



Tópicos, Revista de Filosofía  
ISSN: 0188-6649  
kgonzale@up.edu.mx  
Universidad Panamericana  
México

Ordóñez Díaz, Leonardo  
LA FORMULACIÓN DEL PRINCIPIO DE INMANENCIA EN EL FRAGMENTO DE ANAXIMANDRO  
Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 30, 2006, pp. 81-121  
Universidad Panamericana  
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323028506003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

# LA FORMULACIÓN DEL PRINCIPIO DE INMANENCIA EN EL FRAGMENTO DE ANAXIMANDRO

Leonardo Ordóñez Díaz  
Universidad del Rosario, Colombia  
[lordonez@urosario.edu.co](mailto:lordonez@urosario.edu.co)

## Abstract

A New Interpretation of Anaximander's Fragment. One may think that the interpretation of Anaximander's fragment has only mere 'archeological' interest, and that its relevance concerns only the history of Greek philosophy. However, this is a mistake. As I argue in this paper, Anaximander's fragment can be seen as the first formulation of the principle of immanence in western thought. The major obstacle in proving this thesis lies in the unilateral interpretation that has dominated the reading of the fragment in the last century. In this paper, I will propose a new way to interpret the fragment. The article is broken up in four parts. First, I will indicate the shortcomings of traditional interpretations. Second, I will critically examine Heidegger's reading of the fragment. Third, following the Gadamerian approach to hermeneutics, I will offer a new interpretation that overcomes the flaws of both traditional and Heideggerian interpretation. Finally, I will show the relevance of Anaximander's thesis in today's world.

*Key words:* Anaximander, origins of greek philosophy, hermeneutics.

## Resumen

En principio, podría pensarse que la interpretación del fragmento de Anaximandro tiene un interés puramente 'arqueológico' y que su relevancia sólo concierne a la historia de la filosofía griega. Sin embargo, esto es un error. En este artículo demostraremos que dicho fragmento puede ser visto como la primera formulación del principio de inmanencia en la historia de Occidente. El mayor obstáculo para probar esta tesis radica en el carácter unilateral de las tendencias interpretativas que han dominado la lectura del fragmento durante el último siglo. Nuestra búsqueda de un camino alterno sigue cuatro etapas: primero señalamos

---

\* Recibido: 13-07-05. Aceptado: 27-09-05.

las deficiencias de las lecturas tradicionales; luego examinamos críticamente la interpretación de Heidegger; después, utilizando los principios de la hermenéutica gadameriana, proponemos una lectura renovada del fragmento; al final, precisamos en qué forma el planteamiento de Anaximandro cobra relevancia en la actualidad.

*Palabras clave:* Anaximandro, orígenes de la filosofía griega, hermenéutica.

Quizá el mayor obstáculo con que tropieza quien estudia el nacimiento de la filosofía es la dificultad de interpretar correctamente los fragmentos que han llegado hasta nosotros del trabajo de los primeros filósofos. Los datos disponibles para afrontar esta tarea son escasos, la fiabilidad de las fuentes doxográficas es incierta y los testimonios de Platón y Aristóteles con frecuencia interponen entre nosotros y los primeros filósofos un lente deformante que los hace aparecer como precursores balbucientes de la filosofía sistemática predominante en la Atenas clásica. Si bien el trabajo erudito de los últimos 150 años ha despejado la espesa selva de las fuentes documentales antiguas, haciéndonosla transitable, la interpretación de muchos de los textos continúa siendo problemática. Tal es el caso del único fragmento auténtico que ha llegado hasta nosotros de la obra de Anaximandro de Mileto, una sentencia de apenas 31 palabras considerada por los especialistas como el texto más antiguo de la historia de la filosofía.

Tradicionalmente la historia de las ideas sitúa el nacimiento de la filosofía en la época del tránsito del mito al *logos* en la cultura griega antigua. En esta perspectiva, el pensamiento filosófico aparece en la historia de Occidente encarnado en las figuras de Tales y Anaximandro. El paso del pensamiento mítico al filosófico involucra dos transformaciones cruciales en el modo como los seres humanos se relacionan con el mundo circundante: 1- El abandono de las antiguas concepciones que explicaban los hechos atribuyéndolos al designio de los dioses o de la *Moira*, en favor de explicaciones de tipo naturalista y causalista; 2- La aparición de un modo abstracto de pensar, orientado al descubrimiento de regularidades y de leyes en la naturaleza. Dado que el primer texto original en el que pueden rastrearse estos cambios es el fragmento de Anaximandro, sobre cuya lectura pesan algunas orientaciones interpretativas que consideramos insuficientes, vamos a revisarlo detenidamente

a fin de especificar las modificaciones que es preciso introducir para alcanzar una interpretación satisfactoria; esto nos ayudará a identificar las perspectivas de trabajo actuales con las que el texto de Anaximandro guarda una inesperada afinidad.

## 1. La interpretación tradicional del fragmento

Dada la naturaleza del tema, conviene comenzar por un estudio comparativo de las traducciones más relevantes del fragmento. En aras de la brevedad, restringiremos el campo de estudio a cuatro traducciones: la de Eggers Lan y Juliá al español, la de Kirk y Raven al inglés y las de Nietzsche y Heidegger al alemán. Estas traducciones son representativas por cuanto las tres primeras reflejan las tendencias interpretativas más frecuentes, mientras que la cuarta constituye un intento importante de esclarecer el sentido del fragmento utilizando las herramientas de la hermenéutica filosófica.

Anaximandro desarrolló su pensamiento durante la primera mitad del siglo VI a.C. El fragmento de su obra que ha llegado hasta nosotros se debe a Simplicio, un doxógrafo del siglo VI d.C. que lo citó en su comentario a la *Física* de Aristóteles. La fuente utilizada por Simplicio fueron las Φυσικῶν δόξαι (Opiniones de los físicos), en las que Teofrasto, el sucesor inmediato de Aristóteles en la dirección del Liceo, recogía y comentaba una serie de textos de los primeros filósofos. Entre el trabajo de Anaximandro y su recepción por Teofrasto media un lapso de casi tres siglos. He aquí el texto del fragmento:

Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθοράν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ το χρεών διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Y estas son las cuatro traducciones prometidas:

Eggers Lan y Juliá: “A partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, «pagan la culpa unas a otras

y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo”<sup>1</sup>.

Kirk y Raven: “La fuente de las cosas existentes reside en aquello en lo que se convierten al destruirse, «según la necesidad; pues se pagan mutua pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo»”<sup>2</sup>.

Nietzsche: “De donde las cosas tienen su origen, hacia allí deben sucumbir también, según la necesidad; pues tienen que expiar y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo”.

Heidegger rechaza la autenticidad de la primera y la última parte del fragmento; esta es su traducción de las palabras restantes: “... a lo largo del uso; en efecto, dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua (en la reparación) del des-acuerdo...”<sup>3</sup>.

Con ayuda de una tabla comparativa podemos cotejar con mayor claridad las distintas traducciones de las palabras claves del fragmento (véase cuadro-1: Diferencias en la traducción del fragmento de Anaximandro).

<sup>1</sup>Conrado EGgers LAN y Victoria JULIÁ: *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Barcelona: Planeta 1995, p. 127.

<sup>2</sup>G. S. KIRK y J. E. RAVEN: *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, London: Cambridge University Press 1957, p. 117: “And the source of coming-to-be for existing things is that into which destruction, too, happens, «according to necessity; for they pay penalty and retribution to each other for their injustice according to the assessment of Time»”. En la misma página se puede consultar el texto griego.

<sup>3</sup>Esta es la traducción de Nietzsche: “Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zugrunde gehen nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden gemäß der Ordnung der Zeit”. Y esta la de Heidegger: “... entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs.” Estas versiones alemanas pueden consultarse en Internet:

(<http://members.aol.com/PsaPhilosophie/index4.html>). En el texto hemos citado las traducciones al español de Helena Cortés y Arturo Leyte (ver Martin HEIDEGGER: “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza 1997, pp. 290 y 335).

Anaximandro	Eggers-Juliá	Kirk-Raven	Nietzsche	Heidegger
γένεσις / φθοράν	generación / destrucción	fuente / destrucción	origen / sucumbir	
κατὰ το χρεών	según la necesidad	según la necesidad	según la necesidad	a lo largo del uso
δίκην καί τίσιν	culpa y reparación	peña y retribución	expiar y ser juzgadas	acuerdo y atención
ἀδικίας	injusticia	injusticia	injusticia	desacuerdo
τοῦ χρόνου τάξιν.	ordenamiento del tiempo	disposición del tiempo	orden del tiempo	

Cuadro 1: Diferencias en la traducción del fragmento de Anaximandro

Lo primero que salta a la vista al examinar la tabla es que la traducción de Heidegger se distancia radicalmente de las otras tres, las cuales por contraste guardan entre sí un innegable “aire de familia”. Este hecho se fundamenta en la concepción de la traducción que comparten Nietzsche, Eggers-Juliá y Kirk-Raven. A diferencia de Heidegger, cuya traducción hace una cierta violencia al texto original, estos autores ofrecen versiones literales que se ciñen a la fuente con indudable rigor filológico. No es de extrañar que sus versiones conduzcan, pese a sus diferencias, a interpretaciones similares del texto. Tales interpretaciones han gozado de gran difusión durante los últimos cien años y la impronta de su influencia puede constatarse en innumerables textos de historia de la filosofía griega, así como en la mayoría de artículos, capítulos y libros sobre los denominados “filósofos presocráticos” y sobre Anaximandro.

Reconstruyamos paso a paso estas interpretaciones. De acuerdo con las traducciones de Eggers-Juliá, Kirk-Raven y Nietzsche, el fragmento empieza refiriéndose a las cosas sujetas a generación y destrucción (*source, destruction*), que tienen nacimiento y defunción (*Entstehung, zugrunde gehen*). Siguiendo la distinción que plantea Aristóteles al comienzo del libro II de la *Física*,<sup>4</sup> numerosos intérpretes entienden aquí por “cosas” las cosas naturales (*physei onta*), es decir, las que se generan y se mueven a sí mismas —quedando, por lo tanto, excluidas de la

<sup>4</sup> ARISTÓTELES: *Física*, Madrid: Gredos 1995, II 1, 192b7-18.

interpretación las cosas del arte (*teknē onta*), producidas mediante la inventiva y el trabajo humano. Tal es el caso, por ejemplo, de Jonathan Barnes, quien afirma: “La naturaleza, *physis*, abarca todos los objetos de la experiencia y todos los temas de las preguntas racionales excepto el producto de la invención humana”<sup>5</sup>. Al excluir las *teknē onta*, el ámbito de objetos al que se refiere el fragmento queda delimitado de modo que coincide con el campo de estudio de lo que desde el siglo XVII llamamos las *ciencias naturales*. En una línea análoga se sitúa Popper, quien sostiene que los “interrogantes a los cuales los presocráticos trataron de responder eran primordialmente de carácter cosmológico”. Aquí el término “cosmología” es entendido en un sentido muy amplio. Sobre este particular aclara Popper: “Toda ciencia es cosmología, creo, y para mí el interés de la filosofía no menos que el de la ciencia, reside exclusivamente en su audaz intento de enriquecer nuestro conocimiento del mundo y la teoría de nuestro conocimiento del mundo”<sup>6</sup>. Dentro de este marco interpretativo más incluyente, Popper considera a Anaximandro ante todo como un osado precursor de la ciencia moderna.

Ahora bien, de los objetos propios de la *physis* así entendida, el fragmento afirma que se caracterizan porque, en el momento de su destruc-

---

<sup>5</sup>Jonathan BARNES: “Anaximandro y la naturaleza”, en *Los presocráticos*, Madrid: Cátedra 2000, p. 29. Consecuente con esta posición, Barnes ve en Anaximandro ante todo a un científico pionero que incursiona en áreas claves de las ciencias naturales —cosmología, biología, geografía.

<sup>6</sup>Karl POPPER: “Retorno a los presocráticos”, en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona: Paidós 1983, p. 174. Esta orientación interpretativa explica por qué es habitual agrupar a los primeros filósofos bajo la etiqueta de “físicos” o de “cosmólogos”. También impregna con frecuencia la valoración del pensamiento de los milesios. Keimpe Algra, en su balance del trabajo de Tales, Anaximandro y Anaxímenes escribe: “Para hacer justicia a lo que ellos comenzaron y a su posición en la historia intelectual griega, podríamos considerarlos al menos como ‘protocientíficos’, situados en el pórtico de la historia de esa parte de filosofía antigua que se llamó física” (ver Keimpe ALGRA: “The beginnings of cosmology”, en *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, A.A. Long (ed.), London: Cambridge University Press 1999, p. 63). El texto *Anaximander and the Architects* de Robert Hahn ofrece una excelente reconstrucción de los orígenes de la teoría cosmológica de Anaximandro. De acuerdo con Hahn, la principal fuente de inspiración para las especulaciones de los primeros filósofos se encuentra en el terreno de las tecnologías arquitectónicas de la época.

ción, retornan necesariamente a aquello de donde se habían originado. El fragmento habla del origen y de la destrucción, del nacimiento y la aniquilación de las cosas naturales, y establece que tales eventos ocurren según la necesidad. Las tres primeras traducciones coinciden en esto. La palabra “necesidad” (*necessity, Notwendigkeit*) sugiere que el retorno de las cosas naturales a su fuente primigenia no es eventual ni opcional sino forzoso; no existe cosa natural alguna que pueda sustraerse a ello. La necesidad establece la alternancia del origen y la destrucción de las cosas naturales como una “ley de hierro”. Pero, ¿de dónde procede esta necesidad?

La frase con la que Simplicio introduce la cita de Anaximandro es decisiva para completar la interpretación de esta parte del fragmento. Según Simplicio, Anaximandro “dijo que el «principio» y elemento de todas las cosas es ‘*do infinito*’”<sup>7</sup>. La mayoría de los especialistas está de acuerdo en que, si bien esta frase no corresponde a una cita literal (la palabra “elemento”, por ejemplo, es propia de la terminología aristotélica), contiene dos términos utilizados directamente por Anaximandro: ἀρχή —principio— y ἄπειρον —lo infinito. A la luz de estos términos se aclara que aquello de donde se originan y a lo cual retornan las cosas naturales al sucumbir es *ápeiron*, lo infinito, lo que no tiene límites. *Ápeiron* es la *arké* o principio de las cosas naturales. La palabra “principio” no puede entenderse aquí en su sentido temporal. En efecto, el fragmento indica claramente que *ápeiron* está en el comienzo pero también en el final de las cosas naturales. La palabra “principio”, por lo tanto, no se refiere al inicio de las cosas sino a la necesidad que las obliga, al cabo, a retornar allí donde se habían originado. *Arké* no es principio cronológico sino principio gobernante<sup>8</sup>. Jean Pierre Vernant subraya que este cambio en el uso de la palabra *arké* marca una diferencia crucial entre la

<sup>7</sup> EGgers LAN y JULIÁ: *Los filósofos presocráticos*, p. 127.

<sup>8</sup> Werner Jaeger ha mostrado con argumentos sólidos (ver Werner JAEGER: *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: Fondo de Cultura Económica 1997, p. 30 y ss) que los testimonios doxográficos de Simplicio y de Hipólito, según los cuales Anaximandro fue el primero en usar el término *arké* en el sentido de “principio gobernante”, son confiables y encajan bien con la reconstrucción que Aristóteles hace del argumento de Anaximandro en la *Física*. Según Aristóteles, Anaximandro había dicho

concepción del mundo de los filósofos y las concepciones míticas anteriores:

[Para Anaximandro]... la gran ley que regula el universo debía estar presente desde el origen, en el seno del elemento primordial del cual el mundo poco a poco ha salido por diferenciación. Así se encontraba abolida la oposición establecida por el mito entre lo que es primero desde el punto de vista temporal ( $\varepsilon\zeta\ \alpha\rhoχῆς\ πρώτιστον$ ) y lo que es primero desde la perspectiva del *kratos*, entre el principio que está cronológicamente en el origen del mundo y el principio que preside en su ordenamiento actual<sup>9</sup>.

La “necesidad” de la que nos habla el fragmento radica entonces en esta regulación del ordenamiento de las cosas naturales, en el poder (*kratos*) que gobierna su origen y destrucción. Pero el estatus de esta ley no es claro. ¿Por qué las cosas tienen necesariamente que originarse y destruirse? ¿Cuál es el sentido de la ley?

Estas preguntas nos obligan a considerar la segunda parte del fragmento. Allí se nos explica que el ordenamiento de las cosas naturales es el fruto de su *adikía*. Nietzsche, Kirk-Raven y Eggers Lan-Juliá traducen esta palabra en términos jurídico-morales (*injusticia, injustice, Ungerechtigkeiten*). Las traducciones sugieren que, para Anaximandro, las cosas naturales son injustas, es decir, son culpables y deben pagar por ello; de ahí que estén condenadas a sucumbir. Las traducciones reflejan la ambigüedad de la idea de “culpa”. Si *adikía* es injusticia en sentido jurídico, entonces las cosas naturales deben darse mutua reparación (*retribution*) de su culpa; si *adikía* es injusticia en sentido moral, entonces las cosas deben expiar su culpa (*Buße zahlen*). Estas traducciones hacen eco de la postura de Nietzsche según la cual el texto de Anaximandro quiere decir

---

que *ápeiron* “es el principio de las otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna” (*Física*, III 4, 203b11).

<sup>9</sup>Jean Pierre VERNANT: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel 1993, p. 205.

que “todo devenir es una emancipación del ser eterno: por lo tanto, una injusticia que debe ser reparada con el castigo de la decadencia”<sup>10</sup>.

Pese a sus divergencias, las traducciones antropomorfizan la explicación de los procesos naturales. En efecto, sólo de las acciones humanas puede decirse que son “culpables” o “injustas”. Calificativos jurídicos y morales como éstos parecen estar fuera de lugar en una descripción del funcionamiento de las cosas naturales.

¿Está justificado el uso de tales calificativos en las traducciones? ¿Se puede atribuir de manera razonable a Anaximandro semejante antropomorfización de la naturaleza? Una respuesta tradicional a estas preguntas fue sugerida ya por Simplicio cuando, al comentar el fragmento, señala que Anaximandro utiliza en su formulación “términos más bien poéticos”<sup>11</sup>. Dado que Anaximandro vive en una época en la que los griegos apenas comienzan a forjar una manera de pensar racional y en la que, por lo mismo, el pensamiento mítico conserva una enorme influencia sobre los hábitos mentales, la sugerencia de Simplicio parece plausible. Con base en ella es posible plantear que el uso de los términos *dike*, *tisis* y *adikía* en el fragmento corresponde a una racionalidad que, por su carácter embrionario, apela al uso de metáforas e imágenes. Lo que hace Anaximandro es trasponer poéticamente al terreno de la *physis* una serie de términos de uso cotidiano en la *polis*. Por este camino, empero, todavía queda una pregunta: ¿Qué o quién es la instancia encargada de asignar la culpa y de imponer el castigo o la pena respectiva? La parte final del fragmento da la clave. Ahí las traducciones apenas difieren: el proceso de las injusticias, los castigos y las penitencias acontece según el “ordenamiento”, la “disposición” o el “orden” del “tiempo”. La instancia directriz de los procesos naturales sería, en consecuencia, el tiempo.

En esta encrucijada los intérpretes han optado, o bien por naturalizar el lenguaje figurado empleado por Anaximandro en su descripción de los procesos físicos, o bien por afirmar que el lenguaje y los hábitos

<sup>10</sup>Friedrich NIETZSCHE: *Los filósofos preplatónicos*, Madrid: Trotta 2003, pp. 48-49.

<sup>11</sup>KIRK y RAVEN: *The Presocratic Philosophers*, p. 117: ποιετικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, “as he describes it in these rather poetical terms”.

de pensamiento característicos de la *polis* han marcado con su impronta a Anaximandro, sugiriéndole un modo específico de concebir la naturaleza, o bien por tomar al pie de la letra el lenguaje del fragmento, de modo que el planteamiento central del mismo sería que la existencia es esencialmente injusta. Aclaremos enseguida mediante ejemplos las consecuencias que se derivan de tomar uno u otro camino.

La postura de Keimpe Algra ilustra muy bien la primera opción. Según este autor:

la idea del tiempo como un juez que preside sobre oponentes en lucha que pagan multa y retribución por su injusticia puede entenderse como un modo plausible de describir la sucesión ordenada de unos procesos que son básicamente físicos. Parece entonces que los procesos de cambio físico, como la destrucción gradual (por desecación) de la humedad a manos del fuego, son reversibles y se invertirán de hecho. En principio, esto podría significar simplemente que el predominio de uno de los elementos es seguido por el predominio del otro, y que este proceso continúa *ad infinitum*<sup>12</sup>.

La noción de tiempo, por tanto, solamente designa la relación de sucesión de los distintos momentos de un proceso. Esta interpretación del fragmento tiene la ventaja de hacerlo encajar muy bien con otros testimonios disponibles. Así, Diógenes Laercio y Suda coinciden en atribuirle a Anaximandro la elaboración del primer mapa de la tierra, la invención del *gnomon* y la construcción de los primeros relojes<sup>13</sup>, logros que demuestran que Anaximandro tenía una concepción del tiempo y del espacio de un notable nivel de abstracción.

En una dirección similar, J.P. Vernant sostiene que la idea de *ápeiron* y la idea de una lucha entre potencias opuestas constituyen partes de una descripción verosímil del orden natural:

---

<sup>12</sup> ALGRA: "The Beginnings of Cosmology", p. 57.

<sup>13</sup> Véase EGGERS LAN y JULIÁ: *Los filósofos presocráticos*, pp. 82-83 y 112-116.

La primacía concedida por Anaximandro al *ápeiron* tiene como objeto garantizar la permanencia de un orden igualitario donde las fuerzas contrarias se equilibren recíprocamente de tal suerte que si la una domina un momento, será a su vez dominada, si la una avanza y se extiende más allá de sus límites, retrocederá tanto como hubiese avanzado para ceder el puesto a su contraria<sup>14</sup>.

Esto muestra la inconveniencia de interpretar al pie de la letra las palabras utilizadas por Anaximandro en la formulación de su teoría cosmológica; no es que las cosas naturales se den literalmente “condena y expiación por su injusticia”, sino que este lenguaje sólo pretende expresar —aunque de manera un tanto poética— el proceso físico en el que las cosas naturales se encuentran inmersas.

La segunda opción interpretativa ha sido desarrollada en detalle por Werner Jaeger. Desde la perspectiva de este autor, el modelo de la *polis* griega constituye el trasfondo histórico que explica que Anaximandro interprete la naturaleza en términos jurídicos. Conceptos como los de culpa y de justicia, surgidos en el ámbito jurídico, posteriormente habrían sido transplantados al terreno de la filosofía natural. Así es como Jaeger ve en el fragmento de Anaximandro una “interpretación simbólica del proceso cósmico como un juicio o litigio”<sup>15</sup>. Jaeger aclara su idea en los siguientes términos:

Anaximandro se imaginaba de manera realista que las cosas estaban en litigio entre ellas como las personas ante los tribunales. Vemos ante los ojos una *polis* jonia. Vemos el

<sup>14</sup>VERNANT: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 215. En el capítulo titulado “Estructura geométrica y nociones políticas en la cosmología de Anaximandro”, Vernant hace una reconstrucción minuciosa en la que demuestra que las especulaciones cosmológicas de Anaximandro se articulan alrededor de una concepción de “espacio” análoga a la utilizada anteriormente en la organización de la *polis*. Así, el papel fundamental jugado por la nociones de “centro” y de “igualdad” en las instituciones democráticas se refleja a su vez en la teoría de Anaximandro según la cual la tierra se mantiene inmóvil en el centro del cosmos debido a que se encuentra a igual distancia de los otros cuerpos celestes (ver pp. 197-218). Retomaremos esta idea al final del artículo.

<sup>15</sup>JAEGER: *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 117.

ágora donde se celebran los juicios, vemos al juez sentado en su silla para fijar la pena. Su nombre es el Tiempo. Lo conocemos del mundo de las ideas políticas de Solón, nadie escapa a su brazo. Lo que uno de los que están en querella ha tomado de más, se le quita sin miramientos y se lo da al que recibió demasiado poco<sup>16</sup>.

En esta misma dirección, Jost Herbig declara que el fragmento de Anaximandro “sólo se refiere a una «comunidad jurídica de las cosas»”<sup>17</sup>. De este modo, el escenario cósmico se nos presenta como un enorme tribunal en el que los elementos constitutivos de las cosas naturales permanecen en constante pleito. La explicación racionalista aparece revestida con ropaje mítico; las figuras del Tiempo como juez y de la naturaleza como escenario de un juicio trazan un cuadro de indudable vigor. Pero si bien esta interpretación subraya la influencia del contexto político de la época en la filosofía griega temprana, su formulación antropomórfica tiende a oscurecer la faceta naturalista del trabajo de Anaximandro. Esto no significa que Jaeger o Herbig nieguen la relevancia de las especulaciones cosmológicas de este pensador; el propio Herbig encuentra en el fragmento de Anaximandro el germen de ideas posteriores como la de “ley natural” y la de “causalidad”<sup>18</sup>. Lo que resulta problemático en esta perspectiva es la dificultad de conciliar la audacia de un pensamiento que deliberadamente rechaza los parámetros míticos de explicación con el uso de un lenguaje profundamente cargado de resonancias mitológicas.

La tercera opción interpretativa fue iniciada por Nietzsche. En sus lecciones sobre los primeros filósofos, Nietzsche sostiene que con Anaximandro:

se inaugura la consideración de un mundo metafísicamente verdadero, el único existente, en contraposición al mundo físico del devenir y del perecer: lo indeterminado cualita-

---

<sup>16</sup>Jaeger, citado por Jost HERBIG en *La evolución del conocimiento*, Barcelona: Herder 1996, p. 108.

<sup>17</sup>HERBIG: *La evolución del conocimiento*, p. 107.

<sup>18</sup>Comparar con HERBIG: *La evolución del conocimiento*, pp. 107-108.

tivo, individual, único, sujeto a la  $\alpha\deltaιxία$ ; el planteamiento del valor de la existencia (el primer filósofo pesimista)<sup>19</sup>.

De acuerdo con esto, Anaximandro habría planteado que la existencia es constitutivamente injusta. Sería el suyo un planteamiento nihilista que giraría alrededor de la idea de que el auténtico fondo de las cosas es  $\alpha\piειρον$ , una suerte de “sustrato verdadero” o “cosa en sí”, sometido a una esencial injusticia que lo disgrega en la muchedumbre de entes que conforman el mundo del devenir y el perecer. El problema de esta lectura es que resulta imposible no reconocer en ella la tesis medular de *El nacimiento de la tragedia* (obra publicada justo antes del curso sobre los primeros filósofos), según la cual, el meollo de la visión dionisiaca del mundo radica en el despedazamiento del “Uno primordial” en una multiplicidad de existencias individuales. El propio Nietzsche, en el “Ensayo de autocritica” que agregó en 1886 a la tercera edición de su *opera prima*, reconoció hasta qué punto resultaba anacrónico aplicar una tesis metafísica semejante a la lectura de un texto griego.

De acuerdo con el análisis efectuado, la primera opción interpreta el fragmento como una pieza de la teoría cosmológica de Anaximandro, pero no sin antes renunciar a una lectura literal del lenguaje utilizado en su formulación, el cual es remitido al plano de la expresión poética; la segunda opción contextualiza históricamente el fragmento y explica por qué el texto habla de la naturaleza utilizando un lenguaje simbólico, pero introduce en la lectura un componente mítico que entra en clara disonancia con la orientación naturalista del pensamiento de Anaximandro; la tercera, por último, le atribuye un alcance metafísico a los términos jurídico-morales utilizados en el fragmento, pero al precio de convertir a Anaximandro en un pensador pesimista y negador —o, como subraya Giorgio Colli en otro contexto— al precio de “presuponer en Grecia a un Schopenhauer que no existió”<sup>20</sup>. Estas son las direcciones en las cuales se ha desarrollado tradicionalmente la interpretación del fragmento.

<sup>19</sup>NIETZSCHE: *Los filósofos preplatónicos*, p. 54.

<sup>20</sup>Giorgio COLLI: *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona: Tusquets 1996, p. 14. En esta obra Colli sostiene que la filosofía sólo se constituye a partir de la introducción de la forma literaria del diálogo por Platón. Para Colli, la época anterior a Platón y Aristóteles

## 2. La interpretación de Heidegger

La traducción de Heidegger, que examinaremos ahora, surge como respuesta a la insatisfacción de este autor frente a las anteriores versiones. Para Heidegger, una traducción basada en un análisis histórico o filológico del fragmento es insuficiente porque no acierta con la esencia del pensamiento expresado en él. Esto no se debe a algún tipo de incompetencia de los filólogos ni a la insuficiencia de nuestros conocimientos históricos; se debe al velo de confusión que se interpone entre el texto del fragmento y sus lectores posteriores como consecuencia del “olvido del ser”, acontecimiento crucial sobre el cual está cimentado, según Heidegger, el pensamiento occidental.

Esta singular explicación pone de manifiesto un obstáculo inherente a cualquier examen crítico de la traducción de Heidegger: a menudo resulta difícil distinguir en su propuesta la parte atribuible a Anaximandro de la parte que corresponde al propio Heidegger. Lo cierto es que Heidegger convierte el fragmento en una de las piedras angulares de su reconstrucción de la historia de la metafísica. Por este motivo, en las siguientes páginas pondremos el mayor cuidado en separar los aspectos de la traducción de Heidegger relevantes para comprender el pensamiento heideggeriano de aquellos relevantes para alcanzar una comprensión adecuada del fragmento de Anaximandro. Estos últimos son los que nos interesan ahora. Pronto veremos que, una vez hecho caso omiso de la terminología heideggeriana en torno al “destino originario de Occidente” y a la “relación histórica con la venida del destino”<sup>21</sup>, la interpretación que propone Heidegger resulta de gran ayuda.

Heidegger comienza por rechazar la perspectiva desde la cual están pensadas las otras traducciones; por eso subraya que, antes de intentar traducir el fragmento, es preciso deshacerse de tres prejuicios que se encuentran en la base de las interpretaciones tradicionales:

---

es la era de la “sabiduría”; Anaximandro sería, según esto, no un filósofo sino un “sabio” (ver pp. 11-12 y 93-99).

<sup>21</sup>HEIDEGGER: “La sentencia de Anaximandro”, p. 294-295.

Por un lado el de que se trata de filosofía de la naturaleza y que se mezclan en ella elementos morales y jurídicos; después el de que representaciones completamente delimitadas y procedentes de distintos campos aislados de la naturaleza, la moral y el derecho, entran a formar parte del juego; y finalmente el de que predomina una vivencia primitiva que interpreta el mundo de manera acrítica y antropomorfa y por eso se refugia en expresiones poéticas<sup>22</sup>.

Consideremos estos prejuicios uno por uno. El primero, que hace de Anaximandro un físico o un filósofo natural, tiene su raíz en la recepción aristotélica del pensamiento de los primeros filósofos. Habíamos visto cómo Aristóteles, en el libro II de la *Física*, introduce una distinción entre cosas que se generan y se mueven a sí mismas (*physei onta*) y cosas producidas mediante la invención humana (*teknié onta*). A partir de esta distinción y de su cristalización en el siglo XVII en la separación entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*, nuestro modo usual de distribuir los objetos de estudio de las disciplinas acostumbra a incluir las *physei onta* dentro del campo de trabajo correspondiente a las ciencias naturales. Ya el propio Aristóteles había agrupado a los primeros filósofos bajo el apelativo de φυσιολόγοι. Si aceptamos esta categorización y sus repercusiones modernas, entonces las cosas de las que habla el fragmento no pueden ser otras que aquellas de las que se ocupan las ciencias naturales. Pero antes de aceptar esta conclusión cabe preguntarse si la categorización de Aristóteles es adecuada para reconstruir el pensamiento de los primeros filósofos. Ante esta pregunta, Heidegger se inclina por la negativa. Nada en el fragmento nos permite suponer que su autor esté trabajando sobre la base de una distinción neta entre la física y la metafísica, o entre la filosofía natural y la ética, o entre la cosmología y la política. De hecho, éstos y otros recortes disciplinares análogos solamente se perfilan con nitidez a partir de la filosofía sistemática desarrollada en la Academia y el Liceo. En consecuencia, tenemos que empezar por suponer que de lo que habla el fragmento de Anaximandro no son las cosas de la naturaleza en un sentido restringido, sino

---

<sup>22</sup>HEIDEGGER: "La sentencia de Anaximandro", p. 300.

todas las cosas existentes, incluidas aquellas producidas mediante el pensamiento, la imaginación y la invención humanas. En la fase temprana del pensamiento la palabra φύσις designa todavía la totalidad de las cosas. La especulación de Anaximandro gana así un alcance mayor de lo que habían supuesto Aristóteles y quienes siguieron sus pasos.

El segundo prejuicio, derivado del primero, consiste en dar como un hecho la existencia de un sistema de diferenciaciones disciplinares y en utilizar luego esta plataforma para suponer el trasteo o la trasposición de términos de un ámbito disciplinar a otro —en este caso específico, del ámbito del derecho o de la moral al ámbito de la filosofía natural. Contra este prejuicio caben objeciones similares a las planteadas en el caso anterior. No es que en la época de Anaximandro no acontezcan hechos jurídicos o morales; lo que ocurre es que estos hechos no son concebidos por sus protagonistas como clasificables dentro de un esquema de disciplinas separadas. De aquí se deriva una consecuencia importante: si la distinción analítica entre disciplinas no es un hecho consumado en la época de Anaximandro, si dicha distinción sólo corresponde a un desarrollo posterior cuya aplicación retrospectiva resulta ilegítima por ahistorical, entonces los términos utilizados en el fragmento que parecen propios del ámbito jurídico o moral en realidad son portadores de una carga semántica que, en cierta forma, permanece al margen de este tipo de clasificación. Reconocer este hecho no implica diluir el significado del fragmento en el magma de lo indiferenciado. Como dice Heidegger:

en donde no aparecen los límites de las disciplinas no por eso reina la ausencia de límites de lo vago e indefinido. Por el contrario, puede llegar a la palabra la estructura, propia y libre de cualquier encasillamiento en una disciplina, del asunto pensado puramente<sup>23</sup>.

La dificultad estriba más bien en encontrar la manera de poner al descubierto la carga semántica original de los términos.

El tercer prejuicio tiene su raíz en el comentario de Simplicio, posiblemente formulado primero por Teofrasto, según el cual Anaximandro

---

<sup>23</sup>HEIDEGGER: "La sentencia de Anaximandro", p. 299.

utiliza un lenguaje “más bien poético”. El comentario es comprensible. Seguramente ya a Teofrasto y a Simplicio, familiarizados con la tabla de las categorías y con el rigor silogístico de la lógica aristotélica, el lenguaje utilizado en el fragmento debió parecerles arcaico e impreciso. No puede exigírselo a los doxógrafos una lectura basada en el tipo de consideraciones al que nos ha habituado el desarrollo de la ciencia histórica en los últimos dos siglos. Pero a nosotros sí puede exigírsenos. Por eso lo más conveniente es suspender provisionalmente el juicio con respecto al supuesto carácter antropomórfico y poético del texto de Anaximandro, máxime si recordamos que los primeros filósofos toman deliberada distancia con respecto a las implicaciones religiosas implícitas en el estilo poético de un Homero o de un Hesíodo<sup>24</sup>. Por otra parte, la idea de que la expresión poética es imprecisa y acrítica constituye ella misma un prejuicio surgido como resultado del desarrollo de la filosofía y de la ciencia. Aun suponiendo que el texto estuviera redactado en términos poéticos —lo cual ya es suponer demasiado—, todavía haría falta evaluar críticamente su contenido.

Una vez puestos en guardia contra estos prejuicios, pasemos a la traducción de Heidegger. Como vimos, Heidegger rechaza la autenticidad de las partes inicial y final del fragmento<sup>25</sup>; por eso en la columna correspondiente de la tabla comparativa incluida al comienzo del artículo los términos γένεσις/φθοράν (origen/perecer) y τοῦ χρόνου τάξιν. (disposición del tiempo) no aparecen traducidos. No obstante, por su pertinencia contextual, es importante que los tengamos presentes ahora. Re-

<sup>24</sup>Sobre este punto Vernant subraya que “los ‘físicos’ de Jonia —un Tales, un Anaximandro, un Anaxímenes— se proponen en sus escritos cosmológicos presentar una teoría, es decir, una visión, una concepción general que vuelva al mundo explicable sin ninguna preocupación de orden religioso, sin la menor referencia a unas divinidades o a unas prácticas rituales. Por el contrario, los ‘físicos’ tienen conciencia de hacer en muchos puntos lo opuesto a las creencias religiosas tradicionales” (ver VERNANT: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 185).

<sup>25</sup>Heidegger no ha sido el único intérprete que ha rechazado la autenticidad de partes del fragmento. Olof Gigon, por ejemplo, sólo considera como “indudablemente de Anaximandro los conceptos κατὰ τὸ χρεών, τίσις y ἀδικία” y califica el resto como “paráfrasis explicativa” de Teofrasto (ver Olof GIGON: “Anaximandro”, en *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid: Gredos 1980, p. 89).

cordemos que la traducción de Heidegger dice: “... a lo largo del uso; en efecto, dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua (en la reparación) del des-acuerdo.”

Aunque Heidegger rechaza la parte inicial del fragmento por considerar que corresponde a una paráfrasis de Teofrasto, su interpretación comienza aceptando que el texto efectivamente habla de la *γένεσις* y la *φθορά* de las cosas. Según Heidegger, es probable que Anaximandro haya empleado estos términos, cuyo uso se remonta a Homero. Sin embargo, dado que en la época de la formulación del fragmento no existe la moderna noción de evolución y, por ende, tampoco la de un inicio y un final de esa evolución, los términos no podrían traducirse como “origen” y “perecer”. ¿Cómo interpretarlos entonces? He aquí la respuesta de Heidegger: “Esta *γένεσις* es el surgimiento y la llegada a lo no oculto. Esta *φθορά* significa: en tanto que ahí llegado desde lo no oculto, partir hacia lo oculto.”<sup>26</sup> A fin de aclarar el sentido de estas extrañas definiciones, retengamos las ideas de “surgir” y de “partir”, y hagamos caso omiso de las ideas de “oculto” y “no oculto”, las cuales nos obligarían a examinar la problemática noción de “verdad” que Heidegger introduce aquí subrepticiamente. Si los momentos de la *γένεσις* y de la *φθορά* corresponden a un “surgir” y un “partir”, entonces lo que dice el fragmento es que las cosas surgen y parten. En un primer momento, las cosas surgen allí donde no estaban. En un momento posterior, ellas parten de allí donde habían llegado a estar. El fragmento habla del “surgimiento” y de la “partida” de las cosas.

Ahora bien, recordemos que “cosas” se refiere, en el contexto de Anaximandro, no a un cierto tipo de cosas, sino a la totalidad de las cosas existentes. Según la traducción de Heidegger, el surgimiento y la partida de todas las cosas existentes acontece “a lo largo del uso”. ¿Qué puede significar esto? Las demás traducciones coincidían en traducir *κατὰ τὸ χρεῶν* por “según la necesidad”; postulaban, por lo tanto, la existencia de una “ley” que obliga a las cosas a surgir y a partir. La propuesta de Heidegger no niega la existencia de dicha ley; al contrario, la supone, pero le agrega un componente temporal: “a lo largo de”. Esto sugiere

---

<sup>26</sup> HEIDEGGER: “La sentencia de Anaximandro”, p. 308.

que, si todas las cosas existentes tienen un surgimiento y una partida, entonces tienen una duración, existen solamente “a lo largo” del tiempo transcurrido entre el surgir y el partir (o, dicho en la terminología de Heidegger, “moran un tiempo en cada caso”). De este modo, encontramos la noción de “tiempo” ya implícita en *κατὰ τὸ χρεόν*, lo que equivale a decir que todas las cosas existentes tienen necesariamente un carácter temporal. El tiempo, bajo la forma de la duración, es inmanente a la existencia de las cosas; en ningún caso reina sobre ellas ni las sobrevuela como si se tratara de un marco de referencia externo o de un juez que dicta sentencia<sup>27</sup>.

Pero la temporalidad de las cosas no agota desde luego la “necesidad” de la ley que las gobierna “a lo largo de” su existencia. En efecto, lo que le ocurre a una cosa en ese lapso no limita el alcance de la necesidad, ya que ésta ha imperado también para otras cosas que existieron antes y valdrá también para otras cosas que existirán luego. La traducción dice que las cosas existen a lo largo del “uso” (Brauch). Con el empleo de este término decimos que las cosas hacen uso, ‘usufructúan’, ‘disfrutan’ la existencia mientras duran<sup>28</sup>. Pero, al mismo tiempo, ellas son objeto de un “uso”. La existencia solamente tiene lugar gracias al “uso” que hace de las cosas, y solamente se perpetúa porque, mientras unas cosas parten, otras surgen. La traducción de Heidegger pone así de manifiesto este doble aspecto del asunto: por una parte, las cosas hacen uso de la existencia mientras duran, pero, por otra, la existencia se perpetúa gracias al uso que hace de las cosas. La existencia es infinita (*ápeiron*) sólo gracias a que las cosas finitas se turnan unas a otras en el usufructo de la existencia.

En este punto tenemos que evitar a toda costa el peligro (no siempre eludido con éxito por Heidegger) de hipostasiar la noción de “existen-

<sup>27</sup>Gigon coincide con Heidegger en este punto cuando, refiriéndose a la necesidad implícita en *χρεόν*, escribe: “Es difícil que esto quiera decir que el tiempo es el juez que impone las penas. No es concebible esta personificación. [...] Son las cosas las que se rinden cuentas unas a otras y no un juez colocado por encima de ellas” (ver GIGON: “Anaximandro”, p. 91). Pronto veremos, sin embargo, que es necesario abandonar la idea de una “rendición de cuentas” entre las cosas.

<sup>28</sup>Comparar con HEIDEGGER: “La sentencia de Anaximandro”, pp. 330-332.

cia” y convertirla en una entidad trascendente movida por algún principio de carácter teleológico. La existencia es siempre existencia de cosas, y las cosas siempre son tales en tanto que existentes. Pero entonces una cuestión sigue pendiente. Si las cosas existen “a lo largo del uso”, ¿qué es exactamente lo que ocurre en ese lapso? De acuerdo con la traducción de Heidegger, lo que ocurre es que las cosas “dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua (en la reparación) del des-acuerdo”. Allí donde las otras traducciones ponían “injusticia” o “iniquidad”, ésta pone “des-acuerdo” (*Un-Fug*); donde aquéllas ponían “pena / retribución” o “expiar / ser juzgadas”, ésta pone “acuerdo / atención” (*Fug / Ruch*). ¿Por qué? Heidegger niega que las palabras δίχη, τίσις y ἀδίκία puedan traducirse en sentido moral o jurídico; ese tipo de interpretación es justamente el que da ocasión para pensar que Anaximandro utiliza giros poéticos en su prosa. Pero si las cosas no pueden ser injustas ni inicuas, ¿qué justificación tenemos para pretender en cambio que están en des-acuerdo? ¿Y cómo es que ellas “dejan que tenga lugar acuerdo y atención”? Así formuladas, las traducciones que propone Heidegger resultan tan poéticas y antropomórficas como las que pretende sustituir. Es como si a la traducción le faltaran las palabras justas para enunciar con precisión lo que dice el fragmento.

Sin embargo, en el desarrollo de la interpretación Heidegger introduce un matiz según el cual el des-acuerdo de las cosas consiste en su des-ajuste (*Un-Fuge*). Este matiz es crucial y por eso es una lástima que sólo se refleje de manera oscura y aproximativa en la traducción. En uno de los pasajes más difíciles de su artículo sobre Anaximandro escribe Heidegger: “El des-ajuste consiste en que lo que mora un tiempo en cada caso intenta anclarse en la morada en el sentido de lo único permanente. El morar como persistir es [...] la rebelión contra la mera duración.”<sup>29</sup> Esta idea ilumina el meollo del asunto. No podemos decir que las cosas están en “des-acuerdo” sin incurrir inmediatamente en un antropomorfismo, pero en cambio parece que no hay ningún problema en decir que están en “des-ajuste” —siempre y cuando exista alguna razón para decir tal cosa. El punto es que *hay* una razón para decirlo.

---

<sup>29</sup> HEIDEGGER: “La sentencia de Anaximandro”, p. 321.

Lo que le ocurre a las cosas entre el momento de su surgimiento y el momento de su partida es que se “des-ajustan”. El des-ajuste procede, según Heidegger, del “afán” de las cosas por anclarse en la existencia, por permanecer, por perdurar. Las cosas son lo que “mora un tiempo en cada caso”. Pero cuando las cosas pugnan por anclarse en la existencia, entonces no sólo moran sino que se “de-moran”, demoran la hora de su partida y, con ello, demoran la hora del surgimiento de otras cosas; en suma, se salen de su justo límite, se des-ajustan, o, como sugiere el término alemán *Un-Fuge*, incurren en un “abuso”.

Hay unos versos de Antonio Machado que expresan muy bien la idea de Anaximandro: “Todo pasa y todo queda / pero lo nuestro es pasar, / pasar haciendo caminos, / caminos sobre la mar”. También lo propio de las cosas es pasar, o como dijimos antes, partir. Pero ellas “se esfuerzan” por permanecer, se rebelan contra su limitación, contra su finitud. Aquí la exégesis de Heidegger parece coincidir con la proposición de Spinoza que dice: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (*Etica*, III, proposición VI). Sería justamente este *conatus*, este esfuerzo de cada cosa por perseverar en su ser lo que, según Heidegger, produce un des-acuerdo en la existencia. Por eso su traducción del fragmento de Anaximandro no dice que las cosas se dan unas a otras pena y retribución por su injusticia; dice, en cambio, que están en des-acuerdo y que, a manera de reparación, “dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua (en la reparación) del desacuerdo”. El paréntesis indica que, aunque no esté formulado explícitamente, el des-acuerdo tiene que ser “reparado”.

Esta traducción tiene varios problemas. El primero radica en que, al decir que las cosas “se esfuerzan”, “se demoran” o, más precisamente, “dejan que tenga lugar acuerdo y atención”, corremos otra vez el riesgo de introducir un matiz antropomórfico en la interpretación del fragmento —justo lo que se pretendía evitar. El segundo es que Heidegger no articula su lectura del fragmento con las otras noticias que tenemos de la obra de Anaximandro, sobre todo sus especulaciones acerca de la posición de la tierra en el cosmos. Además, palabras como “acuerdo”, “des-acuerdo” y “atención” no expresan con precisión la idea que tratan

de enunciar. Estos puntos no tienen una respuesta clara en el artículo de Heidegger. El último sólo nos atañe en la medida en que también nosotros necesitamos fijar una traducción del fragmento, esta vez al español, que le haga justicia al texto original. Sin embargo, después del recorrido efectuado, notamos de pronto que la mayor parte del trabajo está implícita en las propuestas de traducción que hemos considerado, así que sólo resta redondear el trabajo formulando una interpretación que sintetice los momentos comprensivos que han mostrado ser relevantes.

### 3. Una interpretación renovada del fragmento

Si bien se ha perfilado con claridad la necesidad de corregir los excesos de unas interpretaciones con las virtudes de otras, la formulación de una síntesis que preserve lo mejor de los esfuerzos interpretativos anteriores no puede consistir de ningún modo en una simple aglomeración de aciertos parciales. Tal formulación tiene que obedecer a un criterio explícito de consistencia que oriente el trabajo y que permita, al final, evaluar si la nave ha arribado a tierra firme. Aquí nos servirá como brújula el criterio según el cual la interpretación más adecuada es la que logra articular con mayor solidez las distintas piezas disponibles. Como dice Gadamer, “el criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay tal congruencia, esto significa que la comprensión ha fracasado.”<sup>30</sup> En casos como el que nos ocupa resulta inevitable proceder a la manera de los paleontólogos, quienes se las arreglan para reconstruir el esqueleto completo de un animal extinto a partir de unas cuantos trozos de hueso fósil y de los indicios que ofrece el terreno en el cual fueron desenterrados. La analogía no es forzada. El objetivo que perseguimos es reconstruir de manera consistente el sentido de un texto muy antiguo y que ha llegado a nosotros en estado fragmentario. Pero esto no significa que estemos tratando de rescatar lo que el autor quiso decir mediante una restitución de la contextura subjetiva de su pensamiento. Tampoco se trata de recobrar el sentido auténtico y original de lo que el texto formula. De lo que

<sup>30</sup>Hans Georg GADAMER: *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme 1993, p. 361.

se trata, más bien, es de reanudar el hilo de las interpretaciones del texto. Recordemos que “en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete” y que, en consecuencia,

el trabajo del intérprete no es simplemente reproducir lo que dice en realidad el interlocutor al que interpreta, sino que tiene que hacer valer su opinión de la manera que le parezca necesaria teniendo en cuenta cómo es auténticamente la situación dialógica en la que sólo él se encuentra como conocedor del lenguaje de las dos partes<sup>31</sup>.

Al hacer un balance del recorrido efectuado, salta a la vista el carácter unilateral de las interpretaciones. Heidegger y Nietzsche ven en el fragmento de Anaximandro el primer eslabón de la historia de la metafísica occidental y no conceden mayor importancia a sus implicaciones para la ciencia; inversamente, Popper y Barnes destacan ante todo la relevancia de Anaximandro en la historia del pensamiento científico; Jaeger y Herbig, a su turno, interpretan el fragmento como un texto que formula una teoría del cosmos en términos jurídicos. Si bien es apenas natural que cada intérprete destaque en el texto aquellos aspectos que se ajustan a sus propios intereses y preocupaciones, cabría esperar un esfuerzo adicional por articular los matices relevantes del trabajo de los otros investigadores. En cualquier caso, de las distintas versiones la que cala más hondo en el sentido del texto de Anaximandro es a nuestro juicio la de Heidegger. La explicación del fragmento que viene enseguida constituye en parte una aclaración y en parte un desarrollo de su interpretación.

He aquí el texto que sugerimos como versión al español del fragmento de Anaximandro: *De donde surgen todas las cosas, hacia allí se produce también su declinación, según el uso; en efecto, se dan ajuste y compensación mutua de su desajuste según el orden del tiempo.*

Convenimos en que el fragmento habla del surgimiento y la declinación de todas las cosas. Los verbos “surgir” y “declinar” encajan bien

---

<sup>31</sup>GADAMER: *Verdad y método*, p. 379.

porque las cosas de las que habla el fragmento son *todas*. Verbos como “nacer”, “originarse”, “perecer” y “morir” tienen el inconveniente de que introducen un matiz semántico que parece excluir las cosas inertes, de las que no puede decirse propiamente que nazcan o que mueran (aunque a menudo escuchemos a los astrónomos hablar del nacimiento y la muerte de las estrellas, o a los filósofos del nacimiento y la muerte de la tragedia). Los verbos “surgir” y “declinar”, sin excluir a los seres vivos, resultan aplicables en sentido amplio para el caso de una piedra, un concepto, un árbol, una ciudad, un deseo, un templo o una cordillera.

El fragmento dice, entonces, que de donde las cosas surgen, hacia allí declinan. La expresión “hacia allí” hace referencia a la *physis*, de la cual sabemos que, según Anaximandro, está constituida por *ápeiron*. Como explica Aristóteles, *ápeiron* no es fuego ni tierra ni agua ni aire, ni ningún otro elemento determinado —*ápeiron* es lo indeterminado, lo ilimitado— pero al mismo tiempo *ápeiron* es aquello en lo que las cosas consisten<sup>32</sup>. La totalidad de la *physis* está hecha de *ápeiron*. No hay problema en traducir *physis* por “naturaleza” siempre que recordemos que ella abarca todas las cosas, incluso aquellas que usualmente clasificamos como “artificiales” (un templo, una ciudad) o como “mentales” (un concepto, un deseo). El hecho de que las cosas mentales y las artificiales hagan parte de la *physis* significa que también ellas, al igual que las demás cosas del cosmos, surgen de *ápeiron*. La *physis* en tanto que *ápeiron* está regida a su vez por un “principio rector” o “principio regulador” (*arké*) que gobierna el surgir y el declinar de las cosas. Que todas las cosas de la *physis* tengan surgimiento y declinación es la señal de que *arké*, el principio regulador, las regula a todas de comienzo a fin. En consecuencia las palabras *physis* y *arké* designan ambas a las cosas existentes, pero cada una destaca un aspecto distinto de ellas; la primera las designa en tanto

---

<sup>32</sup>Vernant aclara la explicación de Aristóteles en los siguientes términos: “El *ápeiron* no representa, como sucedería con cualquier otro elemento, una realidad particular, un *idion*, sino el fondo común de todas las realidades, lo *koínōn*, lo que es tanto aire, fuego, tierra y agua sin ser ninguno de ellos, lo que los abarca a todos y los liga los unos a los otros, sin identificarse con ninguno” (ver VERNANT: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 215).

que su existencia tiene una consistencia física mientras que la segunda las designa en tanto que su existencia obedece a un principio regulador.

Veámos con más cuidado cómo funciona el argumento. En su surgir y su declinar, las cosas no limitan a ápeiron, ya que éste existe antes y después de ellas. Pero es el hecho de que las cosas se turnan unas a otras en la existencia lo que hace posible la perpetuación sin límites de ápeiron. Que las cosas “surgen” significa que se “des-pliegan” (estaban plegadas en ápeiron); que las cosas “declinan” significa que, al cabo de un tiempo, las cosas se “re-pliegan” (ápeiron las acoge de nuevo en su pliegue). Al contemplar el cuadro que ofrece la existencia, notamos que mientras unas cosas surgen, otras declinan; mientras unas se despliegan, otras se repliegan. Ápeiron es el pliegue que incesantemente se despliega (produce unas cosas) y se repliega (acoge el declinar de otras). Que cada cosa existente forma una parte del pliegue es lo que enuncia la palabra *physis*. En otros términos: formar parte del pliegue es la naturaleza (*physis*) de las cosas. Resuena aquí una idea que ya estaba presente en la obra de Homero: “Cual la generación de las hojas, así la de los hombres. Esparce el viento las hojas por el suelo, y la selva, reverdeciendo, produce otras al llegar la primavera; de igual suerte, una generación humana nace y otra perece” (*Ilíada*, VI, 146 y ss.). Pero al esforzarse por formular esta idea, ya no mediante imágenes sino mediante conceptos<sup>33</sup>, Anaximandro constata, no que lo que le acontece a los hombres y a las hojas es aplicable a la totalidad de cosas existentes, sino más bien lo contrario: que lo que le acontece a los hombres y a las hojas es un caso particular de la ley general que gobierna todas las cosas existentes. Esto es lo que designa la palabra *arké*: la ley que regula el surgimiento y la declinación, el despliegue y el repliegue de todas las cosas. Así es como Anaximandro se aparta explícitamente del punto de vista antropomórfico propio de los mitos, aunque conservando el afán de totalidad que constituye uno de los rasgos típicos del pensamiento mítico. Por eso resulta inadecuado derivar los planteamientos cosmológicos de Anaximandro de la organización política de la época. La afinidad entre lo uno y lo otro es indiscutible. Sin embargo, no es esto lo esencial, sino el modo como se

---

<sup>33</sup>En eso consiste la operación propiamente filosófica inaugurada por los milesios.

plantea la relación entre lo uno y lo otro. A partir de la afinidad podemos decir que Anaximandro extiende antropomórficamente a la totalidad del cosmos la idea jurídica de ley. Pero con ello no le hacemos justicia a su planteamiento. Anaximandro descubre, por el contrario, que la ley natural tiene un alcance mayor que la ley de la *polis*. Esto es algo que veremos con más claridad al examinar el resto del fragmento.

Es conveniente en este punto subrayar un segundo matiz relativo al surgimiento y a la declinación de las cosas. En el momento de surgir, las cosas se diferencian del pliegue (*ápeiron*) pero no se apartan realmente de él, ya que sin la consistencia física que él les da no podrían siquiera llegar a existir. Surgir, brotar del pliegue no significa distanciarse o apartarse de él sino ganar una existencia concreta y limitada en él. En el momento de declinar en el pliegue, las cosas dejan de diferenciarse de él, pero esto no significa que la consistencia física que las constitúa sea aniquilada, sino que más bien es “reciclada” de modo que posibilita la producción de nuevas combinaciones y formas de existencia. Declinar, volver al pliegue, no significa regresar a un lugar que se había abandonado sino “de-volver” al pliegue lo que éste había concedido en usufructo por un tiempo y que concederá en usufructo de nuevo a otra cosa distinta<sup>34</sup>. El surgimiento y la declinación de las cosas tiene, por tanto, dos aspectos que se pueden distinguir claramente: por una parte, hacen posible la producción de nuevas cosas a partir del pliegue; por otra parte, hacen posible la producción incessante del propio pliegue. Por eso es adecuado traducir: “De donde surgen todas las cosas, hacia allí se produce también su declinación”. La *physis*, la naturaleza, se revela así como un incessante proceso de producción. La *physis* se produce a medida que las cosas se producen. Aquí es preciso enfatizar el carácter impersonal del “se”. Decimos que la *physis* y las cosas se producen en el mismo sentido en que usualmente decimos de un evento —por ejemplo, un eclipse, o un terremoto— que se produce. Esto significa que en ningún momento se está atribuyendo una voluntad, una intención o algún otro atributo antropomórfico a la *physis*. Como puede notarse, la distinción entre la

---

<sup>34</sup>En este sentido, la especulación de Anaximandro contiene el embrión de lo que siglos después formulará Lavoisier como primera ley de la termodinámica.

naturaleza (*physis*) y las cosas es de carácter analítico; en efecto, la naturaleza es siempre naturaleza de las cosas y las cosas son siempre cosas de la naturaleza. Anaximandro distingue la naturaleza y las cosas como dos aspectos de una realidad única en constante devenir. Pero el hecho de que la realidad sea única no implica que en el nivel de los conceptos confundamos de nuevo la naturaleza con las cosas. El momento analítico del planteamiento de Anaximandro (que la naturaleza y las cosas son dos aspectos distintos de la realidad) no se anula en su momento sintético (que la realidad, no obstante, es única y está regida de cabo a rabo por la misma ley). La naturaleza es la congregación, la reunión (*λόγος*) de las cosas: he aquí una idea fundamental que compartirán los primeros filósofos, particularmente Heráclito y los atomistas.

No existe por tanto una ontología dualista (ni entre la física y la metafísica, como pensaba Nietzsche, ni entre las cosas naturales y las artificiales, como sugería Aristóteles) en el fragmento. Es en este sentido que Anaximandro aparece como un pensador radicalmente inmanentista. La importancia de Anaximandro en la historia de la filosofía radica en que su planteamiento distingue de manera explícita el conjunto de las cosas (*physis*) de su principio regulador (*arké*), pero sin separar lo uno de lo otro, sin constituir a *physis* y a *arké* como dos planos de realidad ontológicamente distintos. Esta es una separación que sólo se producirá casi dos siglos después, con el desarrollo del platonismo. Desde entonces y hasta tiempos muy recientes, el dualismo inunda los esquemas de pensamiento de Occidente. Uno de los principales motivos por los cuales el planteamiento de Anaximandro tiene relevancia en la actualidad es la existencia de múltiples corrientes filosóficas que, desde finales del siglo XIX, se plantean como objetivo explícito la superación del platonismo y del dualismo en sus diferentes modalidades. Para tales corrientes Anaximandro constituye una fuente de inspiración, ya que en su fragmento se encuentra la primera formulación del principio de inmanencia en la historia del pensamiento.

Deleuze y Guattari, gracias al enfoque inmanentista que caracteriza su filosofía, perciben con mucha claridad este aspecto de la tesis de Anaximandro:

Los primeros filósofos establecen un plano que recorre incansadamente unos movimientos ilimitados, en dos facetas, de las cuales una es determinable como *Physis*, en tanto que confiere una materia al Ser, y la otra como *Nous*, en tanto que da una imagen al pensamiento. Anaximandro lleva hasta el máximo rigor la distinción de ambas facetas, combinando el movimiento de las cualidades con el poder de un horizonte absoluto, el *Apeiron* o lo Ilimitado, pero siempre en el mismo plano. El filósofo efectúa una amplia desviación de la sabiduría, la pone al servicio de la inmanencia pura<sup>35</sup>.

Ahora bien, el principio de inmanencia formulado por Anaximandro en la primera parte del fragmento encuentra un desarrollo explicativo en la segunda. Al final de su primera parte, el fragmento dice que la declinación de las cosas se produce según el uso; la segunda parte explica por qué ocurre así. Examinemos con cuidado ambos momentos. Primero: las cosas declinan según el uso. Vimos con Heidegger que el “uso” supone una temporalidad, una duración de las cosas; vimos también que este uso tiene un doble aspecto: por un lado, las cosas hacen uso, mientras duran, de la consistencia que les da el pliegue, pero, por otro, el pliegue mismo se perpetúa gracias al uso que hace de las cosas. Estos dos aspectos, en virtud del principio de inmanencia, corresponden a una misma realidad. La pregunta interesante aquí es: ¿Por qué la declinación de las cosas se produce según el uso? La traducción de *χατὰ το χρεών* por “según el uso” no es literal; la expresión griega dice que las cosas son “como tienen que ser”<sup>36</sup> —por esta razón la mayoría de traductores la vierten como “según la necesidad”. ¿En qué sentido la necesidad por la cual las cosas declinan corresponde a su uso? ¿Por qué el uso designa el modo como las cosas tienen que ser? La respuesta a esta pregunta reside en una sencilla observación que no puede haber escapado a un Anaximandro atento

<sup>35</sup>Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI: “El plano de inmanencia”, en *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama 1997, p. 48.

<sup>36</sup>Ver Henry George LIDDELL y Robert SCOTT: *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press 1966, p. 2004: “χρεών: that which must be”.

al cuadro que la existencia pone ante su mirada. Las cosas, con el paso del tiempo y a medida que transitan por la existencia, se van desgastando. En el momento de su surgimiento, ellas eran recién llegadas, tenían la lozanía y la frescura de una alborada. Pero con el uso viene el desgaste. De manera gradual, y a menudo imperceptible, las cosas se van estropeando, sufren un inevitable deterioro. Por eso declinan. Nada escapa a esta ley, a esta necesidad, dice Anaximandro —excepto el pliegue mismo en su doble faceta de *physis* y de *arké*. El pliegue es el escenario —y al mismo tiempo el protagonista— del reciclaje cósmico. ¿Cómo es posible algo semejante? En este punto entra la segunda parte del fragmento: *en efecto, [las cosas] se dan ajuste y compensación mutua de su desajuste según el orden del tiempo*. Tampoco en este caso la traducción de las palabras δίκη, τίσις y ἀδίκία por “ajuste”, “arreglo” y “desajuste” es estrictamente literal. Sin embargo, es la única traducción que encaja con cada uno de los detalles del resto de la reconstrucción. En efecto, si el uso desgasta, deteriora las cosas hasta producir su declinación, entonces estamos diciendo que el efecto del uso sobre las cosas es “desajustarlas” de manera paulatina. Pero ¿por qué el uso las desajusta? ¿Por qué no es posible un cosmos en el que las cosas no se desajusten con el uso?

La evidencia que nos brinda la observación de los hechos indica que la coexistencia de las cosas juega aquí un papel decisivo. Las cosas nunca están solas; la existencia de las cosas es siempre plural. Como escribe Pessoa: “Todo lo que existe existe quizás porque otra cosa existe. Nada es, todo coexiste” (*Libro del desasosiego*, §179). La existencia de una cosa no se da nunca como un hecho singular, desligado del resto de cosas que la rodean. En esto radica la necesidad de un momento sintético que compense, sin anularla, la distinción introducida mediante el análisis. La coexistencia no es algo que se añade a la existencia de las cosas como una *cualidad accesoria*. No hay existencias aisladas, siempre hay una multiplicidad de cosas coexistiendo, compartiendo el “hogar”, como dice Popper<sup>37</sup> —o la “morada”, diría Heidegger. Pero, en su coexistencia,

---

<sup>37</sup>Escribe Popper: “Los tres milesios consideraban al mundo como nuestro hogar. En este hogar había movimiento, cambio, calor y frío, fuego y humedad” (ver POPPER: “Retorno a los presocráticos”, p. 174).

es inevitable que por el camino las cosas entren en choque unas con otras, se rocen, se friccionen con más o menos dureza, sufran con alguna frecuencia colisiones y tropiezos. Esos choques, esas fricciones y quebrantos, a la larga, las desajustan. El hilo de agua poco a poco abre una grieta en la roca más dura; el canto rodado, de tanto rodar se va limando, puliendo, se achica y al final se desintegra; el árbol florece y se deshoja cíclicamente, pero a la postre se seca y las bacterias lo descomponen; la ciudad más pujante sin embargo declina y cae... Esta lectura del fragmento nos prohíbe concluir que, para Anaximandro, las cosas son constitutivamente injustas; tampoco podemos interpretar el texto en el sentido de que la coexistencia de las cosas tiene un carácter jurídico-moral. Lo que sí podemos interpretar es que, según Anaximandro, está en la naturaleza (*physis*) de las cosas que ellas se desajusten según el uso como consecuencia de la ley natural (*arké*) que rige su coexistencia.

Para alcanzar este punto la idea de Heidegger del des-ajuste de las cosas ha sido crucial. Pero Heidegger introduce un elemento adicional que, a nuestro juicio, no está bien justificado, el cual termina por volver críptica su traducción. Recordemos que, según Heidegger, el des-ajuste de las cosas procede de su afán por perdurar, por anclarse en la existencia. Con ello se nos cuela la idea de un “impulso” o de un *conatus* que hacía que las cosas “se esfuerzen” o “se afanen” por perdurar. Pero este es un supuesto innecesario. El fragmento no dice que las cosas se esfuerzan por perdurar, solamente dice que existen, chocan entre sí y se desajustan. Cuando decimos que una piedra opone resistencia si alguien trata de romperla con un martillo, con eso no queremos decir que la piedra “se esfuerza”. Lo único que decimos, si la piedra se rompe, es que su consistencia material no resistió más el impacto del martillo. Decir que la piedra se esfuerza resulta tan impreciso como decir que el martillo ha sido injusto con la piedra. No tenemos razones para atribuir tal idea a Anaximandro. Es verdad que Anaximandro utiliza los términos δίκη y ἀδίκια. Pero en el contexto del fragmento no significan “pago” ni “injusticia”, tampoco “acuerdo” y “des-acuerdo”. Δίκη y ἀδίκια designan más bien lo que le ocurre a las cosas en tanto que partes del cosmos (χόσμος). No necesitamos suponer, como Jaeger, que

Anaximandro veía en el cosmos una *polis* mayúscula en la que tienen lugar procesos jurídicos de asignación de “culpa” y de sentencia de “ pago” entre las cosas; tampoco hace falta suponer, como Heidegger, que las cosas otorgan “atención” y “dejan que tenga lugar” un enigmático “acuerdo” entre ellas. Es mucho más probable que Anaximandro haya visto en el cosmos procesos de carácter “físico” (en el sentido en que hemos venido hablando de *physis*), lo cual casi coincide incluso con una de las direcciones tradicionales de interpretación. Cuando el fragmento dice que las cosas se dan ajuste y compensación mutua de su desajuste, esto sugiere que la coexistencia de las cosas en el cosmos consiste en un permanente ajuste y desajuste de unas cosas con otras. Mientras unas surgen, otras declinan, y viceversa; por esta vía se establece un equilibrio cósmico basado, no obstante, en una incansante “compensación mutua”. Esto no implica que las cosas “se otorguen” retribución o “acuerden” la compensación; significa sencillamente que el surgimiento de unas cosas “compensa” la declinación de otras. J. P. Vernant lo ha expresado con justicia:

Este equilibrio de poderes dista mucho de ser estático; oculta oposiciones, es el resultado de conflictos. Por riguroso turno, cada potencia, sucesivamente, domina adueñándose del poder y luego retrocede, para cederlo en la proporción en que antes había avanzado. [...] Constituido por *dynamis* opuestas e incessantemente en conflicto, el mundo las somete a una regla de justicia compensatoria, a un orden que mantiene en ellas una exacta *isotes*. Bajo el yugo de esta *dike* igual para todos, las potencias elementales se asocian, se coordinan, en una fluctuación regular, a fin de comprender, a pesar de su multiplicidad y su diversidad, un cosmos único<sup>38</sup>.

Por lo tanto, el uso de los términos δίκη, τίσις y ἀδίκια no responde a una preeminencia de la idea jurídica de “justicia” en el pensamiento de

---

<sup>38</sup>Jean Pierre VERNANT: *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona: Paidós 1998, p. 137.

Anaximandro. La noción rectora aquí es la de “equilibrio” (*ἴσορροπία*). A diferencia de la de justicia, esta noción —cuyo uso seguramente fue inspirado a Anaximandro tanto por su experiencia como habitante de una *polis* como por su conocimiento de las técnicas arquitectónicas utilizadas en su época en la construcción de templos y de casas<sup>39</sup>— es aplicable a la descripción del cosmos sin generar un antropomorfismo, dado que se trata de un concepto que designa en sentido abstracto una cierta organización del espacio. El concepto de equilibrio constituye, de hecho, la piedra angular de la teoría de Anaximandro según la cual la tierra no está sostenida por nada sino que permanece inmóvil en el centro del cosmos debido a que se encuentra suspendida a igual distancia de los demás cuerpos cósmicos. Coincidimos con Popper cuando califica esta especulación como “una de las más audaces, revolucionarias y portentosas de toda la historia del pensamiento humano”<sup>40</sup>. Pero el concepto de equilibrio es relevante también para reconstruir el sentido del fragmento de Anaximandro, sólo que en este caso la aplicación del concepto tiene implicaciones distintas, pues no es utilizado para explicar una situación de inmovilidad sino un proceso de constante estabilización dinámica. Ya no se trata, por lo tanto, de un equilibrio puramente espacial sino de un equilibrio, si se quiere, espacio-temporal. En efecto, si el proceso de la *physis* consiste en el incesante ajuste de las cosas, si a medida que el uso las desajusta y deteriora su ensamblaje éstas se reacomodan, es mediante la compensación mutua que así se produce como se restablece una y otra vez el equilibrio del conjunto. Esto explica el final del fragmento. Anaximandro simplemente agrega que el proceso descrito acontece según el orden del tiempo. En virtud del principio de inmanencia, la expresión “orden del tiempo” sólo puede designar aquí la secuencia a lo largo de la cual transcurre el proceso de desajuste y ajuste<sup>41</sup> —y no una instancia

<sup>39</sup>Ver Robert HAHN: *Anaximander and the Architects, The Contributions of Egyptian and Greek Architectural Technologies to the Origins of Greek Philosophy*, Albany: State University of New York Press 2001, cap. 2 y 3.

<sup>40</sup>POPPER: “Retorno a los presocráticos”, p. 174. Enseguida añade Popper que la especulación de Anaximandro “hizo posibles las teorías de Aristarco y Copérnico”.

<sup>41</sup>El fragmento expresa así una idea que aparece con frecuencia en la sabiduría popular. Sírvanos como ejemplo el conocido adagio: “Por el camino se arreglan las cargas”.

externa al conjunto de la *physis*. Como señala Vernant en el marco de su análisis comparado de la estructura geométrica y las nociiones políticas en la cosmología de Anaximandro, el despliegue y repliegue de *ápeiron* produce una fluctuación cósmica que oscila a lo largo del tiempo alrededor de un punto de equilibrio:

El papel confiado al *apeiron* por Anaximandro —posibilitar un universo fundado sobre el equilibrio de las fuerzas, la reciprocidad de las posiciones— conducía de esta forma a una representación del cosmos modelada conforme a un esquema espacial circular donde el centro, y no ya lo alto o lo bajo, constituye el punto de referencia. Bajo el reinado del *apeiron*, todos los elementos deben de ahora en adelante referirse, todas las *dynamicis* deben gravitar alrededor del mismo punto central. Este centro representa, por su misma centralidad, el orden igualitario que preside en el conjunto del sistema cósmico. [...] Se puede, en consecuencia, decir del centro, como del *apeiron*, que constituye menos un punto particular del espacio cósmico, un *idion*, que el elemento común que realiza la mediación entre todos los puntos del espacio, un *koinon* al cual todos los puntos particulares se refieren igualmente, y que les da a todos su medida común<sup>42</sup>.

Con esto se precisa aún más el carácter inmanentista del planteamiento de Anaximandro. Se trata de una inmanencia en la que se advierten las tendencias geometrizantes y el sentido de la proporción y la armonía

---

Este dicho tiene sus raíces en la actividad de los arrieros que transportan pesadas cargas a lomo de mula por territorios muy escabrosos. El efecto neto es que, con las irregularidades y asperezas del terreno, las cuerdas que amarran las cargas se aflojan, se desajustan, de manera que se hace necesario ajustarlas una y otra vez por el camino.

<sup>42</sup>VERNANT: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 217. Ahora vemos con claridad que si bien en el fragmento se utilizan términos que tienen connotaciones jurídicas asociadas a las estructuras políticas de la época, que si bien la forma de la expresión tiene sin duda una resonancia poética —lo que no es de extrañar en un tiempo en la que la prosa todavía no constituye un género aparte—, no por ello el lenguaje está siendo empleado en forma antropomórfica y acrítica.

que son uno de los aspectos característicos de la cultura griega. Pero el hecho de que el fragmento de Anaximandro constituya la primera formulación del principio de inmanencia en la historia del pensamiento no significa que Anaximandro ya había resuelto las dificultades derivadas del dualismo platónico, pues éste aún no había surgido en el horizonte de la filosofía y por tanto esas dificultades no existían. El oponente inmediato, bien lo sabemos, era el mito. En buena medida la importancia del fragmento radica justamente en que nos permite vislumbrar las posibilidades del pensamiento cuando ha escapado de la órbita de la cosmovisión mítica tradicional pero todavía no enfrenta los hechizos del mito filosófico por excelencia: el dualismo platónico.

#### 4. Conclusiones

La interpretación que hemos propuesto no supera las anteriores porque haga un uso más riguroso de las herramientas históricas y filológicas; tampoco porque descubra en el texto facetas que hasta ahora habían pasado inadvertidas. Lo que sucede más bien es que durante el tiempo transcurrido desde los trabajos de Nietzsche, Popper o Heidegger los desarrollos de la filosofía y de la ciencia han enriquecido nuestro bagaje conceptual con puntos de vista que hacen aparecer el texto de Anaximandro bajo una nueva luz. Gadamer ha mostrado cómo lo que hace que surjan nuevas interpretaciones es precisamente la distancia temporal entre el texto interpretado y sus intérpretes. Esa distancia implica que, entre tanto, cada intérprete ha ganado experiencias que le muestran el pasado desde una perspectiva inédita, con lo que su percepción de la tradición se modifica<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> A este respecto escribe Gadamer: “El horizonte del presente no se forma al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’. [...] Todo encuentro con la tradición realizado con conciencia histórica experimenta por sí mismo la relación de tensión entre texto y presente. La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación, sino en desarrollarla conscientemente” (ver GADAMER: *Verdad y método*, pp. 376-377).

En el caso del texto que hemos analizado esto resulta especialmente notorio, como veremos ahora mediante dos ejemplos que ponen en evidencia una inesperada afinidad entre la concepción cósmica de Anaximandro y las tendencias dominantes de la ciencia contemporánea. He aquí el primer ejemplo:

El ciclo del carbono y el de otros elementos del ambiente hacia los organismos y de éstos a su vuelta al ambiente es más que una teoría. Es posible hacer que los átomos se vuelvan radiactivos, de modo que químicamente se comportan igual que los átomos normales pero emiten una radiación que es detectada por instrumentos especiales. La introducción de compuestos radiactivos en un ciclo es similar a colocar un transmisor de radio en un vehículo para saber a dónde va. Con esta técnica, los científicos han verificado que los átomos de carbono pasan del dióxido de carbono de la atmósfera a la glucosa y luego a diversas macromoléculas que conforman los tejidos vegetales. De la misma manera, por medio de la respiración celular los investigadores pueden observar el recorrido de los átomos radiactivos en las cadenas alimentarias y su retorno a la atmósfera.

Gracias a estos estudios, se hizo evidente un hecho sorprendente: todos los tejidos animales, incluyendo los nuestros, "dan la vuelta" con bastante rapidez; es decir, que aunque mantenemos nuestra apariencia año tras año, constantemente nuestros tejidos se descomponen y se oxidan, y son reemplazados con moléculas tomadas de lo que comemos. Átomo por átomo, molécula por molécula, nuestro cuerpo se renueva por completo más o menos cada cuatro años. Así, todas las formas de vida participan de continuo en los ciclos de los elementos.

Imagínese ante un microscopio tan poderoso con el que alcanza a ver los átomos de carbono de una proteína de la piel de la mano. Enfóquelo en un solo átomo. ¿De dónde vino? ¿De lo que comió hace unas semanas? ¿Del dióxido

de carbono atmosférico que alguna planta incorporó por fotosíntesis? ¿A dónde irá?

Con toda probabilidad, en unas cuantas semanas estará de vuelta en la atmósfera como dióxido de carbono, luego de que mude la capa superficial de la epidermis de la mano y la oxiden los microorganismos. ¿Es acaso éste el final de los viajes del átomo de carbono? No, pues sin duda emprenderá otros ciclos. [...]

De una manera muy real y comprobable, toda la vida está conectada por compartir y reciclar una provisión común de átomos.

Las generaciones pasan, los átomos permanecen<sup>44</sup>.

Desde luego, no pretendemos insinuar que Anaximandro había utilizado en su teoría el concepto de átomo. Si él hubiera tenido a su disposición este concepto, posiblemente habría formulado su texto en términos de “integración” y “des-integración” de las cosas. Pero es vano especular al respecto. Lo que resulta evidente es que el planteamiento de Anaximandro adquiere un nuevo relieve a la luz de la teoría atomista que está en la base del pasaje citado. Cuando leemos: “Las generaciones pasan, los átomos permanecen”, inmediatamente notamos que esta sentencia hace eco de uno de los aspectos centrales del fragmento de Anaximandro, la idea de que a través de todos los cambios de las cosas hay algo que permanece. Anaximandro denomina a este ‘algo’ *ápeiron* y explica su desenvolvimiento tanto desde el punto de vista de su consistencia —*physis*— como desde el punto de vista de su regulación —*arké*. Que *ápeiron* permanezca no implica por lo tanto que esté inmóvil o que sea una entidad trascendente. La descripción de los procesos permanece fiel al devenir de las cosas y al carácter inmanente del orden natural.

Si de la física pasamos al ámbito de la genética encontramos afinidades análogas. Un buen ejemplo es la teoría neodarwinista de Richard Dawkins. En esta teoría, la unidad de análisis no es el átomo sino el gen.

---

<sup>44</sup>Bernard NEBEL y Richard WRIGHT: *Ciencias ambientales*, México: Prentice Hall 1999, p. 73.

Según Dawkins, las unidades básicas de la selección natural son los genes, no las especies ni los individuos; los seres humanos, al igual que los demás seres vivos, somos máquinas creadas por nuestros genes. Cuando Dawkins desarrolla sus ideas acerca de la duración de los genes y de la manera como éstos ‘navegan’ en el tiempo saltando de un individuo a otro escribe:

Desde un punto de vista genético, los individuos y los grupos son como las nubes en el cielo o las tormentas de arena en el desierto. Son conjuntos o federaciones temporales. No son estables a través del tiempo evolutivo. Las poblaciones pueden durar un considerable período de tiempo, pero se están constantemente mezclando con otras poblaciones y, por lo tanto, perdiendo su identidad. [...]

Los individuos no son elementos estables, son efímeros. Así, también, los cromosomas se entremezclan hasta quedar relegados al olvido, al igual que una partida de naipes después de ser barajadas las cartas. Pero las cartas mismas sobreviven a la barajada. Las cartas, en este caso, representan los genes. Los genes no son destruidos por el cruceamiento, se limitan a cambiar de compañeros y seguir adelante. Por supuesto que siguen adelante. Ese es su negocio. Ellos son los replicadores y nosotros somos sus máquinas de supervivencia. Cuando hemos servido nuestro propósito somos descartados. Pero los genes son los habitantes del tiempo geológico: los genes permanecerán siempre<sup>45</sup>.

Nótese cómo esta teoría se hace eco de esa parte de la interpretación en la que mostramos que, según Anaximandro, si bien las cosas “hacen uso” de la existencia, ellas al mismo tiempo son objeto de un “uso”. En la terminología de Dawkins, los genes “utilizan” a los seres vivos como sus “máquinas de supervivencia”<sup>46</sup>. El hecho de que Dawkins señale enfáticamente que no está utilizando estas expresiones en un

---

<sup>45</sup>Richard DAWKINS: *El gen egoísta*, Barcelona: Salvat 1985, pp. 48-49.

<sup>46</sup>Para un desarrollo detallado de la idea ver su libro DAWKINS: *El gen egoísta*, pp. 17-97.

sentido antropomórfico o teleológico es significativo. Cuando Dawkins advierte a sus lectores que la expresión “máquinas de supervivencia” es sólo una metáfora que emplea para darse a entender con mayor claridad, y que en ningún momento quiere significar con ella que los genes “se esfuerzan” conscientemente por sobrevivir, notamos de inmediato que este forcejeo con el lenguaje reproduce el esfuerzo de Anaximandro por escapar a la cosmovisión antropocéntrica propia del universo mítico. Desde luego no es nuestro propósito concluir que los conceptos de “autoorganización de la materia” o de “procesos autorregulados” ya habían sido planteados por Anaximandro. Semejante afirmación sería insostenible. Lo que el ejemplo muestra es que la teoría de Anaximandro no sólo gana una relación distinta con la historia del pensamiento a la luz de los desarrollos de la ciencia moderna, como subraya Popper, sino también a la luz de las transformaciones asociadas al cambio de paradigma que atraviesan actualmente las ciencias.

Con Anaximandro, en el momento mismo de su surgimiento la filosofía hace una apuesta por el inmanentismo. La *arké* de las cosas reside en las cosas mismas, en tanto que éstas coexisten y se ajustan unas con otras, y no en un plano distinto de carácter trascendente. Por eso la tesis de Anaximandro involucra un momento de análisis (cuando distingue el conjunto de todas las cosas de su principio regulador) pero también un momento de síntesis (cuando plantea que el principio regulador es inmanente a las cosas y a su proceso de surgimiento, desgaste y declinación). Este tipo de relación complementaria entre el análisis y la síntesis cambiará radicalmente de signo a partir del platonismo, y uno de los capítulos más interesantes de la historia de las ideas es el que narra los avatares posteriores del dualismo y el inmanentismo, protagonistas de un duelo cuyos ecos aún resuenan en nuestros días.

Así, al demostrar la orientación naturalista e inmanentista del texto de Anaximandro, se ha aclarado también un atributo decisivo de la actividad hermenéutica: su inagotabilidad. A diferencia de Heidegger, no creemos que la dificultad de traducir el fragmento obedezca al olvido de la esencia del ser. Se debe, más bien, a la dificultad de separar las distintas capas de sentido acumuladas sobre el texto desde su formulación y

cuyo entrecruzamiento impide que las palabras del texto nos interpelen con la debida claridad. Esta dificultad es la que explica por qué la tarea hermenéutica no puede darse nunca por clausurada. Ningún ejercicio de anámnesis, por más que se presente como la restauración de un impulso radicalmente originario, puede dar por terminado el esfuerzo de la interpretación ni tan siquiera insinuar la esperanza de que eso acontecerá en algún momento del futuro. Como advierte Gadamer, “el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos.”<sup>47</sup> Desde luego, esto vale para los acontecimientos tanto como para los textos. Que la ciencia contemporánea haya arribado a conclusiones muy similares a las que se derivan del planteamiento de Anaximandro no implica necesariamente que esas conclusiones fueran potencialidades implícitas en el cambio de actitud ante el mundo que supuso la invención de la filosofía; lo que sí pone de manifiesto este hecho es que la relación del presente con los contenidos del pasado no es estática, y que la inspiración que podemos extraer del pensamiento de otras épocas depende de nuestra capacidad para establecer un diálogo fructífero y siempre renovado con la tradición.

*De donde surgen todas las cosas, hacia allí se produce también su declinación, según el uso; en efecto, se dan ajuste y compensación mutua de su desajuste según el orden del tiempo.* Situadas en el pórtico de acceso a dos mil quinientos años de historia del pensamiento occidental, en el poderoso aliento especulativo de esta frase se trasciende aún esa contemplación admirativa de la naturaleza sin la cual no sería posible concebir el desarrollo de la filosofía y de la ciencia.

---

<sup>47</sup>GADAMER: *Verdad y método*, pp. 376-377.

## 5. Referencias

ALGRA, Keimpe: "The Beginnings of Cosmology", en *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, A.A. Long (ed.), London: Cambridge University Press 1999, pp. 45-65.

ARISTÓTELES: *Física*, Madrid: Gredos 1995.

BARNES, Jonathan: "Anaximandro y la naturaleza", en *Los presocráticos*, Madrid: Cátedra 2000, pp. 29-50.

COLLI, Giorgio: *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona: Tusquets 1996.

DAWKINS, Richard: *El gen egoísta*, Barcelona: Salvat 1985.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix: "El plano de inmanencia", en *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama 1997, pp. 39-62.

EGGERS LAN, Conrado y JULIÁ, Victoria: *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Barcelona: Planeta 1995.

GADAMER, Hans Georg: *Verdad y método*, Salamanca: Sigueme 1993.

GIGON, Olof: "Anaximandro" en *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid: Gredos 1980, pp. 65-109.

HAHN, Robert: *Anaximander and the Architects. The Contributions of Egyptian and Greek Architectural Technologies to the Origins of Greek Philosophy*, Albany: State University of New York Press 2001.

HEIDEGGER, Martin: "La sentencia de Anaximandro", en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza 1997, pp. 290-336.

HERBIG, Jost: *La evolución del conocimiento*, Barcelona: Herder 1996.

JAEGER, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: Fondo de Cultura Económica 1997.

KIRK, G. S. y J. E. RAVEN: *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, London: Cambridge University Press 1957.

LIDDELL, Henry George y SCOTT, Robert: *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press 1966.

NEBEL, Bernard y WRIGHT, Richard: *Ciencias ambientales*, México: Prentice Hall 1999.

NIETZSCHE, Friedrich: *Los filósofos preplatónicos*, Madrid: Trotta 2003.

POPPER, Karl: “Retorno a los presocráticos”, en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona: Paidós 1983, pp. 174-207.

VERNANT, Jean Pierre: *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona: Paidós 1998.

—————: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel 1993.

**Copyright of Tópicos. Revista de Filosofía** is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.