regulares <sup>141</sup> constituye una verdadera "mezcla" mediante la cual se atemperan recíprocamente las fuerzas de ambos. Así el aire (ἀήρ), que debe de ser propiamente "vapor" o "niebla" <sup>142</sup>, recubre al fuego en su totalidad, salvo una pequeña abertura —en relación con la dimensión total del anillo— por donde se escapa el fuego, constituyendo lo que propiamente denominamos "sol", "luna", o "astros" respectivamente.

El relato cosmogónico de Ps.-Plutarco termina aquí, dejándonos en la ignorancia sobre lo que sucede entretanto dentro del complejo aire-tierra. Desde Burnet se intenta suplir esta laguna con una información transmitida por Aristóteles <sup>143</sup>, que propiamente trata de una teoría sobre el origen del mar, cuyos autores no son identificados. Alejandro en el comentario al pasaje <sup>144</sup>, alegando la autoridad de Teofrasto, la atribuye a Anaximandro y a Diógenes. Finalmente en Aët., *Plac.*, III, 16, 1 <sup>145</sup> hay un eco de la misma teoría. El pasaje de Aristóteles es el siguiente:

"Los más sabios en sabiduría humana suponen un origen de él (el mar). En efecto, dicen que al principio toda la región alrededor de la tierra era húmeda y que al ser desecada ésta por el sol, una parte de ella, evaporándose, dio origen a los vientos y a los giros del sol y de la luna; la otra parte restante es el mar. Por eso también suponen que el mar se va secando y disminuyendo y que alguna vez terminará por secarse del todo".

<sup>140</sup> DK 12 A 10, pág. 83, 36-37; A 11, pág. 84, 9-12.

<sup>141</sup> Si se admite la reconstrucción de Tannery 27: 18: 0 para los diámetros de los anillos del sol, la luna y las estrellas respectivamente, *Histoire*, págs. 94 ss.; cf. DIELS, *A.'s Kosmos*, págs. 230 ss. y KAHN, *Anax.*, páginas 62 y 88.

<sup>142</sup> Cf. KR, pág. 133 y KAHN, *Anax.*, págs. 101 ss.

<sup>143</sup> *Meteor.*, II 1, 353 b 5 ss.

<sup>144</sup> DK 12 A 27.

<sup>145</sup> DK 12 A 27.

El pasaje debe ser tomado con cautela: la referencia al estado primitivo de la tierra sugiere que efectivamente se trata de un fragmento cosmogónico; pero, puesto en conexión con el proceso descrito por Ps.-Plutarco, es imposible decidir a qué etapa corresponde. La referencia al sol, tanto en Aristóteles como en Alejandro, demuestra que los cuerpos celestes ya estaban formados, de modo que nos encontramos en una fase bastante evolucionada y por tanto "la región en torno de la tierra" no puede ser simplemente "lo que se halla en el interior de la esfera primordial de llama"<sup>146</sup>, aunque debe reconocerse que el "aire en torno a la tierra" en Ps.-Plutarco<sup>147</sup> puede pasar por algo muy similar a la humedad primordial que menciona aquí Aristóteles<sup>148</sup>.

Kahn<sup>149</sup>, correctamente a mi parecer, compara la evaporación de la humedad primitiva por la acción del sol, que origina por separación a los vientos por una parte y al mar por otra, con la formación normal de los vientos y la lluvia dentro de la meteorología de Anaximandro, tal como la transmiten Hipólito<sup>150</sup> y Aëtius<sup>151</sup>. Según este último, bajo la influencia del sol, las partes más livianas del aire se separan de la masa de aire y se ponen en movimiento dando lugar a una "corriente"; la parte restante debía de constituir una gruesa nube de vapor antes de "licuarse", es decir, antes de caer en forma de lluvia. La lluvia, según Hipólito, proviene de los vapores surgidos de la tierra por acción del sol, de modo que estos vapores y las partes más cargadas de humedad del aire, que restan después de la separación de las más livianas según el relato de Aëtius, deben de ser una y la misma cosa. A su vez estos dos relatos proporcionan un esquema bastante completo del curso atmos-

<sup>146</sup> KAHN, *Anax.*, pág. 67 y contra STOKES, *Hes. a. Mil. Cosm.*, II, pág. 10, n 3.

<sup>147</sup> DK 12 A 10, pág. 83, 35-36.

<sup>148</sup> KAHN, *Anax.*, pág. 101.

<sup>149</sup> *Anax.*, pág. 100.

<sup>150</sup> DK 12 A 11, pág. 84, 17-19.

<sup>151</sup> DK 12 A 24, pág. 87, 35-36.

férico del agua, debido a la interacción del sol, agua y aire, que profesaba Anaximandro. La noticia antes transcrita de Aristóteles y el comentario de Alejandro, si no contradicen abiertamente este esquema, al menos resultan difíciles de conciliar con él en dos puntos: la teoría de los giros del sol y la luna —que, según el comentario de Alejandro, se deben a que las evaporaciones constituyen el alimento de los astros<sup>162</sup>— y la desecación final del mar.

Cherniss<sup>163</sup> ya había anotado que el comentario de Alejandro atribuía a Anaximandro una explicación de los “giros” de los astros perteneciente a Heráclito. Esta conclusión se halla reforzada ahora por Stokes<sup>164</sup>, quien demuestra que Alejandro, al añadir la teoría de la nutrición, comete un error, que se evidencia por el acuerdo entre el pasaje antes transcrito de Aristóteles con otro pasaje posterior en que vuelve a exponer la misma teoría, esta vez para explicar los solsticios, oponiéndola precisamente a la teoría de la nutrición por las evaporaciones<sup>165</sup>, y con el comentario del mismo Alejandro a este segundo pasaje<sup>166</sup>.

Pero si el vapor desprendido de la tierra no se consume alimentando a los astros, ¿adónde va a parar? Teniendo en cuenta el ciclo de cambios atmosféricos antes detallado, la respuesta más inmediata que se nos ocurre es que retorna en forma de lluvia a la superficie de la tierra. Pero en ese caso, ¿cómo es posible la desecación del mar a causa de la evaporación? Ambas cuestiones deben necesariamente quedar abiertas, pero de no mediar la autoridad de Teofrasto, la atribución de esta última teoría a Anaximandro daría lugar a muy fuertes dudas<sup>167</sup>.

<sup>162</sup> 12 A 27, pág. 88, 14-15.

<sup>163</sup> *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*. (New York, Octagon Books, 1964), pág. 135, n 544.

<sup>164</sup> *Hes. a. Mil. Cosm.*, II, págs. 6-8.

<sup>165</sup> *Meteor.*, II 2, 355 a 22.

<sup>166</sup> *In Meteor.*, 73, 14-22, señalado anteriormente también por CHERNISS (*loc. cit.*) y GIGON (*Ursprung*, pág. 94), a pesar de lo cual la atribución de Alejandro es aceptada aún por КАНН, *Anax.*, pág. 103.

<sup>167</sup> H. D. P. LEE (*Meteorologica*, London, Heinemann, Harvard UP, 1952, pág. 112, n 1) hace notar que en *Meteor.*, I 14, 352 a 17, donde Aris-

Un último punto conectado con este problema es el de las consecuencias que la teoría de la desecación del mar habría tenido dentro del pensamiento de Anaximandro. Tradicionalmente se ha puesto énfasis en ella, interpretándola como el comienzo de una *ecpyrosis* que concluiría inevitablemente con el fin del mundo actual <sup>158</sup>. Una solución radicalmente distinta preconiza Kirk <sup>159</sup> quien supone que Aristóteles en el pasaje antes citado de Meteorológica pudo haber utilizado para refutar a Demócrito una antigua teoría jónica que se remontaría a Anaximandro. A la completa desecación del mar —el gran verano— seguiría un nuevo período de creciente humedad que terminaría en un diluvio total y con la tierra sumergida nuevamente bajo el agua —el gran invierno—: ambos constituirían los dos grandes períodos del *magnus annus*. Esta explicación, que ahora parecen aceptar Kahn <sup>160</sup>, Maddalena <sup>161</sup> y Stokes <sup>162</sup>, no deja de tener sus atractivos, aunque choca con grandes dificultades. En primer lugar Aristóteles <sup>163</sup> sólo menciona y sostiene un gran invierno, es decir, una época de inundaciones y diluvios, que, en principio, podrían circunscribirse a regiones aisladas. Una atribución del gran año a Aristóteles sólo la encontramos en Censorinus, *De die natali*, 18, 11 <sup>164</sup>. Una tal idea debió de tomarla

---

tóteles contrarresta los efectos de la desecación mediante un ciclo contrario de diluvios, la referencia es a Demócrito, quien en II 3, 358 b 10 es el único identificado como sosteniendo la desecación final del mar. GIGON (*Ursprung*, pág. 95) advierte en la misma dirección, que el tono irónico en 353 b 5 ss. —con lo que, supongo, se referirá a la expresión “los más sabios... etc.”— parece convenir más bien a un contemporáneo que al viejo Anaximandro. Cf. finalmente las mismas dudas expresadas por KR, pág. 139, n 1.

<sup>158</sup> ZM II, pág. 179; etc.

<sup>159</sup> *Some problems*, pág. 32 y KR, págs. 139-140.

<sup>160</sup> *Anax.*, pág. 185, n 1 y 2.

<sup>161</sup> *Ionicí*, pág. 150.

<sup>162</sup> *Hes. a. Mil. Cosm.*, II, pág. 9.

<sup>163</sup> *Meteor.*, I 14, 352 a 30 ss.

<sup>164</sup> *Protrepticus*, fr. 19 (Walzer). Cf. para lo que sigue SOLMSEN, *A.'s System*, págs. 420-439 en especial pág. 426, n 136 y 431 ss.

de Platón<sup>165</sup>, justamente, como sugiere Solmsen<sup>166</sup>, para contrarrestar la creencia presocrática en un cambio progresivo del mundo y en su destrucción final. En la tradición posterior la idea del gran año —el período que tardan los astros para retornar al mismo lugar de donde partieron<sup>167</sup>— está ligada a especulaciones astronómicas y astrológicas de origen oriental<sup>168</sup>. El único presocrático conectado por la tradición con esta creencia es Heráclito<sup>169</sup>, pero el mismo Kirk<sup>170</sup>, al exponer la interpretación de Reinhardt del frg. 100 de Heráclito, ha señalado hasta qué punto un tal período astronómico y la conexión de éste con catástrofes en el seno de la tierra es extraño al pensamiento presocrático y se debe más bien a la confluencia de influencias orientales y teorías estoicas muy presumiblemente en Diógenes de Babilonia.

Por otra parte, es necesario señalar, *contra* Solmsen, que la teoría que retoman Platón y Aristóteles no dejó de tener antecedentes entre los presocráticos, pues inundaciones cíclicas seguidas de desecación son atribuidas por Hipólito<sup>171</sup> a Jenófanes. KR suponen que esta creencia debía de remontar a Anaximandro, pero con la diferencia de que, mientras éste profesaba una destrucción del orden actual sobre la tierra a consecuencia de la extrema sequía, Jenófanes la hacía depender de una inundación total de la tierra por el mar<sup>172</sup>. Esta relación entre ambos pensadores, aunque posible, no deja de ser hipotética y de hecho se puede pensar que, al contrario, Jenófanes con tal doctrina intentó oponerse a la sostenida por los milesios o, al menos, corregirla en algunos aspectos<sup>173</sup>.

<sup>165</sup> *Tim.*, 22 c 1 ss.

<sup>166</sup> *A.'s System*, pág. 431.

<sup>167</sup> Cf. *AET.*, *Plac.*, II, 32, 1-2.

<sup>168</sup> Cf. REINHARDT, *Parm.*, pág. 184.

<sup>169</sup> *AET.*, *Plac.*, II, 32, 3.

<sup>170</sup> *Heraclitus*, pág. 295.

<sup>171</sup> DK 21 A 33, pág. 123, 5-9.

<sup>172</sup> KR, pág. 178.

<sup>173</sup> Cf. GIGON, *Ursprung*, pág. 167.

Por otra parte no menos improbable es la interpretación tradicional de que Anaximandro habría sostenido una *ecpyrosis* final del mundo. Esta comprensión de nuestro pasaje en particular se completaría admitiendo las noticias un tanto confusas de algunas fuentes<sup>174</sup>, según las cuales Anaximandro habría enseñado una serie de mundos singulares sucesivos, cada uno de los cuales periódicamente se destruye para dar lugar a que nazca otro y así hasta el infinito. Aparte de la carencia de confirmación de una tal *ecpyrosis* en Anaximandro en el resto de la doxografía, es muy posible que, como señala Kirk<sup>175</sup>, esta interpretación esté bajo la influencia de la exégesis estoica de Heráclito<sup>176</sup> y no llegue a sopesar las dificultades que ofrece el suponer un ciclo de mundos que nacen y perecen dentro de un pensamiento que no ofrecía en principio los supuestos previos que hicieran posible una tal teoría. Para gente —como los griegos posteriores al siglo IV— acostumbrada a teorías como la de Empédocles y los atomistas, una tal idea no tenía nada de extraordinario y pudo penetrar fácilmente en la doxografía; pero para poder adjudicársela al pensador milesio es necesario tomar la fórmula del cambio circular que Aristóteles asigna a los jonios<sup>177</sup> en sentido cosmogónico. Aún así, en el caso de Anaximandro, la destrucción final por el fuego no encaja dema-

---

<sup>174</sup> AUGUSTIN., C. D., VIII, 2 (DK 12 A 17); en Cic., *d. nat. d.*, I, 10, 25 es difícil decidir si *longis intervallis* debe tomarse espacial o temporalmente, aunque la evidencia parece estar en favor de esta última acepción; cf. CORNFORD, *Innum. Worlds*, pág. 12 y *contra* KIRK, *Some problems*, pág. 32. Es de notar que en los tres informes principales, que representan con mayor fidelidad a Teofrasto, no aparece ninguna noticia sobre una sucesión de mundos. En Ps.-Plutarco (A 10, pág. 83, 31-32) ἀνακυκλωμένων πάντων αὐτῶν no se refiere de ningún modo a τοὺς κόσμους (l. 30) como quiere HÖLSCHER (*Anax.*, pág. 270, n 2) sino que, tal como interpretaba Heidel (cit. por Hölscher, *loc. cit.*; cf. también DK, pág. 83 in app.), αὐτῶν retoma a φθορὰν y γένεσιν que preceden. En ese caso no es necesario tomar a αὐτῶν como femenino y eliminar por tanto a πάντων; αὐτῶν es neutro plural y πάντων concuerda con él. La construcción es un tanto dura pero no imposible; cf. KÜHNEN-GRETT § 361, l Anm. 1; I, pág. 61. Sobre el significado de esta oración volveremos al tratar el fragmento.

<sup>175</sup> *Some problems*, pág. 29.

<sup>176</sup> Cf. ZM II, pág. 179.

<sup>177</sup> *Met.*, A 3, 983 b 6-13.

siado bien, pues inclusive dentro de la concepción aristotélico-teofrastea, el *ápeiron* como materia primordial no es fuego. Pero el motivo principal, que ofrecería una pauta de orden teórico-ético, capaz de justificar un ciclo de esa naturaleza, ha sido una determinada interpretación cosmogónica del fragmento transmitido por Simplicio. Esta interpretación, que trataremos con más detalle al discutir el fragmento, sostiene que cada mundo comete una injusticia con respecto al otro y es por ello reabsorbido como castigo en el *ápeiron* <sup>178</sup>. Aparte de la corrección o incorrección del para mí totalmente ininteligible argumento de que un mundo actualmente existente pueda cometer injusticia contra su sucesor que todavía no existe, esta interpretación opera con una idea de "mundo" como unidad abstracta animico-material, personificada además como individuo, absolutamente imposible de atribuir a Anaximandro y de justificar dentro de su cosmogonía y cosmología, tal como nos la transmiten los doxógrafos. Una segunda e insuperable dificultad radica en el proceso que después de la destrucción de un mundo llevaría a la producción de otro. Este proceso no está descrito en ninguna parte y no es posible suponer que se trataría simplemente de la repetición del original, pues las condiciones habrían variado fundamentalmente con la victoria final de uno de los poderes contrarios, lo que inevitablemente implicaría el final de la *kátaxis* y por tanto el fin de toda posibilidad de mutación, cambio o generación.

La consecuencia del pasaje transmitido por Aristóteles debe necesariamente quedar abierta. Todo lo que podemos decir, con Aristóteles mismo, es que llegará un momento en que el mar se desecará. ¿Constituía este hecho la desaparición de uno de los poderes opuestos, lo que implicaba necesariamente también la desaparición de su contrario? ¿Este *kósmos* —la ensambladura

---

<sup>178</sup> Cf. ZM II, págs. 175-176; DEICHGREBER, *Anax.*, págs. 16-19; GIGON, *Ursprung*, págs. 81-83, aunque el igual tratamiento para "cosas" y "mundos" dificulta un tanto su generalización; SELIGMAN, *Apeiron*, págs. 75 ss., etc.

de los poderes contrarios— porque formado por poderes esencialmente finitos, era a su vez también finito y limitado? La tradición parece responder afirmativamente: Aët., *Plac.* II, 4, 6 <sup>179</sup> incluye a Anaximandro como primero en una lista donde también se hallan Anaxímenes, Anaxágoras, Arquelaos, Diógenes y Leucipo, con esta breve afirmación “(dicen) que el mundo es perecedero”. Esta afirmación se ha entendido como si Aëtius sugiriera que todos aquellos creían en una sucesión de mundos singulares, pero nada hace suponerlo así. Este tipo de preguntas ya se han respondido en II, 1; aquí se trata del tópico “Si el mundo es imperecedero” <sup>180</sup> y las noticias que contiene muestran que intenta exclusivamente responder a esta pregunta sobre la condición esencial del mundo. A este respecto es importante señalar: a) que cuando efectivamente un pensador sostenía una sucesión de mundos singulares —Empédocles (8)—, Aëtius lo informa expresamente; b) que cuando las causas de la destrucción final del mundo eran claras y específicas —Empédocles, los estoicos (7); Demócrito (9); Epicuro (10)—, Aëtius también lo informa expresamente; c) finalmente que en el caso de Pitágoras (1) y Heráclito (3) <sup>181</sup> se establece una distinción muy particular: “dice que el mundo es generado no según el tiempo sino según la reflexión”. Particularmente me inclino a entender la breve y enigmática afirmación que nos ocupa de un modo similar. Aquellos pensadores enumerados en la lista encabezada por Anaximandro —precisamente los jonios o dependientes de la tradición jonia— aunque sin especificar algún fin particular del mundo, lo consideraban perecedero “según la reflexión”. Para Anaximandro —el primero en pensarlo originariamente— el orden actual —la conjunción y disposición de los poderes contrarios que impera en la *physis*— era, él mismo, perecedero, es decir, esencialmente contingente.

<sup>179</sup> *Dox.*, pág. 331.

<sup>180</sup> *Plac.*, II, 4. *Dox.*, pág. 330.

<sup>181</sup> Y de modo algo distinto también en el de Platón.



## 8

La discusión que antecede nos lleva directamente a la cuarta consecuencia de la *apókrisis*. A partir de ella y mediante ella los poderes opuestos alcanzan su *πέρας* —su límite propio. Este límite debe entenderse principalmente en dos direcciones, que responden a los dos significados fundamentales de la *apókrisis*: el límite, dentro de la significación de esta última como oposición y distinción, es la singularidad de cada contrario; dentro de la significación de la *apókrisis* como oposición y conjunción, es decir, como *kinesis*, el límite es el tiempo y el espacio. Estos dos, en efecto, se manifiestan únicamente dentro del fenómeno fundamental de la *kinesis* y están, por tanto, en la estructura de este fenómeno.

Se acostumbra a separar arbitrariamente en los presocráticos la especulación "cosmológica" de la especulación "filosófica" o "metafísica". Todo al contrario, la multiplicidad de sentidos de un fenómeno como la *apókrisis* demuestra que para el temprano pensamiento griego ambas constituyeran un solo dominio, que podemos denominar "físico". Desde el comienzo se determinan y caracterizan los interrogantes fundamentales de este dominio —la *kinesis*, el espacio y el tiempo— y estos interrogantes de un modo u otro son los mismos que mueven la especulación griega a lo largo de su historia. Pero el primero que se encargó de señalarlos como interrogantes fundamentales es Anaximandro. Es en este momento donde nos abandonan todos los testimonios y solo podemos aventurar conjeturas sobre el modo en que Anaximandro llegó a caracterizarlos como fundamentales. Con este hecho debió de estar conectado inevitablemente el pensamiento que todas nuestras fuentes atribuyen a Anaximandro como su contribución capital: el *ápeiron*. Luego de lo expuesto en el presente trabajo, no es necesario insistir sobre la grave desfiguración a la que esta idea fue sometida por la concepción aristotélico-teofrástica. A causa de ello, la múltiple significación que originariamente debió de haber tenido se halla irremisible-

mente perdida. Pero de él quedan dos aspectos fundamentales que quizá permitan vislumbrar su sentido primero. Uno es la oposición que la palabra misma trae consigo: *πέρας*: ἄ-πειρον. Por supuesto, poco importa si esta derivación es etimológicamente correcta o no <sup>182</sup>. Los griegos así la sintieron y esta oposición se halla frecuentemente desde los presocráticos hasta Aristóteles. El otro aspecto es el papel del *ápeiron* en la cosmogonía, a través del cual podemos ver esa oposición concretarse en el plano cósmico. El fenómeno en el cual estaba en juego esa oposición fundamental era la *apókrisis*. Por ella y en ella los poderes logran sus *pérata*, arrebatándolos cada vez y cada vez afirmándolos sobre su contrario; a la estructura misma de ellos le es inherente la *kínesis* y por tanto el tiempo y el espacio. Pero a su vez, esta situación esencial de los poderes en cuanto limitados en su conjunto constituía el polo de una nueva oposición. Podemos preguntarnos ¿cuál era el fenómeno mediante el cual el *ápeiron* hacía su aparición y se manifestaba al nivel de los *pérata*? La respuesta por cierto no ofrece lugar a dudas: el tiempo y el espacio. A ambos seguirá unido el *ápeiron* en el curso de la especulación física. Pero tanto espacio como tiempo no son en sí el *ápeiron*, sino solo su manifestación, en tanto constituyen un modo de la negatividad que es el señalado modo de manifestarse del *ápeiron* <sup>183</sup>. Los poderes contrarios al singularizarse —al lograr sus *pérata*— quedaban expuestos al *ápeiron*, pero conjuntamente aseguraban a éste la posibilidad de manifestarse —negativamente. El grado más alto de esta manifestación negativa en el plano cosmológico debía de constituirlo la distancia. Este quizá sea ya el caso en los epítetos homéricos del mar y de la tierra, *Il.*, 1, 350; 7, 446, etc. Esta relación de distancia, una distancia inconmensurable con ningún *pérata*, era, como hemos visto, la relación fundamental del mundo con el *ápeiron*. A través de esa distancia el *ápeiron* se manifestaba

<sup>182</sup> Contra KAHN, *Anax.*, Appendix II, págs. 231 ss.

<sup>183</sup> Cf. BALLAUF, *Vom Ursprung*, pág. 55.

como una huida del límite, que nunca se alcanza ni se podrá alcanzar <sup>184</sup>.

Pero si espacio y tiempo son los modos fundamentales de la manifestación del *ápeiron*, y a su vez son inherentes al fenómeno fundamental de la *ktnesis*, ésta logra ahora una nueva luz. La *apókrisis* no solo otorga a los poderes contrarios su singularidad, sino también asegura al *ápeiron* la posibilidad de manifestarse. Con este último significado de la *apókrisis* como punto de unión entre los *pérata* y el *ápeiron* están unidas las atribuciones de este último según las transmite Aristóteles. Al proporcionarles su singularidad a cada uno de los poderes opuestos, la *apókrisis* "elige" a ambos y les otorga esa singularidad que "son". Esta "elección" es en el fondo el más misterioso poder del *ápeiron* y el más indescifrable, que constituye sin embargo su manifestación más significativa: el poder de gobernar. A través de esta "elección" el *ápeiron* gobierna a los *pérata* y fija sus destinos. Tales destinos se ocultan en la inescrutabilidad del *ápeiron*. El *ápeiron* contiene a todas y cada una de las cosas a través de sus dos manifestaciones físicas fundamentales, el tiempo y el espacio, y gobierna a todas las cosas mediante la elección de sus destinos <sup>185</sup>. En este sentido la palabra debía de tener aún otro significado, que se mantiene vivo en la poesía desde Homero: *ἄπειρον* es aquello de lo que no hay huida, inextricable <sup>186</sup>. Los *pérata* están ligados por cadenas aún más fuertes que las de Hefesto; la suya es más bien la red a la que Agamenón no pudo escapar.

<sup>184</sup> Cf. ARIST., *Phys.*, III 4, 204 a 5.

<sup>185</sup> Cf. ARIST., *Phys.*, III 4, 203 b 11 καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν.

<sup>186</sup> *Od.*, 8, 340 θεομοὶ μὲν τρις τόσσα ἄπειρονες; AESCH., *Ag.* 1382 ἄπειρον ἀμφιβληστρον y el comentario de Fraenkel, *ad loc.*, III, pág. 649.

## EL FRAGMENTO

El relato de Simplicio incluye un párrafo (III a) <sup>1</sup> que en los correspondientes de Hipólito y Pseudo-Plutarco ha sido gravemente desfigurado y mutilado, al punto de ser casi irreconocible. El pasaje en sí, tanto por su contenido como por su estructura sintáctica, se halla bastante aislado dentro del contexto del relato y por tanto su relación con el resto de la doctrina ofrece un problema de difícil solución. A primera vista se presenta como un enunciado de carácter general, expresado en una terminología sumamente ambigua, pasible de ser interpretada de muy diferentes maneras. A causa de esta generalidad y ambigüedad del párrafo, los esfuerzos de la crítica se han orientado primordialmente a darle un contenido concreto que resultara coherente con el resto de la doctrina transmitida por los doxógrafos. Este procedimiento hace que, dadas las características de la doxografía tal como la hemos analizado, el alcance y la aplicación del pasaje sea un campo abierto a toda clase de conjeturas.

La exposición de Simplicio está estructurada mediante sucesivos incisivos, introducido cada uno por un  $\delta\acute{\epsilon}$  coordinante copulativo <sup>2</sup>, que añade un nuevo desarrollo al anterior. A partir de II (l. 5 y ss.) el relato se hace en discurso indirecto dependiente de λέγει, hasta οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων <sup>3</sup>. El párrafo

<sup>1</sup> Cf. nuestro análisis, *supra*, pág. 24.

<sup>2</sup> Cf. KÜHNER-GERTH, § 531; II, pág. 274 y DENNISTON, *G. P.*, pág. 162, I A.

<sup>3</sup> El texto que presenta DK, del cual se ha extraído a partir de ἐξ ὧν etc., (B 1), dificulta la visión de conjunto de la estructura sintáctica. De corrido es como sigue (conservamos la puntuación de DK): λέγει δ' αὐτὴν μῆτε ὕδαρ μῆτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἔλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν

en cuestión constituye un nuevo inciso dentro del discurso indirecto también introducido por *δέ*; en principio nada hace pensar que se trate más bien aquí que en el párrafo anterior de una cita textual. Solo la advertencia final, que no hay por qué dudar de que provenga de Teofrasto, indica claramente que en lo que antecede se han transcritto palabras literales de Anaximandro. Manteniéndonos aún dentro de la estructura puramente sintáctica del pasaje, dadas las características antes especificadas de ésta, podemos suponer que lo más probable es que aquél sea en principio independiente de lo anterior, es decir, añada un nuevo desarrollo y tenga un sentido completo en sí mismo, sea cual fuere su significado <sup>4</sup>. Esto mismo vale para los dos siguientes, IV y V (l. 8 y 11 respectivamente).

Como consecuencia, el análisis del pasaje deberá hacerse en etapas sucesivas. En primer lugar es necesario tener una primera visión de conjunto de su significación dentro del contexto en que se halla y tal como se halla, es decir, dentro del relato de Teofrasto vía Simplicio. En segundo lugar deberemos delimitar en lo posible el alcance del presunto fragmento de Anaximandro, distinguiéndolo, tanto desde el punto de vista estilístico como desde el de la interpretación, de las palabras de Teofrasto. Finalmente intentaremos una interpretación del fragmento así delimitado.

### I — Significado del pasaje dentro de su contexto

#### 1

La interpretación de la primera parte del pasaje depende muy especialmente del sentido que se le dé a la fórmula *ἐξ ὧν...*

*ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐρανοῖς, καὶ τὴν εἰσορᾶν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. (Cf. *Dox.*, pág. 476).*

<sup>4</sup> *Contra* ΚΑΗΝ, *Anax.*, pág. 167.

εις ταῦτα. Esta fórmula no es ajena al lenguaje de Teofrasto y de ella se pueden encontrar paralelos aún en otro fragmento de su obra perdida<sup>5</sup>. Sin embargo, la validez de estos paralelos está supeditada a una previa exégesis de la estructura de la fórmula, que ponga en claro cuáles son sus elementos constitutivos que tienen un valor decisivo y un significado constante.

Desde Diels<sup>6</sup> se ha comparado esta fórmula con la que Aristóteles enuncia en general para todos los monistas, en *Met.*, A 3, 983 b 8, ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθίρεται τελευταῖον κτλ. La fórmula ἐξ οὗ... εἰς ὃ/τοῦτο pertenece en efecto al lenguaje de Aristóteles, dentro del cual se puede establecer un significado bastante unívoco. En *Met.*, Δ 24 (1023 a 25 ss.) la relación ἕκ τίνος εἶναι comporta, dentro de lo que nos interesa, tres significaciones fundamentales: 1) ἐξ οὗ ἔστιν ὡς ἕλης, καὶ τοῦτο διχῶς, ἢ κατὰ τὸ πρῶτον γένος ἢ κατὰ τὸ ὕστατον εἶδος; 2) (1023 a 30) ἐκ τῆς πρώτης κινήσεως ἀρχῆς; 3) (1023 a 35) ἐκ τοῦ μέρους τὸ εἶδος, οἷον ἄνθρωπος ἐκ τοῦ δίκουτος. Las distintas significaciones se presentan como el producto de una reflexión sobre las posibilidades semánticas, en abstracto, de una función puramente lingüística (ἐκ más genitivo). A su vez estos conceptos, *funcionales* según la terminología de Wieland<sup>7</sup>, sirven para definir o determinar conceptos fundamentales o, respectivamente, principios<sup>8</sup>. En nuestro pasaje la exégesis de la relación ἐξ οὗ (respectivamente ὅθεν) se hace en tres direcciones: 1) la materia "de donde" se origina algo; 2) "de donde" se origina el movimiento; 3) la "parte" (diferencia específica) que entra en la constitución conceptual de una especie.

Estos significados de la relación ἐξ οὗ se amplían y se precisan en el capítulo siguiente, que define las distintas acepciones de μέρος (1023 b 19-25): ἔτι εἰς ἃ διαίρεται ἢ ἐξ ὧν σύγκειται τὸ

<sup>5</sup> *Physic. opin.*, frg. 1, *Doz.*, pág. 475.

<sup>6</sup> *Doz.*, pág. 179.

<sup>7</sup> Cf. W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1962.

<sup>8</sup> *Id.*, *ibid.*, págs. 177 ss.

δλον, ἢ τὸ εἶδος ἢ τὸ ἔχον [τὸ] εἶδος, οἶον τῆς σφαίρας τῆς χαλκῆς ἢ τοῦ κύβου τοῦ χαλκοῦ καὶ ὁ χαλκὸς μέρος (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ὕλη ἐν ἢ τὸ εἶδος) καὶ ἡ γωνία μέρος. ἔτι τὰ ἐν τῷ λόγῳ τῷ δηλοῦντι ἕκαστον, καὶ ταῦτα μόρια τοῦ δλου. διὸ τὸ γένος τοῦ εἶδους καὶ μέρος λέγεται. Frente al primer pasaje estudiado, en éste también τὸ εἶδος está incluido como imperfecto en la relación ἐξ οὐ/ἐξ ὧν. Respectivamente, si μέρος en el pasaje anterior designaba la diferencia en la definición de una especie, en éste también τὸ γένος se incluye como μέρος en la constitución del εἶδος. Una indecisión similar hallamos en *Phys.*, II 3, 194 b 23-25 frente a 195 a 16-21. En el primer pasaje<sup>9</sup> τὸ ἐξ οὐ señala la ὕλη; en el segundo pasaje<sup>10</sup>, sin embargo, abarca tanto la ὕλη como el εἶδος. A su vez, frente a los otros significados posibles de ἐξ οὐ (vb. gr. ἐκ τῆς κινήσεως ἀρχῆς), lo común y propio a la ὕλη y el εἶδος está dado por la doble definición señalada en Δ 25: ἐξ ὧν σύγκειται <καὶ> εἰς 2 διαίρεται. Es decir, ambos son los constituyentes en los cuales se puede descomponer una cosa por vía de análisis y por los cuales se halla realmente compuesta<sup>11</sup>, siendo ambos en este sentido ἐνυπάρχοντα<sup>12</sup>.

Así definidos estos conceptos caen dentro de lo que Aristóteles denomina, desde un punto de vista más general, στοιχεῖον<sup>13</sup>. La conexión del concepto στοιχεῖον con el proceso de διαίρεσις se muestra ya en la definición de *Met.*, Δ 3 (1014 a 26 ss.): Στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὐ σύγκειται πρῶτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαίρετου τῷ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος... De entrada esta definición nos señala

<sup>9</sup> αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὐ γίγνεται! τι ἐνυπάρχοντος, οἶον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος.

<sup>10</sup> τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα τῶν συλλαβῶν καὶ ἡ ὕλη τῶν οὐρανοῦ καὶ τὸ πῦρ καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν σωματίων καὶ τὰ μέρη τοῦ δλου καὶ αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπέραματος ὡς τὸ ἐξ οὐ αἰτία ἐστίν, τούτων δὲ τὰ μὲν ὡς ὑποκείμενον, οἶο· τὰ μέρη, τὰ δὲ ὡς τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ τε δλον καὶ ἡ σύνθεσις καὶ τὸ εἶδος.

<sup>11</sup> Cf. *Phys.*, I 7, 190 b 18: αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τῶν ὄντων, ἐξ ὧν πρῶτων εἰσι καὶ γιγνόνται μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ' ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν, ὅτι γίγνεται πᾶν ἐκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς· σύγκειται γὰρ ὁ μουσικὸς ἀνθρώπος ἐξ ἀνθρώπου καὶ μουσικοῦ τρόπου τινά· διαλύσεις γὰρ [τοῦς λόγους] εἰς τοὺς λόγους τοὺς ἐκείνων.

<sup>12</sup> Cf. *Met.*, A 4, 1070 b 22.

<sup>13</sup> Cf. *Phys.*, I 6, 189 b 16 y la nota anterior.

el ámbito en que se mueve el concepto y dentro del cual tiene sentido. Στοιχεῖα son los conceptos últimos (ἔσχατα) a los que se puede llegar por vía de análisis, ellos mismos irreductibles en un análisis posterior. Στοιχεῖον tiene sólo sentido, por tanto, exclusivamente dentro de un proceso de análisis, es decir, dentro de un método lógico de división por εἶδη, como paso último del mismo <sup>14</sup>. Entendido de este modo, στοιχεῖον es primordialmente un término relativo, cuyo contenido depende en cada caso del proceso al cual se aplica el análisis y del punto a que se hace llegar éste en la progresión analítica.

Es necesario tener bien presente en todo momento esta definición que Aristóteles hace del concepto στοιχεῖον, si se quiere entender cabalmente el uso que hace de él. Si, al contrario, se pierde de vista tanto el sentido de la palabra como su correcta aplicación, se cae irremisiblemente en una confusión que, para la interpretación no solo de la relación entre Aristóteles y sus predecesores sino también del propio pensamiento aristotélico, tiene graves consecuencias. Pues el concepto de *stoicheion* sólo tiene sentido en conexión con el proceso de análisis por el cual se llega a él y sólo puede ser definido como tal (como *stoicheion*) mediante la función que cumple en este proceso de análisis. Abstraído de él, no significa nada <sup>15</sup>. A su vez, todo proceso analítico se efectúa con miras a establecer los "elementos" últimos en que descansa, porque, como dice Aristóteles, "creemos conocer una cosa cuando conocemos sus primeras causas y sus primeros principios y hasta sus elementos" <sup>16</sup>. De ahí que, frente a cualquier proceso natural, el método de Aristóteles consista

<sup>14</sup> De modo claro aparece esto en el ejemplo que continúa a la definición antes citada *Met.*, 1014 a 26 ss: ολον φωνῆς στοιχεῖα εἰς ὧν σύγκριται ἡ φωνή καὶ εἰς ἃ διαίρεται ἔσχατα, ἐκείνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλας φωνάς ἑτέρας τῶ εἶδει αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ διαίρηται, τὰ μόρια ὁμοειδή, οἷον ὕδατος τὰ μόρια ἕδωρ.

<sup>15</sup> Véanse las correctas apreciaciones en este sentido de WIELAND, *op. cit.*, págs. 63 ss., con respecto a los principios en general en Aristóteles. Todo principio en Aristóteles es *principio de algo* y se lo reconoce como principio cuando se muestra de qué manera es principio de algo y cómo cumple su función de fundamento.

<sup>16</sup> Cf. *Phys.*, I 1, 184 a 12-14.



en un análisis que desemboque en los conceptos últimos no analizables en otros<sup>17</sup>. Una vez establecidos éstos, se los considera como los "elementos" reales (*ἐνυπάρχοντα*) que entran en la constitución y desarrollo de cada cosa<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Cf. *supra*, pág. 32 ss., para el análisis aristotélico de la *génesis*.

<sup>18</sup> Esta conexión fundamental del concepto de στοιχείον con el análisis, apuntalada por la referencia de Aristóteles en el mismo pasaje (*Met.*, Δ 3, 1014 a 35) a τὰ τῶν διαγαμμάτων στοιχεία, sugiere, como ya apuntó finalmente EINARSON (*On certain mathematical terms in Aristotle's logic*, American Journal of Philology, v. 57, 1936, págs. 41 ss.) una pertenencia original del término al campo de las matemáticas. Einarson, sin embargo, aceptaba aún la tesis de Diels, quien había asignado a esta extensión del término al campo de las matemáticas una fecha posterior a Platón. Ha sido W. BURKERT (*STOIXEION, Eine semasiologische Studie*, Philologus, v. 103, 1959, págs. 167-197) quien, siguiendo a LAOERCKHRANTZ (cf. la bibliografía citada por BURKERT, *op. cit.*, pág. 167) y retomando la cuestión desde sus orígenes etimológicos, ha rechazado la derivación clásica establecida por Diels de la acepción "elemento" a partir de una acepción anterior "letra" de la palabra. Según Burkert στοιχείον pertenece a la raíz στοιχος-στοιχέω, que designa la "serie" como un orden sistemático y "sucesivo". El significado fundamental de στοιχείον habría sido "pieza de una serie" ("Ergänzungstück der Reihe") de donde podía pasar fácilmente a significados tales como "miembro de un sistema", respectivamente, "medio mediante el cual se completa un sistema" ("Mittel, ein System zu ergänzen"). El paso fundamental de esta acepción a la de "elemento" se habría realizado originariamente en el campo de las matemáticas, la cual —tal como los griegos la habían descubierto— consiste en un sistema de "proposiciones" cada una de las cuales constituye un "miembro" dentro de la conexión lógica del sistema, que se apoya en otras proposiciones y sirve a su vez de todas para otras nuevas. Ninguna proposición se halla aislada, sino que todas y cada una pertenecen a un sistema (cf. *op. cit.*, págs. 189-192). Hipócrates de Quos, el primer autor de στοιχεία, habría sido el primero que, al desarrollar la geometría en dos direcciones fundamentales a saber: la búsqueda de los fundamentos mediante el método de comprobación deductiva y la solución de nuevos problemas, habría preparado los dos significados fundamentales de στοιχείον en sentido matemático: por un lado "proposición" como simple relación, por otro "fundamento" en sentido absoluto en conexión con el método de prueba de la geometría, que debía comenzar con los Στοιχεία (proposiciones no más derivables de otras proposiciones) (*op. cit.*, págs. 195-196). La noticia de Eudemo de que Platón fue el primero en introducir el término στοιχείον en la "Física" no significa que él lo haya acuñado, sino que ha sido el primero en aplicarlo en este terreno. "Para Platón στοιχείον es un concepto funcional para lo 'no derivable' a partir de lo cual se deriva el mundo real... Cuando Platón dice en cambio de ἀρχή, ῥίζα, ἀδύνατον σώμα, ἀτομον στοιχείον, esto indica tanto el programa del método científico-matemático del διαρπέναι καὶ συντεθέναι cuanto una separación del 'principio' en el tiempo del origen lógicamente comprensible. Lo nuevo en el planteo de Platón

Un paso fundamental —de gran peso para la comprensión posterior de los presocráticos— fue la aplicación generalizada de este método de análisis lógico en el orden físico. Esta aplicación ya se halla insinuada de modo general en la definición de *Met.*, Δ 3 (1014 a 31): ὁμοίως δὲ καὶ τὰ τῶν σωμάτων στοιχεῖα λέγουσιν. . . εἰς ἃ διαιρεῖται τὰ σώματα ἔσχατα que se repite en *De Caelo*, III 3, 302 a 16-20. En el orden físico “elementos” son aquellos cuerpos ya no más analizables en otras εἶδη, es decir, son las ἔσχατα εἶδη que tienen una existencia real: en este sentido constituyen las “formas elementales de la materia” a partir de las cuales todos los demás cuerpos están constituidos. De aquí solo había un paso para llegar a considerar formalmente a todos los cuerpos primarios sostenidos por sus antecesores como “principios y elementos”, en el sentido de formas elementales o elementos últimos del análisis, a partir de los cuales mediante un proceso de síntesis —que podía variar entre la ἀλλοίωσις y la σύγκρισις καὶ διαίκρισις— todos aquellos habrían hecho engendrase las demás cosas y hacia los cuales las habrían hecho perecer —nivelando de este modo la múltiple variedad de contenidos y significaciones que ellos pudieron haber dado a sus primeros cuerpos en el *status* de “elemento”—. De que Aristóteles tuvo plena conciencia de que con esto se trataba de un cambio fundamental en el sesgo que se le daba a la cuestión, queda constancia en un pasaje ya citado (Cf. pág. 50, n. 8), *De gen. et corr.*, II 1, 329 a 6-9.

La fórmula que nos interesa, ἐξ οὗ . . . εἰς τοῦτο respectivamente ἐξ ὧν . . . εἰς ταῦτα, constituida por un sistema cerrado de remisión recíproca entre los pronombres, cuyo significado está dado por la relación abstracta que de este modo se establece entre las funciones gramaticales respectivas, (ἐξ con genitivo, εἰς con acusativo), es a la vez el desarrollo más general y más

---

no reside en los resultados particulares. . . sino en el modo de la derivación. La introducción de la palabra στοιχεῖον está en la misma línea que el audaz intento del *Timeo* de reducir la materia a relaciones matemáticas” (*Op. cit.*, pág. 197).

conciso a un tiempo del contenido del concepto στοιχείον que señala y expresa su conexión fundamental con el proceso analítico dentro del cual en cada caso obtiene un sentido, y, a la inversa, la conexión esencial de este proceso en tanto tal con la concepción de determinadas formas inmutables de la realidad, sobre las cuales se edifica todo el proceso y en base a las cuales logra su pretensión de certeza.

Desde este punto de vista, como ya lo señalara McDiarmid<sup>19</sup>, es completamente indiferente que la fórmula esté en singular o plural; Aristóteles usa ambas posibilidades indistintamente<sup>20</sup>. En todo caso el plural introduce una mayor ambigüedad con respecto a los conceptos concretos que en cada caso se admiten como στοιχεία, de los cuales se deja abierta su identidad y número para mencionarlos exclusivamente con respecto a su función esencial expresada por la fórmula.

## 2

La adopción de la fórmula por Teofrasto y su aplicación a la exposición de los presocráticos implica dos hechos fundamentales: 1) la extensión del método analítico de investigación de la naturaleza a la interpretación del pensamiento de todos los presocráticos y la consecuente reducción de los supuestos fundamentales, cualesquiera éstos fueran, utilizados por aquellos a la categoría de ἀρχή και στοιχείον<sup>21</sup>; 2) la justificación de esta reducción de los supuestos fundamentales de los presocráticos a la categoría de στοιχεῖον mediante el complemento de un pro-

<sup>19</sup> Theophr., pág. 141, n 57.

<sup>20</sup> Frente a *Met.*, A 3, 983 b 8 y *Phys.*, III 5, 204 b 33: πάντα γὰρ ἐξ οὗ ἐστὶ, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο, cf. *De gen. et corr.*, I 8, 325 b 18, τοῖς μὲν γὰρ ἐστὶν ἀδιαίρετα τὰ πρῶτα τῶν σωμάτων, σχήματι διαφέροντα μόνον, ἐξ ὧν πρῶτων σύγκριται καὶ εἰς ἃ ἔσχατα διαλύεται; *Met.*, B 4, 1000 b 24, πάντα γὰρ φθίρεται εἰς ταῦτ' ἐξ ὧν ἐστὶν; *Phys.*, II 1, 231 b 10, εἴπερ ἐξ ὧν ἐστὶν ἐκότερον, εἰς ταῦτα διαίρεται.

<sup>21</sup> Para una discusión en detalle de este punto, con especial referencia a Anaximandro, cf. *supra*, pág. 49 ss.

ceso físico, interpretado analíticamente, dentro del cual el supuesto elegido como *stoicheion* pudiera jugar el papel de tal <sup>22</sup>.

Esta doble concomitancia de la adopción de la fórmula es evidente en el frag. 1 de las *Phys. Opin.* <sup>23</sup> al referirse a Hipasos y Heráclito: ἀλλὰ πῦρ ἐποίησαν τὴν ἀρχὴν καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνῶσαι καὶ μανῶσαι καὶ διαλύουσι πάλιν εἰς πῦρ. Teofrasto ha tomado el fuego como *arché* y le ha hecho jugar de inmediato el papel de *stoicheion* para justificar su propia interpretación. El fuego se convierte entonces en aquello ἐξ οὗ... εἰς ᾧ <sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Cf. H. SCHWABL, *Gnomon*, v. 37, 1965, págs. 225-228.

<sup>23</sup> *Doz.*, pág. 475, 16.

<sup>24</sup> Cf. KIRK, *Heracitus*, págs. 23 y 327; SCHWABL, *op. cit.*, pág. 227. Una variante sumamente curiosa en la aplicación "normal" de la fórmula se encuentra en el mismo frag. 1 al tratarse de Tales e Hipón (*Doz.*, pág. 475). Teofrasto, siguiendo a Aristóteles (*Met.*, A 3, 983 b 20-30), expone una reconstrucción hipotética de las observaciones que habrían conducido a ambos a tomar al agua como *arché*. A partir de la línea 6 el texto es el siguiente: καὶ ἡ τροφή πᾶσα χυλώδης ἔξ οὗ δέ ἐστιν ἕκαστα, τοῦτ' αὖ καὶ τρέφεσθαι τέφουκε ἃ τὸ δὲ ὕδωρ ἀρχὴ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἔστι... διὸ πάντων ἀρχὴν ὑπέλαβον εἶναι τὸ ὕδωρ. McDIARMID (*Theophr.*, pág. 136, n 15) sostiene que el razonamiento está incompleto, pues Teofrasto no señala la conexión entre su observación anterior de que la semilla y el alimento son húmedos con su afirmación de que el agua es el principio, y que, por tanto, originariamente debió de haber sido algo así: ἐξ οὗ δέ ἐστιν ἕκαστα καὶ τρέφεσθαι τέφουκε τοῦτ' ἐστιν ἀρχή ἃ τὸ δὲ ὕδωρ κτλ. Sin embargo es absolutamente innecesario suplir esta última afirmación, porque de hecho el concepto de *arché* está implícito en toda la oración ἐξ οὗ... Además no es tampoco acertado que Teofrasto no señale la conexión entre el hecho de que el alimento sea húmedo y de que el agua sea el principio. El pasaje está estructurado como un razonamiento que implica dos silogismos encadenados, de los cuales se omite la conclusión del primero y una de las premisas del segundo, a saber: a) Todo alimento es húmedo (ἡ τροφή πᾶσα χυλώδης); aquello de donde provienen todas las cosas es el alimento (ἐξ οὗ δέ ἐστιν ἕκαστα, τοῦτ' αὖ καὶ τρέφεσθαι τέφουκε); conclusión omitida, aquello de donde provienen todas las cosas es húmedo. b) El principio de la naturaleza húmeda es el agua (τὸ δὲ ὕδωρ ἀρχὴ τῆς ὑγρᾶς φύσεως); la conclusión del razonamiento anterior, aquí también omitida como premisa: aquello de donde provienen todas las cosas es húmedo; conclusión, aquello de donde provienen todas las cosas es el agua (διὸ πάντων ἀρχὴν ὑπέλαβον εἶναι τὸ ὕδωρ).

La fórmula que nos interesa se halla levemente variada. El elemento no está definido por la identidad entre la proveniencia y el fin de todas las cosas, sino entre el origen y el alimento. Pero aunque una de las funciones haya variado, lo que permanece constante es la estructura mediante la cual se logra la definición del concepto por la identidad de dos funciones. A su vez esta identificación permite a Teofrasto hacer entrar el papel de la *arché*, aunque sea de este modo derivado, dentro de lo que supuesta-

En la exposición de la doctrina de Anaximandro Teofrasto utiliza el mismo esquema. Su primera afirmación ha sido que (I) “el *apeiron* es principio y elemento de los entes”; luego seguía (II a) caracterización de la *arché* y (II b) función de la *arché*. Ninguno de estos párrafos adjudicaba, sin embargo, al *apeiron* un auténtico papel de *stoicheion*<sup>25</sup>. El párrafo que comienza con la fórmula ἐξ ὧν constituía, dentro de la economía del relato, una justificación de su primera afirmación, el complemento inevitable de un proceso dentro del cual el *apeiron* jugara el papel de “elemento”<sup>26</sup>: ἐξ ὧν... εἰς ταῦτα deben necesariamente referirse a él<sup>27</sup>.

---

mente pudo haber sido la única afirmación de Hipón que se hallara en la base de su exposición —algo similar en Tales debe en efecto excluirse, (cf. McDIARMID, *Theophr.*, pág. 136, n 15)—, a saber: de que la vida se mantiene por la humedad (cf. DK 38 A 11, pág. 386, 24; Ἰππ<ων>... οἶται ἐν ἡμῖν οἰεῖσθαι εἶναι ὑγρότητα, καὶ ἦν καὶ αἰθανόμεθα καὶ ἡ ζώμεν.

<sup>25</sup> Para la interpretación de II b, (DK A 9, pág. 83, 7), cf. *supra* pág. 56 ss.

<sup>26</sup> La descripción de este proceso se encuentra también en la exposición de Anaxímenes inmediatamente después de la caracterización de la *arché*. DK 13 A 5, pág. 91, 15-17, donde se da una síntesis de las transformaciones del aire mediante la rarefacción y condensación.

<sup>27</sup> MADDALENA (*Infin. come simul.*, págs. 712 ss. e *Ionicí*, pág. 99) y KAHN, *Anax.*, pág. 167) remiten los pronombres de la fórmula a τὰ καλούμενα στοιχεία (línea 8), a los cuales también se referirían τοῖς οὐσί, αὐτά y ἀλλήλοις dentro del fragmento y sobre todo el segundo αὐτά dentro del comentario que cierra la cita y que constituiría una referencia aclaratoria a los elementos de la línea 6 por parte de Simplicio. En efecto, si esta referencia fuera correcta, la interpretación de ambos autores podría reclamar en su apoyo al propio autor del comentario final, sea Simplicio o Teofrasto. Dos son, sin embargo, las dificultades con que choca: a) la estructura sintáctica del pasaje, tal como ha sido analizada *supra*, pág. 88, que haría imposible una referencia del ἐξ ὧν a τὰ καλούμενα στοιχεία mediante un hipérbaton ya de por sí muy grande; b) el significado del comentario que cierra la cita, que solo tiene sentido si λέγων significa “decir” —y no, como debiera ser en el caso de que αὐτά se refiriera a τὰ στοιχεία, “referirse a, significar” (“wish to say, mean”, vid. LSJ, s. v. III, 9), es decir, introduciendo una aclaración que, se entiende, debe tener en cuanto tal una acepción más limitada y precisa que la del término aclarado (cosa que tampoco se da en este caso, pues la palabra aclaratoria sería el ambiguo pronombre αὐτά)— y si αὐτά, por tanto, se refiere anafóricamente a todo el párrafo precedente (para este uso de αὐτός, cf. Pl., *Phaed.*, 80 c, εἰ ἐνεβόησαν αὐτά Αἰώωτος; *Soph.*, 228 c, ὅσα ἐποτυγχάνει, πότερον αὐτά φήσομεν... αὐτά πάσχειν y los demás ejemplos citados en Ast, *Plat.*, s. v. I, pág. 35 y Kühner-Gerth, § 467, 7; II, pág. 646 y § 469, 4; II, pág. 660). De este único modo se puede entender la frase de Teofrasto “diciendo de este

El problema que se plantea de inmediato reside en poder precisar la significación que tenía para Teofrasto el resto de la cita. Dos elementos ayudan a señalar cuál pudo ser el sentido que Teofrasto quiso darle. Uno de ellos lo provee la comparación con el pasaje ya citado sobre Heráclito e Hipasos<sup>28</sup>. Allí inmediatamente después del párrafo en el que se define al fuego como *arché*, continúa: *πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναι φησιν Ἡράκλειτος πάντα*. La cita de Heráclito, que en este caso conocemos completa por otro autor<sup>29</sup>, ha sido añadida por Teofrasto como prueba (*γάρ*) de su afirmación anterior y, a su vez, esta misma afirmación surge de su propia interpretación, a todas luces forzada, del fragmento citado<sup>30</sup>. El segundo elemento lo procuran las mismas palabras de Teofrasto que cierran la cita de Anaximandro. Por cierto es imposible precisar con absoluta certeza el alcance de la referencia de los dos demostrativos *οὕτως* y *αὐτά*, ambos con valor anafórico; pero, frente a *αὐτά* que resume de modo amplio todo el párrafo anterior en su conjunto (véase la nota 27), *οὕτως* debe limitarse estrictamente a la segunda oración, como corresponde a su uso normal de referir a lo que precede inmediatamente<sup>31</sup>. Con ello, en conclusión, Teofrasto estaría indicando, al igual que en el caso de Heráclito, que la

---

modo eas cosas con palabras más poéticas" si se la quiere interpretar —como parece inevitable— como un comentario sobre el estilo de la cita que precede.

La exégesis que Kahn hace del fragmento se resiente, por otra parte, a causa de su insuficiente interpretación del concepto *επιχείρον*, que él, desentendiéndose de la conexión que liga este concepto con la filosofía platónico-aristotélica y siguiendo la interpretación tradicional, intenta hacer remontar hasta Empédocles (cf. *Anax.*, pág. 124). Tal como hemos demostrado *supra*, pág. 96, el plural de los pronombres nada significa, pues la fórmula podía enunciarse indistintamente en singular o plural sin que ello implicara diferencia alguna. A lo sumo la ambigüedad del plural en este caso se halla en la misma línea que distingue toda la exégesis aristotélico-teofrástica del *apeiron* tal como la hemos analizado en la primera parte de este trabajo.

<sup>28</sup> *Dox.*, pág. 475, 18.

<sup>29</sup> PLUTARCO, *de E* 8, 358 o = DK 22 B 90: *πυρὸς τε ἀναμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων διωσκαρ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσεῖς*.

<sup>30</sup> Cf. KIRK, *Heraclytus*, págs. 23 y 327; SCHWABL, *op. cit.*, pág. 227.

<sup>31</sup> Cf. KÜHNER-GERTH, § 467, 7; II, pág. 646.

segunda oración (a partir de *διδόναι γάρ...*) es una repetición con otras palabras de lo afirmado por él en la primera, constituye por tanto una justificación de ésta (*γάρ*) y debe ser interpretada en el mismo sentido <sup>32</sup>. De este modo la segunda oración aparece como una imagen cuyo verdadero sentido debe hallarse en la procedencia de todas las cosas desde el *ápeiron* y el retorno de las mismas a él.

## 3

Hasta allí donde podemos ver ésta debió de haber sido también la interpretación que los doxógrafos hicieron del párrafo. Así Hipólito <sup>33</sup> en un pasaje bastante difícil de construir y comprender parece haber entendido el fragmento en su conjunto (pues si *γενέσεως*, *οὐσίας* y *φθορᾶς* corresponden a la primera oración, indudablemente la mención del tiempo corresponde al *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* de la segunda) como si en él se hablara de una limitación fijada en el tiempo según un orden también fijo de la generación, existencia y destrucción de las cosas <sup>34</sup>. Algo similar, aunque con palabras aun más oscuras, encontramos en Pseudo-Plutarco <sup>35</sup>. También él habla de una generación y destrucción que guardan un orden temporal fijo retornando cíclicamente.

Esta ha sido también la opinión preponderante en el siglo pasado y principios de éste. La segunda oración constituía, a juicio de la crítica moderna, una justificación ética del cambio y

<sup>32</sup> Cf. McDIARMID, *Theophr.*, pág. 96.

<sup>33</sup> DK A 11, pág. 84, 2: λέγει δὲ χρόνον ὡς ὀρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς "se refiere al tiempo, en vista de que la generación, la existencia y la destrucción están limitadas" o "...porque la generación, la existencia y la destrucción estarían limitadas". Para los posibles significados del genitivo absoluto con ὡς, cf. KÜHNER-ΓΕΡΤΗ, § 488, 1 b; II, pág. 93.

<sup>34</sup> Cf. ДВИЖЕНИЕ, *Anax.*, pág. 13.

<sup>35</sup> DK A 10, pág. 83, 30: ἀπεφάνηται δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ καλὸν πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν. Para la construcción de este pasaje, cf. *supra*, pág. 82, n 174.

la destrucción de las cosas en este mundo. "Es mag nicht logisch sein, ist aber jedenfalls recht menschlich, und überdies recht im Stile des früher geschilderten philosophischen Springens, jetzt mit Anaximander alles Werden wie eine strafwürdige Emanzipation vom ewigen Sein anzusehen, als ein Unrecht, das mit dem Untergange zu büßen ist". — "Puede no ser lógico, pero indudablemente es muy humano y además muy en el estilo del salto filosófico antes descripto, considerar con Anaximandro todo devenir como una emancipación, digna de castigo, desde el eterno ser, como una injusticia que debe ser pagada con la muerte" —. Así interpretaba Nietzsche<sup>36</sup> en el año 1873. El gran milesio era para él quien inauguraba, en los mismos umbrales de la filosofía griega, el pesimismo filosófico. Esta en lo esencial es la interpretación predominante en las primeras décadas de este siglo<sup>37</sup>, la que Diels continuaba sosteniendo en su artículo póstumo<sup>38</sup> y más recientemente Franz Dirlmeier en dos artículos bien conocidos<sup>39</sup>.

Una de las dificultades de esta interpretación reside en su falta de coherencia interna, que ya el mismo Nietzsche había hecho notar, aunque adjudicándosela a Anaximandro: "Je mehr man dem Probleme sich nahen wollte, wie überhaupt aus dem Unbestimmten je das Bestimmte, aus dem Ewigen das Zeitliche, aus dem Gerechten die Ungerechtigkeit, durch Abfall entstehen könne, um so grösser wurde die Nacht"<sup>40</sup> — "Cuanto más se quería acercar al problema de cómo, en suma, podía surgir por una caída lo determinado de lo indeterminado, lo temporal de

<sup>36</sup> *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. (En su: *Werke*, v. X, Leipzig, Naumann, 1903), pág. 27.

<sup>37</sup> Para una exposición de las distintas interpretaciones corrientes hasta la primera treintena de este siglo, cf. MONDOLFO, *Problemi*, pág. 42. Un fino análisis de las interpretaciones más modernas se encontrará en C. RAMNOUX, *Sur quelques interprétations modernes de la pensée d'Anaximandre*. (*Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 59, 1954, págs. 233-252).

<sup>38</sup> *Anax. v. Mil.*, pág. 68.

<sup>39</sup> *Der Satz des A. v. M.*, pág. 377 y sobre todo *Nochmals A. v. M.*, pág. 331.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pág. 30. Una crítica extensa de esta interpretación en base a sus supuestos se hallará en MADDALENA, *Inf. come Simul.*, págs. 696 ss.



lo eterno, la injusticia de lo justo, tanto más grande se hacía la noche”.

Otra objeción, más decisiva en el fondo, surgió al incluirse la palabra ἀλλήλοισι, omitida por la edición Aldina de Simplicio, en el texto de la segunda oración. Con ella, en efecto, la injusticia, y su consiguiente compensación, no era cometida contra el *ápeiron*, sino, sea cual fuere el sujeto αὐτά, entre cosas de un mismo nivel y recíprocamente. De este modo la conexión entre la primera y la segunda parte del fragmento se hizo problemática y se intentaron varias soluciones. Quienes como Zeller mantenían como auténtica la primera parte, es decir el surgir de las cosas desde el *ápeiron* y el retorno de las mismas a él, debieron acomodar ahora esta interpretación al nuevo sentido que tomaba la segunda parte. Las cosas, pues, cometerían una injusticia al nacer con respecto a otro ser que desalojaban de la existencia y deberían pagarla con su propio retorno al *ápeiron* <sup>41</sup>. Esta siguió siendo en el fondo la interpretación de toda una línea de estudiosos, entre los cuales Jaeger, en conexión con su exégesis de Solón, puso un mayor énfasis sobre la extensión al mundo de la naturaleza de la creencia, originada en el ejercicio cotidiano del derecho de cada uno, en una justicia immanente en las cosas que se manifiesta con el tiempo <sup>42</sup>.

A diferencia de éstos, otro grupo de intérpretes denunciando como incompatibles entre sí las dos partes del fragmento se inclinó por sacrificar totalmente la primera oración, eliminando así toda referencia al *ápeiron* y al proceso de generación y des-

<sup>41</sup> Cf. ZM II, pág. 175, n 3.

<sup>42</sup> Cf. *Solons Eunomie*. (En su: *Scripta Minora*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, págs. 315-337), pág. 330 ss.; *Paideia*, págs. 158-160; *Theol.*, págs. 35-36. Esta también es la interpretación de DEICHGRÄBER, *Anax.*, págs. 16 ss., quien puso en conexión el sentido del fragmento con la experiencia de la *Dike* que se expresa en la lucha por el poder entre la nueva y la vieja generación de dioses en la *Teogonia* de Hesíodo, sugerencia recogida luego por GIGON, *Ursprung*, págs. 82 ss. y que ahora —aunque con una injustificada pretensión de novedad— retoma SELIGMAN, *Apeiron*, págs. 99 ss. y sobre todo págs. 111 ss. Cf. también la exégesis de FRÄNKEL, *Parm.*, págs. 187-189 y *Dicht. u. Phil.*, págs. 304 ss.

trucción, e interpretó la segunda oración como una referencia a la lucha entre los contrarios, que dominan alternativamente en el mundo de la naturaleza siguiendo un orden natural en el tiempo <sup>41</sup>.

Las dos posiciones enfrentadas tienen sin embargo ambas su apoyo en el texto, tratando unos de preservar como fundamental el significado de la primera parte y de la conexión con la segunda oración, que de otro modo no tendría sentido, e intentando otros ceñirse al significado estricto de la segunda oración, con lo cual, en efecto, la posibilidad de una conexión entre los enunciados de ambas oraciones es más que problemática. Esta situación pone de manifiesto de manera dramática una falta de coherencia entre ambas oraciones que es imputable en primera instancia a Teofrasto. Con ello resultaría que, si la elucidación que hemos intentado más arriba de la primera parte del pasaje es correcta, también en éste, como en el caso de Heráclito, Teofrasto ha aducido como prueba de una afirmación una cita del autor en cuestión que solo puede valer como tal si se la hace objeto de una interpretación forzada para la cual evidentemente no da apoyo. A pesar de ello debemos suponer que la primera parte del párrafo, si bien en una dirección equivocada, debía de señalar de qué se trataba, sin lo cual toda la cita queda privada de su contexto, que, de otra manera, no se puede suplir sin caer en arbitrariedades no autorizadas por el texto mismo.

## II — *Delimitación del Fragmento*

### 1

El planteo que antecede nos lleva directamente al segundo punto de nuestra discusión: la delimitación del alcance de la cita. Nuestro primer objetivo ha consistido en poner en claro

---

<sup>41</sup> Cf. BURNET, *EGP*, pág. 54, n 1; HEIDEL, *On Anax.*, págs. 233-34 y *On cert. fr.*, págs. 684-86; KIRK, *Some problems*, págs. 32 ss. y KR, páginas 117 ss., etc.

los supuestos implícitos en la exposición de Teofrasto, tales como se revelan en un análisis cuidadoso de la formulación de la primera parte del pasaje y, como consecuencia de ello, el significado de todo el pasaje que con mayor probabilidad debió de corresponder a las intenciones del propio Teofrasto. Una rápida revista de las principales interpretaciones de la crítica moderna mostró, sin embargo, que —en contra del mismo Teofrasto— el sentido del párrafo en su conjunto distaba de ser unívoco y, más aun, encerraba una inconsecuencia entre sus dos miembros<sup>41</sup>. Esta inconsecuencia constituirá el hilo conductor para nuestro intento de determinar en qué medida la interpretación de Teofrasto y el consiguiente refrasco a que sometió al párrafo se superpusieron sobre las palabras de Anaximandro transformando su sentido, y en qué medida es dable recuperar este último a través de esa misma formulación. De este modo esperamos abarcar el problema en su conjunto y superar en la cuestión de la autenticidad el enfoque exclusivamente estilístico que, si bien tiene el mérito de procurar dentro de ciertos límites un criterio objetivo, librado a sí mismo reduce el problema a una cuestión de términos y hace perder necesariamente la visión de conjunto.

## 2

Comenzaremos con una revisión de la primera parte del pasaje, prestando ahora mayor atención a las palabras mismas: *ἐξ ὧν ἐὰ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐρανοῖς, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα ἔλθουσαν*. Si comparamos éste con los pasajes antes señalados de Aristó.

<sup>41</sup> Quien con mayor claridad ha señalado esta inconsecuencia entre las dos oraciones es McDIARMID (*Theophr.*, págs. 97-99). Aunque me es imposible seguirlo en su posterior interpretación de la segunda parte del pasaje —que para él constituiría una especie de justificación por parto de Anaximandro de la elección del *ápeiron* como materia primordial y no (como por ejemplo Tales), de uno de los elementos, dado que éstos se hallan en oposición entre sí—, debo hacer notar que el haber señalado la inconsecuencia entre ambas oraciones, si bien no resuelve todas las dificultades del pasaje, al menos “aclara el camino para entender la función de la metáfora”, como él mismo lo expresa.

teles: *Met.*, A 3, 983 b 8 ἐξ οὗ γὰρ ἐστὶν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίνεταί πρῶτον καὶ εἰς δὲ φθείρεται τελευταῖον; *Phys.*, III 5, 204 b 33 ἅπαντα γὰρ ἐξ οὗ ἐστὶ, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο; *De Gen. et Corr.*, I 8, 325 b 18 ἐξ ὧν πρῶτων σύγκειται καὶ εἰς δὲ ἔσχατα διαλύεται; *Met.*, Δ 3, 1014 a 28 ἐξ ὧν σύγκειται ἡ φωνή καὶ εἰς δὲ διαιρεῖται, notaremos de inmediato una clara diferencia en la expresión del enunciado: a) en Aristóteles, en todos los casos, el proceso de la constitución y el de la disolución están expresados verbalmente y del modo más conciso posible; b) existen algunas diferencias entre los verbos utilizados por Aristóteles, pues si de un modo general el momento positivo del proceso se da simplemente con ἐστὶ, γίνεταί y el momento negativo con φθείρεται, lo más común es que en alguno de los dos casos se precise más la expresión mediante una descripción más detallada del momento positivo como composición, σύγκειται, a partir de los elementos y del momento negativo como des-composición, διαλύεται, διαιρεῖται, en los elementos; c) en todos los casos, se encuentre explícito (ἅπαντα τὰ ὄντα) o implícito, el sujeto de los verbos en cuestión es quien sufre ambos procesos. Las fórmulas similares utilizadas por Aristóteles, pues, no se refieren en ningún caso a los dos fenómenos —γένεσις καὶ φθορά— en sí, sino a los dos procesos concretos de los que, a su juicio, tales dos fenómenos serían solo la manifestación externa. Más aun, el interés de Aristóteles, ya dentro de los procesos mismos, se centra específicamente en los protagonistas de ellos —los elementos por un lado y las cosas o entes compuestos por éstos por el otro— y en la función de cada uno de estos protagonistas tal como queda definida dentro del proceso mismo.

De la discusión que antecede habíamos concluido que esto último también debía de constituir el interés primordial de Teofrasto, es decir, el papel del *apeiron* como *stoicheion* y el proceso que le asegurara este papel. Es de notar que en los otros dos casos ya comentados en que Teofrasto utiliza esta fórmula<sup>45</sup>, se

<sup>45</sup> *Phys. Opin.*, Fr. 1, Dox., pág. 475, 7 y 16: ἐξ οὗ δὲ ἐστὶν ἕκαστα, τοῦτο καὶ τρέφεσθαι πέφυκε... — ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα... καὶ διαλύουσι πάλιν εἰς πῦρ...

mantiene en lo esencial dentro de los límites de expresión de su maestro y los giros que utiliza se ajustan muy ceñidamente a su intención principal de definir como στοιχείον el supuesto elegido en cada caso como ἀρχή. Siendo esto así, es sorprendente que en el pasaje que nos ocupa tanto los protagonistas del proceso —τὰ ὄντα y los elementos— como el proceso mismo hayan pasado a un segundo plano y en cambio aparezcan en el primero los dos fenómenos, γένεσις καὶ φθορά que de por sí tienen con la fórmula una relación secundaria. Esto, en efecto, se evidencia ya por el hecho, desde hace tiempo mencionado en favor de la autenticidad de esta primera parte del fragmento <sup>46</sup>, de que el enunciado tenga aquí una forma nominal y no, como sería atendible, simplemente verbal. Pero lo decisivo no consiste exclusivamente en querer hacer valer una sintaxis un poco más compleja como signo de originalidad <sup>47</sup>, sino en que las expresiones concretamente utilizadas en este caso no son equivalentes, ni por el sentido ni por la intención, a giros verbales paralelos. En efecto, mientras que una oración tal como, por ejemplo, ἐξ ὧν γίγνεται τὰ ὄντα καὶ εἰς ταῦτα φθίσκειναι, establecería una evidente jerarquía entre: a) el papel primordial del elemento desde donde parte y adonde se dirige el pensamiento; b) los entes, en quienes se centra toda la intención de la oración, pues es la estructura de ellos la que en definitiva se intentaría poner en claro mediante la conexión con la arché, a la cual de paso asegurarían el papel de arché; y finalmente, c) los procesos descritos por los verbos, que solo tendrían el valor de establecer esta conexión; la oración, tal como se halla, nuclea la atención de manera tajante e inmediata sobre los dos fenómenos primordiales —γένεσις καὶ φθορά—, de modo que todo el resto del enunciado queda subordinado a ellos. Ambos fenómenos aparecen de este modo como si constituyesen de hecho el objeto

<sup>46</sup> Cf. CORNFORD, *Innum. Worlds*, pág. 11, n 2.

<sup>47</sup> En este sentido la observación de DEICHORZBER, *Anax.*, pág. 13, de que el dativo en lugar del genitivo señalaría una mayor antigüedad cae por su propio peso con solo echar una ojeada a los ejemplos de KÜHNERTH, § 423, 15; I, pág. 416.

principal, cuyo sentido se intenta esclarecer, de la proposición.

Una particularidad estilística sobre la cual no se ha llamado suficientemente la atención <sup>48</sup>, acentúa aun más la importancia de estos dos fenómenos y constituye un factor decisivo en el esclarecimiento de la oración. Me refiero a la contraposición que existe entre sus diversos elementos: γένεσις-έστι: φθορά-γίνεσθαι, "la generación *existe* —el perecimiento *se engendra*". La oración de este modo queda nucleada entre dos polos opuestos, que a su vez encierran en sí una nueva oposición entre sus dos elementos constitutivos, sujeto y verbo. Por último uno de los términos de la oposición se repite en los dos casos —γένεσις-γίγνεσθαι—. La construcción final puede resumirse de esta manera: A:B — C:A. Este tipo de construcción "pendular" (*Pendelschlag*) que oscila entre los contrarios, y que volvemos a encontrar en la segunda oración: ἀτά-ἀλλήλοις; δίκην, τίτιν-ἀδικίας, ha sido descrita por Fraenkel <sup>49</sup> y constituye una de las características de expresión del estilo arcaico. El pensamiento arcaico que se desarrollaba por medio de oposiciones encontraba de este modo su medio adecuado de expresión.

La oración así ordenada obtiene un sentido completamente distinto; contrastando con sus sujetos, ambos verbos, έστι, γίγνεσθαι, adquieren un valor pleno: la oración afirmaba de modo tajante la vigencia de los dos fenómenos primordiales —generación y perecimiento— en el seno de los entes. Este, por cierto, está muy lejos de constituir el sentido que fórmulas tales como las más arriba transcritas de Aristóteles y Teofrasto intentaban

<sup>48</sup> El primero en señalar la peculiaridad de esta oración ha sido M. HEIDEGGER, *Holzwege*, pág. 315, cuya discusión e interpretación del fragmento son decisivas para su esclarecimiento y, a pesar de las inexactitudes de detalle y de la insuficiente delimitación del texto —en la cual sigue a Dirlmeier—, han permitido con penetración admirable fijar por primera vez el ámbito en que se mueve el pensamiento del mismo.

<sup>49</sup> *Dicht. u. Phil.*, pág. 561 (*Index A*, 3. 3-2) y los pasajes allí citados y *Wege und Formen*, págs. 71 y 74; un claro ejemplo de este tipo de composición es el fragmento I de Heráclito, analizado por FRAENKEL, *Dicht. u. Phil.*, pág. 423, n. 2.

expresar. Todo al contrario, la finalidad de éstas consistía precisamente en reducir tales fenómenos a un único proceso bien determinado, negándolos como fenómenos independientes. El enunciado de la primera parte del pasaje encierra de este modo en sus mismos términos una nueva inconsecuencia. Mientras que por una parte se intenta dar al *ápeiron* un papel de *stoiceion*, de donde surgirían todos los entes y adonde retornarían mediante un proceso simple de mutación (ἐξ ὧν... εἰς ταῦτα), por la otra un estudio más detallado de la formulación del enunciado mismo revela una construcción sugestivamente arcaica que expresa más bien lo contrario de lo anterior: la vigencia e independencia de los dos fenómenos que se intentaba reducir a mero cambio.

## 3

A mi modo de ver es justamente a partir de este punto cuando se pueden precisar los dos estratos que coexisten en la formulación de todo el pasaje: el superior debido a la mano de Teofrasto y el inferior constituido por la auténtica cita de Anaximandro que se encontraba en la base de lo expuesto por Teofrasto y que se transparenta a través de esta misma exposición<sup>50</sup>. Con ello, tal como tradicionalmente se expone el problema, está ligada la discusión de la autenticidad del fragmento en base al examen de su terminología. La revisión de los puntos cuestio-

---

<sup>50</sup> Esta opinión ha sido sostenida por CHERNISS, *Aristotle's criticism of pres. phil.*, pág. 376; DEICHPPEBEB, *Anax.*, pág. 14; VLASTOS, *Eq. and Just.*, pág. 170, n 135 y KAHN, *Anax.*, págs. 177-78. Excepto este último, ninguno de los anteriores trató de distinguir claramente qué cosa era paráfrasis y qué cosa podía ser auténtica. El aporte de Kahn es valioso en ese sentido, pero difiere totalmente de él cuando afirma que "is at most a word that has been changed; not an idea". Mi exégesis de esta primera parte — y a la larga de todo el fragmento — intenta probar la distorsión que han sufrido las palabras de Anaximandro a raíz de la paráfrasis de Teofrasto y de qué manera, a pesar de ello, su verdadero sentido asoma aún a través de esta distorsión misma.

nados de ésta ayudará a fijar con alguna certidumbre los límites de los dos estratos.

Una objeción —en el fondo meramente formal— ha dificultado por largo tiempo la comprensión del pasaje. Burnet<sup>51</sup>, seguido luego por Heidel<sup>52</sup>, Dirlmeier<sup>53</sup>, etc., impugnó como auténticas las palabras γένεσις y φθορά por constituir una fórmula técnica de origen platónico. La objeción, por tanto, era doble: se rechazaban como tardías no solo las palabras mismas de la fórmula sino también su sentido, es decir, la contraposición de ambos fenómenos. Pero si en el primer caso la objeción era parcialmente justificada —y aun así, desde un punto de vista cerradamente purista—, en el segundo caso carecía de todo fundamento. Considerada desde la perspectiva del *usus scribendi*, la cuestión se presenta así: γένεσις aparece ya en Homero, en dos pasajes múltiples veces citados, *Il.*, 14, 201, 246<sup>54</sup>; φθορά en cambio se halla atestiguada solo a partir de Esquilo, *Ag.*, 814, etc., y en el sentido físico de *corruptio*, opuesta a γένεσις, solo a partir de Platón. Hasta aquí la objeción es justa. Pero la oposición entre γένεσις y un sinónimo más “poético” de φθορά, como δλεθρος, ἀπόλειψις, τελευτή, está firmemente representada por Parménides<sup>55</sup> y Empédocles<sup>56</sup>, que exponen lo que manifiestamente debía de constituir un tópico fijo dentro de la tradición física. Como sugirió Vlastos<sup>57</sup> y sostiene ahora Kahn, es posible que en el original de Anaximandro se encontrara alguno de esos términos —muy probablemente δλεθρος, cf. ἀνώλεθρον como epíteto del *ápeiron* transmitido por Aristóteles<sup>58</sup> — que a *posteriori* fue “normalizado” en la transcripción de Teofrasto. Esta susti-

<sup>51</sup> *EGP*, pág. 52, n. 6.

<sup>52</sup> *On Anax.*, pág. 233.

<sup>53</sup> *Der Satz d. A. v. M.*, pág. 376.

<sup>54</sup> Para lo que sigue, sumamente útil es la recolección y discusión de los pasajes en KAHN, *Anax.*, págs. 173 ss.

<sup>55</sup> DK 28 B 8, 21: τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβησται καὶ ἄπυστος δλεθρος; 8, 27, ἐπει γένεσις καὶ δλεθρος τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν.

<sup>56</sup> DK 31 B 17, 3: δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις.

<sup>57</sup> *Eq. and Just.*, pág. 168, n. 119.

<sup>58</sup> *Phys.*, III 4, 203 b 6 = DK 12 A 15.



tución sin embargo ha dejado sin alterar el sentido y la construcción, con el doble contraste del término con γένεσις y γίνεσθαι<sup>59</sup>.

Τοῖς οὖσι: Burnet y sus seguidores han atacado bastante infundadamente la autenticidad de esta palabra, en la suposición de que es muy poco probable que Anaximandro haya dicho algo acerca de τὰ ὄντα. De hecho el ataque no ha podido ir más adelante<sup>60</sup> en razón de que las evidencias están más bien en favor de la autenticidad que en contra de ella. Por cierto a nadie se le ocurrirá tomar como connotaciones naturales del término las distinciones hechas luego por Platón, como por ejemplo en *Phaed.*, 79 a 6-10: Θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὄρατόν, τὸ δὲ αἰδέες; . . . καὶ τὸ μὲν αἰδέες αἰεὶ κατὰ ταυτὰ ἔχον, τὸ δὲ ὄρατὸν μηδέποτε κατὰ ταυτὰ; antes bien, tales distinciones suponen un uso y una acepción anterior de la palabra en el marco de un muy definido ámbito de lenguaje preexistente<sup>61</sup>. El problema reside justamente en delimitar en el tiempo tanto este ámbito como el uso y significado del término dentro de él; y como en general en todos los problemas de este tipo, los resultados que se obtienen no dependen tanto de los testimonios sino de apreciaciones subjetivas, en muchos casos totalmente influidas por el uso y el significado posterior de la palabra, en este caso platónico y aristotélico. A continuación daremos un resumen de los testimonios comenzando por el ya famoso pasaje *Il.* 1, 69-70:

τοῖσι δ' ἀνέστη  
Κάλλιας Θεστυρίδης, οἰωνοπέλων ὄχ' ἄριστος,  
ὃς ἦδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα.

<sup>59</sup> Para una articulación similar, en este caso contraste de θάνατος - - γένεσθαι, cf. HERACLITO, DK 22 B 36.

<sup>60</sup> Al respecto las reservas con que se expresa KIRK, *Some problems*, pág. 32: "In Anaximander, too, we might perhaps have expected πᾶσι or πᾶσι χρήμασι and not τοῖς οὖσι", son sumamente significativas.

<sup>61</sup> Cf. JAEGER, *Theol.*, pág. 107, n 2.

"Se levantó ante ellos Calcas Testorida, el mejor de los adivinos, quien sabía lo que es, lo que será y lo que ha sido antes"<sup>62</sup>.

¿En qué consistía el saber de Calcas? Este saber le había sido conferido por los dioses, pues es prerrogativa de ellos, que lo poseen, concederlo. Este saber de los dioses está explayado en otros pasajes: *Il.*, 2, 484:

"Ἔσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι—  
ὁμείς γὰρ θεαὶ ἐστέ, πάρεστέ τε, ἴστέ τε πάντα.

"Decidme ahora, Musas que poseeis olímpicos palacios —pues vosotras sois diosas y estais presentes y sabéis todas las cosas". El saber de las Musas está unido a dos condiciones: el ser diosas y el estar presentes; ambas condiciones permiten ver todas las cosas, tenerlas vistas, saberlas. De este modo el saber divino percibe *la totalidad de las cosas*<sup>63</sup>. Esta conexión del saber divino con la totalidad de las cosas es un rasgo permanente que se repite en otros pasajes<sup>64</sup>. Podemos confiar plenamente en que el saber que los dioses otorgaron a Calcas era de la misma naturaleza. Calcas sabía πάντα. ¿Qué significa esto? Πάντα significa *todas las cosas*, es decir, abarca tanto el cielo y la tierra como los hechos de los dioses y de los hombres. Pero, al mismo tiempo, al designar en su amplitud la suma infinita de la pluralidad de las cosas, a causa de este mismo hecho, expresa la unidad que se esconde detrás de esa multiplicidad infinita. Πάντα apresa la multiplicidad y la expresa, en tanto multiplicidad, como una unidad. Al saber del poeta, que proviene de las Musas, también le concierne la totalidad de las cosas y se interesa por ella. Esto se hará más evidente luego

<sup>62</sup> Para un análisis de este pasaje desde distintos puntos de vista, cf. la breve observación de FRÄNKEL, *Wege u. Formen*, pág. 16; HEIDEGGER, *Holzwege*, págs. 318 ss. y TRÉG, *Von Homer z. Lyrik*, págs. 123 ss.

<sup>63</sup> Para la concepción del saber divino como visión perceptiva del mundo, cf. CH. KERENYI, *La religion antique*. Trad. de Y. Le Lay, Geneve, Georg, 1957, págs. 98-117, en especial 107 ss.

<sup>64</sup> *Il.*, 3, 277; *Od.*, 11, 109; 4, 379. Cf. también Hes., *Op.*, 267.

en Hesíodo<sup>65</sup>, pero ya Homero nos ha informado de lo esencial: de su único origen<sup>66</sup> y de su actual distribución<sup>67</sup>. Los dos versos, en efecto, giran en torno de la enigmática unidad que se esconde detrás de la multiplicidad de las cosas pero se muestra mediante esa multiplicidad misma.

La fórmula que el poeta utiliza en *Il.*, 1, 70, τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρὸ τ' ἔόντων expresa, al igual que πάντα, la múltiple totalidad de las cosas, pero mediante ella la unión indisoluble de toda esa multiplicidad en una unidad, que en el caso de πάντα se escondía detrás de la ambigüedad de la palabra, aquí se precisa y desarrolla: esa unión es una relación tal que pueda decirse de cada miembro de la multiplicidad que es de "ahora", de "antes" o de "después", lo cual pone de manifiesto la esencial pertenencia a lo mismo. La posibilidad de pertenecer a lo mismo, en efecto, se da a la totalidad de las cosas y a cada una de ellas exclusivamente bajo el aspecto de las tres direcciones señaladas. Solo la triple determinación de un "antes, ahora y después" permite que la pertenencia a lo mismo pueda cumplirse y manifestarse como tal. Ahora bien, esa triple distinción implica en cada caso la totalidad de sus componentes, sin lo cual es imposible que se establezca: lo de "ahora" es tal sólo frente a lo de "antes" y de "después" y viceversa. A su vez esta última relación de por sí solo es posible si previamente está dada la totalidad como conjunto y precisamente en tanto conjunto del "antes-ahora-después"<sup>68</sup>: la relación de la totalidad con la uni-

<sup>65</sup> *Th.*, 36-52.

<sup>66</sup> *Il.*, 14, 246

παταμοῖο ῥέεθρον

Ἰουλιανοῦ, ὅς περ γενέσσι πάντας τεύκεται.

<sup>67</sup> *Il.*, 15, 189: τριχθὶ δὲ πάντα διέδοχται, ἕκαστος δ' ἡμῶρε τιμῆς.

<sup>68</sup> El estar dado de la totalidad como conjunto es, en sentido estricto, previo a todo y corresponde, dentro de mi exégesis, a lo que Heidegger ha precisado como el sentido primordial de τὰ ἔόντα a saber: lo que se presenta en la región de lo descubierto (cf. *Holzwege*, págs. 319-321). Con ello se acentúa la preeminencia de τὰ ἔόντα "lo actualmente presente" sobre τὰ ἐσσόμενα y πρὸ ἔόντων cuya presencia solo se da como ausencia en la presencia de lo presente ("Auch das Abwesende ist Anwesendes und, als Abwesendes aus ihr, in die Unverborgenheit anwesend", *Holzwege*, pág. 320). Cf. también JAEGER, *Theol.*, pág. 197, n 2.

dad, o mejor aún, de la totalidad como multiplicidad con la totalidad como conjunto es pues una relación tautológica que implica la distinción en la totalidad y a la inversa la totalidad como unidad para establecer la distinción. Esta relación tautológica es lo que expresan los participios del verbo εἶναι<sup>68</sup>.

Las dos direcciones de significación señaladas por πάντα de una parte y de la otra por la fórmula se mantienen en Hesíodo. Mediante la fórmula se expresa lo que abarca el canto de las Musas, *Th.*, 38: εἰρεῦσαι τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, pero en la descripción del Tártaro la tierra sombría, el brumoso Tártaro, el mar infecundo y el cielo estrellado constituyen πάντα, *Th.*, 736-38:

Ἔνθα δὲ γῆς θνοφερῆς καὶ Ταρτάρου ἠερόεντος  
πόντου τ' ἀτραγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος  
ἕξειτς πάντων κηγαὶ καὶ πείρατ' ἕσσιν.

Volvemos a encontrar la fórmula, ya algo variada, en Solón, 3, 15 (Diehl):

<Δίκη> ἢ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἐόντα.

El saber de la *Dike* se refiere a los hechos anteriores y actuales de los ciudadanos, pero la expresión es distinta de la de Homero. Τὰ γιγνόμενα frente a τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα cubre la región abarcada por éstos constituyendo una expresión pregnante. En Solón hallamos el primer paso hacia la simplificación

<sup>68</sup> La fórmula expresaba también la distancia que va del saber humano al de los dioses: mientras los hombres tienen los ojos puestos en lo que tienen delante y obtienen de este modo un saber fragmentario aún de eso mismo que tienen frente a ellos, los dioses ven en su visión la totalidad de lo existente, no solo lo de ahora, sino lo de después y lo de antes, sin lo cual es imposible superar la parcialidad e insuficiencia que tiene inevitablemente un conocimiento, por minucioso que sea, de una de las regiones de la totalidad aislada de las otras. El caso más conspicuo de esta condición humana es la del hombre arrebatado por pasiones "del momento". Así lo expresa Aquiles refiriéndose a Agamenón, *Il.*, 1, 342-43:

ἦ γάρ ὃ γ' ὄλοιτ' ἔμε φρεσὶ θύει,  
οὐδέ τι οἶδε νοῆσαι ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσω.

posterior de la fórmula y al mismo tiempo un indicio del modo en que debemos entender su reducción <sup>70</sup>.

La preocupación principal del pensamiento presocrático concernía a la totalidad de las cosas y a la enigmática relación de la totalidad como multiplicidad con la totalidad como conjunto, relación que entonces se hizo temática <sup>71</sup>. (Τά) πάντα se vuelve el objeto expreso del pensamiento y aparece en una gran cantidad de pasajes <sup>72</sup>. Ahora bien, aunque las dos expresiones antes estudiadas continúan apareciendo independientemente <sup>73</sup>, la fusión de ambas en una sola expresión, πάντα τὰ ὄντα <sup>74</sup>, en la cual debemos entender τὰ ὄντα como pregnante, es decir, como equivalente de la fórmula desarrollada <sup>75</sup>, constituye una novedad. La expresión así constituida es unívoca: designa la suma de la infinita multiplicidad arrasándola al horizonte de la totalidad de lo existente, con lo cual el momento de la unidad en la multiplicidad toma una importancia decisiva. Esto no debe entenderse como si ahora se afirmara exclusivamente la unidad separándola de un tajo de la multiplicidad. Todo al contrario, la unidad que se manifestaba en la multiplicidad y a través de esa multiplicidad misma había sido aprehendida de modo inmediato por el poeta épico en la dirección del "antes", "ahora" y "después". Ahora, al hacerse temática la relación tautológica de la unidad con la multiplicidad y acceder de este modo al horizonte del

<sup>70</sup> Cf. TRUBY, *Von Homer z. Lyrik*, pág. 231, n. 5.

<sup>71</sup> Es H. BOEDEK, *Grund und Gegenwart*, pág. 23, quien ha señalado recientemente esto con gran claridad, haciendo la exégesis de la totalidad como "totalidad de lo que se manifiesta" (*Gesamtheit des Erscheinenden*).

<sup>72</sup> Cf. DK, *Index*, págs. 340 a 31 ss.

<sup>73</sup> Cf. DK, *Index*, págs. 144 a 42 — b 31 para la fórmula o equivalentes.

<sup>74</sup> Cf. HERÁCLITO, DK 22 B 7: *εἰ πάντα τὰ ὄντα κενός γένοιτο, ὅπως ἂν διαγνοίεν*. Al respecto comparto la opinión de KIRK, *Heracitus*, pág. 233, de que "es imposible decir que una expresión usada por Empédocles no haya podido haber sido usada por Heráclito"; por lo cual no entiendo por qué suprime τὰ ὄντα en base a la débil objeción que puede constituir la frecuencia con que aparece la expresión en Aristóteles, que es quien cita el fragmento. Cf. también EMPÉDOCLES, DK 31 B 129, 5: *ἦε' ἢ γὰρ τῶν ὄντων πάντων λεύσσειεν ἕκαστον*.

<sup>75</sup> Cf. ANAXÁGORAS, DK 59 B 12, II, pág. 38, 10.

pensamiento, la exégesis de esta relación se intentará hacer en otras direcciones. Prácticamente cada nuevo pensador a partir de Anaximandro puede interpretarse como un nuevo intento de develar esa relación en una nueva dirección.

A partir de entonces la expresión πάντα τὰ ὄντα o simplemente τὰ ὄντα se hizo común. Esto no implica que se deba tachar cuando aparece en un pensador primitivo; todo al contrario, lo más seguro es que la expresión se hallara en la cita de Anaximandro, aunque muy probablemente en su forma completa y con la plenitud de sentido que hemos intentado develar: <πᾶσι> τοῖς οὐσι. Posteriormente la expresión debió de ser simplificada por la transmisión <sup>76</sup>.

A partir de κατὰ τὸ χρεῶν se considera unánimemente como auténtico, salvo la expresión final, κατὰ τὴν τοῦ χρέονος τάξιν, que fue puesta en tela de juicio por Dirlmeier <sup>77</sup>, por constituir según su opinión una repetición de κατὰ τὸ χρεῶν debida a la mano de Teofrasto. Esta objeción ha sido rechazada por Deichgraeber <sup>78</sup> y Kirk <sup>79</sup>, quienes con razón han alegado que es prácticamente imposible que el comentario estilístico ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων no siga inmediatamente a la cita textual.

## 4

La indagación que hemos llevado a cabo en torno del fragmento desde distintos puntos de vista nos lleva por fin al siguiente resultado:

a) Desde el punto de vista de la terminología en el enunciado de la primera oración encontramos: un giro exclusivamente

<sup>76</sup> Cf. AET., DK 12 A 14, 2: ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φεῖρεσθαι.

<sup>77</sup> *Der Satz d. A. v. M.*, págs. 378 ss.

<sup>78</sup> *Anax.*, pág. 16, n 1.

<sup>79</sup> *Some problems*, pág. 35.

peripatético (cf. págs. 90 ss.) ἐξ ὧν . . . εἰς ταῦτα; una palabra, φθορά, (cf. págs. 108 ss.) cuyo uso en la acepción con que se presenta es posterior a Platón, pero que puede representar una "normalización" posterior de un término más arcaico; una expresión que ya era común en el lenguaje filosófico anterior a Sócrates, τὰ ἄντα en su forma más simplificada, lo cual puede deberse a la redacción de Teofrasto o, con mayor probabilidad, a la transmisión posterior del texto. Las demás palabras de la primera oración y toda la segunda pueden pertenecer indistintamente al lenguaje arcaico o a una terminología posterior y, dado el testimonio final de Teofrasto, sobre ellas no pesa objeción de alguna importancia.

b) Desde el punto de vista de la sintaxis, a pesar de las modificaciones señaladas, el enunciado de la primera oración presenta una estructura arcaica (cf. pág. 106 ss.), que volvemos a encontrar en la segunda oración (construcción pendular) y que, contrastando fuertemente con la construcción y el significado normales de expresiones paralelas de Aristóteles y Teofrasto (cf. págs. 104 ss.), llevan a primer plano la afirmación rotunda de dos fenómenos —γένεσις, φθορά— que, según podemos deducir de otros testimonios (cf. pág. 108), debían de constituir un *topos* fijo dentro de la tradición física.

c) La intervención de Teofrasto, por tanto, se redujo a introducir en la oración original aquellas modificaciones (ἐξ ὧν . . . εἰς ταῦτα) —aparte de las meramente "mecánicas" de suplantar un término por otro más común— que aseguraban la interpretación de los dos fenómenos mencionados en el texto original en la única dirección posible en que, desde el punto de vista peripatético, podían ser interpretados (cf. pág. 94): como dos momentos de un único proceso de alteración (generación a partir de un elemento y retorno a él), interpretación que, al par que aseguraba al *dapeiron* su papel de *stoicheion*, negaba la independencia de los dos fenómenos aludidos.

d) Estas modificaciones, sin embargo, estaban cargadas de consecuencias, pues no solo le dieron a la primera oración el

aspecto desconcertante que presenta *prima facie*, sino que relegaron a la segunda oración a un papel secundario de repetición de la primera por medio de una metáfora. A su vez esta metáfora era alegada por Teofrasto como prueba documental (γάρ) de su interpretación de la primera oración. De este modo la conexión de ambas oraciones cambió fundamentalmente, lo cual, junto a las modificaciones introducidas en la primera, tornó a ambas irreconciliables entre sí. Esto, por contrapartida, llevó a que se rechazara completamente la primera oración, privando así a la segunda de su contexto. Como consecuencia de todo ello, el problema de la conexión originaria entre ambas oraciones pasa a primer plano. A mi modo de ver hay dos caminos posibles: i) eliminar γάρ, considerándolo como una adición de Teofrasto. En este caso, γάρ debe entenderse como puramente causal y la oración introducida por ella como una prueba de su afirmación anterior<sup>80</sup>. La conexión originaria entre ambas oraciones quedaría, de este modo, abierta a controversias. Lo más prudente a mi modo de ver en ese caso sería suponer un asín-deton, suposición que podría tener un apoyo en el pronombre demostrativo αὐτά al comienzo de la segunda oración<sup>81</sup>. El asín-deton presentaría a la segunda oración como una consecuencia de la primera, tal como ocurre en algunos fragmentos de Heráclito<sup>82</sup>. ii) La segunda posibilidad consiste por supuesto en re-

<sup>80</sup> El procedimiento sería el mismo que en el caso de Heráclito ya señalado (cf. *supra*, pág. 98) donde la introducción de γάρ responde claramente al contexto de Teofrasto (para este valor de γάρ, de introducir una prueba documental de una afirmación anterior, cf. DENNISTON, *G. P.*, pág. 60, III, 1) y no se halla en el texto original transmitido con mayor fidelidad por Plutarco. La inserción de partículas que conectan la cita con el texto precedente es, por otra parte, común entre los autores griegos. Cf. CLEMENS, *Protrepticus*, 92, 4: ὁμοίως τινὲς ἀνθρώποι. ἕς γάρ, φησίν, ἤθονται βροβόρῳ (= HERÁCLITO, DK 22 B 13); ΠΟΡΦΥΡΙΟΥΣ, *Qu. Hom. ad Il.* 14, 200: ξυὸν γάρ ἀρχή καί... (= HERÁCLITO, DK 22 B 103).

<sup>81</sup> Cf. KÜHNER-GERTH, § 546, 5 a; II, pág. 343.

<sup>82</sup> DK 22 B 45: ψυχῆς παίρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξέυροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος δᾶδόν' οὕτω βαθὸν λόγον ἔχει. 22 B 52: αἰὼν παῖς ἐστὶ πάλζων, πρῶσεύων' παιδὸς ἢ βασιληῆ. 22 B 57: διδάκναλος δὲ πλειστων 'Ἡσίοδος' τοῦτον ἐπίσταται πλειστα εἶέναι κτλ.



tener el γάρ como originario. En este caso la modificación indirecta de Teofrasto habría consistido en hacerlo valer como puramente causal, merced a los cambios introducidos en la primera oración, ocultando de este modo su sentido primitivo. Eliminados éstos, debe variar también el significado de γάρ, que en este caso debería entenderse como introduciendo un ejemplo de la proposición anterior, que constituye a su vez un elemento en la explicación de la misma, es decir, prácticamente como equivalente de γούν<sup>82</sup>. De este modo esta segunda interpretación de la conexión entre ambas oraciones, bastante más alambicada que la anterior, se acercaría sensiblemente hasta casi coincidir con la expuesta en primer término. Aun dejando abierta la elección entre ambas posibilidades, particularmente me inclino por la unión asindética en virtud de las razones expuestas en primer término.

e) Una vez más Teofrasto se nos presenta tironcado por dos fuerzas opuestas: la fidelidad al texto parafraseado por una parte y su fidelidad a Aristóteles en la interpretación por otra. El pasaje en su conjunto es la expresión de un compromiso entre ambas fuerzas, por fortuna aun claramente discernibles.

A continuación damos, subrayándolo, lo que para nosotros debía de ser con seguridad el texto de Anaximandro, con la única excepción de φθορά que, a pesar de haber suplantado a otra palabra, sigue representando con toda fidelidad el pensamiento del autor:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι  
κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γάρ οὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς  
ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

<sup>82</sup> Cf. DENNISTON, *G. P.*, pág. 66, III, 8. A los ejemplos allí citados pueden añadirse los siguientes de Heráclito: DK 22 B 40: πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει · Ἡσίοδον γάρ κτλ; 22 B 85: θυμῷ μάχεσθαι χαλεπὸν ἢ γάρ ἐν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται.

III — *Interpretación del Fragmento*

## 1

... ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν... γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν.

"... *el nacimiento existe y el perecimiento nace para (todo) lo que es según la necesidad*".

Es muy posible que el sentido de esta oración así recortada parecerá a más de uno incomprensible y absurdo. Pues se preguntará: ¿qué necesidad hubo de afirmar tan enfáticamente la existencia de ambos fenómenos antes de que ésta hubiera sido expresamente rechazada? Por cierto quienes argumentan de este modo están suponiendo explícita o implícitamente que la significación de ambos es algo evidente de por sí —como si dijéramos para cualquier "observador desinteresado de la naturaleza"—, sin necesidad de mayor justificación. Sin embargo es justamente esto lo que debemos poner en duda, en primer lugar porque la significación de ambos fenómenos y su transparencia como tales está ligada inevitablemente al descubrimiento del dominio de lo "físico", al que hemos hecho alusión en la primera parte del presente trabajo (cf. *supra*, pág. 85) y juega un papel esencial en él. Por otra parte el mayor obstáculo que impide ver con claridad el posible significado de la oración lo constituye la carencia absoluta de sentido propio que tiene para nosotros la expresión γένεσις καὶ φθορά en sí, en la cual solo vemos una simple fórmula que caratulaba brevemente un conjunto de problemas dentro del dominio del pensamiento "físico". Tras ella nos imaginamos de inmediato las discusiones de Empédocles y Anaxágoras, del Timéo de Platón y de Demócrito, en fin, del mismo Aristóteles. Sin embargo todos ellos solo representan una determinada concepción de ambos fenómenos, la cual corresponde al aspecto que adquirió el problema de la existencia de los mismos a partir del siglo v en adelante.

Pero para ello fue decisivo el modo en que había sido presentado el problema en la obra de Parménides, con el cual la cuestión tomó un nuevo sesgo, que luego quedaría como definitivo. Lo fundamental de este nuevo aspecto es el modo negativo de ser que ambos fenómenos asumen en contraposición con lo que ahora es señalado como el fenómeno positivo por antonomasia, τὸ εἶναι. Así la situación esencial de γένεσις καὶ φθορά queda definida fundamentalmente a partir de esta relación y mediante ella: "nacimiento y perecimiento fueron forzados a alejarse completamente del sitio a que tendían como propio" <sup>84</sup>.

Pero para el mismo Parménides la situación es otra. Para decirlo brevemente, la situación esencial de γένεσις καὶ φθορά, o mejor aún, ἄλθερος, con que él se enfrenta, era fundamentalmente distinta y dialécticamente contraria a la que dejó: ambas, generación y perecimiento, imperaban como los dos fenómenos *absolutos* en el dominio de lo "físico" <sup>85</sup>. De ello es clara evidencia el hecho de que Parménides se haya visto forzado a arrojarlos de ese dominio, en tanto constituye el sitio en que se manifiesta τὸ εἶναι, a fin de poder asegurar a éste el pre-dominio de él. Esto mismo está señalando que γένεσις καὶ ἄλθερος formaban parte de una manera esencial de ese dominio, en el cual τὸ εἶναι solo se podía desplegar si previamente se había asegurado el desalojo de ambos de él. Por ello, tan importantes y necesarias como la afirmación del εἶναι en sí por parte de Parménides son las predicciones negativas que lo acompañan: ἀγένητον, ἀνώλθερον (DK 28 B 8, 3); ἀκίνητον <sup>86</sup>, etc. Todas ellas indican la relación dialéctica que se establece entre τὸ εἶναι por un lado y γένεσις καὶ ἄλθερος por otro, mediante la cual la afirmación del primero se edifica en base y a condición de la negación de los dos segundos <sup>87</sup>.

<sup>84</sup> PARMÉNIDES, DK 28 B 8, 26-27.

<sup>85</sup> Cf. SOLMSEN, *A.'s System*, págs. 3 ss. y KAHN, *Anax.*, pág. 155.

<sup>86</sup> Para la significación del término, ("inmóvil-inmutable") cf. FRENKEL, *Parm.*, págs. 193-194.

<sup>87</sup> Cf. FRENKEL, *Parm.*, pág. 194 y siguiendo a éste G. S. KIRK y M. C. STOKES, *Parmenide's refutation of motion*. (Phronesis, v. 5, 1960, págs. 1-4), quienes también interpretan B 8, 26-28: αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι θεσμῶν/ ἔστιν ἀναρχον ἄκαστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ἄλθερος/ τῆλε μάλ' ἐπλάχ-

Esta relación fundamental entre γένεσις καὶ φθορά y τὸ εἶναι debe ser nuestro punto de partida en la tarea de rescatar el contexto en que ambos fenómenos se daban originariamente. Sin embargo esta misma relación no es claramente accesible hasta tanto no se haya podido esclarecer de modo suficiente el sentido originario de ambos términos. El acceso al fragmento de Anaximandro, por tanto, solo es posible de un salto, por medio de un estudio restringido únicamente a su texto mismo, tratando de rescatar la significación originaria de sus palabras en la medida en que es posible hacerlo.

## 2

Encontramos la palabra γένεσις en dos pasajes ya señalados de Homero, *Il.*, 14, 201 (εἶμι ὀψομένη) Ὠκεανὸν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύον e *Il.*, 14, 246 Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.

En ambos casos se la suele traducir por "origen, fuente", (cf. LSJ, s. v. I "origin, source"), dando a entender con ello que la palabra designa tanto el proceso mediante el cual las cosas surgen de su fuente primordial como esta fuente primordial misma. Esta interpretación deriva a todas luces de comentarios tales como el de Eustacio<sup>88</sup>, que dan al texto un carácter alegórico e intentan traducirlo a un esquema físico más racional. Océano sería un simple nombre para el agua que, en tanto fuente y elemento, debía de ser lo que verdaderamente se afirmaba como el origen de todas las cosas. Por cierto esta interpretación evemerista y alegorizante de la mitología, que Aris-

---

θρασαν, poniendo en conexión las predicaciones del ser con la oración causal que justifica a éstas, dándoles de ese modo su justo valor ontológico. *Contra*, J. LOEWEN, *Parmenides, Melissus, Gorgias*. Assen, Royal VanGorcum, 1959, pág. 111

<sup>88</sup> EUSTATHII, *Commentarii ad Homeri Iliadem*. Hildesheim, G. Olms, 1960, t. III, pág. 214: Γένεσιν δὲ θεῶν καλεῖ τὸν Ὠκεανὸν διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀλληγορουμένου εἰς τὸ στοιχειακὸν ὕδωρ ἕσκειν τὰ ἄλλα στοιχεία γίνεσθαι κτλ.

tóteles daba como corriente en sus días<sup>88</sup>, debió de haber surgido una vez que la especulación sobre la naturaleza se hubo tornado algo habitual, es decir, a lo sumo, en el transcurso del siglo v<sup>90</sup>. Esto mismo por su parte invalida toda posibilidad de que esta interpretación, que se representaba de modo inmediato lo expresado por la palabra γένεσις como un proceso físico, reproduzca, aun de manera aproximada, la real significación homérica, a partir de la cual se derivó esta acepción física posterior.

No es fácil encontrar usos paralogos de la palabra fuera de los escritos físicos. En el siglo v la hallamos en varios pasajes de Herodoto, de los cuales cito a continuación los más significativos, y en uno de Sófocles. Hdt., I, 204: πολλά τε γάρ μιν καὶ μεγάλα τὰ ἐπαίροντα καὶ ἐποτρύνοντα ἦν, πρῶτον μὲν ἡ γένεσις, τὸ δοκέειν πλέον τι εἶναι ἀνθρώπου. "Pues muchas y grandes eran las cosas que lo exaltaban (a Ciro) e incitaban, en primer lugar su nacimiento, el hecho de creerse algo más que un hombre". Hdt., IV, 3; ἐκ τούτων δὴ ὦν σφι τῶν δούλων καὶ τῶν γυναικῶν ἐπετράφη νεότης, οἱ ἐπεῖτε ἔμαθον τὴν σφετέρην γένεσιν. "De estos esclavos de ellos y de sus mujeres creció una generación, que luego se enteró de su nacimiento". Hdt., II, 146; δῆλὰ μοι ὦν γέγονε ὅτι ὕστερον ἐπέθοντο οἱ Ἕλληγες τούτων τὰ οὐνόματα ἢ τὰ τῶν ἄλλων θεῶν· ἀπ' αὐτῶν δὲ ἐπέθοντο χρόνου, ἀπὸ τούτου γενεηλογέουσι τὴν γένεσιν. "Para mí es evidente que los Griegos tomaron conocimiento de los nombres de éstos (Dionisos y Pan) después que de los nombres de los otros dioses y que trazan la genealogía del nacimiento de ellos desde el momento en que tomaron conocimiento". Soph., *Trach.*, 379-381:

Ἦ κάρτα λαμπρὰ καὶ κατ' ὄνομα καὶ φύσιν,  
πατρός μὲν οὖσα γένεσιν Εὐρύτου ποτὲ  
Ἰόλη 'καλεῖτο.

<sup>88</sup> Cf. *Met.*, A 3, 983 b 28-33.

<sup>90</sup> Algo similar se encuentra ya en Demócrito, DK 68 B 30, cf. ΚΛΗΝ, *Anax.*, pág. 148, n 3. Absolutamente improbable me parece la tentativa de ΚΛΗΝ (*ibid.*, pág. 153) de hacer remontar este tipo de interpretaciones al siglo vi en general y a Anaximandro en particular.

“Por cierto ilustre tanto por su nombre como por su naturaleza, siendo hija de Eurites en cuanto a su nacimiento, era llamada Iole”.

En todos los pasajes citados γένεσις tiene un doble aspecto: si por un lado es el nacimiento de un nuevo individuo, con toda la originalidad y novedad que éste trae al mundo, por otro la palabra expresa también las condiciones necesarias, ajenas al individuo mismo que nace, que determinan sin embargo decisivamente su nacimiento: en primer lugar los progenitores e, implicadas por éstos, lo que hoy llamaríamos las circunstancias concretas histórico-sociales preexistentes.

Todo hace suponer que en los dos pasajes homéricos γένεσις se halla usada de la misma manera que en Herodoto y Sófocles, es decir, con la significación primaria de “nacimiento”. Ahora bien, por su formación γένεσις es el sustantivo de acción de un verbo intransitivo<sup>81</sup>, de modo que en el acto de nacer sólo hay lugar para el protagonista y nada más, en este caso los dioses en el v. 201 y πάντα en el v. 246. Lo problemático, pues, en ambos pasajes es desentrañar qué significa que el acto de nacer algo en su conjunto sea otra cosa —el Océano. A mi modo de ver esto indica necesariamente el segundo aspecto antes señalado de la palabra: las condiciones preexistentes —progenitores, circunstancias concretas, etc.— ajenas al individuo que nace, que determinan sin embargo decisivamente su nacimiento. Pero al movernos en un plano mitológico, estas condiciones se simplifican en el Océano, que reúne en sí todos esos aspectos. A su vez, éstos se reducen fundamentalmente a dos: Océano es tanto el πρῶτον γινόμενος como el progenitor. En el primer caso Océano se corresponde con el Caos de Hesíodo<sup>82</sup>: ambos ocupan el primer puesto en una serie de sucesivas generaciones<sup>83</sup>; ambos tienen como común denominador una total ambigüedad e inde-

<sup>81</sup> Cf. MEILLET-VENDRYES, *Gramm. Comp.*, pág. 396.

<sup>82</sup> *Theog.*, 116.

<sup>83</sup> Cf. H. SCHWABL, *Die griechischen Theogonien und der Orient*. (En: *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*. Paris, Press. Univ. de France, 1960, págs. 39-56), págs. 41-42.

terminación en cuanto a su naturaleza y una inconmensurable lejanía con respecto al mundo <sup>94</sup>. Tales características de las dos divinidades primeras indican que el nacimiento de ambas es más bien la pura afirmación del hecho mismo de surgir, como si dijéramos, con terminología moderna, un *surgir absoluto*.

En segundo lugar con el Océano aparece también el progenitor <sup>95</sup>. Este hecho tiene una significación múltiple que debe

<sup>94</sup> Océano: apenas algo más que un nombre —para su probable significación, cf. KR, pág. 14, n 3—; una corriente continua que fluye incesantemente en los confines del mundo (*Il.*, 18, 607), cuya única característica es la gran fuerza, *μέγα κράτος* (*id.*, *ibid.*; 21, 114) algo también sumamente general y ambiguo. Estos rasgos alcanzan un grado superlativo con Hesíodo. La ambigüedad del Caos es, intencionadamente, constitucional de la palabra misma (cf. FRANKEL, *Wege u. Formen*, pág. 317, n 1) y de la total indeterminación tanto de su naturaleza como de su ubicación la mejor prueba es la perenne discusión de la crítica y la absoluta disparidad de opiniones en torno de las mismas. Lo único aceptado a mi entender por todos es la derivación de la raíz *χα-* (*χαίω*, *χάσσω* = “abrir las fauces”) con lo que su significación primaria sería algo así como “apertura”.

<sup>95</sup> Esta función de Océano queda asegurada y esclarecida por la comparación de la versión que sigue Homero en nuestro pasaje con las teogonías orientales. Océano se correspondería con la concepción de la primitiva corriente oriental, con lo que al mismo tiempo se le aseguraría el primer lugar dentro del mito de sucesión de los poderes divinos, es decir, dentro de la forma mítica que adoptó en la tradición oriental la narración teogónica (cf. SCHWABL, *op. cit.*, págs. 41 ss. y 47). A este respecto es sumamente interesante para el lego notar que tanto en la historia babilónica del origen del mundo, *Enuma elish*, (cf. T. JACOBSEN, *Mesopotamia*. (En: A. FRANKFORT y otros, *Before Philosophy*. Penguin books, 1959), págs. 182 ss) como en su correspondiente hitita-hurrita (cf. O. R. GURNEY, *The Hittites*. Penguin books, 1964, págs. 190 ss.; A. LESKI, *Hethitische Texte und griechischer Mythos*. (Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissensch., v. 87, 1950, págs. 137-159), págs. 141 ss.; U. BIANCHI, *Διὸς Ἄλφα*. Roma, Signorelli, 1953, págs. 150 ss.) el mito del origen del mundo no es separable del núcleo genealógico del mito de sucesión de las potencias divinas en el dominio del mundo (cf. HÖLSCHER, *Anax.*, pág. 403 y SCHWABL, *op. cit.*, pág. 43). Los griegos, herederos de estas cosmogonías orientales, las desarrollaron luego independientemente utilizando sus propias divinidades, pero permanecieron fieles a la estructura genealógica del mito (cf. HÖLSCHER, *Anax.*, pág. 403, n 5; para una comparación entre Hesíodo y las fuentes orientales, además de la literatura citada, cf. P. WALCOT, *The text of Hesiod's Theogony and the hittite Epic of Kumarbi*. (Classical Quarterly, v. 49, 1956, págs. 198-206); los trabajos del Dr. Güterbock no me fueron accesibles). Al respecto observa SCHWABL, (*op. cit.*, pág. 43): “Für das Griechische ist damit gewonnen, dass Hesiod hinsichtlich der ersten Potenz zwar nicht direkt, aber typologisch entspricht”. Esto demuestra que la estructura genealógica era lo esencial del mito, la forma mítica por excelencia para expresar lo que llamaríamos el hacerse inteligible del mundo.

entenderse en varias direcciones. El progenitor en tanto tal implica a su descendencia y se define por ella; es decir, implica una relación necesaria, en la cual, únicamente, puede llegar a ser progenitor. La unión del progenitor y su descendencia es pues no solo una unión necesaria sino esencial, que condiciona la mutua existencia de ambos <sup>96</sup>. El nacimiento del progenitor, por tanto, en la medida en que implica al mismo tiempo el surgimiento de la relación con su descendencia y de esta descendencia misma, es fundamentalmente y por sobre todo el nacimiento del espacio mítico como tal, en tanto éste constituye el dominio de lo genealógico <sup>97</sup>.

Podemos comprender ahora por qué Océano es γένεσις θεῶν y γένεσις πάντων. En el nacimiento de cada divinidad, de cada cosa, es decir, en el manifestarse de cada poder como tal y revelar de ese modo su propia y particular índole distintiva, estaba esencialmente implícito como previo —como lo primero— el nacimiento de Océano, el ámbito preexistente, que es el que otorgaba —en tanto lugar donde se daban necesariamente las cosas, los hombres y los dioses— toda posibilidad de manifestarse un algo.

De esta significación de γένεσις, adherida aún al nacimiento de potencias divinas, a la consideración del fenómeno mismo como factor fundamental de la cosmogonía mediaba solo un cambio de actitud y de punto de vista. Los papiros de Oxyrhynchus nos han dado la oportunidad de comprobar que este cambio se llevó a cabo todavía en el interior del pensamiento mítico. El *P. Oxy.* 2390 <sup>98</sup> contiene algunos fragmentos de comentarios

<sup>96</sup> Esta relación entre las divinidades y su descendencia y la mutua determinación de la naturaleza de ambos ha sido puesta de manifiesto con gran claridad con respecto a la descendencia de Caos y Gea en la *Teogonía* por H. DILLER, *Hesiod und die Anfänge der Philosophie*. (Antike und Abendland, v. 2, 1956, págs. 140-151), págs. 144 ss. y por FRÄNKEL, *Wege u. Formen*, págs. 317 ss.

<sup>97</sup> Cf. el proemio de la *Teogonía*, vv. 43-50 y 105-113; cf. también para esta unión indisoluble de las divinidades como tales con la genealogía Hdt. II, 146 y el famoso pasaje II, 53.

<sup>98</sup> *Poetae Melici Graeci*, editit D. L. Page. Oxford, Clarendon Pr., 1962. ALCMAN 5, frags. 1-2. La importancia de este fragmento me fue señalada por el Dr. Schlesinger en el curso de un seminario sobre lírica griega.



a poemas de Alcman; entre ellos el frag. 2, col. i, a partir de la línea 22 y col. ii completa, trae un comentario a un poema en el cual según el comentarista, 'Ἀλκμάν φυσιολογεῖ<sup>99</sup>. Los detalles de esta φυσιολογία se encuentran en la col. ii.

En la col. i, aparte de la cita del verso inicial de la oda y del breve informe más arriba citado, poco hay de rescatable; luego de una laguna, el papiro comienza a ser legible en la tercera línea de la col. ii. El comentarista, según él mismo lo da a entender<sup>100</sup>, no se ha sentido muy cómodo con los detalles y la significación del poema. De hecho utiliza una terminología aristotélica que más que aclarar dificulta la interpretación de la secuencia de los hechos en el poema. Estos, sucintamente narrados, se reducen al nacimiento de tres potencias primeras: Θέτις, Πόρος y Τέκμων y de tres potencias naturales: σκότος, ἄμωρ y σελάνα. La relación entre ellas es algo que se nos escapa. El comentario se reduce a un intento de trasplantar crudamente las tres divinidades primeras a causas aristotélicas. El resultado es completamente incoherente por varias razones. En primer lugar, tal como lo expone el comentarista, en el poema de Alcman coexistirían dos cosmogonías: una que se desarrolla genealógicamente, según el modelo tradicional, que comprende las dos series de potencias ya señaladas, aunque ignoramos las relaciones progenitor-descendencia que hubieran podido haber entre ellas; otra, de corte netamente platónico, que nos presenta una materia indiferenciada por un lado y un demiurgo —*Thetis*— por el otro que ordena esta materia<sup>101</sup>. Esta segunda cosmogonía no solo contradice a la primera sino que la hace completa-

<sup>99</sup> Frag. 2, i, 26. Sobre este fragmento véase D. L. PAGE, (Classical Review, v. 73, 1952, págs. 20-21); W. S. BARRET, (Gnomon, v. 33, 1959, págs. 688-689); C. M. BOWRA, *Greek Lyrik Poetry*. 2a. ed., Oxford, Clarendon Press, 1961, págs. 25-26; FRANKEL, *Dicht. u. Phil.*, pág. 184 y págs. 290-291; M. L. WEST, *Three presocratic cosmologies*. (Classical Quarterly, v. 56, 1963, págs. 154-156).

<sup>100</sup> Cf. col. i, 26: ἐκπροσώμεθα δὲ τὰ δοκοῦντα ἡμῖν μετὰ τῶν τῶν λοιπῶν πειρῶν, que con PAGE (*op. cit.*, pág. 22) podemos traducir: "exponemos nuestras opiniones siguiendo los intentos del resto (de los comentaristas)".

<sup>101</sup> Cf. col. ii, 9-12 y 17-19.

mente inútil. En efecto, si suponemos un demiurgo creando *τέχνη* el cosmos, es absolutamente innecesaria una serie natural, espontánea, junto a él. El comentarista intentó conciliar a ambos de alguna manera, dándoles un papel a Πόρος y Τέκμων dentro de la creación del mundo por parte de *Thetis*. El papel de Τέκμων, teniendo en cuenta su valor semántico, era más o menos fácil de encontrar para quien buscarse su equivalente aristotélico: Τέκμων es τέλος (col. i, 15). Más difícil resultaba hallarle un papel a Πόρος. Como señala West<sup>102</sup> lo más posible es que el comentarista haya razonado a la inversa, y si Τέκμων era τέλος, Πόρος debía de ser ἀρχή. Y aquí es donde embarran el asunto, porque como ἀρχή realmente no tiene ningún papel, ni como ὕλη —que ya se ha supuesto independientemente— ni como ἀρχή τῆς κινήσεως —que es *Thetis* por definición—<sup>103</sup>. Finalmente, cae en la más completa oscuridad qué pudo representar el papel de ὕλη<sup>104</sup>. La sugerencia de Bowra<sup>105</sup>, desarrollada luego por West<sup>106</sup>, de que el comentarista reflejara una imagen del poema con su comparación de *Thetis* con un herrero y de la naturaleza del todo con el bronce, debe desecharse por completo, pues se trata simplemente de la comparación que Aristóteles utiliza frecuentemente a fin de ejemplificar el papel de las causas<sup>107</sup>, utilizada también aquí con el mismo fin.

De las dos cosmogonías así yuxtapuestas la que lleva todas las posibilidades de reflejar con alguna verosimilitud el poema es por cierto la primera: la sucesión de las distintas potencias,

<sup>102</sup> *Op. cit.*, pág. 155.

<sup>103</sup> PAGE (*op. cit.*, pág. 20) supone que "Poros is interpreted as a sort of Aristotelian formal cause", lo cual es imposible a todas luces: ἀρχή sin ninguna otra determinación, nunca se refiere a la causa formal, sino, más bien, a la ἀρχή τῆς κινήσεως (cf. BONITZ, *Index*, s. v.). En un proceso de creación la causa formal, si la queremos poner contra viento y marea en alguna parte, se identificaría más bien con el τέλος, lo que el mismo Page reconoce: "Tecmor, to bring things to their final shape, the desired limit in each case" (*ibid.*), contradiciéndose a sí mismo y dando a Poros y Tecmor la misma función con distintas palabras.

<sup>104</sup> Cf. FRÄNKEL, *Dicht. u. Phil.*, pág. 290, n 2.

<sup>105</sup> *Op. cit.*, pág. 25.

<sup>106</sup> *Op. cit.*, pág. 154.

<sup>107</sup> Cf. *Mel.*, Δ 2, 1013 a 24 ss.; *Phys.*, II 3, 194 b 23 ss.

μπούμε να nos escape la relación entre ellas. La segunda no ha tenido existencia más que en la mente del comentarista y aun allí de un modo bastante confuso.

De la cosmogonía de Alcman rescatamos pues una línea de sucesión compuesta por tres primeras potencias: Θέτις cuya función y significado se nos escapan <sup>108</sup>, Πόρος y Τέκμων. Esta serie se complementa con el nacimiento de tres potencias naturales: τρίτος σκότος ("tiniebla"), que ocupa un lugar intermedio entre ambas series <sup>109</sup>, y ἄμαρ τε καὶ σελάνα ("día y luna"), estos dos últimos ya bien definidos. Πόρος recibe el calificativo de "viejo" (πρέσβυς, col. i, 20) como en otro pasaje de Alcman en el que, junto con Αἰσα, son llamados "los más viejos de todos los dioses" <sup>110</sup>.

¿Qué significado pudo tener el par de primeras potencias, Πόρος y Τέκμων? Los críticos suelen interpretar Πόρος como "expediente ingenioso, ingenio" ("way of contrivance, contrivance"). Sin embargo su significado primordial es "acceso" y en nuestro texto esta significación adquiere todo su sentido. Πόρος es lo que nosotros, con terminología moderna, llamaríamos el "acceso" a la existencia, el surgir absoluto. Por cierto este surgir en tanto tal es "posibilidad abierta" ("offene Möglich-

<sup>108</sup> La sugerencia de Lloyd-Jones (*op.*, Bowra, *op. cit.*, pág. 26, n 1), desarrollada luego por West (*op. cit.*, pág. 155) de conectar el nombre con τίθημι e interpretarlo como "la que establece" es en sí posible, pero no nos aclara mucho más en cuanto a su función, pues la demiurgía, que esos autores aceptan, debe ser —insisto— totalmente descartada. FRANKEL (*Dicht. u. Phil.*, pág. 290, n 2) apoyándose también en la misma etimología sugiere como significado "disposición, orden" ("Setzung, Ordnung").

<sup>109</sup> Con West (*op. cit.*, pág. 156) y contra Page y Barrett, considero en su lugar a τρίτος σκότος en la línea 21, es decir inmediatamente después de Πόρος y Τέκμων, tal como lo aclara a continuación el comentario (21-25): ἐγένοντο οὖν ὑπὸ ταύτῃ (*supp.* Page) πόρος καὶ τέκμων καὶ σκότος. La preeminencia de las potencias de la oscuridad sobre las de la luz se remonta a Hesíodo (cf. *Th.*, 123-125; cf. también los paralelos orientales citados por West, *op. cit.*, pág. 156). De este modo, si consideramos τρίτος como predicativo, Θέτις tendría un lugar aparte, como primera potencia, dentro de la línea de sucesión.

<sup>110</sup> Cf. ALCMAN 1, vv. 13-14 (Page), donde se puede reconstruir con alguna seguridad en base al escolio A: Αἰσα πάντων/ καὶ πόρος] γερατάτοι/ σίων, (*supp.* Page).

keit") como interpreta Fraenkel <sup>111</sup> pero solo como epifenómeno del surgimiento, que es previo a todo, lo más viejo.

Con ello el surgimiento mismo, desnudo de todo otro encubrimiento, aparece como fenómeno fundamental del proceso cosmogónico. Pero Aleman no se detiene allí, sino que da un paso más, que a la larga vendría a ser decisivo para todo el pensamiento primitivo griego. Πόρος, el acceso, va acompañado indisolublemente desde el primer momento de Τέκμων, el "límite" <sup>112</sup>. El surgimiento no es nunca un acceder indefinido e indeterminado, sino que en cada caso tiene un límite que le da sentido. La existencia a que se accede siempre es una existencia limitada. Este límite debemos entenderlo en la plenitud de sus sentidos: espacial, temporal y esencialmente. "Acceso" y "Límite" aseguran la inteligibilidad del mundo y condicionan su existencia; ambos están en el fondo e implícitos en toda manifestación de potencias naturales, a las cuales, de este modo, dan la posibilidad de explayarse en su naturaleza más propia <sup>113</sup>.

## 3

Los pasajes discutidos nos han procurado no solo un destello de la significación originaria de γένεσις sino también un fondo, anterior a toda especulación física, sobre el cual proyectar nuestro fragmento. En él volvemos a encontrar los dos fenómenos

<sup>111</sup> *Dicht. u. Phil.*, pág. 184.

<sup>112</sup> Cf. ARIST., *Rhet.*, I 2, 1357 b 9: τὸ γὰρ τέκμων καὶ πόρος ταύτων ἐστὶ κατὰ τὴν ἀρχαίαν γλῶσσαν.

<sup>113</sup> Cf. FRAENKEL, *Dicht. u. Phil.*, pág. 200. En el plano humano estos dos poderes universales están levemente variados: el acompañante de Πόρος es Alca la "Parte" (cf. *supra*, n 110). Dicho de otro modo, en el plano humano la manifestación del límite se da como parte que cada uno recibe al nacer, parte que comprendía no solo los aspectos negativos (inclusiva la muerte) sino también los aspectos positivos dentro de esos límites (cf. F. DODDS, *The Greeks and the irrational*. Berkeley a. Los Angeles, Univ. of California Pr., 1963, págs. 6-9 y E. FRAENKEL, *Agamemnon*, II, pág. 463). El acceso a la existencia del ser humano se fija en los límites de la existencia a que cada uno accede y que no podrá transgredir (cf. FRAENKEL, *Dicht. u. Phil.*, pág. 193).

firmemente instaurados por Alcman en el centro de la especulación cosmogónica. Pero entretanto, a partir del estado embrionario que ambos tenían dentro de aquélla, se han desplegado hasta alcanzar su total significación.

Este proceso lleva aparejado como condición previa un nuevo cambio de perspectiva: ambos fenómenos no se encuentran ya dentro de un marco de especulación mítica, es decir, subordinados de alguna manera a su función dentro de un contexto teogónico que dominaba todo, sino que aparecen independientes de toda tutela y constituyendo de por sí dos fenómenos autárquicos y primarios.

La distancia que media entre estas dos actitudes aparece ya en el enunciado del fragmento: lo expresado en él no pertenece a la lejanía mítica, que a nivel del lenguaje se expresa mediante su remoción al pasado, sino que se encara directamente con la presencia inmediata de las cosas (*ἐστὶ, γίνεσθαι*) y trata de aprehender esa presencia en su manifestación más propia.

Este intento se hace en dos direcciones: . . . ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ τῆν φθορὰν. . . γίνεσθαι. La significación de *γένεσις* juega aquí un papel primordial que va mucho más allá de lo que puede indicar la pálida traducción latina *generatio*. *Γένεσις* es ante todo el *nacimiento*, la irrupción de cada cosa en la cual se asume y mediante la cual se manifiesta la índole que en cada caso es la propia. Pero esta manifestación mediante la cual cada cosa se singulariza como tal nunca puede ser un hecho aislado; todo al contrario, implica siempre la manifestación conjunta de las otras cosas frente a las cuales irrumpe y se hace distinta. De este modo *γένεσις* implica necesariamente y en cada caso el conjunto manifiesto de la totalidad de las cosas, que constituye como tal el ámbito de la inteligibilidad. En el fenómeno fundamental de la *γένεσις* se conjuga el nacimiento de cada cosa con el surgimiento de la totalidad en su conjunto y como conjunto. La *γένεσις* siempre es una manifestación conjunta <sup>114</sup>.

<sup>114</sup> Cf. *supra*, págs. 72-74 sobre la significación de la *apókrisis* —entendida como surgimiento— de los poderes contrarios.

Pero toda γένεσις, en tanto siempre e inevitablemente es un nacer algo, un acceso a una determinada existencia, singular y propia, constituye al mismo tiempo la manifestación del fenómeno contrario: ἡ φθορά, el perecimiento. Este no debe entenderse exclusivamente como muerte. Por cierto, ésta es su manifestación más abrupta, pero ella misma debe concebirse como límite supremo a que toda γένεσις debe llegar <sup>115</sup>. En tanto tal, está en el origen de todo límite que fija a cada cosa en su ser propio y allí la mantiene, asegurando de este modo que cada cosa conserve el ser que es suyo.

De este modo, si bien "nacimiento" y "perecimiento" constituyen los polos de una férrea oposición, la existencia positiva de ambos se presenta como dos aspectos indisolublemente conjugados en una única manifestación. Esto nos lo muestran claramente los dos verbos del enunciado, en el cual, tal como se lo ha analizado más arriba (cf. *supra*, pág. 106), la contraposición entre sujeto y verbo daba a aquéllos todo su valor. La existencia del nacimiento como tal (ἡ γένεσις ἐστὶ) supone el desenvolverse del perecimiento en el interior de él (τὴν φθορὰν γίνεσθαι). La conjunción de ambos aspectos —conjunción que ambos implican previamente a todo como condición misma de su propia manifestación— es por tanto de tal manera que solo puede darse como permanente actualización. Como tal esta conjunción de ambos fenómenos domina todo lo existente y, en tanto permanente actualización, es la coyuntura que permite a todo lo que es que se presente una y otra vez como *eso que es*.

De este modo la infinita multiplicidad de lo existente, por ser justamente en cada caso distinta, afirma el imperio uni-verso de esta conjunción, es decir, el momento de la unidad en la multiplicidad en un grado más profundo. Esta unidad uni-versa de todo lo que es, que se afirma en la multiplicidad de lo que es, está expresada en las palabras que cierran la primera parte del fragmento. La conjunción de nacimiento y perecimiento impera sobre todo lo que es κατὰ τὸ χρεῶν. ¿Cuál es su significado?

<sup>115</sup> Cf. PIND., *Ol.*, II, 30: ἦτοι βροτῶν γε κέκρικται πείρας οὐ τι θανάτου.

Tò χρῶν ha recibido hasta ahora múltiples traducciones que de ninguna manera han aclarado debidamente su sentido. Pues traducir "Notwendigkeit"<sup>116</sup> o "according to what must needs be"<sup>117</sup>, etc., sin tratar de entender qué concepción de la necesidad se encierra en esa palabra es completamente insuficiente<sup>118</sup>.

Χρῶν proviene del viejo sustantivo homérico χρῶ mediante el agregado de -ν, cuya aparición habrá estado ligada al cambio de género del sustantivo, que de femenino pasó a neutro<sup>119</sup>. Χρῶ significa, por cierto, "necesidad"<sup>120</sup>, pero en sentido estricto; es decir, señala la situación o circunstancia particular en que se hace evidente la carencia o falta de alguna cosa<sup>121</sup> o persona<sup>122</sup>. Esta denominación se extiende también a situaciones no tan concretas, sino de carácter más general y ambiguo<sup>123</sup>, en las que la carencia de algo no se puede precisar y solo se revela como un estado de carencia<sup>124</sup>. Es este estado de carencia el fenómeno primordial que está en la base de toda obligación y del cual surge toda obligación<sup>125</sup>.

<sup>116</sup> DIELS, *Anax. v. Mil.*, pág. 68; etc.

<sup>117</sup> KAHN, *Anax.*, pág. 166.

<sup>118</sup> La exégesis de KAHN: "In... κατά τὸ χρῶν we have the most impersonal Greek formula for Fate" (*Anax.*, pág. 180) es simplemente una traslación del problema, pues en ese caso debemos preguntarnos qué experiencia del Hado se expresa en ella.

<sup>119</sup> Hemos seguido la derivación de J. WACKERNAGEL —a cuyo exhaustivo estudio: *Vermischte Beiträge zur griechischen Sprachkunde*, 10: ΧΡΕΩΝ. (En su: *Kleine Schriften*. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1953. Bd. 1, págs. 813-823), remitimos— quien rechaza la etimología ampliamente difundida de AHRENS: \*χρῆ ἔν > \*χρηόν > χρῶν.

<sup>120</sup> Cf. EBELING, *Lex. hom.*, s. v. II, pág. 475: *necessitas, desiderium*.

<sup>121</sup> Cf. *Od.*, 9, 136: ἂν οὐ χρῶν πείσματος "donde no hay necesidad de un cable".

<sup>122</sup> Cf. *Il.*, 1, 341: εἴ ποτε δὴ αὐτὲ χρῶν ἔμστο γένηται: "si alguna vez llegare a haber necesidad de mí...".

<sup>123</sup> Cf. los múltiples ejemplos (*v. gr.*, *Od.*, 4, 312) de τίπτει δὲ σε χρῶν θεῶν ἤγαγε "¿Qué necesidad te trajo aquí?"

<sup>124</sup> Un ejemplo claro es *Il.*, 9, 197 (las palabras con que Aquiles recibe a los embajadores): χαίρετον· ἢ φίλοι ἄνδρες ἰξάνετον· ἢ τι μάλα χρῶν... "Sed bienvenidos; por cierto vienen dos varones que me son caros —grande debe de ser la necesidad..."

<sup>125</sup> Cf. *Il.*, 8, 57: μέμασαν δὲ καὶ ὡς ἰσμίην μάχεσθαι χρῶν ἀναγκαίη. "(Los Troyanos) estaban dispuestos a luchar como en batalla por una necesidad (obligación) forzosa".

En nuestro fragmento, a favor del cambio de género que dio al término un carácter más impersonal, τὸ χρεών expresa *el estado de carencia* de modo absoluto y general: no se trata de la carencia de esto o aquello, sino de la situación y estado en que todo se revela como *carente de...* El sentido último del fragmento expresaba: *nacimiento y perecimiento imperan sobre todo lo que es, en tanto sobre todo lo que es se extiende el estado de carencia y todo lo que es, es según este estado, como carente de...* Y a la inversa: *todo lo que es, en tanto es como permanente actualización de la conjunción de nacimiento y perecimiento —es decir, está en la coyuntura de nacimiento y perecimiento—, ha incidido en el estado de carencia y existe como carente de...*

Τὸ χρεών, pues, en tanto expresa de modo absoluto el estado fundamental en el que todo lo que es co-incide, constituye la unión uni-versa, que se oculta detrás de la multiplicidad de lo existente, pero que se manifiesta justamente a través del conjunto de esta multiplicidad. Aquella unidad, en efecto, no existe sino en tanto unión de todo lo que es en el estado de carencia, en el que todo ha co-incidido por igual. La unión uni-versa en que co-incide la multiplicidad de lo existente es a su vez la suprema negatividad que se oculta en el fondo de todo lo que es, en tanto que ese "es" significa: *estadía en la coyuntura de nacimiento y perecimiento.*

A partir de lo expuesto es posible esclarecer la conexión originaria entre las dos significaciones del término: "necesidad" en sentido de "carencia" y en el de "obligación ineludible", y de qué manera ambas están en juego en el texto. Pues τὸ χρεών en tanto estado fundamental en el que ha incidido todo lo que existe, es no solo la carencia en que se halla todo ente, sino también la obligación inevitable, surgida de esta misma carencia, para todo lo existente de proseguir aferrado a eso que es, reafirmando en una permanente actualización.

De hecho, carencia y obligación son dos aspectos igualmente originarios en los cuales se manifiesta el estado que está en el fondo de todo lo que es, estado que, previamente a cualquiera otra determinación, es la "estadía" que se expresa en ese "es".



La mención de τὰ ὄντα en el fragmento no responde, pues a un modo de expresión aproximativo o rudimentario, que aún no ha llegado a un dominio pleno de la terminología que emplea, sino a un intento consciente de exégesis del término y de sus implicancias (cf. *supra*, págs. 109 ss.). La importancia decisiva de la primera parte del fragmento reside justamente en que en ella se hace temática la conexión entre los dos fenómenos físicos fundamentales —nacimiento y perecimiento— y la estructura de todo lo que es. En virtud de esta tematización se plantean por primera vez los interrogantes fundamentales que competen al problema ontológico.

El análisis de la primera parte del fragmento ha puesto en claro no solo el tema del mismo sino también las líneas a lo largo de las cuales se desarrolla este tema. La prolongación de estas líneas en la segunda parte será nuestro último punto.

## 4

διδόναι... αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

*"Concede, por tanto, (todo) lo que es mutuamente justicia y compensación, de la injusticia, según el orden del tiempo"*.

Hemos discutido ya la coordinación entre la primera y la segunda oración, estableciendo hasta qué punto el sentido de ésta dependía de la interpretación de la primera parte (cf. *supra*, pág. 116). Despejada aquélla, tanto si se mantiene el γάρ, como si se supone un asíndeton —esto último lo más probable a nuestro modo de ver—, esta segunda oración se presenta como una consecuencia de la anterior. Su sujeto es el pronombre demostrativo αὐτά cuyo antecedente en la primera no puede dejar lugar a dudas: τοῖς οὔσι<sup>126</sup>. La segunda oración expone

<sup>126</sup> Para una discusión de las opiniones contrarias de MADDALENA y KARN, cf. *supra*, pág. 97, n. 27.

pues el comportamiento de todo lo que es, su modo de ser y de presentarse en cada caso, tal como éstos se siguen de la fundamental *estadía* de todo lo que es en la coyuntura de nacimiento y perecimiento. Pero ahora ha cambiado el punto de mira. Mientras en la primera oración el primer plano estaba ocupado por la conjunción de los dos fenómenos fundamentales que dominan todo lo que es y la unión que se oculta tras su multiplicidad, en ésta lo que es y su índole particular en cada caso constituyen el tema.

Gramaticalmente, tal como lo hemos señalado antes (cf. *supra*, pág. 106), esta segunda oración está estructurada, también como la primera, en base a contraposiciones, la más fundamental de las cuales es la constituida por *αὐτὰ-ἀλλήλοις*. Esta contraposición hace resaltar de modo inmediato una primera característica esencial en la dilucidación de la índole más propia de todo lo que es: la índole de lo que es en cada caso y de todo lo que es se abre únicamente en el horizonte de la *reciprocidad*.

Esta reciprocidad es la relación más primaria y esencial que se establece entre todo lo que es y está en su estructura misma como consecuencia de la *estadía* en la coyuntura de nacimiento y perecimiento en que ha incidido todo lo existente en la misma medida. De este modo la reciprocidad de todo lo que es se asienta y emerge de ese estado fundamental. A su vez, es esta reciprocidad la que permite y asegura que lo que es en cada caso se despliegue en su índole más propia; y en tanto relación fundamental que permite el despliegue de todo lo que es en su índole más propia, la reciprocidad es el horizonte sobre el cual asciende todo lo que es y despliega, para decirlo con términos modernos, su existencia intramundana.

De este modo queda caracterizado de entrada el tema de esta segunda oración. Nuestra tarea consistirá en dilucidar de qué manera, dentro del horizonte de la reciprocidad, todo lo que es despliega su índole más propia. Esto es lo que se encierra en las palabras *διδόναι δίκην καὶ τίσιν τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*, que estudiaremos por partes.

La reunión de las dos palabras  $\delta\acute{\iota}\delta\acute{\omega}\nu\alpha\iota/\delta\acute{\omega}\nu\alpha\iota \delta\acute{\iota}\kappa\eta\gamma$ <sup>127</sup> se considera en general como una expresión idiomática con una significación fija: "pagar una culpa" ("make amends", cf. LSJ s. v.  $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ , IV, 3). Sin embargo esta traducción no solo traslada muy imperfectamente el sentido de la expresión, pues la priva de todas sus connotaciones referentes a la justicia, sino que en buena parte la falsea, al darla como una expresión idiomática completamente cerrada en sí misma, sin relación con el sentido normal de las palabras que la componen. La situación en el contexto de la lengua es por cierto diferente. Prueba de ello en efecto, es que la misma expresión en plural tiene sentido distinto:  $\delta\acute{\iota}\delta\acute{\omega}\nu\alpha\iota/\delta\acute{\omega}\nu\alpha\iota \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\varsigma$  significa "conceder juicios"<sup>128</sup> en

---

<sup>127</sup> A juzgar por los ejemplos citados a continuación (ver notas 129-135) la expresión pertenece tanto a la lengua poética como a la de la prosa. Con esto queda refutada la afirmación de ΚΑΗΝ (*Anax.*, pág. 168) quien, apoyándose en este pasaje del fragmento, sostiene que Anaximandro habría utilizado no "el artificialmente arcaico dialecto de la tradición épica, sino la lengua hablada del siglo VI en Jonia". El argumento de Kahn es que, si bien tales expresiones se encuentran en el lenguaje épico, no tienen el sentido que se requiere en este pasaje. Pero esto es argumentar por lo mismo que se quiere probar, es decir, en buena prosa, una *petitio principii*. Tal afirmación además va contra la nota de Teofrasto que cierra la cita. Pues si para Teofrasto estas palabras sonaban a poéticas, es porque a su juicio pertenecían al lenguaje elevado. Esta palmaria afirmación no puede refutarse con la otra noticia, transmitida por ΤΗΕΜΙΣΤΙΟΥΣ (DK 12 A 7, 35) de que Anaximandro fue el primero en publicar un libro en prosa, pues el único sentido que puede tener esta noticia es que el escrito de Anaximandro no estaba compuesto métricamente, sino que era de escritura continua, *συγγεγραμμένον*. El significado de *συγγράφω* en efecto, con respecto al género de escritura, sólo se puede definir como lo opuesto a *ποιεῖν* (*μέλει, μέτρα*) "hacer versos" (Cf. PL., *Lys.*, 205 a 5—b 1) y evidentemente no debe de querer decir más que se trata de una escritura continua, sin divisiones internas. Así ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΣ (*Rhet.*, III 5, 1407 b 16) llama al escrito de Heráclito *σύγγραμμα*. Querer darle una mayor extensión a esta noticia y extraer de ella precisiones con respecto al lenguaje del libro es totalmente abusivo. Tanto la estructura interna como el vocabulario de la obra tuvieron que haber seguido perteneciendo al lenguaje poético. Esto es lo que más concuerda con la nota de Teofrasto y lo más lógico de pensar, no solo por nuestro propio fragmento, sino en vista de la obra de Heráclito, muy cercana a la de Anaximandro y que guarda justamente estas mismas características.

<sup>128</sup> El sentido de  $\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota$  es el que posee en general cuando lleva como objeto sustantivos abstractos ( $\nu\acute{\iota}\kappa\eta\gamma$ ,  $\chi\acute{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ ,  $\kappa\acute{\iota}\lambda$ ): "conceder, otorgar". (Cf. II., 19, 204; 11, 397 y LSJ s. v., 2).

el sentido de "permitir que un asunto se resuelva por medio de juicios"; así se encuentra en numerosos ejemplos de Tucídides<sup>129</sup> y Herodoto<sup>130</sup>; en Esquilo<sup>131</sup> y por último en Hesíodo<sup>132</sup>. Esta acepción se halla atestiguada también en singular en unos pocos ejemplos, de Jenofonte<sup>133</sup>, de Lisias<sup>134</sup> y finalmente en el Himno a Hermes<sup>135</sup>.

El significado original de la expresión, pues, debió de haber sido más amplio. Inevitablemente la clave de la misma debemos buscarla entre las distintas acepciones de la palabra *δίκη*. A partir pues de una significación general de la frase, tal como "conceder *dike*", debemos intentar poner en claro la acepción con que la palabra se presenta en este uso concreto.

La dificultad que uno encuentra sin embargo al tratar de definir con claridad la acepción de la palabra *δίκη* aparece de inmediato con solo echar una ojeada al artículo correspondiente del LSJ<sup>136</sup>. Allí su significado, en sus distintos usos, se presenta partido en dos acepciones fundamentales irreductibles entre sí, que se suelen traducir de un modo bastante laxo por los tér-

<sup>129</sup> I, 85, 2: ἐπιόμων ὄντων αὐτῶν δίκας δοῦναι; V, 27, 2: δίκας ἴσας καὶ ἁμοίως δίδωσι; *vid.* I, 28, 2; 140, 2; 144, 2; IV, 118, 8; V, 59, 5.

<sup>130</sup> I, 2, 3; 3, 1; 3, 2; etc., *vid.* POWELL, *Lexicon to Herod.*, s. v. *δίκη* 5, b.

<sup>131</sup> *Su.*, 703: ξένοισι τ' εὐξυμβόλους, πρὶν ἐξοπλίσειν Ἄρη, δίκας ἄτερ κημάτων δίδοιεν.

<sup>132</sup> *Op.*, 225 ss.: οἱ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδύμοισι δίδουσι / ἰθείας καὶ μὴ τι παρεχβαίνουσι δικαίου.

<sup>133</sup> *Al.*, I, 18: δίκην δοῦναι καὶ λαβεῖν ἐν τῷ δήμῳ.

<sup>134</sup> XX, 6: ὁ δὲ ἠγοούμενος μὴδὲν ἠδικηκέναι δίκην δίδωσι.

<sup>135</sup> v. 312: δὲς δὲ δίκην καὶ δέξο παρὰ Ζητὶ Κρονίωνι.

<sup>136</sup> Para el significado de *δίκη* en el pensamiento arcaico griego véase: W. JAEGER, *Solon's Eunomie* (en su: *Scripta Minora*. Roma, edizioni di Storia e Letteratura, 1960, págs. 314-337); HESIODOS, *Erga*, erklärt v. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF. Berlin, Weidmann, 1962. (Reimpresión de la ed. de 1928), págs. 65 ss.; FRENKEL, *Parm.*, págs. 162-173; JAEGER, *Paideia*, págs. 103 ss.; VIASTOS, *Solonian Justice*. (Classical Philology, v. 41, 1946, págs. 65-83); LD., *Eq. and Just.*, págs. 156 ss.; K. LATTE, *Der Rechtsgedanke im archaischen Griechenland*. (Antike und Abendland, v. 2, 1946, págs. 63-76); F. SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*. Ithaca, Cornell U. P., 1949, *passim* y E. WOLF, *Rechtsged.*, págs. 35 ss. Los libros de HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes* y de ERBENBERG, *Die Rechtsidee im frühen Griechenland* no me fueron accesibles.

minos latinos "mos, consuetudo", "iustum, ius"<sup>137</sup> respectivamente y sus correspondencias en los idiomas modernos. Un estudio más detallado de Fraenkel<sup>138</sup> sobre la primera acepción de la palabra ha puesto en claro que ésta pertenece a lo que, de manera general, podemos definir como el dominio de la naturaleza, con lo que se adscribe, también de modo general, la segunda acepción a la esfera del derecho. Es necesario tener presente, sin embargo, que esta distinción se asienta sobre una concepción del derecho como "norma" y de la naturaleza como "necesidad natural", es decir, sobre la oposición fundamental entre νόμος y φύσις que domina el pensamiento griego a partir de la mitad del siglo v<sup>139</sup>. Pero como el mismo Fraenkel ha señalado<sup>140</sup>, esta oposición no puede proyectarse sin más sobre concepciones anteriores que aun no habían sufrido el proceso de atomización que reina en nuestros modernos conceptos.

Los gramáticos antiguos habían distinguido cuatro acepciones de la palabra: τὴν κοινῶς νοουμένην, τὴν δικαιοσύνην, τὴν τιμωρίαν, τὴν ἀδικίαν<sup>141</sup>. De ellas la señalada como la más común es de hecho la que se encuentra con más frecuencia en Homero y Hesíodo<sup>142</sup>. Los pasajes citados de estos autores muestran con

<sup>137</sup> Cf. EBELING, *Lex. hom.*, s. v. 1 y 2.

<sup>138</sup> *Parm.*, 170 ss.

<sup>139</sup> Cf. F. HEINMANN, *Nomos und Physis*. Darmstadt, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1965, págs. 110 ss.

<sup>140</sup> *Parm.*, pág. 163.

<sup>141</sup> Citado por WILAMOWITZ, *Erga*, pág. 66.

<sup>142</sup> *Il.*, 18, 506-8: τοῖσιν ἔπειτ' ἦισσον, ἀμοιβηδὶς δὲ δίκαιον.  
καί το δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δῶν χρυσοῖο τάλαντα,  
τῷ δόμεν δς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύνητα εἴποι.

*Il.*, 16, 387: οἱ βίη ἐν ἀγορῇ σχολιάς κρίνωσι θάμιστας,  
ἐκ δὲ δίκην ἐλάσσωσι, θεῶν ἔπειν οὐκ ἀλέγοντες.

*Od.*, 11, 570: "Ἐνδ' ἡ τοι Μίνοια ἴδον...  
χρύσεον σῆπτρον ἔχοντα, θεμιστεύοντα νέκυσιεν,  
ἦμενον' οἱ δὲ μιν ἀμφὶ δίκας εἴροντο ἀνακτα.

HES., *Th.*, 85: πάντες ἐς αὐτὸν ὄρωσι διακρίνοντα θάμιστας  
ἰθαίρησι δίκησι.

*Op.*, 221: ἢ κ' ἄνδρες ἀγῶσι  
ἑωροφάγοι, σχολιῆς δὲ δίκης κρίνωσι θάμιστας.

Cf. también *Op.*, 35, 39, 225, 250.

suficiente claridad que la acepción que se mantuvo como la más corriente en épocas posteriores era por cierto la más originaria: δίκη está indisolublemente ligada al acto de juzgar<sup>143</sup>. A fin de dar a esta primera premisa todo su valor, es necesario tener presentes las características concretas con que se daba el juicio. En primer lugar, dos partes enfrentadas por una misma cosa, reclamando para sí lo que les correspondía por *Themis*, es decir, en virtud de un derecho consuetudinario no escrito<sup>144</sup>, cuya fluidez por tanto supone una existencia concreta del mismo inseparable de las personas que en cada caso se lo abrogan como reconocimiento público de lo que ellas hacen u omiten, en virtud de las facultades que les otorga la situación que ocupan y por tanto, inevitablemente, lo que de hecho ellas mismas son.

Era facultad del rey (*Il.*, 16, 542) discernir las *themistes*, es decir, establecer una distinción entre las partes enfrentadas que señalara de un modo objetivo a quién correspondía lo que ambas reclamaban e indicara, por tanto, la relación real que existía entre ambas. Esta distinción era, consecuentemente, el reconocimiento público y objetivo de lo que incumbía a cada una de las partes, y por tanto tenía el efecto de actualizar la verdadera situación de las personas, lo que verdaderamente eran, en virtud de aquello a lo que podían o no podían aspirar<sup>145</sup>.

Esta distinción, que resumía el conjunto del juicio, en tanto oposición de las partes por una misma cosa, en la que cada una de ellas actualizaba su verdadera situación, y que se expresaba objetivamente mediante una sentencia, es lo expresado por δίκη. Δίκη tiene por tanto un doble aspecto: por un lado expresa

<sup>143</sup> Cf. LATTE, *op. cit.*, págs. 64-66; JAEGER, *Paideia*, pág. 106.

<sup>144</sup> Cf. G. MURRAY, *The rise of Greek epic*. (4a. ed., Oxford, Ox. U. P., 1961), pág. 327; LATTE, *op. cit.*, pág. 64.

<sup>145</sup> La importancia decisiva en la moral homérica del reconocimiento público, con el que de hecho se fundía, desde el punto de vista del héroe, su verdadero ser y valer, ha sido subrayada con notable claridad por E. DODDS (*The Greeks and the irrational*. Berkeley and Los Angeles, Univ. of California, 1963. Cap. I), rasgo éste que, según Dodds, define a la sociedad homérica como una "shame culture".

la situación conflictual —oposición de las partes por una misma cosa— que da lugar al juicio; por otro, este juicio mismo, en tanto distinción que se establece entre las partes (κρίνειν) mediante la cual cada una de las partes en oposición logra lo que objetivamente —es decir, como consecuencia del equilibrio en el que esa oposición misma se halla— le corresponde y que se expresa y hace pública en la sentencia. De ahí la doble calificación que recibe el acto de juzgar: recta <sup>146</sup> o torcidamente <sup>147</sup>, según que la distinción establecida entre las partes respete o no lo que corresponde a cada una de ellas en virtud de la relación real que existe entre las mismas.

Que la distinción establecida entre las partes, en la cual y mediante la cual se asignaba a cada una de ellas lo que realmente —es decir, en virtud de la oposición— le correspondía, no era algo circunstancial y variable en cada caso, sino que apuntaba a lo que cada individuo era *esencialmente*, lo atestigua la acepción que siguiendo a los léxicos hemos designado como la primera de la palabra. Fraenkel resumiendo los ejemplos de esta acepción que se encuentran en la Odisea <sup>148</sup>, señala: “La persona no es contemplada individualmente, sino considerada ejemplarmente por su modo de ser y situación como dios, rey o criado; como pretendiente o como ser humano muerto y consumido” y más adelante: “De este modo de ser esencial de la persona se sigue una consecuencia interna con respecto a un comportamiento que se puede postular” <sup>149</sup>. Esta acepción, por tanto, derivaba de una extensión del uso de la palabra de su esfera original, el juicio, pero mantenía el valor primario que poseía en esa esfera, a saber, la mención de la situación esencial que a cada persona correspondía objetivamente, es decir, en oposición explícita —el juicio— o implícita a otra u otras personas.

<sup>146</sup> *Il.*, 18, 508: δίκην ἰδύματα; *Hes.*, *Th.*, 85: ἰθαίρησι δίκης.

<sup>147</sup> *Il.*, 16, 397: σκολιάς... θάμισσας; *Hes.*, *Op.*, 221: σκολιῆς δίκης.

<sup>148</sup> *J.*, 691; 11, 218, etc.

<sup>149</sup> *Parm.*, pág. 171.

A partir de aquí es fácil prever que la palabra, extraída de su primitivo contexto, primero como personificación poética <sup>150</sup> y luego como pura abstracción <sup>151</sup> indicando en ambos casos de un modo general la asignación a cada individuo de aquello que le corresponde, estaba destinada a hacer fortuna, teniendo en cuenta principalmente que, dado su carácter relativo, podía seguir aplicándose y, más aun, utilizarse como bandera, cuando, a raíz de los cambios sociales y políticos que trajo aparejada la instauración de la economía de mercado en la época arcaica <sup>152</sup>, las nuevas clases hacen oír sus reclamos y logran reemplazar el derecho consuetudinario por leyes escritas, que aseguran la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley <sup>153</sup>.

No es de extrañar tampoco que en el siglo V el concepto de justicia, expresado ahora por la palabra de nuevo cuño *δικαιοσύνη*, cayera bajo la crítica sofística en el relativismo de aquellos valores que existían *νόμῳ, οὐ φύσει* <sup>154</sup>.

En medio de este tembladeral el significado original de la palabra persistía, sin embargo, en determinadas expresiones de orden legal más o menos fijas, en primer lugar en aquella que nos ocupa: *διδόναι/δοῦναι δίκην/δίκας*, cuyo significado primario es pues necesariamente "conceder juicio" (cf. *supra*, pág. 136), en el doble aspecto que hemos señalado, a saber: a) como enfrentamiento entre dos partes por una misma cosa, enfrentamiento que, al par que las oprime, las unifica *qua* partes en pugna por lo mismo; y b) como distinción objetiva que subsecuentemente se establece entre las partes, mediante la cual cada una logra lo que realmente —es decir, en virtud del equilibrio en que esa oposición misma se halla— le corresponde. Por otro lado debe

<sup>150</sup> Cf. HES., *Th.*, 902; *Op.*, 220; WILAMOWITZ, *Erqa*, pág. 66 y SOLMSEN, *op. cit.*, págs. 95 ss.

<sup>151</sup> τὴν δικαιοσύνην según la definición del gramático.

<sup>152</sup> Cf. A. R. BURN, *The lyric age of Greece*. New York, St Martin's Press, 1960, págs. 157 ss. y 285 ss.

<sup>153</sup> Cf. SOLON, 24, 18-20 (Dl.); LATTE, *op. cit.*, pág. 72.

<sup>154</sup> Cf. ANTIFÓN, DK 87 B 44, 5: δικαιοσύνη οὐν τὰ τῆς πόλεως νόμισμα, ἐν ἧ ἂν πολιτεύηται τις, μὴ παραβαίνειν κτλ; HEINIMANN, *op. cit.*, págs. 115 ss. y 149 ss.



advertirse que, al sustraerse progresivamente el hecho del juicio a la esfera de las *themistes*, el juicio mismo en sí, en tanto enfrentamiento de las partes, fue convirtiéndose paulatinamente en un fenómeno incondicionado y absoluto y, desde el punto de vista jurídico, en lo que, con términos modernos, llamaríamos fuente del derecho. De este modo se explica el significado derivado que adquirió la expresión y que más tarde se convirtió en el más común, cuyos primeros ejemplos encontramos en Esquilo y Herodoto: “pagar una falta” respectivamente “sufrir un castigo”. Esta significación, en efecto, sigue encuadrada dentro del sentido general de la expresión, pues indica sin lugar a dudas una distinción objetiva entre las partes, según lo que corresponde a cada una; solo que en este enfrentamiento la desproporción entre ambas es de tal magnitud, que una de ellas prevalece completamente sobre la otra y le impone por derecho propio, surgido del enfrentamiento, una mengua (castigo) como claro signo de ese prevalecimiento <sup>155</sup>.

No es por tanto simple casualidad que en el primer uso atestiguado de *δίχη* dentro del pensamiento físico, ésta se en-

---

<sup>155</sup> Este significado de la expresión es evidente en Esquilo, *Pr.*, 9: τοιαῦτά τοι ἄμαρτίας εἶπε θεῖ θεοῖς δεῖναι δίχην. La relación entre las partes, Prometeo y los dioses, es de una completa desproporción, lo cual hace que el intento de Prometeo de enfrentarse a los nuevos dioses sea, desde el punto de vista de éstos, una ἄμαρτία. Δίχη señala el equilibrio que se restablece entre las partes mediante el perjuicio de una de ellas, perjuicio que a su vez se convierte en signo de una nueva y tajante distinción entre las fuerzas. Del mismo modo *Su.*, 733: θεοῦς ἀρῶν τις... δώσει δίχην. El equilibrio en la relación entre el hombre y los dioses toma determinadas formas —obediencia a sus mandatos, etc.— que todo ser humano debe respetar. El no respetarlos (ἀρῶν) equivale a un enfrentamiento con ellos, es decir, a una ruptura del equilibrio por encima de las fuerzas humanas, que deberá restablecerse mediante un castigo. En algunos ejemplos de Herodoto se puede percibir claramente este mismo uso de la expresión y hasta qué punto *δίχη* en ella expresa un equilibrio entre las partes que depende en cada caso de la composición de fuerzas tal como se da en la realidad: I, 155: Τὰ δὲ νῦν παρῆόντα, Πακτύης γάρ ἐστι ὁ ἀδικέων, τῷ σὺ <Κῦρος> ἐπέτρεψας Σάρδις, οὗτος δότω τοῖς δίχην. Pactyes al levantarse contra Ciro ha violado la *δίχη* (ἀδικέων) que evidentemente no puede indicar aquí más que el equilibrio entre los poderes que detenta cada una de las partes; la superioridad de Ciro sobre Pactyes hace que éste, al querer ir más allá de su verdadera situación, cometa *ἀδικία* y deba restablecer el equilibrio mediante castigo. Cf. también V, 106 y VI, 11.

cuentre formando parte de esa expresión. Era indudablemente allí donde la palabra conservaba todo su valor, que Anaximandro rescata afirmándolo como la situación esencial de todo lo que es <sup>156</sup>. “(Todo) lo que es concede justicia” significa: todo lo que es está en una situación crítica, contrapuesto entre sí, de modo tal que en esa oposición fundamental y mediante ella cada uno logra eso que es, su índole propia, su *δίκη*, a la cual tiene derecho, un derecho que ejerce afirmando eso que es en oposición de los otros seres que son lo que son <sup>157</sup>.

El modo según el cual todo lo que es despliega su índole propia dentro del horizonte de la reciprocidad es, pues, el enfrentamiento y la oposición fundamental entre sí, mediante los cuales todo lo que es logra eso que es, su índole propia, y el derecho a ejercerla. *Δίκη* es, por tanto, la palabra que resume en sí esta reciprocidad de todo lo que es y la determina como enfrentamiento y oposición de todo lo que es por su índole propia.

Esta determinación de la reciprocidad, sin embargo, permanece aun en abstracto. El fragmento, en efecto, nos indica todavía los momentos de este enfrentamiento, pues, repucsta en

<sup>156</sup> Cf. WOLF, *Rechtsged.*, págs. 41 ss. y 47. Wolf sin embargo sigue la interpretación de Heidegger, a mi juicio errada, — a pesar de la profundidad de su análisis y del innegable mérito de haber sido el primero en señalar claramente el tema del fragmento— en tanto considera a la segunda oración prácticamente como una repetición de la primera, con lo que resulta una apreciable variación en el sentido de la *δίκη* y, consecuentemente, de la *ἀδικία*.

<sup>157</sup> Esta significación esencial de *δίκη*, como enfrentamiento y oposición de todo lo que es, mediante los cuales todo ser logra su ser eso que es, sigue siendo aún la significación fundamental en el fragmento 80 de Heráclito: εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ἑνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν. “Es necesario tener a la vista que el enfrentamiento es total, que la justicia es oposición y que todo nace según la oposición y la necesidad”, cuya similitud con el fragmento de Anaximandro ha sido desde hace tiempo señalada, hasta el punto de haberse corregido el corrupto *χρεῶν* de los MSS en *χρεῶν* en base a ella. En cuanto al significado del fragmento, no se trataría pues de un intento de enmienda a Anaximandro por parte de Heráclito, como supone KIRK (*Heraclitus*, pág. 240), sino de la afirmación de la *δίκη* en tanto oposición fundamental, es decir, como *ἔρις*, exactamente en el mismo sentido que Anaximandro (cf. WOLF, *Rechtsged.*, págs. 60 ss.).

su contexto, la frase continúa: ... διδόναι δίκην καὶ τίσιν τῆς ἀδικίας... Con ello se añade una nueva precisión, καὶ τίσιν y un complemento que domina toda la expresión: τῆς ἀδικίας. Esta última palabra cumple sintácticamente dos funciones mediante un σχῆμα ἀπὸ κοινοῦ: por un lado es genitivo de causa de διδόναι δίκην <sup>158</sup>; por otro, genitivo objetivo de τίσιν <sup>159</sup>. Estas dos funciones sintácticamente diferenciadas tienen gran importancia para la significación del fragmento. Como genitivo de CAUSA, τῆς ἀδικίας señala el punto de partida, la situación previa a todo acto de conceder justicia, situación que reclama este acto. Ahora bien, tal como nos lo advierte la formación de la palabra, la situación en que todo lo que es se halla entre sí previamente a toda concesión de justicia, es la negación de la δίκη. Con ello queda claro que, inevitablemente, también esta situación fundamental de todo lo que es tiene lugar dentro del horizonte de la reciprocidad, pues, como se recordará, ésta se había determinado como enfrentamiento y oposición de todo lo que es por su índole propia, es decir, como δίκη. De este modo se nos abre en toda su significación el doble aspecto de δίκη, como enfrentamiento y como asignación subsecuente a cada cosa de su índole propia. En efecto, δίκη, en tanto enfrentamiento y oposición fundamental de todo lo que es entre sí, da lugar a la ἀδικία y solo por ella y mediante ella —al hacerse patente como ausencia de δίκη—, a la δίκη misma, en tanto lo que es en cada caso asume su índole propia. La ἀδικία pues en tanto ausencia de δίκη, constituye una posibilidad abierta a todo lo que es dentro del ámbito de la δίκη: a todo lo que es le es dado en cada caso ser eso que era —ser lo mismo— o ser otro. El acto de conceder justicia, es decir, de admitir la índole propia, la propia δίκη, en suma, de ser lo que se era, sólo es posible como superación de la posibilidad abierta de ser otro, de no ser lo que se era, en suma, como superación de la ἀδικία. Esta superación de la ἀδικία es justamente lo expresado por

<sup>158</sup> Cf. KÜHNER-GERTH, § 418, 8; I, pág. 380.

<sup>159</sup> Cf. CHANTRAINE, *Gram. hom.*, II pág. 61 y *Od.*, 1, 40 τίσιν... Ἀτρεΐδαο.

τίσις τῆς ἀδικίας: conceder justicia admitiendo la índole propia es compensar la injusticia de ser otro y al mismo tiempo reparar esa injusticia. Lo que es en cada caso, admitiendo eso que es sobre la posibilidad abierta de ser otro y reparando así la injusticia de no ser eso que era, satisface a todo otro ser, admitiendo conjuntamente lo que el otro es en cada caso. Esta mutua reparación y satisfacción de todo lo que es entre sí, que es la meta a que tiende el conceder justicia, es por cierto el imperio final de la *δίκη* que rige la reciprocidad de todo lo que es.

El proceso que se ha abierto con el enfrentamiento de todo lo que es y la *adikia* a que éste da lugar, se cierra con la compensación de la injusticia. La *adikia*, pues, está al comienzo y al final del ciclo. Esto mismo nos indica que el imperio de la *Dike* nunca es algo definitivamente logrado, sino una constante superación de la *adikia*. En esto se manifiesta la coherencia interna del pensamiento de Anaximandro tal como hemos intentado analizarlo, pues esta región sobre la cual la *Dike* extiende su imperio no es otra que la coyuntura de nacimiento y perecimiento en que ha incidido y está todo lo que es y en donde permanece en una constante actualización. El imperio de *Dike* tal como lo hemos analizado, es decir, como un concederse mutuamente justicia los entes, al ser lo que son en superación de la injusticia, es el modo en que esta permanente actualización está vertebrada.

Esta segunda parte del fragmento era, como lo hemos indicado, una consecuencia de la primera; pero esta conexión consecutiva debemos entenderla no como causal, es decir, como un efecto que supone una causa, sino como puramente ordinal: lo enunciado en la segunda oración seguía simplemente a lo enunciado en la primera sin que esto implicara un orden jerárquico o causal. Las dos oraciones, en efecto, no difieren entre sí por su tema, sino que ambas tratan de lo mismo bajo dos aspectos distintos. Si la primera enunciaba la conexión de los dos fenómenos físicos fundamentales —nacimiento y perecimiento— con la estructura de todo lo que es, esta segunda oración parte de esta estructura para señalar de qué manera ella se manifiesta

tanto en el conjunto de todo lo que es —y de qué manera a partir de ella es posible este conjunto como tal—, como la existencia de cada ser dentro de este conjunto. De más está decir que lo revelado de esta manera constituyó la primera enunciación neta de un fenómeno tan capital para el pensamiento griego como la *ktnesis* y, conjuntamente con ello, la primera mención de una problemática de la mundanidad.

Con este último punto entramos de lleno en el último tramo del fragmento que nos falta analizar: *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*, "según el orden del tiempo".

Existe ya sobre el concepto arcaico del tiempo una importante literatura, comenzando con el excelente artículo de Fraenkel<sup>160</sup>, que ha puesto de relieve distintos aspectos del problema. A mi modo de ver, sin embargo, el estudio de la concepción arcaica del tiempo se resiente por una excesiva limitación en la base conceptual de donde se parte. Pues en todos los casos se toma como punto de partida una concepción unilateral y exclusiva del tiempo como pasado, presente y futuro. Es por ello que en definitiva tales estudios caen, a veces, en discusiones bastante insustanciales sobre si *χρόνος* en determinado autor expresa el futuro antes que el pasado, o una duración breve o larga. Si tal fuera, el estudio de la concepción del tiempo en la época arcaica carecería de positivo interés, pues su única diferencia con el mismo concepto en épocas posteriores fincaría en simples matices. Personalmente creo que se puede obtener una mayor aproximación al significado de la palabra *χρόνος* en la literatura arcaica, partiendo de determinados pasajes relevantes en los que el contexto permite una mejor comprensión de su sentido.

<sup>160</sup> *Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur*. (En: *Wege u. Formen*, págs. 1-22); véase también P. PHILIPSON, *Il concetto greco di tempo nelle parole Aion, Chronos, Kairos, Eniautos*. (Rivista di Storia della Filosofia, v. 4, 1949, págs. 81-97); ΤΡΕΥ, *Von Homer z. Lyrik*, págs. 123-135 y 223-240; S. ACCAME, *La concezione del tempo nell' eta omerica e arcaica*. (Rivista di Filologia, v. 39, 1961, pág. 359-394); E. DEGANI, *AIQN da Omero ad Aristotele*. Padova, Cedam, 1961.

El significado de χρόνος en dos pasajes de Solón, (3, 16 y 9 D1.) es explicado por Fraenkel del siguiente modo: "Plazo, (*Frist*) cuyo transcurso trae o realiza algo"<sup>161</sup>. La explicación es sin embargo insatisfactoria. La palabra "plazo" (*Frist*), en efecto, es una de aquellas que tras su aparente evidencia inmediata responde a una determinada concepción del tiempo, que a grandes rasgos podemos definir como la distancia que media entre la causa y el efecto. Se entenderá, pues, que concebido de este modo el tiempo se convierte en algo puramente abstracto, con un tipo de realidad solo refleja o negativa. En efecto, al ser considerado de esta manera, el tiempo se define exclusivamente en función de los otros dos fenómenos, causa y efecto, que constituyen los momentos positivos del proceso. El tiempo es sólo un ya no la causa —todavía no el efecto.

Así en el fragmento 3,15<sup>162</sup>, mientras se interpreta a la *Dike* como una especie de ley natural que, producida la falta, procura el castigo, el tiempo se interpreta exclusivamente como el lapso que media entre la causa (falta) y el efecto (castigo). Pero la identificación de *Dike* con el castigo no corresponde al análisis que hemos hecho del sentido de esta palabra en la época arcaica, pues en ella *Dike* nunca tiene un significado unívoco ni se puede identificar simplemente con un valor puro, en sí, o con una idea que se realizara en los hechos. Todo al contrario, δίκη es la falta y el castigo, pero sin la implicancia ética que tienen estas dos palabras. Dicho de otro modo, δίκη es la acción y la reacción e implica necesariamente a ambas.

Χρόνος es por cierto el aliado de *Dike*, pero justamente en tanto hace posible que ésta se realice como acción y como reacción. Lejos de expresar un simple plazo, una pura abstracción, χρόνος representa un aspecto esencial de todo hecho humano que podemos definir como su completa limitación y unilateralidad; ambos rasgos hacen que ningún hecho o acción en el ámbito humano pueda afirmarse de por sí como unívoca, con

<sup>161</sup> Cf. *Wege u. Formen*, pág. 19.

<sup>162</sup> Δίκη, ἢ ... τῷ χρόνῳ πάντως ἤλθ' ἀποτεισομένη.

una validez inamovible y absoluta, sino que inevitablemente deba depender, para lograr todo su sentido, de otros hechos y acciones que se enfrentan y oponen a ella y que, de este modo, la completan en toda su significación. De ahí que, según el mismo Solón, toda verdad necesite tiempo para aparecer con claridad <sup>103</sup>, pues inevitablemente nada se puede revelar aislado y de una vez como lo que es, sino que necesariamente todo va alcanzando su verdadero sentido a medida que se enfrenta, es decir, sufre y provoca reacciones, con los demás hechos que forzosamente se le oponen y en esa oposición completan su sentido. El tiempo es entonces, fundamentalmente, el que muestra (δείξει) es decir el que indica la verdadera índole de todo hecho.

Ya pues en la experiencia del tiempo discernible en la obra de Solón, éste aparece con un doble aspecto. El primero de ellos reside en la limitación y unilateralidad de los hechos, es decir, en la pura negatividad que va siempre adherida a la experiencia del tiempo. Pero, a partir de este lado puramente negativo, el tiempo toma otra faz: su segundo aspecto consiste justamente en esa asociación obligada a que fuerza a hechos y acciones a fin de que cada una logre su sentido en conjunto y mediante el conjunto.

El segundo de los pasajes significativos con respecto al *chronos* pertenece a Simónides y forma parte del encomio a los caídos en las Termópilas, frg. 26, 4-5 (Page):

ἐντάφιον δὲ τοιοῦτον οὔτ' εὐρώς  
οὔθ' ὁ πανδαμάτωρ ἀμαυρώσει χρόνος.

“Tal mortaja ni el moho borrará ni el tiempo que todo lo doma”. No importa tanto en él que el tiempo esté parangonado con un agente de destrucción física, el moho, o que, juntamente con éste, su acción sea borrar, hacer volver a la primitiva oscuridad.

<sup>103</sup> 9 D1., δείξει ὅτι μανίην μὲν ἔμην βαιῆς χρόνος ἀποίσι,  
δείξει: ἀληθείης ἐς μέσον ἐρχομένης.

Lo que importa es el epíteto que recibe, πανδαμάτωρ. Homero ya lo había utilizado para el sueño (*Il.*, 24, 5). Pero Simónides da al παν- del compuesto una mayor extensión: no ya todos los seres vivientes, sino todas las cosas soportan una acción —la doma del tiempo— que las pone a todas en un pie de igualdad. Esta acción hace justamente que “todas” las cosas sean una “totalidad”, es decir, pertenezcan a lo mismo. La acción del tiempo se manifiesta justamente en esos dos aspectos: que cada cosa soporte por igual su acción y que, en virtud de ello, todas las cosas pertenezcan a una totalidad, común a todas, que las comprende por igual.

La doble dirección en que se experimentaba la temporalidad de todo lo existente se presenta, por último, en dos pasajes sumamente significativos de Píndaro<sup>164</sup>. El primero de ellos<sup>165</sup> es quizá la más precisa expresión poética de la experiencia de la temporalidad dentro de la lírica griega. En efecto, si por un lado se expresan en él esa limitación y unilateralidad inherentes a todos los hechos humanos, que ya habíamos discernido en la experiencia del tiempo de Solón, por otro estos mismos rasgos se ponen explícitamente en conexión con la manifestación del tiempo, cuya irreversibilidad —expresada por medio de una lítote, οὐδ' ἄν ἀποίητον... δύναιτο θέμεν ἔργων τέλος— se da como estructural de todos los hechos por igual —todas las cosas son hijas del tiempo—, con lo que, a su vez, se expresa el reverso de aquella imagen del tiempo que el epíteto de Simónides había ya indicado y que se manifiesta en la pertenencia de todas las cosas a una “totalidad” común.

El otro aspecto del tiempo —mucho más reflexivo y menos allegado a la experiencia inmediata— discernible en la obra de

<sup>164</sup> La interpretación de estos dos pasajes de Píndaro fue altamente facilitada por un generoso intercambio de ideas con la Prof. Dora Carlisky de Pozzi.

<sup>165</sup> *Ol.* II, 15-17,

τῶν δὲ πεπραγμένων  
ἐν δίκα τε καὶ κατὰ δίκαν ἀποίητον οὐδ' ἄν  
Χρόνος ὁ πάντων πατήρ δύναιτο θέμεν ἔργων τέλος.



Solón también tiene una expresión acabada en otro pasaje de Píndaro, *Ol.*, X, 53-55:

ὃ τ' ἐξελέγχων μόνος  
 ἀλάθειαν ἐτήτυμον  
 Χρόνος. τὸ δὲ σαφανὲς ἰὼν πρόσω πατέφρασεν

“El único que prueba a la verdad como verdadera, el Tiempo; yendo hacia adelante muestra lo manifiesto...”. La unión de “verdad” y “tiempo”, que ya se había dado en Solón (frg. 9 *Di.*), vuelve a aparecer. El tiempo es lo que prueba, es decir, lo que da la posibilidad a las cosas de manifestarse tal como ellas son. A fin de entender cabalmente este pasaje, debemos preguntarnos en qué consiste esa prueba. La prueba, ἔλεγχος, consiste en permitir que una cosa deje de ser lo que es y que ese mismo acto subsecuentemente sea aprehendido como una distorsión, que al ser claramente indicada —el reproche— provoca como reacción el retorno a lo que uno es<sup>166</sup>. Lo que aquí Píndaro expresa como la “prueba”, por tanto, no es más que la experiencia de las condiciones concretas en que se da la existencia de las cosas, cuya limitación y unilateralidad se manifiestan también en su carencia de sentido completo, de modo que solo adquieren sentido asociadas y opuestas a los demás seres, es decir, siendo lo que son y no siendo otra cosa y, de este modo, mostrando su verdadero ser. El tiempo, por último, es justamente esa posibilidad abierta a todas las cosas de manifestarse

<sup>166</sup> Cf. para este sentido de ἔλεγχος las palabras de Odiseo a Diomedes, *Il.* 11, 313: Τυδαΐδην, τί καθόντι λελάσμεθα θούριδος ἀλκῆς; ἀλλ' ἄγε θεῦρο, πέπον, καρ' ἤμ' ἴσται· δὴ γάρ ἔλεγχος ἴσεται εἴ κεν νῆας ἔλη κορυθαίολος Ἔκτωρ.

‘Tidida, ¿experimentando qué cosa hemos permitido que escapara el impetuoso valor? Pero ven aquí, excelente varón, colócate a mi lado: pues será *élenchos* si Héctor de casco tremolante se llega a apoderar de las naves’. *Elenchos* posee evidentemente un doble valor; por un lado expresa objetivamente el estado pasible de reproche, la distorsión del propio ser —aquí el olvido de la condición de héroe—, por otro el sentimiento subjetivo que el reconocimiento de ese estado —y por tanto la conciencia de la distorsión— provoca, la “vergüenza” o “pundonor”.

como lo que son ( $\tau\acute{\alpha}\ \delta\grave{\epsilon}\ \sigma\alpha\varphi\alpha\nu\acute{\epsilon}\varsigma\ \iota\acute{\omega}\nu\ \pi\acute{\omicron}\rho\sigma\omega\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\varphi\rho\alpha\sigma\epsilon\nu$ ), en oposición a las demás cosas que también de ese modo muestran su índole propia.

Finalmente, Anaximandro. La primera incógnita que debemos despejar en las últimas palabras del fragmento es el significado de  $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ . Se acostumbra en general a interpretar esta palabra como si expresara el "mandato" o la "decisión" del tiempo<sup>167</sup>. Sin embargo en los pasajes en que la palabra aparece atestiguada por primera vez<sup>168</sup>, su significado es unívoco: "orden, disposición ordenada". El proceso de enfrentamiento y oposición de todo lo que es por su índole propia se realizaba "según la disposición del tiempo". Esta "disposición del tiempo" no es otra que los momentos — $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha$ ,  $\tau\iota\sigma\iota\varsigma$  y  $\delta\iota\kappa\eta$ — antes señalados del proceso. La temporalidad emerge, pues, de la estructura misma de todo lo que es y constituye la disposición formal de esa estructura. La concepción del tiempo como disposición de Anaximandro responde, de este modo, a los dos aspectos con que la experiencia del tiempo se había dado en la tradición poética. Pues si como disposición formal que emerge de la estructura de todo lo que es, es decir, del enfrentamiento y oposición por su índole propia, esta concepción comprendía el aspecto del tiempo indisolublemente unido a la "verdad", en tanto que esa estructura se asentaba en el estado de carencia en que ha incidido todo lo que es, la disposición del tiempo también comprendía el otro aspecto de unilateralidad, limitación e irreversibilidad sobre el cual había recaído la palabra poética. Esta disposición formal que emerge de la estructura de todo lo que es, era, por último, universalmente válida y constituía, por tanto, la manifestación más reconocible y acabada de lo "común" a todo lo existente. De ese modo la temporalidad en tanto disposición se afirmaba como el rasgo más propio de la mundanidad.

<sup>167</sup> Cf. KIRK, *Some problems*, pág. 35; ΚΑΗΝ, *Anax.*, pág. 170, n. 3, etc.

<sup>168</sup> AESCH., *Pe.*, 380  $\tau\acute{\eta}\nu\ \delta\grave{\epsilon}\ \tau\acute{\alpha}\xi\iota\nu\ \pi\alpha\rho\epsilon\kappa\acute{\iota}\lambda\epsilon\iota\ \nu\epsilon\acute{\omega}\varsigma\ \mu\alpha\kappa\rho\acute{\alpha}\varsigma$ ; cf. ITALIE, *Lex. Aesch.*, s. v., p. 289.

La concepción del tiempo de Anaximandro ocupa, pues, un lugar central dentro del pensamiento arcaico griego. En efecto, si por un lado respondía a la múltiple experiencia del tiempo que se había dado en la poesía lírica en general, por otro incorporaba esta múltiple experiencia centrándola en torno de la problemática ontológica, que mediante él se transmitirá a la tradición filosófica posterior. Aun bajo formas progresivamente más alejadas de su original, la problemática del tiempo en esta tradición seguirá bajo el sesgo que él le había dado, aun cuando la disposición formal, abstraída del proceso del cual era la manifestación y de la estructura ontológica que suponía y tomada por consiguiente como simple armazón formal vacío de contenido y universalmente válido, se hubiese convertido en el “número del movimiento según lo anterior y lo posterior” — ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον<sup>169</sup>.

## 5

Frente a otros intentos de reconstruir el origen del pensamiento griego exteriormente, como un desarrollo histórico a partir del mito y como un cambio en las condiciones externas de la vida que hicieron posible tal desarrollo —contactos con el Oriente, crecimiento y expansión de la civilización material jónica, cambios consiguientes en la sociedad, el pensamiento y las costumbres, etc.—, nuestra tarea se ha limitado a una reconstrucción, llamémosla así, interna, de una nueva actitud que, a falta de mayores datos, tomamos sin más tal como la hallamos atestiguada en el primer representante coherente de la misma. Esta actitud abre un nuevo acceso al mundo, una nueva “vía”, en la cual por primera vez surge la posibilidad de una reflexión o pensamiento reflexivo directamente encaminado hacia las “cosas mismas” a fin de comprenderlas en lo que son. Este

<sup>169</sup> ARIST., *Phys.*, IV 11, 219 b 1.

pensamiento a su vez encuentra su expresión en una doctrina que, a pesar de los múltiples detalles oscuros que se nos escapan, muestra dos características fundamentales —aun reconocibles en el mismo intento frustrado de lograrlas—: coherencia y comprensión de la totalidad.

Sin duda, esta nueva actitud presupone una multiplicidad de circunstancias externas, concretas, de la realidad cultural, social, económica y política, que se nos escapan, a causa principalmente de la casi total ausencia de datos de la Jonia arcaica. Por cierto, el *desideratum* sería poder reponer tal actitud, rescatada de la historia del pensamiento, en sus reales condiciones históricas; pero un paso previo a todo ello es sin duda caracterizar dicha actitud en sus rasgos esenciales, que se puedan definir justamente como nuevos. Adquirir por otra parte una clara conciencia de ellos tal como se dieron originariamente pueda quizá tener importancia en sí mismo y sirva para alumbrar con nuevas luces el desarrollo posterior del pensamiento griego.

OSVALDO N. GUARIGLIA.

#### BIBLIOGRAFIA

AGAME, S., *La concezione del tempo nell'eta omerica ed arcaica*. (Rivista di Filologia, v. 39, 1961, págs. 359-394).

BACCOU, R., *Histoire de la science grecque de Thales a Socrate*. Paris, Aubier, 1951.

BALLAUF, TH., *Vom Ursprung. Interpretationen zu Thales' und Anaximanders Philosophie*. (Tijdschrift voor Philosophie, v. 15, 1953, págs. 18-70). *Vom Ursprung*.

BORDER, H., *Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962. *Grund u. Gegenwart*.

BONITZ, H., *Index Aristotelicus*. 2ª ed., Graz, Akadem. Druck- u. Verlagsanstalt, 1955. *Index*.

BROECKER, W., *Heraklit zitiert Anaximander*. (Hermes, v. 84, 1956, págs. 382-84).

BURCH, G. B., *Anaximander, the first metaphysician*. (Review of Metaphysics, v. 10, 1949, págs. 137-160).

BURKERT, W., *Iranisches bei Anaximandros*. (Rheinisches Museum, v. 106, 1963, págs. 97-134).

BURNET, J., *Early greek philosophy*. 4ª ed., Cleveland and New York, Meridian Books, 1961. EGP.

CLASSEN, C. J., *Anaximander*. (Hermes, v. 90, 1962, págs. 159-172). *Anax.*

CORNFORD, F. M., *Before and after Socrates*. London, Cambridge UP, 1960.

CORNFORD, F. M., *From Religion to Philosophy*. New York, Harper Torchbooks, 1957.

CORNFORD, F. M., *Innumerable worlds in presocratic philosophy*. (Classical Quarterly, v. 28, 1934, págs. 1-16). *Innum. Worlds*.

CORNFORD, F. M., *Plato and Parmenides*. London, Routledge and Kegan, 1958. *Pl. and Parm.*

CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology*. London, Routledge and Kegan, 1956.

CHEERNISS, H., *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*. New York, Octagon books, 1964.

CHEERNISS, H., *The characteristics and effects of presocratic philosophy*. (Journal of the history of Ideas, v. 12, 1951, págs. 319-345). *Pres. Phil.*

DEGANI, E., *Alon da Omero ad Aristotele*. Padova, Cedam, 1961.

DEICHGRÄBER, K., *Anaximander von Milet*. (Hermes, v. 75, 1940, págs. 10-19). *Anax.*

DIELS, H., *Anaximandros von Milet*. (Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, v. 51, 1923, págs. 65-75). *Anax. v. Mil.*

DIELS, H., *Doxographi Graeci*. Berlin, Walter de Gruyter, 1958. *Doz.*

DIELS, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Herausgeg. von W. KRANZ. 8ª ed., Berlin, Weidmann, 1956. DK.

DIELS, H., *Ueber Anaximanders Kosmos*. (Archiv für Geschichte der Philosophie, v. 10, 1897, págs. 228-237). *A's Kosmos*.

DILLER, H., *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie*. (Antike und Abendland, v. 2, 1946, págs. 140-151).

DIRLMEIER, F., *Der Satz des Anaximandros von Milet*. (Rheinisches Museum, v. 87, 1938, págs. 376-382). *Der Satz d. A. v. M.*

DIRLMEIER, F., *Nochmals Anaximandros von Milet*. (Hermes, v. 75, 1940, págs. 329-331).

DREYER, J. L. E., *A History of astronomy from Thales to Kepler*. [s. l.], Dover, 1953.

FÄRNKEL, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. 2ª ed., München, Beck, 1962. *Dicht u. Phil.*

FÄRNKEL, H., *Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur*. (En su: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. 2ª ed., Herausgeg. von Franz Tietze. München, C. H. Beck'sche, 1960, págs. 1-22). *Wege u. Formen*.

FÄRNKEL, H., *Parmenidesstudien*. (Ibid., págs. 157-197). *Parm.*

FREEMAN, K., *The pre-socratic philosophers; A companion to Diels*. Oxford, Blackwell, 1959.

GIGON, O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie; von Hesiod bis Parmenides*. Basel, Benno Schwabe, 1945. *Ursprung*.

GOMPERE, T., *Les penseurs de la Grèce*; trad. fr. de A. Reymond. Paris, Payot, 1928, tomo I.

HEIDEGGER, M., *Der Spruch des Anaximander*. (En su: *Holzwege*. Frankfurt a. M., Klostermann, 1957, págs. 296-343). *Holzwege*.

HEIDEL, W. A., *On Anaximander*. (Classical Philology, v. 7, 1912, págs. 212-234). *On Anax.*

HEIDEL, W. A., *On certain fragments of the pre-socratics*. (Proc. of the American Academy of Arts and Sciences, v. 48, 1913, págs. 681-734). *On cert. fr.*

HÖLSCHER, U., *Anaximander und die Anfänge der Philosophie*. (Hermes, v. 81, 1953, págs. 257-272 y 385-418). *Anax.*

JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*; trad. cast. de J. Xirau y W. Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1957. *Paideia*.

JAEGER, W., *The theology of the early greek philosophers*; trad. de E. Robinson. Oxford, Clarendon Press, 1960. *Theol.*

JOEL, K., *Geschichte der antiken Philosophie I*. Tübingen, Mohr, 1921

KAHN, CH. H., *Anaximander and the origins of greek cosmology*. New York, Columbia UP, 1960. *Anax.*

KIRK, G. S., *Heraclitus, the cosmic fragments*. Cambridge, UP, 1954 *Heraclitus*.

KIRK, G. S., *Some problems in Anaximander*. (Classical Quarterly, v. 48, 1955, págs. 21-38). *Some problems*.

KIRK, G. S. and RAVEN, J. E., *The presocratic philosophers*. Cambridge, UP, 1962. KR.

KRANZ, W., *Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit*. (Philologus, v. 93, 1938, págs. 430-448). *Kosmos*.

KRAUS, W., *Das Wesen des Unendlichen bei Anaximander*. (Rheinisches Museum, v. 93, 1950, págs. 364-379). *Wes. d. Unendl.*

KÜHNER, R. y GERTE, B., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*; zweiter Teil: Satzlehre. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesell., 1963. KÜHNER-GERTE.

LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1958. LSJ.

LOENEN, J. H., *Was Anaximander an evolutionist?* (Mnemosyne, v. 7, 1954, págs. 215-232).

MADDALENA, A., *Ionici; testimonianze e frammenti*. Firenze, La Nuova Italia, 1963. *Ionici*.

MADDALENA, A., *Anassimandro e l'infinito come simultaneità*. (Atti del Reale Istituto Veneto de scienze, lettere ed arti, v. 96, 1936-37, págs. 683-720). *Inf. come simul.*

MATSON, W. I., *The naturalism of Anaximander*. (Review of Metaphysics, v. 6, 1953, págs. 387-395).

McDIARMID, J. B., *Theophrastus on the presocratic causes*. (Harvard Studies in Classical Philology, v. 61, 1953, págs. 85-156). *Theophr.*

MONDOLFO, R., *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*; trad. cast. de F. González Ríos. Buenos Aires, Imán, [1952]. *Infinito*.

MONDOLFO, R., *Problemi del pensiero antico*. Bologna, Zanichelli, 1935. *Problemi*.

RAMNOUX, C., *Sur quelques interprétations moderne de la pensée d'Anaximandre*. (Revue de Métaphysique et de Morale, v. 59, 1954, págs. 233-252).

REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Frankfurt a. M., Klostermann, 1959. *Parm.*

RESCHER, N., *Cosmic evolution in Anaximander*. (Studium Generale, v. 2, 1958, págs. 718-731).

REY, A., *La jeunesse de la science grecque*. Paris, Renaissance du Livre, 1933.

ROBIN, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris, Albin Michel, 1948.

ROSS, W. D., *Aristotle's Physics*; rev. text., intr. and comm. Oxford, Clarendon Press, 1960. *Physics*.

ROSS, W. D., *Aristotle's Metaphysics*; rev. text., intr. and comm. Oxford, Clarendon Press, 1958, 2 tomos. *Metaphysics*.

SCHUHL, P. M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

SELIGMAN, P., *The Apeiron of Anaximander; a study in the origin and uncton of metaphysical ideas*. London, Athlone Press, 1962. *Apeiron*.

SEVERINO, E., *La parola di Anassimandro*. (Rivista di filosofia neoscolastica, v. 55, 1963, págs. 147-166).

SOLMSEN, F., *Anaximander's infinite: traces and influence*. (Archiv für die Geschichte der Philosophie, v. 44, 1962, págs. 109-131).

SOLMSEN, F., *Aristotle's system of the physical world; a comparison with his predecessors*. Ithaca, Cornell UP, 1960. *A's System*.

STOKES, M. C., *Hesiodic and Milesian cosmogonies*; I y II. (Phronesis, v. 7, 1962, págs. 1-37; v. 8, 1963, págs. 1-34). *Hes. and Mil. cosm.*

TANNERY, P., *Pour l'histoire de la science hellene*. Paris, Gauthier-Villars, 1930. *Histoire*.

TREU, M., *Von Homer Zur Lyrik*. München, Beck, 1955. *Von Homer z. Lyrik*.

TUMARKIN, A., *Der Begriff des Apeiron in der griechischen Philosophie*. (Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, v. 3, 1943, págs. 55-71).

UEBERWEGS, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*; erster Teil; *Die Philosophie des Altertums*; herausgeg. von K. PRAECHTER. Basel, Stuttgart, Benno Schwabe, 1958.

VLASTOS, G., *Equality and Justice in early greek cosmologies*. (Classical Philology, v. 42, 1947, págs. 156-178). *Eq. and Just.*

WISNIEWSKI, B., "Apeiron" d'Anaximandre et de Pythagore. (Studi Italiani di Filologia Classica, v. 31, 1959, págs. 175-178).

WEST, M. L., *Three presocratic cosmologies*. (Classical Quaterly, v. 56, 1963, págs. 154-156).

WOLF, E., *Der Ursprung des abendlandischen Rechtsgedankens bei Anaximander und Heraklit*. (Symposion, Freiburg, v. 1, 1948, págs. 35-87). *Rechtsged.*

ZELLER, E., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*; Parte I: *I Presocratici*; volume II, *Ionici e Pitagorici*; trad. e aggiorn. di R. MONDOLFO. Firenze, La Nuova Italia, 1950. ZM II.

# CONTRIBUCION AL ESTUDIO COMPARATIVO DE LA LIRICA ALEJANDRINA Y LA DE LOS NEOTERICOS. CALIMACO Y CATULO \*

En el presente trabajo se examinarán los puntos de contacto que presentan la obra literaria de Calímaco y la de Catulo. Enorme, compleja y en estado ruinoso de conservación la primera, relativamente breve y bien conservada la segunda, constituyen, respectivamente, el más valioso monumento llegado hasta nosotros de la lírica alejandrina y de la poesía neotérica. Los rasgos que vinculan a una y otra obra son —en líneas generales— los que vinculan a una y otra escuela literaria.

La nueva técnica instaurada por Calímaco en la poesía griega fue una valiosísima guía para aquellos poetas romanos ansiosos de llevar su lírica por caminos no hollados aún por la poesía tradicional.

Se mostrará, dentro de los límites de un trabajo de esta naturaleza, que entre ambos poetas existe una coincidencia total en cuanto a los procedimientos artísticos, pero en cuanto a los contenidos, una coincidencia sólo formal en los temas y una absoluta divergencia de actitud.

LA POÉTICA CALIMAQUEA Y LA POÉTICA CATULIANA. ἀγρυπνία,  
λεπτότης, ὀλιγοστιχία.

Tanto Calímaco como Catulo —si bien no han dejado un arte poética a la manera de Horacio— han expresado en

---

\* Tesis de licenciatura.



numerosos pasajes sus opiniones sobre procedimientos estilísticos o géneros literarios, ya sea por medio de normas o principios, ya por la alabanza o el ataque a determinados poetas y a los estilos o géneros que éstos practicaban. En muchos casos estas opiniones servían de defensa de la propia obra.

Iniciaremos nuestra indagación con el carmen 95 de Catulo. En este poema el poeta hace un elogio de su amigo, el neotérico Helvio Cinna, autor del poema "Zmyrna", y contrapone a él tres nombres: Hortensio, Volusio y Antímaco, como ejemplos de lo que no debe ser la buena poesía <sup>1</sup>.

Los dos primeros dísticos:

"Zmyrna mei Cinnae nonan post denique messem  
quam coepta est nonamque edita post hiemem,  
milia cum interea quingenta Hortensius uno  
(aut plura anno se scribere posse putat)" <sup>2</sup>.

(La "Zmyrna" de mi Cinna fue publicada después de nueve siegas y nueve inviernos desde que se comenzó, en tanto que Hortensio 'piensa que puede escribir quinientos mil o más en un solo año').

oponen la génesis de dos obras que representan dos métodos de composición, con dos resultados distintos: la "Zmyrna" fruto de nueve años de trabajo intenso, y la obra de Hortensio, concluida en un solo año <sup>3</sup>. Naturalmente la primera, expuesta a la maduración y al retoque, resulta de más valor que los quinientos mil versos —cifra hiperbólica, por supuesto— a los que, por elementales razones de tiempo, no se puede retocar y pulir debidamente. La crítica va dirigida al método, y en

<sup>1</sup> Cf. Braga, D., l. c., págs. 115 ss.

<sup>2</sup> Este verso no figura en los manuscritos. Reproducimos aquí la conjetura de Pascoli, citado por Braga, l. c., pág. 116.

<sup>3</sup> La obra de Cinna era, tal vez, un "epillion" al gusto alejandrino. De él solo se conservan tres versos. El tema de Zmyrna, o Myrrha, fue tratado posteriormente por OVIDIO (*Metamorfosis*, X, 208 ss.). La obra de Hortensio era un relato de la guerra Mársica y llevaba como introducción una larga disputa entre el autor, Licinio Lúculo y Cornelio Sisena.

este punto Catulo hace profesión de un canon fundamental de la poesía alejandrina: la ἀγρυπνία<sup>4</sup>.

En los dos dísticos siguientes el poeta confronta los destinos que aguardan a la obra de Cinna y a los "Annales" de Volusio:<sup>5</sup>

"Zmyrna cavas Satrachi penitus mittetur ad undas,  
Zmyrnam cana diu saecula pervolent.  
At Volusi Annales Paduam morientur ad ipsam  
et laxas scombris saepe dabunt tunicas".

(La "Zmyrna" penetrará hasta las profundas olas del Sátraco y los siglos encanecidos leerán durante mucho tiempo la "Zmyrna", pero los "Annales" de Volusio morirán junto a la misma Padua y a menudo darán holgadas túnicas a las caballas).

En este caso el ataque va contra la obra y contra el autor. Se refiere a él en tono vulgar (vv. 7-8), mientras que usa imágenes aladas para referirse a Cinna. Sin duda el mayor defecto de Volusio era la falta de delicadeza, de λεπτότης —otra de las bases de la poética helenística.

La posición de Catulo frente a la obra y al estilo de Volusio se aclara más aún en el carmen 36, donde Catulo lo señala "pessimus poeta" y destina al fuego sus "pleni ruris et inficetiarum Annales Volusi, cacata carta". (Anales de Volusio, sucios papeles, llenos de rudeza y de groserías).

El último dístico del carmen 95, afirmación del principio de ἀλιγοστικία es un ataque contra el ἔπος mismo, representado en el nombre de Antímaco<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Cf. FILETAS, en *La encina*, dice que su obra es para quien conozca la belleza de las palabras (κόσμον τῶν ἐπέων) para el que haya pulido mucho (πολλὰ μογήσας) y el que conoce la senda de toda clase de palabras (μόθων παντοίων εἶμον). Cf. también HORACIO, *Ars poetica*, "castigare ad unguem".

<sup>5</sup> Identificado por algunos —según la Epístola 93,17 de Séneca, con un mal poeta de nombre Tanusius. Era un personaje contemporáneo de Catulo, autor de unos "Anales", en verso, sobre la historia de Roma, inspirados en los célebres de Enio.

<sup>6</sup> Cf. el fragmento 398 (Schneider) de Calímaco: "Λύδη καὶ παχὺ γράμμα καὶ οὐ τορὸν σαφές". (Callimachus, ed. Pfeiffer, tomo 1, pág. 325). No sabemos si Catulo alude específicamente a la "Lyde", a la "Tebaida" o a otra obra de Antímaco.

"Parva mei mihi sint cordi monumenta sodalis,  
at populus tumido gaudeat Antimacho".

(Tenga yo en mi corazón los pequeños monumentos de mi amigo, y regocíjese el pueblo con el hinchado Antímaco).

"Parvum monumentum" es la síntesis de los tres principios —pulimento, delicadeza, brevedad— que se opone al engorroso poema cíclico del "tumidus Antimachus", con el que se regodea el lector inculto, que valora la literatura por la cantidad de páginas escritas.

Los epigramas XXVII y XXVIII de Calímaco ofrecen un planteo semejante<sup>1</sup>. En el primero, el poeta saluda a los φαινόμενα de Aratos de Soles.

"Ἡσιόδου τὸ τ'ἄριστον καὶ ὁ τρόπος· οὐ τὸν ἀοιδῶν  
ἔσχατον, ἀλλ' ὀκνέω μὴ τὸ μελιχρότατον  
τῶν ἐπέων ὁ Σολεὺς ἀπεμάξαιτο. χαίρετε λεπταί  
ρήσιες, Ἄρητος σύντονος ἀγρυπνίη."  
alia lectio [σύμβολον ἀγρυπνίης].

(Es la poesía y la manera de Hesíodo. El (poeta) de Soles ha seguido no al menor de los aedas sino, creo que a lo más dulce de la épica. Salud, sutiles expresiones, esforzado desvelo de Arato —o símbolo del desvelo de Arato).

La línea de Hesíodo significa para Calímaco la conjunción del conocimiento profundo y minucioso del tema y del tratamiento poético severo, grácil y mesurado del mismo.

En el otro epigrama, Calímaco se muestra adverso al poema cíclico y a los principios literarios vulgares. Se evidencia también en él el ansia de transitar nuevos caminos, la búsqueda de una nueva poética.

"Ἐχθαίρω τὸ ποίημα τὸ κυκλικόν, οὐδὲ κελεύθω  
χαίρω τίς πολλοὺς ὥδε καὶ ὥδε φέρει.

<sup>1</sup> Cf. Bruga, D., l. c., págs. 119 ss.

μισῶ καὶ περίφοιτον ἐρώμενον, οὐδ' ἀπὸ κρήνης  
 πίνω· σιχαίνω πάντα τὰ δημόσια”<sup>9</sup>.  
 (.....)

(Odio el poema cíclico y no me gusta el camino que lleva a muchos aquí y allá. Aborrezco al amante que se entrega a todos, y no bebo de la fuente común. Me repugnan todas las cosas públicas).

Se reitera la idea de que el vulgo mide la calidad de la poesía por la cantidad de versos y no por el valor estético de los mismos. El camino de la literatura abultada, nutrida de temas harto trillados, puede llevar al poeta mediocre a un triunfo aparente —entre el elemento vulgar— mientras que al triunfo verdadero, en los círculos doctos, sólo lleva la obra que partecipe de las características señaladas anteriormente.

El tema vuelve a aparecer en el himno II, “Εἰς Ἀπόλλωνα” (vv. 105 al 113). La Envidia<sup>9</sup> que habla al oído de Apolo es la personificación de la mala poesía, de los poetas que se resisten a los nuevos principios mediante la práctica de temas trillados en un estilo tosco y abultado. La Envidia sólo acepta a aquéllos cuyo canto suena como el mar. Apolo —suprema personificación de la poesía— prefiere unas pocas gotas del agua purísima de la fuente.

“Ὁ Φθόνος Ἀπόλλωνος ἐπ’ οὕατα λάθριος εἶπεν.  
 “Οὐκ ἄγαμαι τὸν αἰδὸν δε οὐδ’ ὅσα πόντος ἀεῖδῃ.”  
 Τὸν Φθόνον ὠπόλλων ποδί τ’ἤλασεν ὧδε τ’ἔειπεν·  
 “Ἀσσυρίου ποταμοῖο μέγας ῥόος, ἀλλὰ τὰ πολλὰ  
 λύματα γῆς καὶ πολλὸν ἔφ’ ὕδατι συρφετὸν ἔλκει.  
 Δηοὶ δ’ οὐκ ἀπὸ παντός ὕδωρ φορέουσι μέλισσαι,  
 ἀλλ’ ἦτις καθαρὴ τε καὶ ἀχράαντος ἀνέρπει  
 πίδακος ἐξ ἱερῆς ολίγη λιβάς, ἄκρον ἄωτον.”  
 χαῖρε ἄναξ· ὁ δὲ Μῶμος, ἦν’ ὁ Φθόνος, ἔνθα νέοιτο.”

<sup>8</sup> Cf. HORACIO, *Odas*, III, 1,1: “Odi profanum vulgus”.

<sup>9</sup> Cf. epigrama XXI, en el que, al hablar de sí mismo, dice: “δ’ ἦρισεν κρέσσονα βασιανῆς”. Véase además Cahen, E., l. c., pág. 274.

(La Envidia habló furtivamente a los oídos de Apolo: "No me agrada el poeta que no canta como el mar". Apolo apartó a la Envidia con el pie y dijo: "Grande es la corriente del río Asirio, pero arrastra sobre el agua muchas inmundicias de la tierra y mucho barro. A Deo sus sacerdotisas no le llevan el agua de todas partes, sino la que surge pura y límpida de la fuente sagrada, pequeña gota, pureza suprema". Salud, señor. Que Momo vaya allá donde está la Envidia.).

Hay en estos versos una autodefensa en la que flota la idea del poeta como ser predestinado, un ποιητής φύσει<sup>10</sup>.

En la invectiva πρὸς Τελχίνας<sup>11</sup>, especie de testamento literario de Calímaco, el poeta expone importantes principios de su poética. Pocos son los versos que se conservan de este poema, pero ellos brindan un material muy valioso. Aparece allí el tema del poeta atacado por los ignorantes y envidiosos, quienes lo acusan de haber compuesto, a pesar de sus varias décadas de edad, un poemita de pocos versos en lugar de un largo canto sobre la ira de los dioses o de los héroes<sup>12</sup>. Calímaco se autocalifica entonces de ὀλιγόστιχος y encomia su valor con esta imagen:

"ἀλλὰ καθέλκει δρυὶν πολὺ τὴν μακρὴν ἄμικτα Θεσμοφόρος"

(Pero la Tesmoforia nutriz la eleva sobre el haya inmensa).  
En los versos siguientes alude a Mimnermo: Μίμνερος

<sup>10</sup> Cf. en la misma composición, vv. 9-10:

"Ὀπόλλων ὃν παντὶ φαίνεται, ἀλλ' ὅτις ἐσθλὸς  
ὅς μιν ἴδῃ, μέγας οὖτος· ὅς οὐκ ἴδῃ, λιτὸς ἐκείνος"

Cf. también epigrama XXI:

"Μίσσαι γὰρ εὖσους ἴδον ἄμικτα καίδια  
μὴ λοῖζῶ, κολιούς οὐκ ἀπέθεντο φίλους"

La misma idea que luego expresará HORACIO en *Odas*, IV, 3.

"Quem tu, Malpomene, semel  
nascentem placido lumine videris",  
(.....)

<sup>11</sup> Hesychius anota: "Τελχίνας: βασιάνιοι, γόητες, ρθονεροί"

<sup>12</sup> Vid. Braga, D., l. c., págs. 122 ss.; Calímaco, ed. Caben, págs. 82 ss.

δει γλυκός... ἡ μεγάλη δ' οὐκ ἐδίδαξε γυνή. (Mimneimo que es dulce (poeta)... nada le enseñó la gran mujer). Opone el largo poema Ναννώ [ἡμεγάλη γυνή] a las obras breves y otorga superioridad a estas últimas <sup>13</sup>.

En los versos 17 a 20 vuelve a aparecer el tema de la valoración vulgar por la cantidad y por la expresión altisonante.

“Ἐλλετε, Βασκανίης ὄλοδν γένος αὐθι δὲ τέχνη  
κρίνετε, μὴ σχοίνῳ Περσίδι τὴν σοφίην.  
Μήδ' ἀπ' ἐμεῦ διφᾶτε μέγα ψοφέουσαν ἀοιδὴν  
τίτρεσθαι βροντᾶν δ' οὐκ ἐμόν, ἀλλὰ Διός.”

(Alejaos, funesta estirpe de la Envidia, juzgad mi ciencia poética en la medida del arte, no con la cuerda pérsica. Y no esperéis de mí que dé a luz un poema ruidoso. No me corresponde a mí tronar, sino a Zeus).

Dice luego que Apolo Lycio le pidió, cuando él se disponía a escribir, que le ofrendara el incienso pesado —πάχιστον— pero la Musa ligera —λεπταλέην—.

Pone a continuación en boca del dios las siguientes normas (vv. 25 a 28):

Πρὸς δὲ σε καὶ τόδ' ἄνωγα, τὰ μὴ πατέουσιν ἄμαξαι  
τὰ στείβειν, ἐτέρων δ' ἴχνια μὴ καθ' ὁμά  
δίφρον ἐλᾶν μηδ' οἴμον ἀνά πλατύν. ἀλλὰ κελεύθους  
σπεῦδ' ἰδίας, εἰ καὶ στεινοτέρην ἐλάσεις.”

(Para ti esta orden, que sigas el camino que no huellan los carros, y que no lleves el tuyo sobre las huellas de los otros ni sobre la ruta ancha. Sigue tu propio camino, por angosto que él sea).

Normas éstas que pueden interpretarse así: primero, no abordar asuntos demasiado largos o complicados, en la reali-

<sup>13</sup> El escoliasta aclara: “παρτίθεται τε ἐν συγκρίσει τὰ ὀλίγων στίχων ὄντα ποιήματα Μιμνέρμου τοῦ Κολοφονίου καὶ Φελίτα τοῦ κῆρου βελτίονα τῶν πολυστίχων αππῶν φάσκων εἶναι... ὥδα οὕτως ἠδὲ ἐν τοῖς μικροῖς”

Vid. Callimachus, ed. Pfeiffer, tomo I, págs. 3-11.

zación de los cuales puede faltarle el aliento al poeta; segundo no imitar, mantenerse en lo propio por difícil que ello resulte. Interesa esto último porque añade a las normas anteriores la de originalidad.

Τῷ πιθόμην dice en el verso 29. Reconoce haber seguido en sus obras los principios que le recomendó Apolo.

El poema continúa con una serie de juegos de oposiciones del tenor de las citadas anteriormente. Canta para quienes aprecian el dulce canto de las cigarras —λιγὸν ἤχον τεττίγων— y no el rebuzno de los asnos —θόρυβον ὄνων—. Que otros se expresen como un animal de grandes orejas; él desea ser grácil y alado, ὀλαχός -πτεροίς. Alimentado con rocío, como la cigarra, estará a resguardo de la vejez. Con lo cual afirma la conciencia de la perdurabilidad de la obra poética sujeta a las normas expresadas.

El fragmento conservado de Πρὸς Τελχίνης finaliza con dos versos que —según opinión de Pfeiffer— fueron agregados al epigrama XXI <sup>14</sup>. (Ver nota 10).

Otros testimonios sobre los principios literarios de Calímaco pueden hallarse en los epigramas II, VI, VII y VIII.

### Epigrama II:

Εἶπε τις, Ἡράκλειτε, τὸν μόνον, ἐς δέμε δάκρυ  
 ἤγαγεν, ἐμνήσθην δ' ὀσσάκις ἀμφοτέρωι  
 ἠέλιον λήσχη κατεδύσαμεν' ἀλλὰ σὺ μὲν που,  
 ξεῖν' Ἀλικαρνησεῦ, τετράπάλαι σποδιῆ.  
 αἰ δὲ τὰαὶ ζώουσιν ἀηδόνες, ἧσιν ὁ πάντων  
 ἀρπακτῆς Ἀΐδης οὐκ ἐπὶ χεῖρα βαλεῖ.

(Alguien me dijo, Heráclito <sup>15</sup>, tu destino y he llorado; recordé cuántas veces ambos nos habíamos tendido al sol para conversar. Pero tú, mi huésped de Halicarnaso, después de mucho tiempo no serás más que ceniza. En cambio viven tus

<sup>14</sup> Vid. Callimachus, ed. Pfeiffer, tomo I, pág. 8 y tomo II, pág. 86.

<sup>15</sup> Heráclito de Halicarnaso, supuesto autor del epigrama AP, VII, 465.

cantos de ruiseñor, sobre los que no echará su mano Hades el que arrebató todas las cosas).

Epigrama VI:

Τοῦ Σαμίου πόνος εἰμι δόμῳ ποτὲ θεῖον αἰοιδόν  
 δεξαμένου, κλείω δ' Εὐρυτον, ὅσσ' ἔπαθεν,  
 καὶ ξανθὴν Ἰόλειαν, Ὀμήρειον δὲ καλεῦμαι  
 γράμμα' κρεωφύλῳ, Ζεῦ φίλε, τοῦτο μέγα.

(Yo soy la obra del Samio, el que una vez recibió en su casa al divino aeda; canto a Eurytos y cuantas cosas padeció, y a la rubia Ióleia, me llaman poema homérico. Para Creófilo,<sup>16</sup> Zeus querido, esto es grande).

Vuelve al tema de la pureza de expresión en el elogio a Teéteto<sup>17</sup> (ep. VII).

Ἦλθε Θεαίτητος καθαρὴν ὁδόν' εἰ δ' ἐπὶ κισσόν  
 τὸν τεδὸν οὐχ αὖτη. Βάκχε, κέλευθος ἄγει,  
 ἄλλων μὲν κήρυκες ἐπὶ βραχὺν οὐνομα καίρων  
 φθέγγονται, κείνου δ' Ἑλλάς ἀεὶ σοφίτην.

(Recorrió Teéteto un camino puro. Ese camino puede no conducir hasta tu hiedra, Baco; pero los nombres de los otros por breve momento pronunciarán los heraldos, en cambio la Hélade siempre proclamará el de aquél.).

Una vez más confía Calímaco en la perdurabilidad de la obra bien pulida.

En el epigrama VIII Calímaco asocia, mediante un juego conceptista, la expresión breve con el resultado final de la creación poética. Νικῶ (venzo) dice el poeta triunfador: σκληρὰ

<sup>16</sup> CREÓFILO, autor del poema *La toma de Oichalia*, en el que figuraba Hércules como pretendiente de Ioleia, hija de Eurythos. Este poema se atribuye a Homero y se decía que el gran aeda se lo había cedido a Creófilo en agradecimiento por la hospitalidad recibida de él.

<sup>17</sup> Teéteto, poeta alejandrino epigramático. No se conservan obras suyas.



τὰ γινόμενα (duros los acontecimientos) respónde aquél a quien las Musas no favorecen. Calímaco pide entonces a Díónysos: "ἔμοι, ὦναξ, ἢ βραχυσυλλαβῆ, es decir, la palabra breve —el νικῶ del vencedor— y la expresión breve.

Para completar el cuadro —antes de considerar otros pasajes análogos de Catulo— nos referiremos al "Iambus" XIII (fragmento 203 de la edición de R. Pfeiffer) en el que Calímaco defiende otro principio de su poética: la πολυειδεία (variedad). El estado en que se conserva este poema es muy fragmentario, pero gracias a la διήγησις sabemos que estaba dirigido a quienes le reprochaban la variedad de su obra. Variedad que se da en todos los planos: combinación libérrima de dialectos, riqueza métrica y temática <sup>18</sup>.

Dice la διήγησις: Μοῦσαι καλαὶ κάπολλον, οἷς ἐγὼ σπένδω· Ἐν τούτῳ πρὸς τοὺς καταμεμφομένους αὐτὸν ἐπὶ τῇ πολυειδεῖα ὧν γράφει ποιημάτων ἀπάντων φησιν ὅτι Ἴωνα μιμεῖται τὸν τραγικόν. ἀλλ' οὐδὲ τὸν τέκτονά τις μέμφεται πολυειδῆ σκευῆ τεκταινόμενον.

(Musas bellas y Apolo. en honor de quienes hago la libación. En éste habla contra quienes le reprochan la variedad de todos los poemas que escribe y dice que él imita a Ión el trágico: nadie acusa a un carpintero que fabrica muebles con materiales variados).

Hemos aludido al principio a los carmina 95 y 36 de Catulo. Puede completarse el cuadro de la poética catuliana con el comentario de otros pasajes significativos. En ellos volvemos a hallar coincidencias con los principios poéticos de Calímaco.

En el carmen 14 se dirige a Calvo <sup>19</sup>, quien le ha enviado una especie de deplorable antología reunida por el gramático Sulla. Tres nombres: Caesius, Aquinus y Suffenus <sup>20</sup>, forman

<sup>18</sup> Este tema se amplía en págs. 9-12.

<sup>19</sup> Cayo Licinio Calvo (82-47 a.C.), orador y poeta, amigo de Catulo, representante de la nueva escuela que seguía las huellas de los alejandrinos.

<sup>20</sup> De Caesius y de Suffenus no poseemos más datos que los que aporta Catulo. En cuanto a Aquinus se lo identifica con un cierto Aquinius mencionado por Cicerón en Tusculanas, 5, 22, 63.

parte de esa caterva de "pessimi poetas, saeculi incommoda". La acusación de "impjii" —un mal poeta es impío para con las Musas— a esos "venena" nos hace pensar que ellos estaban bien lejos de cumplir con los postulados de la nueva poesía. Este ataque se aclara mejor en el carmen 22, en el que vuelve a aparecer Suffenus vituperado por Catulo. Encontramos en él tres acusaciones. La primera, similar a la de Hortensio o Volusio en el carmen 95, la "πολυστιχία" o "μεγαστιχία".

"Suffenus iste, Vare, quem probe nosti,  
homo est venustus et dicax et urbanus,  
idemque longe plurimos facit versus.  
puto esse ego illi milia aut decem aut plura  
perscripta, nec sic ut fit, in palimpsesto  
relata: cartae regiae, novci libri,  
novci umbilici, lora rubra membranae,  
directa plumbo et pumice omnia aequata."

(Este Sufeno que tan bien conoces, Varo, es hombre apuesto, agudo y bien educado, y además escribe gran cantidad de versos. Yo creo que tiene escritos diez mil o más, y no como suele hacerse, copiados en palimpsestos: papel real, nuevos libros, nuevos umbilicos, correas rojas de pergamino, todo rayado al plomo y alisado con piedra pómez.).

La segunda acusación es doble: falta de delicadeza por un lado y falta de autenticidad, es decir, afectación, por el otro.

"Haec cum legas tu, bellus ille et urbanus  
Suffenus unus caprimulgus aut fossor  
rursus videtur: tantum abhorret ac mutat.  
Hoc quid putemus esse? Qui modo scurra  
aut siquid hac re tritius videbatur,  
idem infaceto est infacetiore rure  
simul poemata attigit. (. . .)"

(Cuando tú los leas, aquel Sufeno fino y educado te parecerá, por el contrario, un cabrero o un cavador: tanto cambia y se aparta de sí. ¿Qué creeremos que es esto? Quien un momento antes parecía un hombre de mundo, o algo más refinado, es más grosero que un grosero campesino en cuanto toca los versos.).

La tercera es acusación de inmodestia.

“ (...) neque idem umquam  
aeque est beatus ac poema cum scribit:  
tam gaudet in se tamque se ipse miratur.”

(El, por su parte, nunca es tan feliz como cuando escribe un poema: tanto goza de sí mismo y tanto se admira.).

La poesía termina con una reflexión: los errores de Sufeno son humanos y él, como todo hombre, los lleva a sus espaldas y por eso no puede verlos. Reflexión que le sirve, de paso, a Catulo para reprocharle a Sufeno su ignorancia y su falta de sagacidad para comprender los propios errores y remediarlos.

Concluiremos con una referencia al carmen 35, elogio del poeta Cecilio. Catulo habla al papiro en que le escribe a su amigo para que venga a Verona, pues quiere confiarle ciertas ideas de un amigo de ambos. Es posible que el tal amigo sea Catulo mismo y las ideas, proyectos de nuevos poemas. Se refiere luego al poema que escribió Cecilio sobre Cibeles, el cual cuando fue leído en privado inundó de un fuego secreto a su amada “Sapphica puella, Musa doctior”. Opina Lafaye que el poema de Cecilio sobre Cibeles debía tener relación, al menos temática, con el carmen 63 de Catulo<sup>21</sup>.

En los versos finales hay una referencia a un poema sobre la Gran Madre que Cecilio había comenzado a componer.

No han llegado a nosotros las obras de Cecilio que comenta Catulo, por lo que —como ocurre con Heráclito, Teéteto o Creófilo en los epigramas de Calímaco— la referencia es apenas un dato aislado para una conjetura sobre un estilo criticado o alabado por nuestros poetas.

<sup>21</sup> Vid. Catullus, ed. Lafaye, pág. 24.

Cabe preguntarse ahora si la obra de cada uno coincide con los principios enunciados. Indudablemente, sí. He aquí algunos ejemplos.

I) Extensión de los poemas. Los más largos de Calímaco —contando individualmente los que integran los *Αἴτια*— frisan los 300 versos<sup>22</sup>: *Εἰς Δῆλον*, 326; *Εἰς Ἄρτεμιν*, 268; hay buena porción que rodea el centenar de versos: *Εἰς Διά*, 96; *Εἰς Ἀπόλλωνα*, 113; *Εἰς Λουτρά τῆς Παλλάδος*, 142; *Εἰς Δημήτρα*, 138; *Αἴτια III*, 80; *Ιάμβος IV*, 115; *Ιάμβος XII*, 86; *Βερενίκης πλόκαμος*, 94; pero el grueso de la obra gira alrededor de un número de versos mucho menor. De los sesenta y tres epigramas conservados, sólo uno alcanza los 15 versos. La invectiva *πρὸς Τελχίνας* llegaba a poco más de 40, y las composiciones que integraban los *Αἴτια* variaban alrededor del medio centenar de versos cada una.

Con respecto a Catulo, los dos epitalamios (carmen 64 y carmen 61) alcanzan la mayor extensión (408 y 235 versos respectivamente). Les siguen el carmen 68 con 162 versos, dos que se acercan al centenar (carmen 63, 93 versos; carmen 66 94 versos), en tanto que los restantes carmina no alcanzan los 50 versos. Abundan los poemas brevísimos —de 5 a 10 versos— (carmina 52, 53, 54, 59, 60, 83, 87, 88, 90, etc.). Los carmina 85, 93, 94, 105 y 106 constan de un solo dístico.

II) Variedad de metros. En Calímaco predomina el dístico elegíaco (los "Aetia", las elegías y los epigramas —excepto tres de ellos—<sup>23</sup>, y el himno V). Los himnos a Zeus, a Demeter,

<sup>22</sup> El poema "Ἐκάλη", conservado en estado muy fragmentario, probablemente superaba un poco estas cifras. Pfeiffer reunió 147 fragmentos, 34 de ellos en orden de narración y el resto, de difícil ubicación. El argumento nos es conocido por la "ἰσθήγησις". Vid. Callimachus, ed. Pfeiffer, tomo I, págs. 226-303.

<sup>23</sup> El epigrama XXXVII está escrito en dímetros yámbicos catalécticos; el XXXVIII combina dímetros yámbicos catalécticos (primero y tercer versos) con endecasílabos faleceos (segundo y cuarto); el XXXIX combina dímetros yámbicos catalécticos (primero y segundo, cuarto y quinto versos) con arquiloqueos (tercero y sexto).

a Apolo, a Delos y a Artemis están escritos en hexámetros dactílicos, así como el poema "Hecale". Los poemas líricos están en trímetros yámbicos puros, trímetros yámbicos escazontes, trímetros trocaicos catalécticos, y galiambos. Probablemente hubiera otros metros en estos poemas, pero el estado fragmentario en que se encuentran muchos de ellos no permiten un análisis mayor.

En Catulo predomina también el dístico elegíaco (carmina 65 al 116). Aparecen además el endecasílabo faleceo, el trímetro yámbico, el hexámetro dactílico, el trímetro yámbico escazonte, el aselepadeo, el priapeo y el galiambo. No frecuentan la estrofa uno y otro poeta --menos aún Calímaco—. Catulo la emplea sólo en cuatro composiciones<sup>24</sup>.

Cabe señalar además que ambos trabajan los metros tradicionales con notable libertad en las licencias poéticas.

III) Manejo de la lengua. Del enorme complejo de elementos que integran la lengua literaria de Calímaco —combinación de dialectos, formaciones etimológicas, neologismos, homerismos e hiperhomerismos, giros de la lengua familiar, etc.<sup>25</sup>— Catulo ha seleccionado aquello que con mayor propiedad podía desarrollar en latín: la riqueza de vocabulario.

Si dividimos, como se suele, su obra en dos grupos —piezas líricas y epigramas por un lado; piezas narrativas y elegías (grupo de poemas "alejandrinos") por el otro— observamos que abundan en el primero rasgos de la lengua familiar, giros populares, palabras groscras u obscenas; y en el segundo, los cultismos, giros refinados, palabras de origen griego o formadas a la manera griega<sup>26</sup>. Naturalmente, los poemas del segundo grupo son los que más se acercan a la concepción helenística.

<sup>24</sup> Los carmina 11 y 51 están escritos en estrofa sáfica; el carmen 34, en estrofas formadas por tres glicónicos y un ferecracio; el carmen 61, en estrofas formadas por cuatro glicónicos y un ferecracio.

<sup>25</sup> Vid. Cahen, E., l. c., págs. 422 ss.

<sup>26</sup> Cf. Catullus, ed. Lafaye, págs. XXIV ss.

De la riqueza de vocabulario hay dos aspectos que sobresalen y que se dan en ambos grupos de poemas: la abundancia de diminutivos y la formación de adjetivos compuestos.

Abundan también en Calímaco los diminutivos, y en cuanto a los adjetivos compuestos, los poemas homéricos son una fuente inagotable de ellos y Calímaco —como buen conocedor de la poesía épica— desarrolló la práctica de este recurso de tan ilustre linaje.

Aparecen en Catulo más de un centenar de diminutivos entre nombres propios (Rufulus, Veraniolus), nombres comunes (puellula, ponticulus, palmula, sacculus, versiculus, codicillus, libellus) y adjetivos (turgidulus, eruditulus, misellus, aureolus). La función de ellos es expresar pequeñez, delicadeza (oricilla, labellum, ocellus, phaselus, lucelli, villula, puellula, zonula), ternura (turgidulus, tenellulus, misellus, parvulus, lacrimula), desdén o desprecio (eruditulus, lecticulus, scortillum, versiculus, libellus). Obsérvese, por ejemplo el juego de diminutivos en el carmen 25:

“Cinaede Thalle, mollior cuniculi capillo  
vel anseris medullula vel imula oricilla.

.....

ne laneum latusculum manusque mollicellas  
inusta turpiter tibi flagella conscribillent.”

(Talo marica, más blando que el pelo de un conejo o la médula de un ganso o el lóbulo de una oreja. (. . .) No sea que tus costillitas de lana y tus manos blanditas sean marcadas como al fuego por los azotes).

En cuanto a los adjetivos compuestos, he aquí un puñado de ellos como ejemplo: septemgeminus, sagittifer, silvicultrix (recuerda al homérico ὀρεσίτροφος), nemorivagus, erifuga, properipes, ederigera, lasarpiciferis.

IV) Erudición. Es el signo más sobresaliente de la obra de Calímaco. Los “Actia”, resultado de una minuciosa investigación sobre religión, mitos y costumbres, son el mejor expo-

nente de lo dicho, junto con los "Himnos". En unos y otros Calímaco ofrece un profuso cuadro de etimologías, explica las variantes del culto según las regiones o las épocas, describe los caracteres y poderes que se atribuyen a los dioses en distintos casos. Muestras de su cultura literaria y científica aparecen a lo largo de toda su obra. No reside —de más está decirlo— el valor de su obra en el caudal de erudición que se desparra en ella, pero es indudable que el cúmulo de conocimientos del gran alejandrino es un puntal solidísimo sobre el que descansa su obra.

Catulo, que poseía también una gran cultura literaria, no la exhibió sino en aquellos poemas cuyo tema requería un manejo intenso de la mitología o la literatura. Ellos son, fundamentalmente, el carmen 63, a Attis<sup>27</sup>, el carmen 64, epitalamio de Peleo y Tetis<sup>28</sup>, y, por supuesto, el 66, "Coma Berenices". El carmen 61, epitalamio de Manlio Torcuato y Junia Aurunculeia, aunque imitado de Safo<sup>29</sup>, muestra una actitud similar a la de Calímaco en los "Aetia", al describir los pormenores de un rito nupcial romano.

#### LA TRADUCCIÓN DE Βερενίκης πλόκαμος<sup>30</sup>.

El poema elegíaco de Calímaco, del cual conservamos una veintena de versos completos y otros tantos mutilados, fue

---

<sup>27</sup> En 1870 Wilamowitz hizo notar que dos galiambos citados por Efección podían pertenecer a un poema de Calímaco sobre Attis, del cual Catulo habría tomado —o traducido— el carmen 63. La hipótesis de Wilamowitz fue muy discutida, pues faltan testimonios más concretos sobre la existencia de tal poema. D. Braga ha establecido puntos de contacto entre el carmen 63 y algunas tragedias de Eurípides. (Vid. Braga, D., l. c., páginas 145 ss.).

<sup>28</sup> Pasqueli opinaba, en 1920, que el carmen 64 era una fusión de dos poemas helenísticos, uno sobre Ariadna y otro sobre Peleo y Tetis. Para D. Braga el carmen 64 está íntegramente basado en pasajes de las "Argonáuticas" de Apolonio de Rodas, tanto en el argumento como en la forma. (Vid. Braga, D., l. c., págs. 155 ss.).

<sup>29</sup> Vid. Braga, D., l. c., págs. 68 ss.

<sup>30</sup> Vid. Braga, D., l. c., págs. 123 ss.

traducido casi literalmente, dístico por dístico, por Catulo. El mismo lo anuncia en el *carmen* 65 (vv. 15-16):

“Sed tamen in tantis maeroribus, Ortale, mitto  
haec expressa tibi carmina Battiadae.”

(Aun así, en medio de tantas tristezas, te envío, Ortalo, estos versos traducidos para ti del hijo de Batto).

La intención que movió a Catulo a abordar la traducción de una obra de tal envergadura fue sin duda mostrar a sus opositores —a Hortensio Ortalo en especial— el desarrollo técnico y el sentido estético que podía alcanzar en la poesía. La “Coma Berenices” es una composición en la que se dan patentes los ideales alejandrinos: armónica fusión de una sólida base erudita con la más libre fantasía; dulzura y delicadeza de expresión, selecto vocabulario, emoción contenida. Es un respetuoso homenaje del alumno al maestro, en el que demuestra todo lo que éste le transmitió y lo vierte en sus propios moldes.

Confrontaremos a continuación los fragmentos conservados de la elegía de Calímaco con el *carmen* 66.

Calímaco, verso 1 “πάντα τὸν ἐν γραμμαῖσιν ἰδὼν ὄρον ἢ τε φέρονται.

(El que vio en las cartas siderales el cielo por donde son llevados todos. . .).

Catulo, verso 1 “Omnia qui magni dispexit lumina mundi”.

(El que distinguió todos los luceros del gran firmamento).

Catulo omite los términos técnicos *γραμμαί* y *ὄρος*. Pfeiffer interpreta *γραμμαί*: *delineationes geometricae siderum*; *ὄρος*: *extremum ambiens*, i.e. οὐρανός. El participio *ἰδὼν* —referido al matemático Conon, nombrado en el verso 7— está traducido por una oración de relativo. *ἢ τε φέρονται* (sc. ἀστέρεις) debe ser una alusión al “*paraepagma*” de Conon. Catulo lo omite<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Cf. Callimachus, ed. Pfeiffer, tomo I, pág. 112.



Cal., vv. 7-8 “ἡ με Κόνων ἔβλεψεν ἐν ἡέρι τὸν Βερενίκης  
βόστρυχον ὃν κείνη πᾶσιν ἔθηκε θεοῖς”.

(Conon me vio en el cielo a mí, bucle de Berenice que ella ofreció a todos los dioses.).

Cat., vv. 7-10 “Idem me Conon caelesti in lumine vidit  
e Berineceo vertice caesariem  
fulgentem clare, quam multis illa dearum  
levia protendens bracchia pollicita est.

(Aquel mismo Conon me vio en medio de la luz celestial, bucle de la cabellera de Berenice, brillando esplendorosa, a quien ella había prometido a muchas diosas, tendiendo sus delicados brazos.).

Traducción respetuosamente parafraseada. Mantiene el mismo sujeto, verbo y complemento directo, y el valor de “caesariem” (βόστρυχον) como aposición del “me” (με). Traduce “ἐν ἡέρι” con una imagen más colorida (caelesti in lumine). En cuanto al separativo “e Berineceo vertice” tiene más fuerza expresiva —como alusión al corte del rulo— que el posesivo del original (βερενίκης). Los dos agregados (fulgentem clare, levia protendens bracchia) no modifican para nada el sentido y justifican la ampliación del pasaje.

Cal., v. 13 “σύμβολον ἐγνυχίης . . . . . ἀθλοσύνης”<sup>32</sup>.  
(Símbolo de una lucha nocturna).

Cat., v. 13 “dulcia nocturnae portans vestigia rixae”.  
(Llevando los dulces vestigios de una lucha nocturna).

La traducción es literal —suponemos que la palabra que falta en el texto griego es un participio de un verbo “llevar”— (ver nota 32).

<sup>32</sup> Este verso es conjetural. Vid. aparato crítico en Callimachus, ed. Pfeiffer, tomo I, pág. 112.

- Cal., v. 40 "σὴν τε κάρην ὤμοσα σὸν τε βίον".  
(Juré por tu cabeza y por tu vida).
- Cat., v. 40 "invita: adiuro teque tuumque caput".  
(Contra mi voluntad: lo juro por ti y por tu cabeza).

La fórmula del juramento ofrece una variante sin importancia. Obsérvese el respecto de la doble conjunción copulativa enclítica.

- Cal., v. 44 "ἀνάμων Θείης ἀργὸς ὑπερφέρεται"  
(Pasa por encima el ilustre linaje de Thía).
- Cal., v. 44 "progenies Thiae clara supervehitur"  
(Pasa por encima el ilustre linaje de Thía)

He aquí un ejemplo de traducción "ad litteram". Catulo respeta la cantidad y el orden de las palabras, e incluso la formación del verbo compuesto, con los equivalentes latinos.

Cal., v. 45<sup>23</sup>

Versión de Pfeiffer:

"βουπόρος Ἄρσινόςης μετρός σεο, καὶ διὰ μέσσου.

Versión de Cahen:

βούπορος ἄρσιν ὄρυξεν ἐκάς σεο, καὶ διὰ μέσσου.

v. 46 Μηδείων ὄλοαὶ νῆες ἔβησαν Ἄθω."

(El obelisco de Arsinoe tu madre, y por medio del Athos pasaron las funestas naves de los Medos —primera versión—. La punta horadó la montaña lejos de ti, y por medio del Athos pasaron las funestas naves de los Medos —segunda versión—.).

Cat., 45-46 "Cum Medi peperere novum mare, cumque iuventus per medium classi barbara navit Athou."

<sup>23</sup> Vid. ed. Pfeiffer, tomo I, pág. 114; y ed. Cahen, pág. 101.

(Cuando los Medos crearon un nuevo mar, y la juventud bárbara atravesó con su flota el monte Athos).

Se aleja Catulo del original, más aún si consideramos la versión de Pfeiffer. No aparece la referencia a Arsínoe. El "βουπόρος" puede ser el "ille mons" del v. 43. "Iuventus barbara" es un agregado de Catulo, un equivalente de "ολοαι νῆες" que omite.

Cal., v. 47-48 "τί πλόκαμοι ῥέξωμεν, ὅτ' οὔρεα τοῖα σιδήρω εἴκουσιν: χαλύβων ὡς ἀπόλοιτο γένος."

(¿Qué haremos nosotros, bucles, cuando tales montes ceden al hierro? Que parezca la estirpe de los Chalybes!).

Cat., v. 47-48 "quid facient crines cum ferro talia cedant? Iuppiter, ut Chalybon omne genus pereat".

(¿Que hará una cabellera si tales cosas ceden al hierro? Oh, Júpiter, perezca la raza entera de los Chalybes).

Hay que señalar el cambio de primera a tercera persona; "πλόκαμοι", aposición en el texto griego, pasa a sujeto (crines) en el latino. Catulo omite "οὔρεα", y en la siguiente oración, para acercarse más al optativo griego, refuerza el subjuntivo desiderativo con la invocación a Júpiter. El agregado de "omne" tiene también valor intensivo.

Cal., vv. 49-50 "γεῖθρον ἀντέλλοντα, κακὸν φυτόν, δι μιν ἔφηναν πρῶτοι καὶ τυπίδων ἔφρασαν ἐργασίην."

(Que hicieron aparecer desde el fondo de la tierra el metal maldito y fueron los primeros en mostrarlo y en enseñar el trabajo de los martillos.).

Cat., vv. 49-50 "et qui principio sub terra quaerere venas institit ac ferri stringere duritiam."

(Y quien por primera vez intentó buscar minas bajo tierra y moldear la dureza del hierro.).

La versión no es estrictamente literal, pero no falta nada al concepto del original griego.

Cal., vv. 51-54 “ἄρτι δ’ ἄρ’ ἔκμητόν με κόμαι ποθέεσκον ἀδελφαί,  
καὶ πρόκατε γυνὸς Μέμνονος Αἰθίοπος  
ἔτεο κυκλώσας βαλιά πτερά θῆλυς ἀήτης  
λάτρις ἰοζώνου Λοκρικὸς Ἀρσινόης.”  
alia lectio [ἴπκος]

(Tempranamente fui cortado y mis rizos hermanos me lloraron, cuando rápidamente, con ágil movimiento de sus alas, el hermano de Memnon el Etíope, el viento de Lócrida, el caballo alado servidor de Arsinoe, de negro cinturón, me llevó).

Cat., vv. 51-54 “Abiunctae paulo ante comae mea fata sorores  
lugebant, cum se Memnonis Aethiopsis  
unigena impellens nutantibus aera pennis  
obtulit Arsinoes Locridos ales equos”.

(Recién separadas de mí los otros rizos, mis hermanos, lloraban mi destino, cuando se presentó el hermano único de Memnón el Etíope, impulsando el aire con sus alas, el caballo volador de Arsinoe de Lócrida).

El objeto de “ποθέεσκον” (lugebant) pasa de “με” a “mea fata”. La aposición del objeto με (ἄρτι ἔκμητον), la traslada Catulo al sujeto (abiunctae paulo ante comae... sorores).

En cuanto al verso 54 la interpretación de “ales equos” no está aclarada. Podría tratarse de un caballo alado, o también del avestruz, ave que, según la leyenda era hermano del rey Memnón de Etiopía (Cf. Cal., v. 52; Cat., vv. 52-53). El avestruz habría transportado el bucle como un mensajero sagrado<sup>34</sup>. El texto de Calímaco —ya leamos λάτρις o ἴπκος— no aclara el punto. Por lo demás, podría tratarse de una imagen

<sup>34</sup> Cf. Catullus, ed. Lafaye, pág. 66; Callimachus, ed. Cahen, pág. 100; Callimachus, ed. Pfeiffer, tomo I, págs. 116-117 (aparato crítico).

del viento, ya que es frecuente la comparación con caballos, o más propiamente con jinetes.

Los versos 55 a 58 no ofrecen mayor material de análisis. En el 56, Catulo usa la forma latina *Veneris* por *Κύπριδος* (en el verso 64 la llama simplemente "diva").

Cal., vv. 59-64 "Ὅφρα δε μὴ Νύμφης Μινωίδος οὐρανὸν ἴξοι  
 χρύσεος ἀνθρώποις μοῦνον ἐπὶ στέφανος  
 λάμπων ἐν πολέεσσιν ἀριθμῖος, ἀλλὰ φανεῖην  
 καὶ Βερενίκειος καλὸς ἐγὼ πλόκαμος,  
 χύμασι λουόμενόν με παρ' ἀθανάτους ἀνιόντα  
 Κύπρις ἐν ἀρχαίοις ἄστρον ἔθηκε νέον."

(Y para que la corona de oro de la hija de Minos no estuviese sola, para los humanos, ubicada en el cielo para brillar en medio de muchos astros, sino que yo también apareciera, bello rizo de Berenice, Cypris me colocó, estrella nueva, entre las antiguas, cuando yo subí hacia los inmortales bañada por las olas.)

Cat., vv. 59-64 "Hic dii vario ne solum in lumine caeli  
 ex Ariadneis aurea temporibus  
 fixa corona foret, sed nos quoque fulgeremus,  
 devotae flavi verticis exuviae,  
 vuidulam a fletu cedentem ad templa deum me  
 sidus in antiquis diva novum posuit."

(Para que, entre los variados astros del divino cielo, no estuviese colocada únicamente la áurea corona sacada de las sienes de Ariadna, sino que también yo refulgiera como devoto despojo de una rubia cabeza, y cuando llegaba húmeda de llanto al templo de los dioses, me colocó la diosa como un astro nuevo entre los antiguos).

Observamos en el verso 59 que la *Νύμφης Μινωίδος* es llamada por su nombre, *Ariadna*<sup>35</sup>, adjetivado en concordancia

<sup>35</sup> Hesíodo, *Teogonía*, 948: "Ariadna, hija de Minos".

con "temporibus" (Ariadneis). El verso 62 resulta más feliz —más "alejandrino"— en la versión latina y concuerda más con el tono general de la obra. El tono señorial del verso está reforzado por la primera persona plural, en concordancia con "exuviae". La intensidad se continúa en el verso 63, donde el bucle "κύμασι λουόμενον" resulta "vuidulam a fletu". Imagen "racional" la de Calímaco, "dramática" la de Catulo.

Lo que resta del texto griego es muy fragmentario y la confrontación con el texto latino no aporta nada nuevo a lo ya dicho.

EL TEMARIO EPIGRAMÁTICO. — El carmen eólico, de contenido erótico, vertido en el "παίγνιον" elegíaco alejandrino, pasó a Catulo a través del filtro helenístico. Hay tres temas de la epigramática tradicional que abordan Calímaco y Catulo, cada uno con diferente enfoque, como se dijo al comienzo de este trabajo. Esos temas son: el juramento de amor, el enamorado que calla y el "eros paidikós"<sup>36</sup>.

I) *El juramento de amor*<sup>37</sup>. Hay dos aspectos de este tema que interesan en la obra de Catulo: por un lado, el problema personal, las tormentosas relaciones del autor con Lesbia y el reflejo que sobre su poesía produjo la traición de esa mujer; por otro lado, la concepción de una dualidad formada por el amor-pasión con el sentimiento de amistad y cariño. Esa dualidad se quiebra cuando sobreviene la traición: muere el "bene velle" aunque dure el "amare".

Calímaco en cambio expone como un espectador que observa los hechos con calma filosófica y apenas se limita a comentarlos superficialmente.

Confrontaremos a continuación el epigrama XXV con el carmen 70.

Cal., vv. 1-2 "Ὁμοσε Καλλιγνώτος Ἴωνίδι μήποτ' ἐκείνης  
ἔξειν μήτε φίλον κρέσσονα μήτε φίλην."

<sup>36</sup> Vid. Braga, D., l. c., págs. 129 ss.

<sup>37</sup> Vid. Braga, D., l. c., págs. 138 ss.

(Juró Calígnoto a Ionis que él jamás tendría un amigo o una amiga más querida que ella.).

Cat., vv. 1-2 “Nulli se dicit mulier mea nubere malle  
quam mihi, non si se Iuppiter ipse petat.”

(Dice mi amada que con nadie quisiera unirse más que conmigo, ni aun si el mismo Júpiter se lo pidiera.).

El tono personal de Catulo se evidencia ya en el empleo de la primera persona del verbo en la exposición del tema, en tanto que Calímaco usa la tercera. La imagen de Catulo es hiperbólica —ya que tradicionalmente Júpiter es el más grande “moechus” y no hay mujer que pueda resistírsele—; la de Calímaco, simple y racional.

Cal., vv. 3-6 “Ὁμοσεὶν ἀλλὰ λέγουσιν ἀληθέα τὸς ἐν ἔρωτι  
ἄρκους μὴ δύνειν οὐατ’ ἐς ἀθανάτων.  
Νῦν δ’ ἔ μὲν ἀρσενικῶ θέρεται πυρί’ τῆς δὲ ταλίνης  
νύμφης, ὡς Μεγαρέων, οὐ λόγος οὐδ’ ἀριθμός”.

(Juró: pero dicen ciertamente que los juramentos de amor no entran en los oídos de los inmortales. Ahora él arde de pasión por un muchacho, y de la pobre niña, como de los Megareos, no hay palabra ni cuenta).

Cat., vv. 3-4 “Dicit: sed mulier cupido quod dicit amanti  
in vento et rapida scribere oportet aqua.”

(Lo dice: pero lo que una mujer dice a su ardoroso amante hay que escribirlo en el viento y el agua rápida).

Catulo concluye su carmen en cuatro versos —con lo que añade un toque de fuerza en la brevedad—, en tanto que Calímaco agrega dos versos para “redondear” el epigrama y cerrar el aspecto anecdótico, coloreándolo incluso con una comparación extra-amorosa (ὡς Μεγαρέων). El “ὁμοσε” (v. 3) y el “dicit” (v. 3) son el punto de apoyo para mostrar el reverso, el rostro de la triste realidad. Ambos colocan a continuación

de esta palabra una frase proverbial de sentido aparentemente análogo: hay que desconfiar de los juramentos amorosos. Sin embargo, el concepto que cada uno tiene de los juramentos en relación con los dioses es fundamentalmente distinto<sup>38</sup>. Para Calímaco ellos “no entran en los oídos de los inmortales”, para Catulo, en cambio, están sometidos a la tutela de los dioses, son eternos y santifican los sentimientos que los inspiran.

Así, por ejemplo, en el carmen 109 pide a los dioses que el juramento de Lesbia sea sincero y de corazón, para poder gozar durante toda la vida de “*aeternum hoc sanctae foedus amicitiae*” (ese pacto eterno de santa amistad). En el carmen 76 —patético ruego a los dioses para que lo curen de su mal de amores— manifiesta su conciencia de haber sido “*pius*”, puesto que no ha violado la santidad del juramento ni se valió de pactos falaces para engañar a los demás. Y es sobre la base de esta virtud personal que fundamenta su pedido. En el carmen 87 insiste en la fidelidad que él puso en el juramento que luego Lesbia traicionó.

La idea del “*foedus amicitiae*” es válida no sólo para las relaciones amorosas, eróticas, sino también entre amigos. La mala fe de aquél que considera un amigo es imperdonable, no sólo para él sino también para los dioses, quienes algún día castigarán al mal amigo. Ilustran esta idea los siguientes pasajes del carmen 30, a Alfenus:

“*Alfene inmemor atque unanimis false sodalibus,  
iam te nil miseret, dure, tui dulcis amicali?  
iam me prodere iam non dubitas fallere, perfide?  
nec facta impia fallacum hominum caelicolis placent.*”

.....

Si tu oblitus es, at di meminerunt, meminit Fides,  
quae te ut paeniteat postmodo facti faciet tui.”

---

<sup>38</sup> La posición de Calímaco (vv. 3-4) es la que se expandió en los poetas latinos posteriores a Catulo. Cf. HORACIO, *Odas*, II, 8, vv. 1-8; TIBULO, I, 4, vv. 21 ss.; PROPERCIO, II, 16, 47; OVIDIO, *Amores*, 3, vv. 11 ss.



(Alfeno ingrato e infiel a tus avenidos compañeros, ya no tienes compasión, cruel, de tu dulce amigo? Y ya no dudas en traicionarme y engañarme, pérfido? No placen a los habitantes del cielo los hechos impíos de los hombres mentirosos. (...)) Si tú los has olvidado, en cambio los recuerdan los dioses, los recuerda la Fe, que al fin hará que te arrepientas de tu conducta).

En cuanto a la dualidad mencionada al principio nos referiremos a continuación con más detalle. El amor, para Catulo, comprende, por una parte, la pasión (amare) de raíz física, elemento subjetivo, inalterable frente a los cambios de actitud del ser amado; y por otra parte, el deber de cuidar celosamente del ser amado (bene velle, diligere), elemento objetivo que puede variar según la actitud de aquél. Cuando Lesbia traiciona el pacto de amor, Catulo siente que no puede dejar de amarla (amare) aunque ya dejó de quererla (bene velle).

Carmen 75: "Huc est mens deducta tua, mea Lesbia, culpa,  
atque ita se officio perdidit ipsa suo,  
ut iam nec bene velle queat tibi, si optima fias,  
nec desistere amare, omnia si facias."

(A tal extremo ha llegado mi corazón, Lesbia mía, por tu culpa, y tanto se ha perdido por su misma fidelidad, que ya no puede quererte, aunque te hagas la mejor de todas, ni dejar de amarte por mucho que hagas.).

Enigma, contradicción de sentimientos que sólo los dioses pueden resolver.

Carmen 72: "Dicebas quondam solum te nosse Catullum,  
Lesbia, nec prae me velle tenere Iovem.  
Dilexi tum te non tantum ut vulgus amicam,  
sed pater ut gnatos diligit et generos.  
Nunc te cognovi: quare etsi impensius uror,  
multo mi tamen es vilior et levior.  
Qui potis est? inquis. Quod amantem iniuria talis  
cogit amare magis, sed bene velle minus."

(Decías en otro tiempo que tú sólo conocías a Catulo, Lesbia, y que no querías más a Júpiter que a mí. Te amé entonces no tanto como el vulgo a su amiga, sino como un padre ama a sus hijos y yernos. Ahora te conozco; por esto, aunque me abraso más hondamente, eres para mí más vil y ligera. ¿Cómo puede ser?, dirás. Porque una traición semejante obliga al enamorado a amar más, pero a querer menos.).

Todo el ciclo de poemas sobre sus relaciones con Lesbia muestra una lucha constante de elementos opuestos<sup>39</sup>. La razón frente a la pasión, el corazón frente al cerebro. Como en el carmen 8:

“Miser Catulle, desinas ineptire,  
et quod vides perisse perditum ducas.

.....

at tu, Catulle, destinatus obdura.”

(Pobre Catulo, deja de hacer locuras y da por perdido lo que ves que se perdió. (...)) Pero tú, Catulo, tente firme y no cedas.).

O en el carmen 76:

“Difficile est longum subito deponere amorem,  
difficile est verum hoc qua lubet efficias.

.....

hoc facias, sive id non pote, sive pote.”

(Es difícil abandonar de pronto un largo amor, es difícil pero debes hacerlo como puedas. (...)) Hazlo, aunque sea posible o aunque no lo sea).

La ilusión contra la desesperanza, como en el carmen 107:

“Quis me uno vivit felicior, aut magis hac res  
optandas vita dicere quis poterit?”

---

<sup>39</sup> Cf. Braga, D., l. c., págs. 141 ss.

(Quién vive en el mundo más feliz de yo, o quién puede decir que en la vida hay cosas más envidiables que éstas).

El amor y el odio, contraste último que sintetiza la historia de su castigada pasión y de su impotencia para curar su "taetrum morbum".

"Odi et amo, quare id faciam fortasse requiris.  
Nescio, sed fieri sentio et excrucior".

(Odio y amo, tal vez preguntes por qué lo hago. No sé pero siento que así ocurre y me atormento.).

La actitud de Catulo en este punto no es propia de un poeta helenístico, ni de un epigramático, ni de un poeta erótico <sup>40</sup>.

Es evidente, pues, que en el tratamiento del tema del juramento amoroso existe analogía sólo formal entre Calímaco y Catulo. El poema crótico-gnómico de Catulo es fruto de su experiencia personal y está vaciado en los moldes de la tradición epigramática helenística.

II) *El enamorado que calla* <sup>41</sup>, para ocultar sus sentimientos al que delatan su rostro y su modo de actuar. El ansia de ser confidente de los demás, ya sea para "elevar sus sentimientos por medio de pulidos versos", o para tener la ocasión de confiar luego los propios, es tema con el que Catulo exterioriza su necesidad de comunicación y su carácter enemigo del mutismo y la misantropía. Calímaco aborda el mismo tema, pero con un criterio distinto, según se verá. Confrontaremos en primer lugar el epigrama XXX y el carmen 80.

"Θεσσαλικῆ Κλεόνικε τάλαν τάλαν, οὐ μὰ τὸν δῶν  
ἥλιον, οὐκ ἔγνων· σκέτλιε, ποῦ γέγονας;  
ὄστ' εἰ σοὶ καὶ μοῦνον ἔτι τρίχες. ἦ ρά σε δαίμων  
οὐμὸς ἔχει, χαλεπῇ δ' ἦντο θευμορίη.  
Ἐγνων· Εὐξίθεός σε συνήρπασε· καὶ σὺ γὰρ ἐλθὼν  
τὸν καλόν, ὦ μοχθῆρ'. ἔβλεπες ἀμφοτέροις."

<sup>40</sup> Solo en *Teognis* (vv. 529 ss.; v. 1091) aparece una idea análoga.

<sup>41</sup> Vid. Braga, D., l. c., págs. 130 ss.

(Cleónico de Tesalia, pobre, pobre! Por el sol que brilla, no te reconocía! Infortunado, ¿de dónde has salido?; No te quedan más que huesos y pelos! Acaso te posee mi demonio, o te has obstinado contra el infortunio mismo. Lo comprendo: Euxiteos te ha enajenado. Y tú al llegar, pobrecito, fijaste ambos ojos sobre el bello joven).

El epigrama presenta tres secciones: la presentación del tema, centrada en el "οὐκ ἔγνω"; la conjetura, especie de interrogación retórica que marca el clima para la develación de la causa, y la resolución de la duda, centrada en el "ἔγνω". Calímaco no toma parte favorable ni desfavorable en los amores de Cleónico, pero lo compadece. No ocurre lo mismo en el carmen 80 de Catulo, de intención condenatoria, en el que el poeta llega incluso al empleo de términos de duro realismo. Tres secciones integran también este poema, las que varían con respecto al epigrama XXX en el orden de exposición.

La primera es una interrogación directa del poeta a Gellio (vv. 1-4) <sup>42</sup>.

"Quid dicam, Gelli, quare rosea ista labella  
hiberna fiant candidiora nive,  
mane domo cum exis et cum te octava quiete  
e molli longo suscitatur hora die?"

(¿Cómo explicaré, Gellio, que estos labios rosados se pongan más blancos que la nieve invernal, cuando sales de casa por la mañana y cuando la octava hora te saca de tu blando sueño en un día de verano?).

La duda, junto con la suposición del poeta, aparece en la segunda sección, (vv. 5-6).

"Nescio quid certe est, an vero fama susurrat  
grandia te medii tenta vorare viri?"

<sup>42</sup> Tal vez se trate de L. Gaellius Poplicola, hijo de un cónsul del año 74 a.C. Joven de escandalosas costumbres, fue amante de Clodia, y se lo acusó de haber ultrajado a su madrastra y premeditado la muerte de su propio padre. Cicerón lo ataca en "Pro Sestio".

(Hay sin duda una causa que ignoro; ¿o acaso es verdad lo que la fama murmura, que tú te entregas a bajos placeres?).

El misterio se devela en la tercera sección (vv. 7-8) donde aparece el nombre del amado, Víctor.

“Sic certe est; clamant Victoris rupta miselli  
ilia et emulso labra notata sero.”

(Es verdad; lo proclaman los ijares rotos del pobrecito Víctor y las manchas blancas de tus labios).

El tono condenatorio de este epigrama se ve realzado por el fuerte contraste entre los cuatro primeros versos y los cuatro últimos. El carácter de aquéllos es cálido, compasivo, amistoso. A partir del quinto verso se produce un violento descenso que culmina en el “clamant Victoris...”, donde a quien en realidad se compadece es a Víctor y no a Gellio.

La finalidad de uno y otro epigrama es diversa: el de Calímaco, “nugatorio”, es un amable juego para distraer al amigo de sus pasiones; el de Catulo, difamatorio, es un medio para ensuciar socialmente a su enemigo. Por otra parte Calímaco jamás emplea la crudeza con que Catulo se expresa en los vv. 7-8 del carmen 80.

El carmen 6, a Flavio, se aleja del esquema anterior. Catulo trabaja con más libertad y menos convencionalismos. Este poema se vincula formalmente con el epigrama XLIII de Calímaco, con el cual lo confrontaremos.

Catulo lo desarrolla en tres secciones: los tres primeros versos y los tres últimos enmarcan el elemento anecdótico, expuesto en los versos 6 a 14. En los primeros aparece el enamorado que calla, pero que no lo haría si sus delicias fueran “lepidae atque elegantes”. Los últimos son una exhortación al amigo para que le confie cuanto le ocurre de bueno o de malo, pues Catulo quiere elevar con pulido verso a él y a sus amores. La causa del silencio de Flavio (vv. 4-5) es la vergüenza que le produce el tener relaciones con una cortesana de baja estofa (nescioquid febriculosi scorti). Delatan a Flavio su

estado físico y el desorden de su habitación. Es notable la descripción vivaz de la cámara de Flavio (vv. 5-11).

“Nam te non viduas iacere noctes  
nequiquam tacitum cubile clamat  
sertis ac Syrio fragrans olivo,  
pulvinusque peraeque et hic et ille  
attritus, tremulique cassa lecti  
argutatio inambulatioque.”

(Que no pasas las noches sin compañía lo proclama, callada tu habitación, perfumada con guirnaldas y aceite sirio, y tu almohada hundida a ambos lados, y la elocuente sacudida y el movimiento de tu tembloroso lecho).

El verso 12, anticipación de los tres finales, es un llamado a la reflexión y al sentido común:

“Nam nil stupra valet, nihil, tacere”.  
(De nada vale, de nada, callar las fechorías).

La infaltable descripción física aparece en los versos 13 y 14:

“Cur? Non tam latera ecfututa pandas  
nei tu quid facias ineptiarum.”

(¿Por qué? Porque no mostrarías esos costados consumidos si no hicieras algunas tonterías).

El sentido final de esta poesía es censurar la falta de confianza del amigo para confiarle su secreto.

A este cuadro verista se opone el exquisito epigrama XLIII de Calímaco. El poeta alejandrino no da nombres —su personaje es “ὁ ξείνος”— ni pide al enamorado que le cuente sus cuitas. Se limita a describir los movimientos de ese hombre a quien una llama interior le consume el pecho:

“Ἐλκος ἔχων ὁ ξείνος ἐλάνθανεν ὡς ἀνηρόν  
πνεῦμα διὰ στηθέων εἶδες ἀνηγάγετο,

τὸ τρίτον ἤνικ' ἔπινε, τὰ δε βόδα φυλλοβολεῦντα  
 τῶνδρὸς ἀπὸ στεφάνων πάντ' ἐγένοντο χαμαί·  
 ὠπτηται μέγα δὴ τι· μὰ δαίμονας, οὐκ ἀπὸ ρυσμοῦ  
 εἰκάζω, φωρὸς δ' ἴχνια φῶρ ξμαθιον."

(El huésped escondía una herida que llevaba. Viste juvenil penosamente surgían sus suspiros a través del pecho, cuando bebió por tercera vez! ¡Y cómo cayeron al suelo deshojadas todas las rosas de su corona! En verdad una gran llama lo consume! Por los dioses, yo no hablo al azar: como ladrón, conozco las huellas de los ladrones).

Al final del epigrama asoma un destello personal que luego se emboza en la frase proverbial que cierra el poema. Acaso "ὁ ξεῖνος" es el propio Calímaco.

En el carmen 55, a Camerio, rompe Catulo el vínculo con la tradición epigramática. Ya no se trata sólo de un enamorado que calla, sino de uno que se esconde y a quien el poeta busca por los lugares más frecuentados de la ciudad sin poder hallarlo.

(vv. 1-8) "Oramus, si forte non molestum est,  
 demonstres ubi sint tuac tenebrae.  
 Te campo quaesimus in minore,  
 te in circo, te in omnibus libellis,  
 te in templo summi Iovis sacrato.  
 In Magni simul ambulatione  
 femellas omnes, amice, preñdi  
 quas vultu vidi tamen serenas."

(Te rogamos, si acaso no te molesta, que nos muestres dónde está tu escondite. Te hemos buscado en el Campo Menor, en el circo, en todas las librerías, en el templo sagrado de Júpiter supremo. En el paseo de (Pompeyo) el Grande he parado a la vez a todas las mujerzuelas aunque las vi serenas en sus rostros).

En los nueve últimos versos vuelve Catulo a su tema: pedir al enamorado que lo haga partícipe de sus pensamientos, o al

menos que salga de su escondite y se haga presente para que Catulo le confíe los propios. Hay que señalar en este epigrama un elemento de raíz alejandrina que no aparece en los otros del mismo tema: las alusiones mitológicas (vv. 13-19) —Hércules, Talos, Pegaso, Ladas, Perseo, Rheso— que integran el caudal de erudición al que aludimos al referirnos a la poética de Calímaco y Catulo.

III) *El "Eros Paidikós"* <sup>43</sup>. Aparece muy frecuentemente en la obra de uno y otro poeta. Pero mientras Calímaco lo siente con naturalidad y lo expresa con subjetivismo <sup>44</sup>, para Catulo no pasa de ser un tema literario —cuando no un recurso de ataque al enemigo— en el que no vuelca ninguno de aquellos sentimientos que animaron su pasión. La clave de esta interpretación está en el carmen 16, en el que Catulo señala la necesidad de separar en el poeta la parte artística de la parte puramente humana. El concepto de Catulo es que los versos no deben dar necesariamente una imagen de la vida privada del poeta.

"Pedicabo ego vos et irrumabo,  
 Aureli pathice et cinaede Furi,  
 qui me ex versiculis meis putastis,  
 quod sunt molliculi, parum pudicum.  
 Nam castum esse decet pium poetam  
 ipsum, versiculos nihil necesse est,  
 qui tum denique habent salem ac leporem,  
 si sunt molliculi ac parum pudici  
 et quod pruriat incitare possunt,  
 non dico pueris, sed his pilosis  
 qui duros nequeunt movere lumbos.  
 Vos, qui milia multa basiorum  
 legistis, male me marem putastis?  
 Pedicabo ego vos et irrumabo."

<sup>43</sup> Vid. Bragg, D., l. c., págs. 136 'ss.

<sup>44</sup> Cf. el epigrama XXX, comentado en la sección anterior.



(Os daré pruebas de mi virilidad, depravado Aurelio y marica Furio, que me juzgastéis poco púdico porque mis versitos son licenciosos. Un poeta piadoso debe ser casto en su persona; los versos en cambio no es necesario que lo sean. Ellos tienen sal y gracia en fin, si son licenciosos y poco púdicos y pueden excitar el prurito no digo de los niños sino de esos pedudos que ya no pueden mover sus lomos endurecidos. ¡Y vosotros, porque lesteis en mis versos muchos miles de besos, me acusáis de no ser un verdadero varón? Os daré pruebas de mi virilidad).

Admirable contradicción de un poeta cuyas obras más celebradas son precisamente aquéllas nutridas en su autobiografía. Pero la aclaración del carmen 16 era indispensable para no caer en otra contradicción más peligrosa: que Catulo practicara, y se jactara de hacerlo —como surgiría de los poemas a Juventius— las torpes costumbres que con tan duros términos censura en los epigramas contra Gellio.

Examinaremos a continuación algunos pasajes ilustrativos.

El epigrama XXVIII de Calímaco, citado anteriormente como ejemplo de los principios literarios del autor, muestra un ejemplo del tema del "eros paidikós" en los dos últimos versos:

"Λυσανίη, σὺ δὲ ναιχι καλὸς καλὸς —ἀλλὰ πρὶν εἰπεῖν  
τοῦτο σαφῶς ἤχῳ, φησί τις: "Ἄλλος ἔχει".

(Lysanias, tú eres en verdad bello, bello —pero antes de que el eco lo haya repetido claramente, alguien responde: "Otro lo posee").

Dado el carácter de este epigrama puede pensarse que Calímaco hizo en él conjunción de dos temas: la afirmación de una idea literaria y el ataque personal contra el "περίφοιτον ἐρώμενον" a quien otro posee. El odio a "πάντα τὰ θεμβόσια" (v. 4) y la expresión "οὐδ' ἀπὸ κρήνης πίνω" (vv. 3-4) se traduce entonces en una expresión de desprecio hacia ese ser amado que no lo corresponde. La figura del "ἐρώμενος" que se entrega a otros

y no a él es, a la vez, una alegoría de la poesía vulgar, sin refinamientos ni originalidad. Lo dicho anteriormente sobre la naturalidad de Calímaco frente al "ἔρωσ παιδικός" se evidencia en estos dos últimos versos, donde bien podría haber sido una mujer la protagonista.

Con mayor acento personal aparece el tema en el epigrama XXIX y más aún en el LII.

"Ἐγχει καὶ πάλιν εἶπέ· "Διοκλέος" ἴ· οὐδ' Ἀχελῷος  
 κείνου τῶν ἱερῶν αἰσθάνεται κυάθων.  
 καλός ὁ παῖς, Ἀχελῷε, λίην καλός· εἰ δέ τις οὐχί  
 φησὶν, ἐπιστάμην μούνος ἐγὼ τὰ καλά."

(Sirve (vino) y repite: "A Diocles"! Acheloos no siente nada en las libaciones que hacemos en honor de aquél. Es bello el niño, Acheloos, muy bello! Y si alguien dice que no, yo sea el único en saber lo que es bello).

"Τὸν τὸ καλὸν μελανεῦντα Θεόκριτον, εἰ μὲν ἔμ' ἔχθει,  
 τετράκι μισοίης· εἰ δὲ φιλεῖ, φιλέοις·  
 ναιχί πρὸς ευχαιτέω Γανυμήδεος, οὐράνιε Ζεῦ·  
 καὶ σὺ ποτ' ἠράσθης — οὐκέτι μακρὰ λέγω."

(A este hermoso Teócrito de negros cabellos, si me odia ódialo cuatro veces; si me ama, ámalo! Sí, por Ganimedes el de la bella cabellera, Zeus celestia! También tú una vez amaste — y no digo más).

Citaremos por último los "Iambii" V y IX en los que aparecía el tema del que venimos hablando <sup>45</sup>. De esas dos composiciones sólo se conservan unos pocos versos mutilados, pero las "δηγήσεις" nos dan una idea de su contenido. En el V Calímaco se refería a un maestro de primeras letras, de nombre Apolonio o Kleón, que violaba a sus propios alumnos. El poema finalizaba con una reflexión del autor acerca de esos actos, los

<sup>45</sup> Vid. Callimachus, ed. Pfeiffer, tomo I, págs. 185-188 y 196.

que debían practicarse como juegos de amor, pero nunca por la fuerza <sup>46</sup>. El LX trataba de un joven de bella presencia, que amaba a un tal Filetades, el cual al ver una estatua de Hermes en un gimnasio le preguntó al dios por qué Filetades no lo correspondía. La estatua respondió entonces, enigmáticamente, que era malo para él amar a ese joven. Como en otros casos ya mencionados es posible que el propio Calimaco se esconda tras el personaje para expresar una pasión íntima.

De los numerosos carmina de Catulo en los que se alude al "ἔρωσ κατὰδικός" los que más se asimilan a la tradición helénica son los dedicados a Juventius, delicados juegos literarios en los que el factor personal interviene sólo formalmente. En el carmen 99 ese factor es sólo la primera persona del verbo. Catulo le ha robado un beso a Juventius y éste, enojado, en signo de desprecio, se ha frotado los labios para borrar la huella del beso.

La expresión es convencional. Hay un juego de oposiciones (ambrosia - elleboro; mellite - vestrae saevitiae; saviolum - spurca saliva lupae), y el final es una ingenua amenaza:

"Quam quoniam poenam misero proponis amori,  
numquam iam posthac basia surripiam".

(Ya que éste es el castigo que propones para mi pobre amor, ya nunca más volveré a robarte besos).

El carmen 24 es un reproche a Juventus por amar a otro, un pobre individuo que no tiene siquiera esclavo ni cofre propio. El carmen 81 es otro reproche a Juventus por amar a un extraño venido de Pisaurum, tal vez el mismo personaje del carmen anterior. En el 48, también dirigido a Juventus, aparece el mismo juego de la cantidad de versos que se da en los célebres carmina 5 y 7, a Lesbia, es decir la comparación con

---

<sup>46</sup> Aquí se asoma la idea del carmen 15 de Catulo, comentado más adelante, sobre la brutalidad del erasta descenfrenado para con el joven indefenso.

arena, bosques, estrellas, granos de trigo. Tal vez por tratarse aquéllos de poemas hondamente personales podría pensarse que el hecho de utilizar un mismo recurso en el carmen 48 ahonda en éste el toque íntimo que sobrepasa la simple primera persona del verbo. De todos modos, no es más que un recurso.

La verdadera actitud de Catulo frente al "ἔρως παιδικός" debe buscarse en aquellos poemas que trascienden lo puramente literario y están destinados a atacar personas o costumbres o a defender a sí mismo o a sus principios. Esa actitud es de franca oposición, excepto en el carmen 100, en el que apoya el amor de su amigo Caelius hacia el joven Aufilenus. Sin embargo, este apoyo es sólo fruto del agradecimiento de Catulo por las firmes pruebas de amistad que le dio Caelius cuando el poeta se hallaba abatido por sus infortunados amores.

"Caelius Aufilenum et Quintius Aufilenam  
 flos Veronensium depereunt iuvenum,  
 hic fratrem, ille sororem. Hoc est quod dicitur, illud  
 fraternum vere dulce sodalitiū.  
 Cui faveam potius? Caeli, tibi; nam tua nobis  
 perspecta egrerie est unica amicitia,  
 cum vesana meas terreret flamma medullas;  
 sis felix, Caeli, sis in amore potens."

(Celio y Quintio, flor de la juventud veronense, se mueren de amor, aquél por Aufileno y éste por Aufilena, uno por el hermano, otro por la hermana. Esto es lo que se dice la verdaderamente dulce camaradería fraterna. ¿A quién favoreceré primero? Celio, a ti, porque sólo tu amistad me ha dado pruebas terminantes, cuando una llama insensata me quemaba las entrañas. Que seas feliz, Celio, que triunfes en el amor).

El más importante de los poemas aludidos en el párrafo anterior es el 15, dirigido al erasta Aurelio.

"Commendo tibi me ac meos amores,  
 Aureli. Veniam pecto pudentem,  
 ut, si quicquam animo tuo cupisti,

quod castum expeteres et integellum,  
 conserves puerum mihi pudice,  
 non dico a populo; nihil veremur  
 istos, qui in platea modo huc modo illuc  
 in re praetereunt sua occupati;  
 verum a te metuo tuoque pene  
 infesto pueris bonis malisque.  
 Quem tu qua lubet, ut lubet, moveto  
 quantum vis, ubi erit foris, paratum;  
 hunc unum excipio, ut puto, prudenter,  
 quod si te mala mens furorque vecors  
 in tantam impulerit, sceleste, culpam,  
 ut nostrum insidiis caput lacessas,  
 a! tum te miserum malique fati,  
 quem attractis pedibus patente porta  
 percurrent raphanique mugilesque.”

(Te encomiendo a mí y a mis amores, Aurelio. Te pido un favor modesto, que, si alguna vez deseaste que el objeto de tu amor se mantuviera casto y puro, consérvame púdicamente a este muchacho, no digo (que lo preserves) del pueblo; nada tememos a éstos que pasan por la calle de un lado a otro, ocupados en sus asuntos; pero te temo a ti y a tu miembro, fatal para los jóvenes buenos y malos. Muévelo cuanto quieras, por donde puedas, mientras puedas, y mientras esté afuera, preparado; sólo a éste exceptúo, según creo, modestamente, Si tus malos instintos y tu locura perversa te impulsan, bandido, a tal crimen, que sorprendas con trampas a nuestra persona, ¡ahl, entonces pobre de ti, cuál no será tu castigo. Con los pies atados, por la puerta abierta, correrán los rábanos y los mujolés).

El “puer castus et integellus” puede interpretarse de dos modos: como el objeto de su pasión, encubierta con bellas palabras y elevada por contraste con la de Aurelio —por el tono repugnante con que se dirige a él— o como el modo de afirmar un principio de contemplación de la belleza pura, exenta de pasiones que la enturbien.

Los epigramas contra Gelio —hemos comentado el carmen 80 en la sección anterior— contienen numerosas alusiones al “eros paidikós” y a otras afeciones más perniciosas —incesto, estupro—, todas en tono condenatorio, pero no es necesario referirse a ellos en particular puesto que no agregan nada a lo ya dicho.

ALFREDO EDUARDO FRASCHINI.

### BIBLIOGRAFIA

CALLIMACHUS, *Fragmenta - Hymni et Epigrammata*. Edidit Rudolfus Pfeiffer. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, MCMXLIX. (2 vols.).

CALLIMAQUE, *Les origines - Réponse aux Telchines - Elégies - Epigrammes - Iambes et pièces lyriques - Hécaté - Hymnes*. Texte établi et traduit par Emile Cahen. Paris, “Belles Lettres”, 1948.

CATULLE, *Poésies*. Texte établi et traduit par Georges Lafaye. Paris, “Belles Lettres”, 1958.

CATULO, *Poestas*. Prólogo, texto y traducción por Juan Petit. Barcelona, Juan Flors, editor, 1950.

CAHEN, EMILO, *Callimaque et son oeuvre poétique*. Paris, E. de Boccard éditeur, 1929.

BRAGA, DOMENICO, *Catullo e i poeti greci*. Messina, Casa editrice G. D'Anna, 1950.

PIENS LLORCA, CELIA, *Estudio literario de la obra de Calimaco*. Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1959.

## INDICE

DORA CARLISKY DE POZZI: <i>Sobre la Olímpica II</i> . . . . .	5-21
OSVALDO N. GUARIGLIA: <i>Anaximandro de Mileto</i> . . . . .	23-155
ALFREDO E. FRASCHINI: <i>Contribución al estudio comparativo de la Urica alejandrina y la de los neotéricos. Calímaco y Catulo</i> . . . . .	157-195

**RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**  
**Ing. Hilario Fernández Long**

**DECANO DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**Dr. Luis Aznar**

**INSTITUTO DE ESTUDIOS CLASICOS**  
**DIRECTOR**

**Dr. Alberto Frcixas**