

La otra historia de la filosofía

7. Anaximandro como excepción (Comp.) Justo Fernández López

BIOGRAFÍA DE ANAXIMANDRO DE MILETO

Anaximandro vivió principalmente en la época de Polícrates (570-522 a.C.), poderoso tirano de Samos (538-522 a.C.). Su caída provocó un gran impacto en el mundo griego. Tenía la reputación de ser un guerrero feroz y un tirano ilustrado.

La muerte de Anaximandro fue contemporánea al nacimiento de Heráclito.

Se le atribuye solo un libro, conocido con el título *Sobre la Naturaleza*, que se ha perdido y su palabra ha llegado a la actualidad mediante comentarios doxográficos de otros autores.

Se le atribuye también una carta terrestre, la medición de los solsticios y equinoccios por medio de un gnomon, trabajos para determinar la distancia y tamaño de las estrellas y la afirmación de que la Tierra es cilíndrica y ocupa el centro del universo.

En sus *Discursos*, Temistio menciona que Anaximandro habría sido «el primero de los griegos conocidos en publicar una obra escrita sobre la naturaleza» y, por este mismo hecho, sus textos habrían estado entre los primeros documentos griegos escritos en prosa.

Sin embargo, no existe ninguna mención de sus textos antes de Aristóteles, y por esa razón se supone a veces que, en tiempos de Platón, su filosofía había caído en el olvido. Fue Aristóteles quien la redescubrió, y es debido a Aristóteles, a Teofrasto y a varios doxógrafos que sus fragmentos han sido conservados. Teofrasto escribió que Anaximandro fue el primero en llamar «mundo» al universo.

En su *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustre,* Diógenes Laercio cuenta que Anaximandro, cantando en cierta ocasión, se le burlaron los muchachos, y habiéndolo advertido, dijo: «Es menester cantar mejor por causa de los muchachos».

De acuerdo con Eliano, los milesios le habrían encargado dirigir una colonia en Apolonia, en la costa tracia del Ponto Euxino, lo cual hace pensar que fue un ciudadano de cierta notoriedad. Explica Eliano, en la *Varia Historia*, que los filósofos dejaban a veces de ocuparse de sus teorías filosóficas para ocuparse de asuntos políticos. Es muy probable que fuera enviado en calidad de legislador

para aportar una constitución o incluso para mantener allí el poder en nombre de Mileto.

«Algunos dicen que Anaximandro de Mileto fue discípulo de Tales de Mileto. En cualquier caso, vivió en el siglo VI a.C., en una época en que la antigua sociedad feudal de reinos sagrados ya había sido eliminada, salvo los restos, por las revoluciones. En lugar de los reyes, en Atenas, por ejemplo, ocupan su lugar los arcontes, es el comienzo de la democratización, se trata de funcionarios electivos temporales.

[Los arcontes ($\alpha\rho\chi\omega\nu$ árkhon 'gobernante') eran los magistrados que ocupaban los puestos más importantes del gobierno de la ciudad. Esta magistratura representa la sustitución del poder de los antiguos reyes por el de las familias nobles, y debió crearse entre los siglos X y VII a. C.]

En el momento en que esto sucede, para vincular la enorme economía interna del Imperio Persa con las ciudades periféricas del Egeo en un comercio favorable a ambas partes, se desarrolla una primitiva economía monetaria que deja su profunda huella en las metáforas de esta filosofía.

En el mismo período aparecen los primeros reyes-filósofos, los déspotas ilustrados que intentan adquirir en sus ciudades un prestigio, un poder, una fuerza y una inmortalidad divina para sí mismos, es el período de la tiranía.

En Atenas, es Pisístrato en este siglo en el que vive Anaximandro. Las ciudades de la periferia del Imperio persa, como Mileto, son las que pueden reunir un poder comercial increíble, ya que en realidad tienen el monopolio de la mediación entre el gigantesco imperio persa y un imperio continental, aunque no deben hacerse demasiado poderosas.

Las doctrinas y teorías de la filosofía natural milesia temprana en realidad descartan esto también. Apuntan a otros contextos más fatídicos que los del auge e incluso el ultraje de los estados más pequeños, las polis, y tampoco a su sustitución por un estado nación, es decir, un estado nación griego. Todo esto se convertirá en hipótesis poco sólidas mucho más adelante. Pero el esplendor de esas ciudades de Asia Menor termina con un gran intento de revuelta contra el imperio persa, en el que sólo cuentan con unos pocos aliados: desde el principio un intento demencial que llevará a la ruina a estas ciudades.

La rebelión se prolonga desde el año 500 hasta mediados de los años noventa del siglo V a. C. Y entonces estas ciudades son arrasadas, como Mileto, y las ciudades del mismo nombre, que siguen existiendo, son refundadas a pocos kilómetros de ella: la continuidad sustancial va a ser aniquilada. En el siglo VI, es decir, antes de llegar a eso, en estas florecientes agencias de la costa de Asia Menor, agencias comerciales, en la mayor de ellas, imaginémonos a Anaximandro.

No es que Mileto fuera una *polis* lo que explica su fama, sino que era la capital del comercio de un gran imperio, que no tenía salida al mar, por lo que era incapaz de comerciar y necesitaba esta mediación. Mientras esta mediación fue posible, ambas partes sacaron provecho de ella. Pero cuando las ciudades jónicas protagonizaron una gran rebelión tras la muerte de Anaximandro, fueron

aniquiladas y, más de un siglo después, reconstruidas como ciudades más grandes por Alejandro Magno, pero cada una a muchos kilómetros de distancia de su antigua ubicación. Es bastante improbable que en esta Mileto un hombre como Anaximandro se hubiera comportado como lo describe Nietzsche.» [Heinrich, Klaus: Konstruktionen der Subjektlosigkeit I. Skript zur Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Sommersemester 1986, p. 159-160; 181-182]

«Creemos de buena gana en la tradición según la cual Anaximandro gustaba de pasearse con vestimentas particularmente honorables y mostraba en sus maneras y en sus costumbres cotidianas un verdadero orgullo trágico. Vivía tal y como escribía; hablaba tan solemnemente como vestía, alzaba la mano y caminaba como si esa existencia fuera una obra trágica en la que él hubiera nacido únicamente para representar el papel de héroe. En todo esto fue el gran modelo de Empédocles.

Sus conciudadanos lo eligieron para que dirigiera una colonia de emigrantes –y quizá se alegraron tanto de honrarlo como de poder enviarlo lejos–. También su pensamiento emigró, e igualmente fundó colonias: en Éfeso y Elea no pudieron ya pasarse sin él; así, aun cuando alguien no se decidiera a permanecer en el mismo sitio donde estaba el filósofo, por lo menos sabía que podía continuar su obra, allí donde, ahora sin él, también se estaba dispuesto a seguir avanzando.» [Friedrich Nietzsche: *La filosofía en la era trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar, 2003, p. 55]

Pero Diógenes Laercio (180-240 d. C.) describe a Anaximandro como un gran investigador de la naturaleza:

«Anaximandro, hijo de Praxiades, fue Milesio. Dijo que el infinito es el Principio y Elemento, sin definir el aire, el agua ni otra cosa. Que sus partes son mudables, pero del todo inmutables. Que la tierra está en medio del universo como centro, y es esférica. Que la luna luce con luz ajena, pues la recibe del sol. Que éste no es menor que la tierra, y es fuego purísimo. Fue el primero que halló el gnomom, y lo colocó en Lacedemonia para indagar la sombra, como dice Favorino en su Historia varia. Halló también los regresos del sol, notó los equinocios y construyó horoscopios. Fue el primero que describió la circunferencia de la tierra y mar, y construyó una esfera.

Expuso sus opiniones sumariamente y en compendio; cuyos escritos vio Apolodoro Ateniense, y dice en sus Crónicas que Anaximandro tenía sesenta y cuatro años de edad el año segundo de la olimpiada LVIII, y murió poco después, habiendo florecido principalmente siendo Polícrates tirano de Samos. Dícese que, cantando en cierta ocasión, se le burlaron los muchachos, y habiéndolo advertido, dijo: Es menester cantar mejor por causa de los muchachos.» [Diógenes Laercio: *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Madrid, 1887]

Según Diógenes Laercio Anaximandrono fue el filósofo trágico y hierático que describe Nietzsche. Además de investigador de la naturaleza, se distinguió en la política. Datos estos a tener en cuenta al interpretar su famoso teorema

El ápeiron

Τῶν δὲ εν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Άναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητὴς "άρχήν" τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε "τῶν ὅντων τὸ ἄπειρον", πρῶτος τοῦτο τοὕνομα κομίσας τῆς άρχῆς. λέγει δ αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, άλλ επέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, έξ ῆς ἄπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς έν αὐτοῖς κόσμους "έξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς έστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν είς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν άλλήλοις τῆς άδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν", ποιητικωτέροις οὕτως όνόμασιν αὐτὰ λέγων.

[Simplicio de Cilicia, Physica. 24,13]

Pero de los que dicen que el principio es uno, móvil e ilimitado, Anaximandro, hijo de Praxiades, de Mileto, sucesor y discípulo de Tales, afirmó que el principio y elemento de las cosas que son es el ápeiron, por lo que fue el primero en introducir esta designación del principio. Afirma que no se trata ni del agua ni de ningún otro de los llamados elementos, sino de otra naturaleza ilimitada, de la que surgen todos los cielos y su orden. Allí mismo donde hay generación para las cosas, allí se produce también su destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan las culpas unas a otras y la reparación de la injusticia, según el orden del tiempo. Así se expresa al respecto en términos más bien poéticos.

Propiedades del ápeiron

Άπαντα γὰρ ἢ άρχὴ ἢ έξ άρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν άρχή εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς άρχή τις οὖσα τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης έστὶ φθορᾶς. Διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης άρχή, άλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἄπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας οἶον νοῦν ἢ φιλίαν. καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον "άθάνατον" γὰρ καὶ "ἀνώλεθρον", ὡς φησιν ὁ Άναξίμανδρος καὶ οὶ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων.

[Aristóteles, Phys. 203b 6f.]

Pues todo es arché [ἀρχή 'principio', 'origen'] o procede de un arché, pero del ápeiron no hay arché, pues de otro modo tendría un límite. Además, puesto que es un arché, no ha nacido y es imperecedero; porque todo lo que nace debe necesariamente llegar a su fin, y del mismo modo toda lo perecedero debe tener una conclusión. Por tanto, como se acaba de decir, no hay arché de esto, sino que éste parece ser arché de otras cosas, para abarcarlo y controlarlo todo, como afirman quienes no suponen ninguna otra causa –como el

espíritu o el amor- aparte del *ápeiron*. Y esto sería lo divino; pues es inmortal e indestructible, como sostienen Anaximandro y la mayoría de los filósofos de la naturaleza.

Los opuestos

Έκ τοῦ ἑνὸς ένούσας τὰς έναντιότητας έκκρίνεσθαι, ὤσπερ Άναξίμανδρός φησι. [Arist., *Phys.* 187a 20f.]

Los opuestos están en el Uno y se segregan de él, como dice Anaximandro.

EL TEOREMA DE ANAXIMANDRO

«Prescindamos de discutir lo que tan tópicamente se dice –a mi modo de ser, no es verdad– que la metafísica comenzó con Parménides. Empezó probablemente antes, con Anaximandro.» [Zubiri, Xavier: Los problemas fundamentales de la metafísica occidental. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 13-14]

«Anaximandro es el primero que da un pensamiento filosófico que envuelve, en su mismo nacimiento, los tres o cuatro conceptos fundamentales de que va a ir alimentándose toda la metafísica griega.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios*. *Volumen I (1931-1935)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 35]

El ápeiron (τὸ ἄπειρον), concepto introducido por Anaximandro, es lo que no puede limitarse, y por tanto no tiene forma concreta, no es definible, es lo indefinido, lo indeterminado, lo que no tiene límites. Para Anaximandro el ápeiron es el principio constitutivo de las cosas, el origen de todo. El origen no es agua, ni tierra, ni fuego, ni aire, como decían los filósofos de la naturaleza. El cosmos nace, se desarrolla y perece en el seno de ese ápeiron.

Según el filósofo y matemático heleno-bizantino Simplicio (490–560 d.C.), Anaximandro fue el primero que introdujo este nombre de *arché* o principio y origen de todo. Afirma que no es un elemento material ni ninguno de los denominados elementos (tierra, fuego, agua, aire), sino el origen a partir del cual se generan todas las cosas.

Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce su destrucción, "según la necesidad; en efecto, se pagan mutuamente culpa y retribución por su injusticia, de acuerdo con la disposición del tiempo", hablando así de estas cosas en términos más bien poéticos.» [Simplicio: Fís. 24, 13-25 (D-K 12 A 9)]

El teorema de Anaximandro, tal como lo refiere Simplicio, dice:

άρχήν... εἴρηκε τῶν ὅντων τὸ ἄπειρον... έξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς έστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν είς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν άλλήλοις τῆς άδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

[Fr. 1 (DK 12 B 1), cf. H. Diels y W. Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, p. 89]

"De donde", ex hon, "es el devenir de los seres", su génesis, "ahí (eis tauta) también su ruina", su ruina, su phthora, es decir, según el chreon, "según la necesidad. Porque ellos (los seres) tienen que pagar "unos a otros" diken kai tisin "pena y penitencia" según la taxis, el "orden", tou chronou, "del tiempo", es decir, según el orden del tiempo.

Traducción de Hermann Diels (Fragmentos de los Presocráticos):

«Pero, aquello de donde las cosas tienen el nacer, a ello va también su perecer, según la necesidad; administrándose, pues, unas a otras, castigo y reparación por su iniquidad, según el tiempo fijado.»

Teorema de Anaximandro, traducción de Xavier Zubiri:

«El principio de las cosas es el \Hat{m} $\[mu]$ $\[mu]$ (lo indefinido)". De lo cual tienen su origen todas las cosas, y al cual revierten por corrupción todas las cosas, según lo que a ellas les es debido (según su reato), porque en efecto ellas unas a otras se hacen justicia y hacen justicia (se rinden en cierto modo cuenta) de su injusticia, según el orden establecido por el tiempo.»

Sabemos por las fuentes que Anaximandro fue un investigador de la naturaleza y también un *homo politicus*. Por tanto, en su famoso teorema seguro que combinó la observación de la naturaleza y de la política. El *ápeiron* es un término que se establece para algo que está, por así decirlo, antes de cualquier investigación individual, es decir, una especie de término límite universal, *arché*: el origen de todo.

Si el teorema der Anaximandro tiene algo que ver con la vida de la sociedad y la naturaleza, no tenemos ningún indicio de que pretendiera ser un gran armonizador como lo presentan algunas interpretaciones modernas, como la de Martin Heidegger en su artículo "Der Satz des Anaximanders", publicado en "Holzwege" en 1946, recién terminada la segunda guerra mundial.

EL TEOREMA DE ANAXIMANDRO EN LOS SIGLOS XIX Y XX

«Después de llevarse una decepción con una filosofía de la Ilustración que prometía salvar del miedo y de la muerte y del destino, la tradición alemana empezó a buscar una fuente de pensamiento que no fuera tan "plana" como la de la tradición anglosajona y, en lugar del pensamiento de los latinos, de los romanos, la encontró en el pensamiento de los griegos. El renacimiento de los griegos pasa por varias etapas: desde la variante helenística tardía, tal como llega a través de la tradición romana, pasando por el período clásico, sobre todo en el giro hacia Platón, y luego de vuelta a los presocráticos, y en éstos a rastrear lo antiguo y originario.

Antes de la Primera Guerra Mundial, esto todavía se hacía para decir: ahí están las raíces de nuestra visión del mundo, una "visión crítica-antirreligiosa", como la llamará más tarde Karl Reinhardt (1886-1958). Después de la Segunda Guerra Mundial, en la filosofía de Heidegger, se empieza a pensar sobre la verdad del propio destino, pero suprimiendo en la idea de destino su carga trágica de

fatalidad ineludible, transfigurándolo en aquello que otorga la gracia.» [Heinrich, Klaus: *Tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, hrsg. v. Wolfgang Albrecht u. a., Frankfurt am Main und Basel 1981, p. 65]

•

«Los comienzos de la historia del espíritu, fieles a una vieja tradición alemana, hay que buscarlos en los "descubridores" del espíritu, los griegos. Esta tradición, que comienza con Winckelmann, separa desde entonces la línea alemana de la Ilustración de la europea no alemana y de la americana, que se mantienen bajo la influencia de la antigüedad romana y del Antiguo Testamento. El título del libro de Bruno Snell (1896-1986) El descubrimiento del Espíritu. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, descubrimiento del espíritu: Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos) afirma, al igual que Jäger (Paideia): "que nuestra historia comienza realmente con Hellas". Una mirada a la tradición de la palabra "espíritu" o al significado de "historia" en la Ilustración europea muestra con qué facilidad esta actitud puede conducir a un distanciamiento de elementos esenciales de la propia situación.» [Heinrich, Klaus: Parmenides und Jonas. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie. Basel und Frankfurt/M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1982, p. 75-76; 180 n. 22]

•

«Las construcciones modernas de la ausencia de sujeto operan con ambivalencias, y éstas son tales que lo que fascina, por un lado, ciertamente tiene en cuenta la dificultad de despojarse de la subjetividad, aunque esto se desee, y, por otro lado, al mismo tiempo justifica que se emprenda tal empresa. Los giros que han aparecido en este contexto en la filosofía reciente operan con figuras antiguas de los sistemas de pensamiento mítico-originarios, y la formulación y fijación filosófica más antigua de la dicotomía que aquí se presenta se encuentra en la sentencia de Anaximandro, la más antigua que se conserva íntegramente de la historia de la filosofía antigua.» [Heinrich, 1986: 193]

«En el estudio de las diversas fases, modelos explicativos y descripciones de la fascinación de la ausencia de sujeto en el siglo XX, se necesitaba una fuerza constructiva para la producción del estado que allí se iba a poner en cuestión, deseado y temido al mismo tiempo. Pero algo vino en su ayuda, a saber, la experiencia de giros, retrocesos, revoluciones en sentido literal, es decir, la experiencia del desplazamiento del sujeto: Del sujeto autónomo, cada uno de los cuales pretendemos ser uno de nosotros mismos, a un poder que ahora reclamaba para sí la subjetividad en el antiguo sentido de la palabra, que, llamado con diversos nombres, o incluso invocado para ser experimentado sólo meditativamente, era atribuido como su máxima cualidad por quienes lo invocaban.

Así, he descrito tales movimientos como un "remolino", una conexión a movimientos, que era entonces el movimiento que lo llevaba a uno con él, lo arrastraba, lo aliviaba de la carga de la subjetividad. Esos movimientos a los que unirse no significaba reforzar la autonomía, sino abandonar al sujeto.

La conversión que debía tener lugar, descrita en cada caso con vocabulario religioso, extraía su fuerza no sólo de experiencias diferentes de la realidad, sino de un síndrome muy antiguo de la fe, a saber, el pensamiento mítico-originario: ese retorno era un retorno de los sujetos al poder originario real que decían necesitar para vivir, aunque se hubieran distanciado de él.

Ahí es donde la famosa frase de Anaximandro dio el empuje para estos giros e inversiones, para el cambio de sujeto, para la renuncia a la autonomía.» [Heinrich, 1986: 164-165]

«Desde el Romanticismo, se propagó el empleo filosófico de los términos "vivencia" y "acontecimiento" vinculados a la fascinación por las víctimas y el sacrificio.

El antiguo teorema sacrificial de Anaximandro (610-546 d.C.) fue comentado e interpretado desde finales del siglo XIX (Nietzsche) hasta la época anterior a la Segunda Guerra Mundial e incluso después por grecistas como Jäger o filósofos como Heidegger.

La frase de Anaximandro no se consideraba como un texto que necesitaba ser entendido e interpretado en su contexto histórico; más bien como una fuente que se podía utilizar para dar a las propias intenciones e ideas el carácter de algo originario y muy arcaico.» [Heinrich, Klaus: Konstruktionen der Subjektlosigkeit II. Ereignis und Opfer. Skript zur Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin 1986-1987. p. 2]

EL ROMANTICISMO

«En los cánticos en la iglesia protestante, la naturaleza es alabada como creación, alabada como agradecida, y a partir de esta exclamación, se produce muy rápidamente la transición a la naturaleza interior, que es en realidad la que alaba a Dios como una sólida fortaleza. Y algo de este movimiento ha sido retomado por los poetas románticos, sólo que, en lugar de la sólida fortaleza de ese Dios, aparece algo que conocemos con el término griego: el *ápeiron* de Anaximandro, que no tiene límite. Esto fascina, porque atrae, y atrae con la disolución de los límites.

Lo ilimitado es precisamente el sello distintivo de los poemas románticos. Y también es amenazador, porque en él se practica la disolución de la forma y el horror es, por tanto, la otra cara de este señuelo.

Sabemos por los poemas románticos algo que ya se anuncia de forma ambigua en las canciones protestantes: a saber, que ya no se habla de un Dios masculino, sino de seres intermedios femeninos que, por así decirlo, asumen la máscara de gargantas, remolinos, fenómenos aéreos, novias del viento y Loreleis.

[La bella sirena del Rin, la peligrosa Loreley, se aparece a menudo a los barqueros, peina sus largos cabellos de lino con un peine de oro y entona una dulce y seductora canción. Muchos de los que se dejaron seducir por ella y quisieron escalar la roca encontraron la muerte en las olas.]

En el Romanticismo, lo femenino es equiparado tanto a lo fascinante como a lo amenazador que no tiene forma. Se produce un cambio de tema en todos los casos. Todas las canciones interpretan el "Ahora todo, todo debe tomar otro giro". La voz de un sujeto que es sustituida por la voz de un movimiento que luego ejecuta al sujeto parlante.

La inmersión en un mundo inferior, la reinserción de la vegetación como salida de él. Conocemos los mitos que lo describen.

El mito de Perséfone: con mitad abajo, mitad arriba como el compromiso que se establece entre el rey del inframundo y la diosa de la fertilidad y la agricultura, presentado como una alternancia entre el Hades y el mundo superior.

Los poemas románticos también operan con esa alternancia.» [Heinrich, Klaus: Konstruktionen der Subjektlosigkeit I. Skript zur Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Sommersemester 1986, p. 142-143]

NIETZSCHE Y LA INTERPRETACIÓN TRÁGICA DE ANAXIMANDRO

Comentando a Anaximandro, Friedrich Nietzsche (1844-1900), en su artículo Filosofía en la era trágica de los griegos (Madrid: Valdemar, 2003, p. 51 ss), escribe: todas las cosas que nacen al separarse de lo indeterminado están destinadas a sufrir la pena por esta injusticia cometida (la culpa de las cosas que, al actualizarse, se apropian egoístamente de unas posibilidades, sustrayéndolas de otras).

Para Nietzsche Anaximandro era un pesimista que afirmaba que la naturaleza primordial del mundo era un estado de indeterminación. En consecuencia, todo lo definido debe finalmente volver a la indefinición. Anaximandro consideraba "todo devenir como una ilegítima emancipación del ser eterno, una injusticia para la cual la destrucción es la única penitencia". El mundo de los objetos individuales no tiene valor en esta forma de pensar y debería perecer.

Comentario de Nietzsche al teorema de Anaximandro:

«Con esa profundidad lapidaria afirmó Anaximandro en cierta ocasión:

«De donde se generan las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; pues esas cosas tienen que expiar sus culpas y ser juzgadas por sus iniquidades en conformidad al orden del tiempo.»

Misteriosa sentencia de un verdadero pesimista, fórmula oracular esculpida en el albor de la filosofía griega, ¿cómo te interpretamos?

El único moralista serio de nuestro siglo nos llega al corazón con los *Parerga* (vol. II, p. 327), con una consideración similar:

«El criterio adecuado para juzgar a uno de estos hombres es, precisamente, el de que es un ser no debería existir, pero que expía su existencia con toda suerte de vicisitudes y con la muerte: ¿qué puedes esperar de alguien como él? ¿Acaso no somos todos nosotros sino pecadores condenador a muerte?

Todos expiamos el hecho de haber nacido, primero con la vida, luego con la muerte.»

Aquel que descifre esta doctrina surgida de la fisonomía de nuestro común destino, y que reconozca ya la maldad fundamental que constituye el fundamento de toda vida humana sólo en el hecho mismo de que ninguna de estas vidas soporta que se la contemple con atención y se la examine en sus detalles.

Schopenhauer, "desde las cimas del pensamiento indio", ha escuchado la palabra sagrada acerca de los valores morales de la existencia. Será muy del estilo de aquella sentencia filosófica primitiva al que nos hemos referido, considerar ahora, con Anaximandro, el conjunto de la existencia como una forma culpable de emancipación del ser eterno, como una iniquidad absoluta que cada uno de los seres se ve obligado a expiar con la muerte. Todo lo que existe está condenado a perecer. Por todas partes, allí donde puedan percibirse cualidades sujetas a determinación, podemos permitirnos predecir el fin de tales cualidades.

Por lo tanto, jamás podrá instaurarse como la causa y el principio de las cosas un ser que posee cualidades determinadas y que se compone de ellas; aquello que verdaderamente es, concluye Anaximandro, no puede poseer cualidad o particularidad determinada alguna, pues en ese caso habría tenido que nacer, como todas las demás cosas, y, como ellas, también estaría obligado a perecer. Para que el devenir ni cese, el origen primigenio del devenir tiene que ser indeterminado.

La inmortalidad y eternidad de tal ser primigenio no descansa en su infinitud y en una inagotabilidad –como una y otra vez manifiestan los comentaristas de Anaximandro–, sino en que se ve libre de tales cualidades determinadas, las cuales conducen a la muerte y la desaparición; por eso lleva también el nombre: "lo indeterminado".

Este ser primigenio así denominado se encuentra más allá del devenir y, precisamente por eso, garantiza la eternidad y el curso ininterrumpido del acontecer. Esta unidad última en aquel "indeterminado", el regazo o la matriz de todas las cosas, sólo puede definirse de forma negativa en tanto algo a lo que no puede atribuírsele ningún predicado del mundo inmediato del devenir, por lo que podría ser considerado como el equivalente de la "cosa en sí" de Kant.

Anaximandro ya no aborda la pregunta acerca del origen del mundo desde un punto de vista puramente físico. Cuando este ve en la pluralidad de las cosas engendradas una suma de injusticias e iniquidades, se convirtió en el primer griego que tuvo valor para enfrentarse a la maraña de un problema ético muy complejo.

iCómo podría perecer algo que tiene derecho a existir! ¿De dónde provienen ese incesante devenir y ese incesante general? ¿De dónde, aquella expresión de dolor que deforma la faz de la Naturaleza? ¿De dónde procede ese incesante lamento fúnebre que clama desde todos los reinos de la existencia?

Anaximandro huyó de este mundo de injusticia e iniquidad, del impúdico abandono de la unidad originaria de las cosas, a una fortaleza metafísica. [...] ¿Quién será capaz de liberarnos de la maldición del devenir? [...]

Cuanto más queramos llegar a la solución del problema –cómo es posible que por mediación de la caída lo determinado surja de lo indeterminado, la temporalidad surja de la eternidad, surja de la justicia la injusticia–, tanto más oscura se vuelve la noche que lo circunda.

En medio de esta noche mística que envuelve el problema del devenir suscitado por Anaximandro aparece Heráclito de Éfeso, iluminándolo con un relámpago divino. "Contemplo el devenir –exclama–, y nadie ha observado con tanto atención como yo ese fluir eterno y ese ritmo incesante de las cosas. ¿Y qué he visto?

El mundo entero como escenario en el que rige una justicia demónica que impera desde siempre y a la que someten todas las fuerzas naturales. Donde reina la injusticia existe arbitrariedad, desorden, carencia de reglas, contradicción; en cambio, donde sólo reina le ley y la hija de Zeus, Diké, tal y como sucede en este mundo, ¿cómo es que puede ser, además, el ámbito de la culpa, de la expiación, del castigo y, hasta dirá más, el patíbulo de todos los condenados?"

De esta intuición extraer Heráclito dos negaciones estrechamente ligadas que sólo salen a la luz mediante la comparación con las tesis de su anterior. Niega la existencia dual de dos mundos completamente distintos, idea que Anaximandro se vio obligado a aceptar.

Heráclito rechazó reparar un mundo físico de otro metafísico, un reino de cualidades determinadas de un reino de indeterminación indefinible. Negó el ser en general. En efecto, este mundo único que él observaba –este mundo protegido por las leyes eternas y no escritas, animado por el flujo y el reflujo, inmerso en la férrea cadencia del ritmo– no revela nunca una permanencia, algo indestructible, un baluarte en la corriente.» [Friedrich Nietzsche: *La filosofía en la era trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar, 2003, p. 51 ss]

Comentario de Klaus Heinrich a la interpretación de Nietzsche:

«Nietzsche no habla de origen ni de dominación. Nietzsche tiene ya en este punto una imagen plástica trágica: el ser primordial. Todavía no lo entiende como Heidegger, que diría: El ser primordial es el modo primordial de ser, es el modo inicial en que algo es; pero el ser primordial tampoco es todavía necesariamente un monstruo mítico, aunque esta idea queda sugerida. El ser primordial es un estatuto, pero un estatuto que hace que lo informe tienda considerablemente hacia la forma.

La metáfora del útero se utiliza aquí de forma comparativamente inofensiva y amistosa. El "vientre de todas las cosas" es un crisol para lo que deviene y pasa. Del útero, Nietzsche salta a la cosa-en-sí kantiana. La "cosa-en-sí" kantiana no se inspira ciertamente en un útero o en una "fantasía de útero". Su absolutismo, ligado a la metáfora de la cosa, más bien ha expuesto a Kant a grandes desafíos y ha sido objeto de grandes críticas por parte de la primera generación de neokantianos; los de la segunda y tercera generación simplemente han omitido

esta cosa-en-sí, liberando a Kant de más críticas. Así que: en realidad, a lo que está más allá de toda experiencia no se le debe dar el término de "cosa-en-sí", eso es una ficción, las ficciones deben ser abandonadas. Aquí Kant todavía se dejaba llevar por los viejos sueños de la metafísica; en esto la crítica no fue lo suficientemente radical.

Nietzsche asocia esa "cosa-en-sí" con esta matriz anaximándrica de tal manera que se vuelve un poco más inofensiva por segunda vez. Pues la cosa-en-sí no hace daño a nadie; también el *ápeiron* se convierte de este modo en un mero término límite constructivo.

Dice Nietzsche: "Anaximandro huyó de este mundo de injusticia e iniquidad, del impúdico abandono de la unidad originaria de las cosas, a una fortaleza metafísica. [...] ¿Quién será capaz de liberarnos de la maldición del devenir?"

Aquí habla un Anaximandro que no sólo habla de la maldición de la transitoriedad, sino que reflexiona sobre la redención y salvación. Pero lo que aquí podría parecer salvación es bastante dudoso.

Si el *ápeiron* es inmortal, sin edad, indestructible, parecería que ofreciera un estado de quietud. Pero, ¿pensaba así Anaximandro? ¿Dio Anaximandro este salto, este intercambio de sujetos hacia la indiferencia? Esta es la cuestión. [...]

Que Anaximandro pueda haber creado una unidad tan ilusoria a partir de la multiplicidad indeterminada de *archai*, de orígenes que están en conflicto entre sí, que de este modo ya haya racionalizado esto en una *arché*: este pensamiento no se le ocurre a Nietzsche, que describe un caos en marcha. [...]

Nietzsche habla siempre del seno. Al parecer intuye, sin expresarlo, que una cierta noción de *arché*, tal como está implícita en el *ápeiron*, podría tener algo que ver con la reprimida, por amenazadora y fascinante, arcaica tradición ritualista de invocar la potencia femenina; las metáforas van una y otra vez precisamente en esta dirección. [...] Esta es la interpretación anaximándrina de Nietzsche: trágica hasta la médula.» [Heinrich, 1986: 169 ss]

LA OMISIÓN DE allélois EN EL TEXTO DE ANAXIMANDRO

Nietzsche interpretó el texto de Anaximandro con la omisión de la expresión 'unas a otras' o 'recíprocamente' $(\alpha\lambda\lambda\eta\lambda_0\iota\varsigma)$ allélois), la cual faltaba en las antiguas ediciones desde el Renacimiento y que fue posteriormente descubierta y recuperada en la segunda parte del fragmento. Desde entonces quedó obsoleta la interpretación trágica del teorema de Anaximandro al estilo de Nietzsche.

En el momento en que se descubrió la palabra *allélois* (άλλήλοις), que faltaba en las ediciones desde el Renacimiento, llegó el suspiro de alivio: ahora el texto de Anaximandro ya no reflejaba una cosmovisión trágica, ahora podía interpretarse como una norma inquebrantable que conectaba el cosmos con la *polis* griega. Y en ese momento, bajo la influencia de una valoración positiva de la *polis* y de sus modernas instituciones sucesoras, desapareció también el acento trágico del uso de *dike* (castigo y derecho penal) y *tisis* (penitencia y pago punitivo).

Lo existente no tiene que pagar castigo y penitencia al *arché* ahora, sino entre sí según lo dispuesto por el tiempo, según el orden del tiempo. La sentencia cambió totalmente de sentido:

«De donde es el devenir de los seres, su génesis, ahí también su ruina según la necesidad. Porque ellos (los seres) tienen que pagar "unos a otros" (άλλήλοις) pena y penitencia según el orden del tiempo.»

De repente, el teorema de Anaximandro acopla dos mundos: el del surgir de lo indeterminado y ser de nuevo absorbido por el origen, y el de una orden de castigo y penitencia, concerniente a las figuras delimitadas existentes en el mundo terrenal.

Diels sacó a la luz los mejores manuscritos de Simplicio con la palabra άλλήλοις allélois ('recíprocamente', 'unas a otras') que venía a dar el sentido de que la injusticia no se cometía desde las cosas contra el ápeiron (interpretación trágica), sino entre las mismas diferencias entre los objetos que los unos a los otros se pagaban justa retribución.

El teorema de Anaximandro ha tenido un destino. desde el Renacimiento ha sido traducido con la omisión de cierta palabra (άλλήλοις *allélois*, 'unas a otras', 'recíprocamente') en el texto. Ha sido traducido así:

«De donde es el devenir de los seres, su génesis, ahí también su ruina, según la necesidad. Porque ellos tienen que pagar pena y penitencia según el orden del tiempo.»

Así es como se ha transmitido durante mucho tiempo, traducido de diversas maneras. Quienes han tratado el texto de este modo la han entendido enteramente como un ejemplo trágico.

«La opinión, una vez generalmente aceptada, de que el fragmento de Anaximandro trata de la existencia como un crimen o como el castigo por un crimen, depende del texto defectuoso de la edición aldina de 1526 del Comentario de Simplicio a la Física de Aristóteles, que omite la palabra crucial άλλήλοις, 'el uno al otro'.

Es sorprendente que el descubrimiento por Brandis en 1835 de la lectura manuscrita correcta, que debería haber supuesto una interpretación menos trágica de Anaximandro, no fue tenido en cuenta por los comentaristas (incluido Nietzsche) durante mucho tiempo. Ni siquiera la edición crítica de Diels de 1882 del texto de Simplicius hizo avanzar las cosas, y el propio Diels se aferró hasta el final de su vida a la interpretación anterior.

El cambio de paradigma hacia la opinión de que el fragmento trata de la justicia cósmica y de un equilibrio cósmico eterno evolucionó sólo gradualmente, encontrando su primera expresión clara a principios del siglo XX. Ésta se convirtió en la interpretación dominante, aunque su predecesora nunca desapareció por completo, y a pesar del hecho de que este equilibrio cósmico no es tan fácil de cuadrar con los testimonios sobre el pasado y el futuro del cosmos de Anaximandro.» [Jaap Mansfeld: "Anaximander in the Nineteenth Century and Beyond", in *Studies in Early Greek Philosophy*. 2018]

Tras el descubrimiento de la palabra olvidada ἀλλήλοις allélois ('unas a otras' o 'recíprocamente'), se inició un gran número de intentos de explicación, que en realidad eran todos intentos de eliminación de esa palabrita.

El filólogo clásico escocés John Burnet (1863-1928) declara simplemente: "la primera parte de la frase muestra vocabulario aristotélico, y probablemente no sea demasiado antigua; toda la segunda parte es antigua, y expresa el contexto trágico de culpabilidad en el que todos los seres de este mundo se ven unos contra otros".

Otros ponen el acento totalmente en la segunda parte. Así ya no necesitan interpretar la frase trágicamente. El ejemplo más flagrante de eliminación de la interpretación trágica, a partir de la segunda parte del teorema, interpretando luego la primera parte desde este punto de vista, es la *Paideia* (1934-1947) de Werner Jäger.

ERWIN ROHDE - PSYCHE (1894)

En su obra *Psique* (1894), Rohde esbozó un cuadro trágico de la Antigüedad bastante afín al de Nietzsche y que tuvo repercusiones mucho más allá de la filología clásica. En una formulación clásica, Rohde afirma:

«Una concepción según la cual la existencia especial de las cosas vino al mundo a través de un sacrilegio no era en absoluto ajena a los teólogos del siglo VI a. C., si recordamos la enseñanza de Anaximandro, según la cual las multiplicidades de las cosas, surgidas del Uno, han cometido con ello una falta por la que deben pagar "penitencia y castigo".

Tales ideas, que consideran los procesos naturales desde un punto de vista ético y personal, es más probable que hayan llegado al filósofo desde los fantasmas de los filósofos místicos que, a la inversa, a los místicos desde el filósofo, junto con la tendencia quietista en la que están arraigadas.» [Rohde, Erwin: *Psyche*, 1894, vol. 2, p. 119]

«A partir de entonces, se hizo común, sobre todo entre los teólogos, decir: He aquí una versión griega del pecado original: "De donde viniste, allí debes volver". Este aislamiento, la individualización era una culpa por la que hay que pagar un castigo, por la que se impone una penitencia.» [Heinrich, 1986: 166]

WERNER JÄGER – PAIDEIA (1934-1947)

Heidegger critica las llamadas interpretaciones poéticas de Anaximandro que tienden a leer el fragmento de Anaximandro metafóricamente como una proyección de una noción antropomórfica de justicia en el cosmos.

Tres prominentes clasicistas alemanes adoptan esta interpretación. En su influyente estudio *Paideia Die Formung des griechischen Menschen*, 1934-1947 (Paideia: Los ideales de la cultura griega), Werner Jaeger afirmó que la noción de *dique* de Anaximandro es el comienzo del proceso de proyección del mundo humano de la *polis* en el kosmos.

Jaeger intentó revivir el interés por el humanismo clásico en la vida intelectual de Alemania, intento que llegó a ser conocido como «tercer humanismo» (tras el «primer humanismo» del Renacimiento, y el «segundo», desde la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, surgido en Alemania de mano de la moderna filología clásica).

El clasicista Hermann Fränkel (1888-1977) siguió la interpretación de Werner Jaeger de que, al concebir dike, Anaximandro aplicó el lenguaje de la ley humana y la justicia al ámbito de la physis, argumentando que Anaximandro transfiere la idea de ley a los procesos del cosmos. Aquí se amplía de manera grandiosa un problema que originalmente había sido sólo de índole social y religiosa. Por otra parte, el filólogo Walther Kranz (1884-1960) sigue la misma interpretación de que el fragmento de Anaximandro compara por primera vez en lengua griega la forma humana de cuerpo y alma con el kosmos.

La recuperación de la palabra olvidada ἀλλήλοις allélois ('unas a otras' o 'recíprocamente'), no tenida en cuenta en las más antiguas versiones impresas de Simplicio, da un nuevo sentido al teorema de Anaximandro: «Las cosas tienen que cumplir la pena y sufrir la expiación que se deben recíprocamente por su injusticia».

Para Werner Jäger esto implica la imagen de una escena en la sala de un tribunal. Cuando hay dos partes en disputa, aquella que ha tomado más de la cuenta, sea por la fuerza o por la astucia, tiene que pagar daños y perjuicios por su *pleonexía* a la parte que lo ha perjudicado.

La pleonexía (en griego $\pi\lambda\epsilon$ ove ξ ia) es un concepto filosófico que se corresponde aproximadamente con la codicia o la avaricia, y puede definirse como el deseo insaciable de tener lo que legítimamente pertenece a otros o el deseo de tener más que otros, en todo.

e traduce en la práctica en tomar siempre más de lo que es legítimamente nuestro, o menos, cuando algo resulta ser ingrato. Para los griegos, para quienes lo justo es lo igual, esta pleonexia o tomar más de la cuenta es la esencia de la injusticia. No debemos pensar en derechos civiles ni políticos, sino simplemente en derechos de propiedad, en las querellas diarias por lo mío y lo tuyo.

Según Werner Jäger, cuando Anaximandro propone esta imagen como explicación de la generación y corrupción de las cosas del mundo natural, concibe evidentemente la existencia misma de éstas como dependiente de un estado de tener más de la cuenta, por el cual deben pagar indemnizaciones, cediendo a otras aquellas de que ahora gozan.

Una idea muy semejante aparece en Heráclito cuando dice que «éstas viven la muerte de aquéllas, mientras que aquéllas mueren la vida de éstas». Y esta expiación tiene lugar «de acuerdo con el orden del Tiempo», o mejor, «de acuerdo con los decretos del Tiempo».

«Según Werner Jäger, "no es la existencia una deuda, ésa es una concepción no griega" –y con ello queda descartada toda interpretación trágica de Anaximandro-, "sino que Anaximandro imagina literalmente que las cosas están en disputa entre sí, como las personas en los tribunales. Imaginémonos una

polis jonia: el mercado donde tiene lugar el tribunal de justicia, y al juez que, sentado en la silla, fija la pena (τάττει)." [...]

Las cosas de la naturaleza, sus potencias y contrarios, están igualmente sujetas a un orden inmanente de ley, al igual que los hombres. Hay una legalidad consecuente en la naturaleza. Lo que Anaximandro formula en sus palabras puede llamarse una norma del mundo más que una ley de la naturaleza en el sentido moderno. La realización de esta norma de lo que sucede en la naturaleza tiene un significado directamente religioso.

No es una mera descripción de la esencia del mundo. A través de ella, el mundo se muestra como un cosmos a gran escala, en alemán: como una comunidad de cosas bajo el régimen de la ley. [...]

Pero en la medida en que el ejemplo del orden humano de la existencia les sirvió de clave para la interpretación de la *phýsis*, la visión del mundo creada por los pensadores milesios llevó en su seno desde el principio el germen de una futura nueva armonía del ser eterno con el mundo de la vida humana y sus valores".

Con esta terrible y vergonzosa frase, que suena a vocabulario sublime, vacío y hueco, tenemos ante nosotros un ejemplo del estilo elevado y la forma de pensar y hablar y escribir de la época anterior a 1933.

[El 30 de enero de 1933, Adolf Hitler es nombrado canciller del Reich por el presidente del Reich, Paul von Hindenburg. Esto significó el final de facto de la República de Weimar: Hitler y su partido utilizaron la toma del poder para cambiar la constitución y consagrar el principio del Führer].

En tales frases vemos cuál era el trasfondo, en el que el nuevo pensamiento del Estado y el pensamiento de los valores eternos eran reducidos a un denominador común, es decir, este renovado timbre de armonía, que reducía el derecho natural y el derecho del Estado a un mismo concepto, y del que es culpable la frase de Anaximandro aquí en la interpretación.» [Heinrich, 1986: 178 ss]

MARTIN HEIDEGGER - "VOM SATZ DES ANAXIMANDERS" (1946)

En 1946, inmediatamente después del final de la guerra, Martin Heidegger escribió "Vom Satz des Anaximander" (*El dicho de Anaximandro*), publicado en *Sendas perdidas* (*Holzwege*, Frankfurt a. M., 1950, págs. 296-343).

Este ensayo tiene varios efectos sorpresa: la interpretación armonizadora, que todavía, con la *polis* real y los procesos judiciales en el ágora, tenía un carácter concreto en Werner Jäger, es superada por Heidegger con una interpretación de lo más abstracta de la gran armonía en el texto de Anaximandro.

En el momento en que se descubrió la palabra *allélois* (άλλήλοις), el texto de Anaximandro dejó de reflejar una cosmovisión trágica, y comenzó a ser interpretado como una norma inquebrantable que conectaba el cosmos con la *polis* griega. Desapareció así el acento trágico del uso de *dike* (castigo y derecho penal) y *tisis* (penitencia y pago punitivo).

«Con su interpretación, Heidegger va todavía más lejos: justifica la historia del Tercer Reich, y en contraste conjura otro tercer reino de Anaximandro.» [Heinrich, 1986: 201]

En todas las interpretaciones del teorema de Anaximandro, Martin Heidegger critica la proyección metafórica de las nociones sociopolíticas y religiosas al reino de la naturaleza. Esto es para Heidegger un indicio de la pobreza metafísica del pensamiento moderno.

Según Heidegger, los comentadores de Anaximandro hacen una similar recepción del fragmento marcada por el peso y los prejuicios de la filosofía posterior ("la norma tácita para la interpretación y juicio de los pensadores de los primeros tiempos es la filosofía de Platón y Aristóteles").

El teorema de Anaximandro es "la sentencia más antigua del pensamiento de Occidente" (Heidegger):

«Pero a partir de donde hay generación (génesis) para los entes, hacia allí se genera (gínesthai) también la corrupción (phthóros), según la necesidad (katà tò chreón), pues ellos pagan (didónai) recíprocamente la pena (díke) y la compensación (tísis) por su injusticia (adikía) según la ordenanza del tiempo (katà tèn toû crónou táxin).»

Heidegger parte de lo que considera como experiencia griega de la verdad, de la *alétheia*, que significa des-ocultar (*léthe* significa oculto). En la experiencia griega de la verdad acontece el desocultamiento del ser en la evidencia del ente y esto acontece de tal manera que el ser mismo se oculta en aquello mismo en lo que se desoculta: el ser se oculta en la desocultación del ente ("el ser se sustrae desocultándose en lo existente".

Entonces, Anaximandro entendería el ser del ente del siguiente modo: "la sentencia habla de lo que llega apareciendo a lo desocultado y, una vez llegado, se va desapareciendo".

Pero ese llegar apareciendo e irse desapareciendo no se deben interpretar como formas de un devenir contrapuesto al ser "como si el devenir fuera la nada y no perteneciera también al ser".

Según Heidegger, Anaximandro se refiere al ente como lo presente y pregunta por su ser, es decir, por aquello que determina su presencia, sin embargo, ser y ente ("diferencia ontológica") no llegarán a adquirir el carácter de palabras fundamentales del pensamiento occidental hasta Parménides.

«El fragmento dice inequívocamente que lo presente está en la ἀδικία, esto es, fuera de la juntura. Sin embargo, eso no puede significar que ya no sea más presente. Pero tampoco dice sólo que lo presente esté ocasionalmente, o quizás con respecto a una cualquiera de sus propiedades, fuera de la juntura.

El fragmento dice: lo presente es en cuanto tal presente, que él es, fuera de la juntura. A lo presente en cuanto tal debe pertenecer la juntura, incluso la posibilidad de estar fuera de ella.

Lo presente es lo demorado en cada caso. La demora se esencia entre el provenir y en retirarse. Entre esta dú-plice ausencia, se esencia el presenciar de todo

demorar. En este Entre está tramado lo demorado en cada caso. Este Entre es la trama, conforme a la cual está tramado desde la pro-veniencia hasta la retirada, lo que se demora en cada caso.

La presencia de lo que se demora, llega más allá del pro de la pro-veniencia y llega más allá del hacia dónde de la retirada. La presencia está tramada, según ambas direcciones, en la ausencia. La presencia se esencia en tal trama. Lo presente nace al aparecer y perece en la retirada, ambos sobre todo y ciertamente, en cuanto que él demora. La demora se esencia en la trama.» [Martin Heidegger: "Vom Satz des Anaximander"]

La clave de una correcta comprensión del fragmento de Anaximandro está, para Heidegger, en la palabra "necesidad" (chreón).

Por medio de una serie de derivaciones etimológicas, Heidegger va llevando el significado del término "necesidad" al significado del término "uso": "usar", dice Heidegger, significa "hacer que esté presente algo presente como presente".

De modo que "la usanza, que dispone de lo debido, termina lo presente, entrega límites [péras] y, por consiguiente, en calidad de tò chreón [lo necesario], es al mismo tiempo tò ápeiron, lo que es sin límites, en la medida que está presente allí, para adjudicar a lo presente en cada momento el límite de la detención".

«Será uno de los efectos sorpresa de Heidegger que identifica el *ápeiron* con el *chreon*, el *to chreon*, *kata chreon*, lo que es necesario o apropiado: la necesidad del destino. Heidegger emplea la palabra "uso", pero le da otro sentido. [...]

Heidegger está de acuerdo con la crítica de Burnet, para quien la primera parte de la frase de Anaximandro suena demasiado a aristotélica, es decir, demasiado tardía en el uso del término. Heidegger acepta *kata to kreon*, que no es aristotélico, de modo que para él el fragmento de Anaximandro comienza como una auténtica tradición con *kata to chreon*. Luego conecta esta palabra con la segunda parte de la frase, con culpa y arrepentimiento a causa de *aitia*.

Ahora Heidegger traduce *kata to kreon* como "según la usanza", o según el uso. Pero la "costumbre" no es para él una costumbre sacrificial, ni la costumbre una necesidad del destino, sino que la costumbre es invocada como palabra hasta que, en virtud de su etimología (culto a la raíz de Heidegger), adquiere el significado de algo agradable y se convierte en vocabulario del amor con que el Ser nos ama cuando lo reconocemos.» [Heinrich, 1986: 238]

Uno de los sentidos del verbo alemán *brauchen* es 'necesitar', 'usar', 'utilizar'. Heidegger, con ayuda de Agustín de Hipona, encuentra que *brauchen*, *bruchen* provienen del latín *frui*, 'disfrute', 'deleite', 'gozo'. En el sentido en que lo comprende Agustín, *frui* como *praesto habere*, tener presente, un tener que no es poseer y usufructuar sino *praesitum*: "el uso nombra ahora el modo en que se presenta el propio ser en cuanto relación con lo presente, relación que atañe y trata a lo presente como presente.

El uso, que es disposición del ajuste o acuerdo (der Fug) y atención o reconocimiento (der Ruch), pero él mismo no está dispuesto porque no es algo presente, deja morar a lo que se presenta en la presencia como lo presente, aunque tienda contra ello como persistencia en la consistencia.

El uso (τὸ χρεών) nombra también una relación esencial: disposición que asigna y distribuye límites porque justamente es τὸ ἄπειρον. Según Heidegger, lo que Anaximandro ha anticipado en τὸ χρεών, luego es pensado por Heráclito como ὁ λόγος –recogimiento o reunión– en su unidad ἕν y en Parménides con μοῖρα (moira), lo que concede, reparte y asigna ser.

«La sentencia dice la disposición acordante del ser y nombra al ser como la disposición que acuerda. Pero la disposición que acuerda es el inicio. La sentencia es el decir inicial del ser.» [Heidegger]

«Después de la Segunda Guerra Mundial, en la filosofía de Heidegger se habla de la verdad del propio destino, pero de un destino que otorga la gracia. [...] Según Heidegger, se requiere un sacrificio, una conversión que reinterprete lo que inicialmente era miedo en una expectativa de lo que está por venir. Y esto es bastante claro en la interpretación de Anaximandro: pues aquello de lo que las cosas brotan y a lo que vuelven de nuevo es para Heidegger el Ser, que es benigno al hombre y del cual el ser humano no puede soportar estar separado.» [Heinrich, 1981: 65-66]

HERMANN FRÄNKEL

En 1951, Hermann Fränkel (1888-1977), filólogo clásico germanonorteamericano, publicó *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*.

«Acerca del fundamento del mundo hizo Anaximandro una afirmación de carácter muy diferente de la de Tales. Explicó que el ápeiron es el "comienzo" o el "principio" ($\alpha\rho\chi\dot{\eta}$) de todo y de cada cosa que existe. El término griego $\dot{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\sigma\nu$ puede ser traducido por 'ilimitado' o 'indeterminado', y parece que Anaximandro quiso unir ambos sentidos en la misma palabra, pues la palabra $\pi\epsilon\iota\rho\alpha\tau\alpha$ no fue utilizada como 'límite' solamente, sino también como cierta definición y determinación.

Trasladada a nuestros conceptos, significa la teoría que todo lo que se realiza procede de lo posible (en lugar de como, según Hesíodo, el mundo pasa inmediatamente al «vacío»), o, más exactamente, que cualquier realidad determinada se despliega desde un trasfondo de posibilidades indeterminadas que se mezclan entre sí por no tener contornos definidos, de manera que tampoco su suma es definible y limitada.

Según la manera arcaica, no podía representarse Anaximandro una cualidad determinada sin acompañarla por su opuesto polar. Lo que es limitado deberá delimitarse frente a su opuesto.

Por eso, según su doctrina, las realidades evolucionan de manera que, en su momento, a partir de lo ilimitado-indeterminado aparece un par de cualidades determinadas contrapuestas. Después, cada una de las cosas que ha llegado así a ser se hunde de nuevo en lo ilimitado-indeterminado, al mezclarse los opuestos que se habían engendrado, perdiendo su especial naturaleza (Anaximandro A 9; 10; 16).

El ápeiron está, por su indiferencia, libre del devenir, del perecer y de cualquier transformación. Es "inmortal y no envejece" (A 15; B 3), como lo eran los dioses homéricos. Pero lo "indefinido" no puede asumir las propiedades positivas de los dioses, pues donde no hay distinción no hay lugar para la caracterización positiva.

No se limitó Anaximandro a su tesis de los dos mundos: el mundo de la realidad finita que percibimos con nuestros sentidos y del que somos una parte, y ese mundo más allá, de una infinidad suprasensible y supraconceptual. [...]

Cuando Teofrasto recogía su material, dio con un pasaje que sonaba como el de un poeta, y cuyo flujo de pensamiento se sustraía a un análisis prosaico. Entonces renunció Teofrasto a una transcripción en términos aristotélicos y prefirió citar algunas palabras, más o menos, como él las encontró.

Su informe sobre la teoría de Anaximandro acerca del fundamento del universo dice (con omisiones) así: «Anaximandro... supone como principio y base de las cosas que existen... un complejo indefinido de cualidades, del que se forman los cielos y los mundos por ellos rodeados.

«Y de lo que las cosas vienen a ser lo que son, a ello retornan, pereciendo según su deuda; pues se dan mutuo juicio y expiación por su injusticia, según la disposición del tiempo.»

El proceso continuo del mundo, según Anaximandro, da siempre el castigo apropiado de extinción a lo que ha venido a la existencia. De modo semejante, había declarado varias veces Solón su convicción de que toda culpa encuentra su expiación con el tiempo.

Ahora bien, ¿cómo debemos entender ese "mutuo" pagar la pena de los seres, volviendo, al morir, a aquello desde lo que vinieron en su nacimiento? La culpa parece consistir en esto: la cosa que viene a ser, al salir del *ápeiron* y actualizarse, de modo egoísta, arrastra consigo unas posibilidades que sustrae a otras cosas que habrían podido originarse en lugar de ella.

La culpa queda expiada cuando la cosa se sumerge de nuevo en el *ápeiron* y retrotrae su existencia al acerbo de potencialidades para una nueva aplicación. Las posibilidades que se liberan con la extinción de una entidad, dan lugar, por la mediación del *ápeiron*, antes o después, a un sucesor, que gracias a ello puede originarse y ser.

Cada ser es el beneficiario de la extinción de otro ser previo y, mediante su muerte, cumple su parte en el llenado de ese mar inmenso del que todos los seres se alimentan.

Si se contempla la totalidad, todo tiene su justicia. La existencia, cuya posesión es una ventaja injusta, le es quitada de nuevo a su egoísta posesor; con ello, queda a disposición de ser otorgada a otros, con lo que el nuevo poseedor carga con la misma culpa y, en la suma total, nadie tiene motivo para quejarse.

Así formulada, la teoría de Anaximandro es idéntica a la de Solón al final de la gran elegía: sólo que Anaximandro habla del ápeiron, y del privilegio de la existencia, mientras que Solón habla de Zeus y del privilegio de la riqueza. La

finalidad de la teoría es, en ambos casos, justificar el destino; Anaximandro traslada la idea del derecho al proceso cósmico. Un problema que, originariamente, había tenido sólo naturaleza social y religiosa, se amplía grandiosamente.» [Hermann Fränkel: *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, p. 250 ss]

Comentario de Klaus Heinrich a la interpretación de Fränkel:

«Este contexto de culpabilidad que presenta Fränkel recuerda la teoría india del karma. El proceso de asunción mutua de la culpa no nos permite, sin embargo, pasar por alto el hecho de que en realidad no se trata de una culpa de los individuos entre sí o unos contra otros, sino de la separación del origen. Esta es la interpretación de Fränkel.

Fränkel siempre busca estos paralelismos, como en Parménides, por ejemplo, porque es alumno del gran filólogo clásico e indólogo Hermann Oldenberg (1854-1920); fue de él de quien aprendió esta conexión de estas figuras mentales. Así que ve con los ojos de la especulación india el paréntesis entre las dos proposiciones de Anaximandro. Esto, sin embargo, elimina lo que he llamado racionalización.» [Heinrich, 1986: 188]

EL ÁPEIRON COMO ARCHÉ - PRINCIPIO

Arché (también arqué, arkhé o arjé es un vocablo ἀρχή que significa `principio' u `origen', pero también `dominio', `poder'.

Para Anaximandro, el *arché* es lo *ápeiron* (*peras*: 'límite, perímetro', precedido de a privativa), es decir, lo indefinido, indeterminado e ilimitado. Lo que es principio de determinación de toda realidad ha de ser indeterminado, y precisamente *ápeiron* designa de manera abstracta esta cualidad.

Lo *ápeiron* es eterno, siempre activo y semoviente; es inmortal, indestructible, ingénito e imperecedero y de él surgen todas las cosas. Todo sale y todo vuelve al *ápeiron* según un ciclo necesario.

De él se separan las sustancias opuestas entre sí en el mundo y, cuando prevalece la una sobre la otra, se produce una reacción que restablece el equilibrio según la necesidad, pues se pagan mutua pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo.

De Anaximandro se conserva este texto, que es el texto filosófico más antiguo que se ha mantenido con el tiempo y que, según dice Temistio, es el primer texto griego escrito en prosa:

El principio (*arché*) de todas las cosas es lo indeterminado (*ápeiron*). Ahora bien, allí mismo donde hay generación para las cosas, allí se produce también su destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan las culpas unas a otras y la reparación de la injusticia, según el orden del tiempo.

Nacer e individuarse, es separarse de la unidad primitiva. Los seres que se separan del *arché* están condenados a oponerse entre sí, a cometer injusticia unos con otros: el calor comete injusticia en verano y el frío en invierno. El

devenir está animado por la unilateralidad de cada parte, expresada ante las otras como una oposición.

Zubiri tiende a situar en Anaximandro el origen de la filosofía: "El pensar de un modo filosófico no surge hasta Anaximandro (...) Anaximandro es el primero que da un pensamiento filosófico que envuelve, en su mismo nacimiento, los tres o cuatro conceptos fundamentales de que va a ir alimentándose toda la metafísica griega" (CU I, 35). Para Zubiri, la metafísica no comienza con Parménides, sino con Anaximandro (Cf. PFMO, 13-14).

«El primer concepto [en Anaximandro] es el concepto de *arché*, principio. En cuanto de ese principio salen y nacen las cosas que componen el universo, ese principio es *phýsis*, precisamente la naturaleza. En segundo lugar, Anaximandro nos dice que ese *arché* es *ápeiron*.

Esta palabra ha tenido muchas traducciones; de suyo es 'indefinido' y en manos de la filosofía occidental a veces el *ápeiron* se ha entendido como un infinito, lo cual es un absurdo que no pasó nunca por la cabeza de Anaximandro. El principio es un *ápeiron*, un indefinido. [...]

De este indefinido nos dice Anaximandro que nacen las cosas que son, las cosas que efectivamente son. Ahora bien, por contraposición a ese ápeiron, a ese indefinido aparece aquí una noción que va a jugar un papel en toda la filosofía griega: las cosas son péras, peperasménon, son algo determinado y delimitado. El griego no ha pensado nunca que el principio de la realidad y de las cosas consista en una referencia a algo que está allende ellas.

Las cosas son en sí mismas tales como son, son para un griego precisamente péras, algo perfectamente limitado, frente a lo *in*definido que es su *arché*, su principio. Más tarde los pitagóricos concibieron con más rigor esta delimitación: los números y las figuras constituyen para ellos «lo» delimitado.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 42-43]

Decía Anaximandro que "el principio (dejemos así la palabra άρχή) de las cosas es el ἄπειρον (lo indefinido)". No nos importa de momento lo que sea esto.

"De lo cual tienen su origen todas las cosas, y al cual revierten por corrupción todas las cosas, según lo que a ellas les es debido (según su reato), porque en efecto ellas unas a otras se hacen justicia y hacen justicia (se rinden en cierto modo cuenta) de su injusticia, según el orden establecido por el tiempo." [Es la traducción de Zubiri del fragmento de Anaximandro].

En ese texto de Anaximandro, que señala, por lo menos desde el punto de vista de nuestro conocimiento histórico, el orto filosófico del pensamiento griego, nos encontramos con este término $\alpha\rho\chi\eta$ ['principio', 'origen'], que por lo pronto significa (ahí la cosa es bien clara) que ese $\alpha\rho\chi\eta$ [arché] es incluso temporalmente anterior a las cosas que hay en el mundo.

Puesto que estas salen por un movimiento que Aristóteles describía como una separación (poco importa para el caso), la cosa es que salen de eso que es ese $\alpha\rho\chi\eta$. Este $\alpha\rho\chi\eta$ [arché] está reposando sobre sí mismo, sin que nadie lo haga,

en un tiempo indefinido (ἄπειρος χρόνος). Y en este sentido debe decirse que es άρχή en un sentido temporal, en sentido de *arcaico*.

Y este arcaico indefinido, e infinitivo si ustedes quieren, respecto de las cosas que de él van a salir por escisión, es nada menos que un dominante, un dominador. Aquí $\alpha\rho\chi\eta$ [arché] tiene el sentido de arconte (1). Tiene un carácter arcóntico, un carácter dominante. Y precisamente domina a las cosas imprimiéndoles una interna forzosidad, un determinado curso forzoso, en virtud de una propiedad: la $\delta i\kappa\eta$ [díke], la justicia. Por ejemplo, la estructura cíclica del tiempo, y dentro de él señalando el nacimiento de cada una de las cosas, un curso inflexible y justo.

Sin embargo, la palabra "justo" es equívoca; puede significar por un lado el ensamblaje material de las cosas, que es en lo primero en que uno piensa cuando se habla de cosmología. Pero aquí dice Anaximandro algo más: que tienen que pagar lo debido. Es decir, hay una dimensión moral; en el hecho de haberse separado de su $\alpha\rho\chi\eta$ [arché] parece que las cosas han cometido una cierta injusticia.

¿Por qué? Por dominar las unas sobre las otras. Aparece la dimensión dominio. Por eso, quizá mejor que por justicia habría que traducir esta δ iκη [díke] por "justeza". Justeza en el doble sentido de ensamblaje material, y de la justeza con que una acción está ajustada precisamente a aquello que debe ser. Esta justeza imprime a las cosas un curso inflexible. Aquí aparece el segundo momento, el momento de la forzosidad, de la táxis según el orden del tiempo.

Y tercero, ni que decir tiene, no solamente es arcaico y arcóntico, sino que, a diferencia de lo que acontecía en las teofanías (por ejemplo, en Hesíodo), el mundo no nace de Dios, y no nace del ἄπειρον (lo indefinido), sino que el ἄπειρον [ápeiron] como άρχή [arché] está constituyendo el fondo intrínseco e inmanente de la realidad misma. Como Aristóteles diría, ένυπάρχον. Algo que pertenece al mundo, y que está formalmente en él, es decir, es su estructura real.

Ahí están en el orto mismo de la filosofía, los tres momentos que constituyen la realidad en cuanto tal: el dominio (el poder), la fuerza, y la estructura interna de las cosas.

Poco tiempo después, no llega a un siglo, cuando Parménides enuncia lo que se ha creído que es la primera gran tesis metafísica en la historia de la filosofía (a saber, la idea del ser), por lo que empieza en definitiva es con decirnos que hay una $\mu o \tilde{\iota} p \alpha$ [Moira], que hay un destino que se cierne sobre justamente esto que llama el ser y la realidad. Se cierne de una manera especial, hay una $\dot{\alpha} \nu \dot{\alpha} \gamma \kappa \eta$ [anánkē], hay una estricta necesidad férrea que le mantiene al ser compacto dentro de sus propios límites.

Una forzosidad (ahí está el momento de fuerza), y una forzosidad ¿de qué tipo? Una forzosidad que mantiene su compacción perfectamente determinada, impidiendo que el ser pueda no ser. Se puede ser esto especialmente en el fragmento 8 (DK 22 B 8) de Parménides, cf. H. Diels y W. Kranz, Fragmente der Vorsokratiker, vol. 1, pp. 235-240.

Ahí está el momento de la estructura formal del ser: en la más metafísica de las tesis de la filosofía griega (por lo menos en su resonancia auditiva) aparecen esos tres momentos: el poder, la forzosidad y la estructura formal.» [Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 31-34]

(1) Arconte ($\alpha\rho\chi\omega\nu$, árchōn): Cada uno de los magistrados que gobernaron en Atenas tras la muerte del rey Codro.

•

«Si se quiere volver al orto de la filosofía europea, a Anaximandro, basta leer el párrafo que Simplicio nos transcribe (DK, 12 A 9, 4-8, vol. I, p. 83) – el único fragmento conocido de Anaximandro –, en el cual se nos dice que el principio de las cosas, el *arché*, es el *ápeiron* – tradúzcase por lo indeterminado, lo infinito, es igual, puesto que no es un problema de traducción – (άρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον), que constituye la génesis para aquellas cosas que son (έξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς έστι τοῖς οὖσι) y su corrupción, volviendo al ἄπειρον, según su interna necesidad (καὶ τὴν φθορὰν είς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών), pues se pagan la culpa y la reparación de la injusticia según la disposición del tiempo (διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν άλλήλοις τῆς άδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν).

Ahora hablaremos de qué es esto de la justicia, aunque en este caso digamos mejor la justeza. Aquí el $\alpha\rho\chi\eta$ representa a una tres dimensiones distintas: Una, que es el comienzo de todas las cosas en el tiempo. Justamente $\alpha\rho\chi\eta$ es lo arcaico.

El ἄπειρον es lo arcaico de la realidad. Pero puede significar el carácter árquico, el principio mismo de donde están emergiendo ahora las cosas que están sostenidas en la realidad, algo ένυάρχον, que decía Aristóteles, un principio intrínseco. Puede significar, finalmente, algo distinto, aquello a lo que vuelven en virtud de la justicia, lo que significa que el ἄπειρον tiene un carácter arcóntico.

En esta triple dimensión, arcaica, árquica y arcóntica, expresa Anaximandro lo que es el $\alpha \pi \epsilon \iota \rho \sigma \nu$, y ha constituido con ello el orto de la historia de la filosofía en el mundo o, por lo menos, de la filosofía occidental.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 182-183]

EL CONFLICTO ENTRE DIVERSOS ORÍGENES

Arché es lo que es desde el principio. Y lo que está ahí desde el principio reina hasta que es expulsado. Y lo que domina pretende estar ahí desde el principio. Así que el mito de la autoctonía ha pertenecido a todas las estructuras estatales totalitarias desde los primeros tiempos de tales entidades políticas: estar ahí desde el principio, al menos reivindicarlo, aunque se haya llegado más tarde, como el colonizador, es en realidad el ser original del lugar.

Gran parte de los mitos tienen precisamente esta función, construir tal derivación del origen, afirmarlo de este modo. El carácter arcóntico del principio (arché), es un carácter dominante. Y precisamente domina a las cosas imprimiéndoles una interna forzosidad, un determinado curso forzoso.

«Arché implica siempre dos cosas: origen y dominio. Lo que es desde el principio domina, y lo que domina es desde el principio. No sólo en griego, sino en la lengua y la filosofía griegas se ha registrado como un problema con extrema coherencia: las diversas instancias políticas o poderes que reclamaban el dominio en cada caso eran, cada vez que aparecían con su pretensión, inmediatamente arché, eran siempre colocados en este rango de arché. El ejemplo clásico es la historia de los Kadmos:

Se trata de los conquistadores de la primera generación que llegan a Tebas – Tebas es, al fin y al cabo, una colonia fenicia. ¿Y qué hace el conquistador? Mata a un dragón, siembra dientes de dragón, y de la tierra brota ahora la raza que se instala allí como fuerza colonialista.

De este modo, a los autóctonos (los que pertenecen a la tierra misma - *chthon*) se les niega su autoctonía, y se les opone una autoctonía artificialmente practicada, a saber, la de la semilla del dragón, la de los guerreros brotados de la tierra. Esto significa en mundo griego los estados se han desarrollado de esta manera, una lucha constante con los autóctonos.» [Heinrich, Klaus: *Konstruktionen der Subjektlosigkeit I.* Skript zur Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Sommersemester 1986, p. 210-211]

Bajo el concepto de origen, se oculta disimuladamente la realidad de la coexistencia conflictiva de varios orígenes reales que se oponen unos a otros. Cada religión trata de resolver este problema unificando todos los principios en un único principio u origen. Las guerras entre religiones son una prueba de la lucha por declarar un único principio u origen que integre a todos los orígenes reales que están en continuo conflicto entre sí.

«Para la tradicional protesta contra la idea del mito del origen, los "orígenes" no son los antiguos poderes sagrados, visibles en aspectos eternos de la naturaleza o de una sociedad concebida según modelos naturales, sino que "origen" es el proceso creativo de la realidad, que se manifiesta constantemente estableciendo nuevos objetivos. En esta tradición, los filósofos y los mitólogos han liberado el mito del origen de su conexión genealógica con una mentalidad mítico-originaria. Rompieron su poder, pero no lo quebraron.

Así, Francis Bacon (1561-1626), en su *Novum organum* (1620) ya no veía los arquetipos de la realidad en las figuras del mito, en las que había que confiar ciegamente y a las que había que someterse, sino como modelos tempranos de un éxito parcial en el camino hacia metas que él mismo perseguía.

Bacon interpretó la mitología alegóricamente, no sometiéndose a su dominio, y la convirtió en aliada en la lucha contra el mito del origen.» [Heinrich, Klaus: Parmenides und Jonas. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie. Basel und Frankfurt/M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1982, p. 26-28]

«La ambigüedad de brotar del origen significa, por un lado, venir de él, jactarse de él (por ejemplo, mencionando el árbol genealógico y sus ramificaciones).

Surgir del origen significa al mismo tiempo haber escapado del origen, haber salido de él. Escapar del origen es una forma de adquirir autonomía, pero como el origen sigue dominando, esta autonomía significa pérdida de sustancia.»

[Heinrich, Klaus: tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 103-104]

«La alternativa ilustrada dice: no pienses desde el origen, ni desde el acontecimiento (el *Ereignis* de Heidegger), sino desde la alianza y el pacto. A partir de ellos se abre el espacio y el tiempo de un pensamiento que también puede equilibrar los conflictos entre los orígenes e integrarlos en alianzas. Por el contrario, ni la alianza ni el pacto deben ser pensadas desde el origen. El espacio sigue siendo representativo del origen y el tiempo prorroga la vuelta a él.

Las religiones de los pueblos, sobre todo de forma drástica en sus mitologías, tratan de la competencia asesina entre los diferentes orígenes. La historia de las guerras entre las religiones, así como nuestro propio concepto de experiencia, nos enseñan lo difícil que es equilibrar los orígenes entre sí, lo que se gana y el precio que hay que pagar por ello.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 9-10]

«Donde encontramos orígenes, por ejemplo, en la mitología, los orígenes entran en conflicto entre sí. Lo que los filósofos con su misterio explicarán diciendo: Detrás de estos orígenes que entran en conflicto entre sí, está el único origen esencial del que todos los demás orígenes son solo manifestaciones, que entran en conflicto entre sí solo en la superficie, pero que finalmente emergen del origen esencial todos con los mismos derechos.

Para el filósofo, todas estas manifestaciones apuntan a la esencia del fundamento.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion I*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten im Sommersemester 1978 an der Freien Universität Berlin, p. 3]

Anaximandro y Hesíodo

«"El principio de las cosas es el ἄπειρον (lo indefinido). De donde (ex hon) es el devenir de los seres, su génesis, ahí (eis tauta) también su ruina".

Cuando Anaximandro habla del ápeiron, ya no está hablando de algo definido, sino que ahora elige por primera vez esta expresión del pluralis neutrius generis: ex hon, de lo cual, de donde (plural e indiferente), eis tauta, ahí. No nombra el ápeiron con un singular, sino que utiliza el plural completamente indefinido e indiferente y no añade ninguna determinación adicional. Al mismo tiempo, esta indeterminación llama nuestra atención sobre un problema que, obviamente, pretende haber resuelto hablando de esta manera.

Pues: la grave fuente de conflictos en la sociedad la constituían los diversos archái (orígenes) que allí competían entre sí: diversas instituciones antiguas que invocaban orígenes divinos, diversos géneros que invocaban sus cadenas ancestrales.

E incluso allí donde esto se llevó filosóficamente a formas más generales, como en la *Teogonía* de Hesíodo, se trataba, sin embargo, de algo estrictamente diferenciado entre sí; los poderes, los orígenes están separados unos de otros: por un lado, está *Caos*; por otro, *Gaia*, la tierra.

Así pues, Caos y Gaia son en Hesíodo dos principios que nada tienen que ver entre sí, que además surgen uno tras otro; y en este gigantesco sistema de la genealogía de los dioses, los descendientes de estos dos nunca copulan entre sí, mientras que los descendientes de una y otra rama forman parejas entre sí, de las que luego brotan una y otra vez descendientes diferenciados.» [Heinrich, 1986: 207]

El caso de Orestes

Orestes era hijo de Agamenón y Clitemnestra. Agamenón fue a la guerra y desapareció, Clitemnestra se volvió a casar sin esperar que su esposo regresara. Cuando Agamenón regresó a casa, ella lo asesinó. Para vengar el asesinato de su padre por parte de Clitemnestra, Orestes mata a su madre en nombre de Apolo.

Las antiguas diosas de la venganza, las Erinias, lo vuelven loco y lo persiguen por todo el país. Orestes se refugia en el templo de Delfos, pero Apolo, a pesar de que había mandado a Orestes que emprendiera la venganza, no es capaz de protegerlo.

Finalmente, Atenea recibe a Orestes en la Acrópolis de Atenas, y organiza un juicio formal del caso ante el Areópago, tribunal formado por doce jueces áticos. Las Erinias exigen su víctima, Orestes alega el mandato de Apolo, los votos de los jueces quedan divididos equitativamente y Atenea, con su voto decisivo, declara inocente a Orestes. Las Erinias son apaciguadas con un nuevo ritual en el que son adoradas como Euménides, y Orestes dedica un altar a Atenea Areia.

Las Erinias (Έρινύες Erinýes) eran personificaciones femeninas de la venganza que perseguían a los culpables de ciertos crímenes. También se las llamaba Euménides (Εὑμενίδες, 'benévolas') para evitar su ira cuando se pronunciaba su verdadero nombre.

Ante el tribunal ateniense de los dioses, luchan entre sí los orígenes materno y paterno, incapaces de solucionar entre sí el conflicto. Una tercera autoridad reclama ser el poder real del origen (es el orden de la *polis*) y media entre los dos partidos. Las Erinias son apaciguadas al ser convertidas en las deidades patronas de la suprema corte ateniense.

La tensión intergenérica

«En realidad, no hay un origen, sino al menos dos; me refiero al problema de la tensión intergenérica como un problema que la filosofía griega antigua nunca superará en todos sus diversos intentos de deshacerlo: es decir, de borrarlo, al menos de hacerlo invisible, o de declararlo un contramundo mestizo maligno, demonizado bajo la figuración femenina.» [Heinrich, 1986: 208]

La solución de Anaximandro

«El conflicto de los orígenes es un tema que tratan aquellos que no pueden hacer referencia al culto de Dioniso y similares. Alguien como Anaximandro tiene que lidiar con este conflicto de poderes del origen.

Y establece un origen de lo más lógico, pero también de los más demoníaco: un origen sin determinaciones, del que ahora se plantea la cuestión, que los

fragmentos de Anaximandro no pueden resolvernos: si este origen predispone a los conflictos, si está pensado sin conflictos, si le es peculiar una tolerancia que no permite que la coexistencia se convierta en conflictos.

Si hoy se plantearan de nuevo estas preguntas, creo que se tendería a comparar el origen que establece Anaximandro con el inconsciente, que tampoco, como apuntó Freud, tampoco conoce el "no", es decir, la negación.

La grandeza de Anaximandro ha consistido en que, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, predecesores y sucesores, no ha tenido las ideas armonizadoras que presentan la coherencia ontológica como modelo de reconciliación, sino que ha llamado la atención sobre la gran ambivalencia general que parece haber tras ellas.

El ápeiron del que habla es ciertamente imaginado en la tradición de la filosofía griega como algo así como un útero demoníaco: aquello de lo que todo brota, a lo que debe volver, por un lado.

Por otro: las ideas de orden que siguen son las de un mundo superior que maneja figuras jurídicas, y lo que aparece como un proceso mítico originario de brotar y retroceder aparece en la otra parte de la frase como un orden jurídico penal-procesal con el debido proceso.

Pero lo que aparece de este modo no es, sin embargo, en el fondo otra cosa que lo que se presenta en la primera parte como brotar y retroceder desde un origen.

La gran teoría abstracta y neutral de la matriz, por un lado, y las ideas de orden, por otro, son dos caras de una misma idea.

Las determinaciones que el *ápeiron*, como imperecedero, no sujeto a la muerte y no a merced de la ruina, experimenta, se convierten en determinaciones que la fórmula del destino de la primera parte lleva a una determinación que no dice nada nuevo, pero lo expresa con toda agudeza y en este sentido es, sin embargo, nueva: el destino mismo no está sujeto al destino. [...]

Lo insoportable de la existencia de conflictos entre los diferentes *archái* (orígenes) lleva a la filosofía a introducir el concepto de *arché* para insertarlo como el gran concepto de origen.

Cuando se habla del *arché*, se quiere decir implícitamente: no esos *archái*, que hasta ahora han determinado nuestras vidas de forma conflictiva, sino: el verdadero *arché* está más allá de estos diferentes orígenes y es el que pone en marcha un proceso mucho más fundamental.

Es posible que los distintos *archái* oculten diferentes grupos de intereses que son el trasfondo del conflicto social.» [Heinrich, 1986: 208-209; 12]

EL ORIGEN COMO CONSTRUCCIÓN - LA TEOGONÍA DE HESÍODO

No se puede determinar un origen como el primordial. Nada hay tan antiguo que no pueda haber algo aún más antiguo que él. El origen solo se puede determinar por construcción. Todo origen es ya una construcción.

«Está probado que las representaciones antropomórficas de dioses aparecen en el cuarto milenio a.C. en Mesopotamia.

En Grecia el proceso de humanización de los dioses termina con Homero y Hesíodo "que crearon una genealogía de los dioses para los griegos, dieron a los dioses sus epítetos, clasificaron sus honores y responsabilidades y dieron forma a su figura" (Walter Buckert).» [Wunn, Ina: Götter, Mütter, Ahnenkult. Neolithische Religionen in Anatolien, Griechenland und Deutschland. Diss. Universität Hannover, 1999]

«Heródoto dice de Homero y Hesíodo que fueron los que les dieron a los griegos su teogonía. Teogonía: esta es la forma en que se diseña un sistema de orígenes divinos: es una doctrina de orígenes, una doctrina de originación, de ser engendrado, más precisamente.

El concepto de origen es un concepto construido; la teogonía es una construcción; precisamente lo que en ella se asevera se presenta a la vez secundariamente bajo la forma de una derivación genealógica. Lo que se dice de los orígenes (es decir, que son originarios) queda desmentido en la construcción sobre estos orígenes, en la llamada *Teogonía*.

En esta construcción hay algo que no es sólo una clasificación, sino que al mismo tiempo tiene un carácter apelativo, es algo hecho, pero "hecho" en el sentido de la asignación adecuada: los *eponymiai*, los "apodos" de los dioses están distribuidos de tal manera que ya no se pueden confundir y uno puede ver claramente de quién o de qué se trata.

Asimismo, Homero y Hesíodo distribuyeron las *timai* (las dignidades) y las *technai* (habilidades que dependen de las deidades individuales); y finalmente asignaron a los dioses su *eidea* (sus formas, sus apariencias, apariencias dotadas de cuerpos específicos, equipamiento específico, etc.). Son personajes; pero como no se puede esperar de estos personajes la solución de los conflictos, son solo figuras.

Al asignarles los *timai*, sus "honores" y "dignidades", ocurre algo paradigmático para la historia de la civilización: estos *timai* suyos son la expresión de una historia de la civilización que se ha configurado a partir de la no simultaneidad.

Cuando las deidades femeninas representan la cultura del olivo; la forma primitiva de cultivo de cereales y cría de caballos, estas no son habilidades desarrolladas al mismo tiempo.

En la *Teogonía* las deidades antiguas, viejas y nuevas están una al lado de la otra y no compiten por lo que realmente merece adoración; el conflicto reside en el hecho de que, en realidad, pertenecen a diferentes épocas y niveles de civilización diferentes y ahora hay que ordenarlas de tal manera que las haga a todas simultáneas, preservando el orden natural de la no simultaneidad.

El orden natural de la no simultaneidad lo sistematiza Hesíodo en la ficción del eterno y constante ciclo anual, en el *Érga kai hemérai* (Ἔργα καὶ Ἡμἐραι, ¡Trabajos y días', poema didáctico escrito por Hesíodo en torno al 700 a.C.).

En la *Teogonía* los *archai*, considerados como eternos, se relativizan formando una secuencia en un contexto genealógico en el que solo existen tres *archai* (principios) que no se derivan el uno del otro.

Uno de estos *archai* es el poder de mediación en general, del que no se origina ningún linaje específico: Eros. Y los otros dos *archai* son el Caos y Gaia, es decir, el Caos y la Tierra, y de ellos surgen generaciones que nunca se mezclan entre sí. Los descendientes del Caos y los descendientes de Gaia no tienen conexión entre sí. Y Eros no es lo suficientemente poderoso para cerrar esa brecha.

Esta es la *Teogonía*, una construcción que no sería posible si no existiera ya una contradicción en la postulación del concepto de *arché* (principio); porque si *arché* significa esta primordialidad, entonces, en el momento en que se enuncia, ya no debe enunciarse en singular, sino en una multiplicidad de *archai* en competencia unos con otros.

Es un logro de Hesíodo haberlos sistematizado, reconociendo al mismo tiempo su origen genealógico.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 124-125; 132-133]

«Cuando digo que el concepto de origen es un concepto construido como un sistema para equilibrar los diferentes orígenes en conflicto entre sí y hacer compatibles unos orígenes con otros, quiero decir que el concepto de origen (arché en griego), el originarse sistemáticamente ordenado y relacionado con los orígenes divinos (theogonia), alberga en sí mismo una serie de conflictos que este término intenta resolver.

Si *arché* significa ser "inicialmente" y *arché* significa ser "poderoso", entonces lo que es desde el principio es poderoso; como en el mito de los autóctonos, por ejemplo: los arraigados o establecidos desde largo tiempo en un lugar tienen mayor poder.

Al mismo tiempo se ve que este ser autóctono se relativiza al decir que estaba antes ahí. No existe absolutamente algo como estar en el comienzo dentro de una realidad con condiciones diferentes, en constante cambio y en constante transformación.

Ahora bien, el primer momento de la construcción en el concepto del principio (arché) consiste en decir: algo que es inicial en cierto sentido está absolutamente al comienzo.

La forma en la que lo "absolutamente inicial" se puede ordenar en un sistema es retrocediendo antes del tiempo real, como hace Hesíodo en su *Teogonía*, en la que primero los dioses se aparean con mujeres humanas y de ellas emergen semidioses, quienes al mismo tiempo representan los linajes fundadores de héroes primarios para las grandes familias reales griegas: y así comienza la historia.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie.* Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 131-132]

•

«En el fondo del sistema genealógico que nos ofrece la "Teogonía" de Hesíodo, subyace un sistema mítico del origen, lo mismo que en el sistema deductivo que nos ofrecen los silogismos lógicos que extraen sus conclusiones ex anankés (Aristóteles), es decir, por necesidad, con carácter coercitivo.» [Heinrich, Klaus: tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 103-104]

EL ÁPEIRON COMO LO ILIMITADO

El ápeiron es algo que no tiene límites, por lo tanto, tampoco una forma definida o formal. A los niños pequeños todavía se los asusta con la Lamia o la Empusa: la bruja sin forma y sin definición alguna.

La Lamia (en griego: $\Lambda \acute{\alpha} \mu \iota \alpha$) es una criatura femenina de la mitología griega y el folclore de la Antigüedad clásica, caracterizada como asusta-niños y seductora terrible. En este último aspecto, constituye un antecedente de la vampiresa moderna. A menudo se la asocia con figuras similares de la cultura griega (Empusa o Mormo), hebrea (Lilith) o hasta con la maya (Xtabay). En el folclore neohelénico, vasco, gallego, cántabro y búlgaro se encuentran tradiciones sobre lamias, con origen en la tradición clásica.

Las empusas (sing.: $^{\prime\prime}$ Eµπουσα / Émpousa; pl.: $^{\prime\prime}$ Eµπουσαι / Empousai) son criaturas fantásticas del folclore griego antiguo, identificadas a veces con Lamia o Mormo. En las *Las ranas*, de Aristófanes, son guardianas del Hades. Asociadas a la diosa infernal Hécate, que es su madre según algunos autores, tienen el don de cambiar de forma, adoptando apariencia de animal doméstico (perro, vaca) o de bella hetera.

Cuando se hacen pasar por mujer, se las reconoce porque una de sus patas es de bronce (uno de los personajes de Aristófanes añade, quizá bromeando, que la otra es bolítinon, de "excremento de vaca"). Les agrada merodear por parajes desiertos, sobre todo cuando hay luna llena.

El folclore griego tardío inmortalizó a la empusa como un ser maligno capaz de cambiar de forma, que comúnmente adoptaba la apariencia de una mujer hermosa para seducir a jóvenes y, una vez éstos se dormían después de hacer el amor, beber su sangre o devorarlos.

ANÁLISIS DEL TEOREMA DE ANAXIMANDRO

Con su teorema Anaximandro intenta constatar, describir una experiencia y no simplemente exponer una idea y mostrar su conformidad con ella.

«Esta frase de Anaximandro habla de dos mundos que están vinculados entre sí:

Un mundo en el que el concepto de *arché* se vincula con el nacer y el morir, a saber, *kata chreon*, según la costumbre que llamaré usanza sacrificial, y luego en la segunda parte de la frase lo que sucede en la primera parte es racionalizado en forma de un ordenamiento de procesamiento judicial que no vincula el origen

con lo que ha brotado de él, sino entre las cosas y personas que han brotado que ahora se hacen mutuamente el proceso.

Si el planteamiento que sugiero aquí es correcto, entonces la teoría del sacrificio mítico originaria en la primera parte de la frase y la racionalización en términos de proceso penal en la segunda parte de la frase, que es al mismo tiempo la condición para que ahora se pueda reconocer al individuo tal como es, con sus cualidades, para que se pueda emitir un juicio sobre él, para que se vuelva juzgable –por lo tanto, proceso penal al mismo tiempo como condición del proceso de reconocimiento.

Si esta interpretación es correcta, entonces con Anaximandro tenemos ante nosotros una figura que marca una ruptura decisiva en la tradición griega, porque nos muestra el punto en el que la teoría del sacrificio es sustituida por una teoría jurídica, que, sin embargo, no puede ocultar su origen en la teoría del sacrificio. Y el problema es hasta qué punto es acertada esta traducción.

La primera frase del teorema de Anaximandro describe el destino de lo que surge del origen y debe volver a él, mientras que el origen sigue dominándolo. De nuevo, la segunda frase ya no describe procesos míticos del origen, sino –y esto es lo que quiero decir con racionalización– algo que da la sensación de que en el mundo terrenal las relaciones tanto de los individuos como de las cosas están reguladas mediante procesos judiciales. [...]

En la frase de Anaximandro habla un filósofo ilustrado, que describe un mecanismo de racionalización con toda claridad, de modo que llegamos a conocer el mito del origen, el procesamiento de antiguas visiones cultuales que tiene lugar en él, y luego también la transformación de esto en un orden jurídico que sigue permaneciendo en el contexto de este mecanismo del mito del origen.

La cualidad del seno no es sólo la del seno que hace brotar, sino también la del seno que vuelve a tragar. Al decir aquí que algo engendra el devenir, también engendra el devenir de la corrupción.

El origen, este *arché*, en esta fórmula tan abstracta, permanece vigente todo el tiempo, sigue manteniendo su poder sobre el curso de la vida de todo ser individual – ésta es la teoría del sacrificio expresada en las primeras partes de la frase.

La segunda parte parece dibujar un mundo completamente distinto, a saber, el del reparto oficial de la culpa y el castigo, que en el fondo recae en la primera parte; pues en estas dos partes hay dos constituyentes en paralelo, una vez: katá to chreón y después katá ten tou chróno táxin.» [Heinrich, 1986: 188; 186; 217-218; 220]

Nacer implica morir. La vida lleva implícita la muerte. La vida es una mezcla de vida y muerte. Lo inmortal no nace, lo que nace es mortal por el hecho de haber nacido. El salir o brotar del origen no significa haber alcanzado plena autonomía lejos del origen, sigue dependiendo de este; el origen sigue ejerciendo, sigue manteniendo su poderosidad durante toda la vida.

Y esta vida es solo un tiempo que cada ser ha recibido de plazo hasta ser engullido de nuevo por el origen, es decir, por el tiempo, que, como el dios

Cronos, devora a sus hijos. El engullir todo lo que de él ha salido, es para el origen una forzosidad. Los seres siguen perteneciendo al y del origen.

En relación con los otros seres tienen que "ajustar cuentas" y este ajuste de cuentas está regulado por la justicia; tienen que "justificar" su existencia, el tiempo les ha sido concedido como prórroga, hasta que el origen los reclame de nuevo y los engulla, después de pasado el tiempo prorrogado.

«Si el arché, el origen, se designa como ápeiron con una palabra que no tolera ninguna fijación de límites, entonces lo único que podría desconcertarnos de esta formulación es que se elija aquí una expresión neutra, un neutrius generis, en plural. ¿Por qué ex hon eis tauta, cuando ya ha dicho apeiron y, sin embargo, dice arché, en singular?

Aquí es obvia una determinación del límite similar a la que en la terminología moderna con la palabrita "ello", que también es *neutrius generis* por excelencia: no se habla del vientre paridor y devorador como tal, sino ya en la indiferencia y neutralidad que obviamente ha asumido en las costumbres sacrificiales. Se habla de la cualidad del útero, pero con un neutro indiferenciador, como en el caso del *Ello* en psicoanálisis, que en realidad oculta la metáfora del útero en la teoría del inconsciente de Freud.» [Heinrich, 1986: 224-227]

El ápeiron sigue dominando siempre como origen y dirige el devenir de todo lo que de él ha surgido. Y cuando Anaximandro dice que todo debe retornar "allí", entonces esta instancia que permite el devenir es la que también la que sigue ejerciendo su poderosidad sobre las cosas.

Los seres que ha brotado del *arché* no han brotado de él en el sentido que significaría "quedar en libertad", como queda en libertad un preso cuando es excarcelado, sino que sólo ha salido del origen a la manera en que es libre quien lo es por un tiempo determinado y tras cumplir el plazo tendrá que volver a allí de donde ha salido; tiene una aparente autonomía.

ANAXIMANDRO Y HESÍODO

Algunos autores han equiparado el *ápeiron* (lo ilimitado) de Anaximandro con el *Chaos* de la *Teogonía* de Hesíodo. Pero la relación de Anaximandro con Hesíodo tiene otras connotaciones.

«Entre los que dicen que es uno, en movimiento e infinito, Anaximandro de Mileto, hijo de Praxíades, que fue sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de todas las cosas existentes era el *ápeiron* [indefinido, ilimitado], y fue el primero que introdujo este nombre de "principio" (*arché*).» [(D-K 12 A 9) Simplicio, *Fís.* 24, 13-25]

Anaximandro fue el primero en establecer una *arché* como origen y principio, mientras que Hesíodo, en su *Teogonía*, presenta un conflicto entre diversos orígenes.

El teorema de Anamixandro hay que interpretarlo como oposición a la sistematización que hace Hesíodo de la mitología creando una genealogía de dioses. El problema del origen lo resuelve la *Teogonía* de Hesíodo estableciendo

dos orígenes: Chaos y Gea y haciendo que los descendientes de cada origen no se mezclen con los de otro origen.

Lo que hace Anaximandro es establecer un único origen con su concepto del ápeiron (ἄπειρον – 'lo indefinido', 'lo ilimitado'), sin las fronteras que luego tendrá en Parménides donde el Ser está delimitado o atado para que no se mueva (motor inmóvil).

La Teogonía de Hesíodo:

«En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. En el fondo de la tierra de muchos caminos existió el tenebroso Tártaro. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva, de todos los dioses y todos los hombres, el corazón y la sensata voluntad de sus pechos.

De Caos surgieron Erebo y la Noche negra. De la Noche, a su vez, nacieron Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Erebo. Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses.

También dio a luz a las grandes Montañas, deliciosa morada de dioses, las Ninfas que habitan en los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélago de agitadas olas, al Ponto.»

«El propio Hesíodo realiza ya una gran racionalización. En su caso, es visible una ruptura que se salta la racionalización. Hesíodo, en su gran sistema de los archai, de los orígenes, que no se vinculan entre sí, sino que se construyen uno al lado del otro y las derivaciones de ellos, procede, como es bien sabido, de tal manera que nombra primero el caos al principio y luego vienen los descendientes del caos: como si el caos fuera un contrapoder con sus descendientes.

Estos hacen numerosas conexiones entre ellos, pero no hacen ninguna conexión con los descendientes del segundo poder que entra en juego: es Gaia, es decir, la tierra. Y luego hay una tercera potencia que impulsa a los descendientes de ambas conexiones, pero sólo por separado entre ellos, a la procreación y a los nacimientos: es Eros. Esta es la constelación inicial.

Gaia tiene un epíteto: es *eurýsternos*, tiene los pechos anchos (Γαῖ' εὐρὑστερνος - Gaia eurýsternos). La mujer primordial queda aquí escindida en dos trozos que en ningún caso deben tener nada que ver entre sí: el lado del caos (caos es, al fin y al cabo, la palabra que designa la gran hendidura) y, por otro lado, el lado del pecho y la nutrición, la tierra de pechos anchos.

Pero esta racionalización no puede sostenerse. Pues en la descripción de esta tierra, mucho más tarde, en un momento dado, de repente aparece también en ella lo que en realidad debería haber sido excluido de ella como la gran estructura del seno, a saber, el *mega chasma* (χ άσμα μέγ'): la gran brecha, hendidura o abismo, y por esta hendidura se puede descender al Tártaro, y esto lo describe Hesíodo con metáforas de terror.

Están los *pegái*, las fuentes, y los *péirata*, los límites, (πάντων πηγαὶ καὶ πείρατα) de todas las cosas, de todos los poderes, de todo lo que obra en absoluto sobre la tierra. Estos dos términos son dos determinaciones de una y la misma cosa contra el caos en este gran *chasma*, que evidentemente no pudo ser eliminado de la *eurýsternos Gaia*, cuyo devorador y horrendo sexo se vuelve a patentizar en la especulación.

Allí abajo están las *pegái* (πηγαί), las fuentes, y los *péirata* (πείρατα), que ponen límites al caos. Sólo en esta demarcación, la forma construida para limitar el caos, es posible que surja todo.

En contraste con esta compartimentación, en contraste con estas infructuosas racionalizaciones múltiples de Hesíodo, lo que Anaximandro hace es en realidad abandonar estas racionalizaciones, y establecer un único origen, arché, designado como ápeiron, lo ilimitado, rechazando los límites, las péirata de Hesíodo contra el caos.

Las cosas que surgen de este origen, siguen bajo el dominio de la *arché* y llevan algo de este origen que les lleva a volver al lugar de donde han salido. Durante el tiempo que pasan fuera del origen, no adquieren plena autonomía ni libertad, es lógico que deban entablar esta disputa entre ellos, que será caracterizada como un procedimiento judicial.

Parménides volverá a implantar más tarde las *péirata*, los límites, contra el *ápeiron* anaximándrico." [Heinrich, 1986: 189-191]

•

«El origen no es sólo la única potencia originaria, como aparece más tarde en la abstracción filosófica: ya Anaximandro en su teorema diluye el plural indiferenciado de poderes del origen en un origen que no tiene límites [ápeiron = "indefinido", "ilimitado"], del que fatalmente todo se origina para, finalmente, tener que perecer volviendo al origen. A los que ilícitamente se distanciaban de él les esperaba la muerte y la destrucción (Diels: Fragmente der Vorsokratiker, Anaximander, Frg. 1-3).

El origen no es sólo el único poder originario, sino que se fractura y divide en múltiples poderes, igualmente sagrados, que compiten entre sí. Cada uno de ellos encarna un reino de la naturaleza, una esfera de la realidad o, como dirán más tarde los filósofos, en su visión distante, un aspecto del ser. Cada uno reivindica sus derechos en su espacio. Rígidos ellos mismos, amenazan con desgarrar a quienes, como Orestes, quedan atrapados en sus reclamaciones. Por lo tanto, están en conflicto entre sí, y los informes de las batallas de los dioses o las guerras libradas en nombre de los dioses son la expresión de este conflicto.» [Heinrich, Klaus: "Die Funktion der Genealogie im Mythos" (1963), in: ders.: *Vernunft und Mythos*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1983, S. 17]

«Si decimos arché, entonces ya es <u>uno</u>; si empleamos aquí el neutro en sentido plural, entonces sigue siendo uno, pero como una vaga multiplicidad o colectivo; si decimos arché, ya presuponemos que es el <u>único</u> origen, del que ahora podemos decir que es ilimitado. Pero la fórmula con el plural muestra que esto

ya es en realidad un encubrimiento del conflicto entre diferentes poderes que, como poderes de origen, ejercen violencia sobre aquellos que se originan de ellos.

Aquello de lo que uno se origina es al mismo tiempo lo que lo vuelve a devorar. Es la necesidad que tiene el fundamento de volver a absorber todo lo que dejó en libertad. Pero en realidad no lo ha dejado en absoluto en libertad, y eso es lo que dice la segunda oración del teorema de Anaximandro: "Deben rendir cuentas y pagar sus culpas unos a otros según el orden del tiempo".» [Heinrich, Klaus: tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 60-65]

•

«De donde se originan los seres, allí deben volver de nuevo: no deberían haber salido de este "de dónde" en absoluto; en conjunto, han incurrido en culpa al surgir de lo que para Anaximandro sería prototípicamente *arché*, esa palabra que significa tanto "origen" como "dominio".

El origen sigue ejerciendo su dominio sobre ellos. En Anaximandro, chreon es una palabra que racionaliza este dominio: según la costumbre como ritual de sacrificio, todos los seres vuelven al origen.» [Heinrich, Klaus: Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, p. 127-128]

ANAXIMANDRO CONTRA LA PRIMACÍA DE LA FORMA DE LA TRADICIÓN GRIEGA

Hesíodo describe así el tenebroso Tártaro:

«Allí de la tierra sombría, del tenebroso Tártaro están alineados los manantiales y límites hórridos y pútridos de todos, y hasta los dioses los maldicen. Enorme abismo: no se alcanzará su fondo ni en todo un año completo, si antes fuera posible franquear sus puertas; sino que por aquí y por allá te arrastraría huracán tras huracán terrible. Horrendo incluso para los dioses inmortales, este prodigio.

También se encuentran allí las terribles mansiones de la oscura Noche cubiertas por negruzcos nubarrones. Delante de ellas, el hijo de Jápeto sostiene el ancho cielo, apoyándolo en su cabeza e infatigables brazos, sólidamente, allí donde la Noche y la Luz del día se acercan más y se saludan entre ellas pasando alternativamente el gran vestíbulo de bronce.

Cuando una va a entrar, ya la otra está yendo hacia la puerta, y nunca el palacio acoge entre sus muros a ambas, sino que siempre una de ellas fuera del palacio da vueltas por la tierra y la otra espera en la morada hasta que llegue el momento de su viaje. Una ofrece a los seres de la tierra su luz penetrante; la otra les lleva en sus brazos el Sueño hermano de la Muerte, la funesta Noche, envuelta en densa niebla.

Allí tienen su casa los hijos de la oscura Noche, Hipnos y Tánato, terribles dioses; nunca el radiante Helios les alumbra con sus rayos al subir al cielo

ni al bajar del cielo. Uno de ellos recorre tranquilamente la tierra y los anchos lomos del mar y es dulce para los hombres; el otro, en cambio, tiene de hierro el corazón y un alma implacable de bronce alberga en su pecho. Retiene al hombre que coge antes, y es odioso incluso para los inmortales dioses.

Allí delante se encuentran las resonantes mansiones del dios subterráneo, del poderoso Hades y la temible Perséfone; guarda su entrada un terrible perro, despiadado y que se vale de tretas malvadas: a los que entran les saluda alegremente con el rabo y ambas orejas al mismo tiempo, pero ya no les deja salir de nuevo, sino que, al acecho, se come al que coge a punto de franquear las puertas.

Allí reside una diosa maldita para los Inmortales, la terrible Estigia, hija mayor del Océano que refluye en sí mismo. Lejos de los dioses habita un espléndido palacio con techo de enormes rocas; por todas partes se encuentra apoyado sobre plateadas columnas que llegan hasta el cielo.» [Hesíodo: *Teogonía*, Titatomaquia]

«Lo que Hesíodo describe aquí no son solo imágenes de una terrorífica mitología, sino de un misterio como los que luego se celebran en Eleusis. Un lugar que para los no iniciados es el lugar de la muerte, mientras que para los iniciados es un palacio en el que reinan el dios y a diosa del inframundo. Dejan salir y vuelven luego a recluir o recoger.

Aquí vemos prefigurada la descripción ambivalente del ápeiron que hace Anaximandro: ese neutro que vuelve a engullir todo lo que ha salido de él, pero al que luego se le aplican vocablos propios en realidad de un poder vital radiante: sin edad, sin ruina, sin muerte – dotado de todas esas negaciones radiantes del terrible destino.

Esto es precisamente lo que se presenta aquí en esta elaboración que hace Hesíodo de imágenes míticas que al mismo tiempo sugieren un misterio en el que la morada de la muerte con el perro devorador está claramente separada del suntuoso palacio en el que entran aquellos que ven en las deidades de la muerte a las deidades reales de la duración que garantizan invulnerabilidad ante la muerte.

La primera imagen del Tártaro no encaja aquí, es la pura ontología a la que Anaximandro se opone con su *ápeiron*:

"Allí de la tierra sombría, del tenebroso Tártaro están alineados los manantiales y límites hórridos y pútridos de todo, y hasta los dioses los maldicen. Enorme abismo ($mega\ chasma - \chi \acute{\alpha} \sigma \mu \alpha\ \mu \acute{\epsilon} \gamma'$): no se alcanzará su fondo ni en todo un año completo, si antes fuera posible franquear sus puertas; sino que por aquí y por allá te arrastraría huracán tras huracán terrible. Horrendo incluso para los dioses inmortales, este prodigio."

Filosóficamente hay aquí, en el comienzo de una ontología, algo muy extraño: las pegái ($\pi\eta\gamma\alpha$ i), las fuentes, y los p'eirata ($\pi\epsilon\acute{l}p\alpha\tau\alpha$), los límites son uno y lo mismo. Todo lo que es tiene su firme demarcación frente a este abismo, que

ahora se transforma de nuevo (segunda racionalización) declamatoriamente en una nada vacía.

Fuente y límite representan la forma. Contra esta nada vacía, con la afirmación de que es la fuente, de que es realmente la potencia originaria, y con la afirmación de que aquí hay realmente límites comprensibles, se erige la construcción del mundo. Aquí, por primera vez, en un texto que ya puede llamarse filosófico, tenemos la <u>primacía de la forma</u>, que no está sujeta a ser devorada y que, por tanto, puede ocupar el lugar de lo devorado, con igual poderosidad, como contrapoder.

Aquello que tiene su forma original, que ni se ve amenazado por la nada vacía, como es declarado aquí el gran *mega chasma* (χάσμα μέγ'), el abismo o la gran hendidura, ni puede verse tangencialmente afectado por ella en modo alguno, es decir, perjudicado en su pretensión de ser lo duradero. Más tarde, Platón sólo necesita reflejar esto en el mundo de las ideas, elevarlo a un mundo superior.

Los *péirata*, los límites, se oponen al caos, pero este caos está vacío, es una nada, y por tanto no son en realidad límites, sino que son el origen formal de todo. El poder que de otro modo tendría el origen vivo (la fuente como el origen del agua) ha pasado aquí a ser forma y garantía de permanencia y duración.

Y es precisamente en este punto, con gran escepticismo y gran realismo, donde Anaximandro hace su matización con el concepto de *ápeiron*, que se opone a tales *péirata*, a tales límites: No, no son estos los que se opone a la nada vacía, sino el *ápeiron*, lo ilimitado: algo que no tiene límites es el verdadero poder.

Contra la primacía de la forma de la tradición griega, establece Anaximandro su ápeiron: un origen que tiene poderosidad, que no se puede eliminar con ninguna racionalización, y que se puede describir de forma neutral como un útero del que todo nace y al que todo vuelve.» [Heinrich, 1986: 229-231]

Todo esto será rechazado por Parménides, para quien el ente no tiene origen ni principio, y por tanto tampoco está sometido al cambio. Parménides contrapone al ápeiron un ser que no necesita del *arché*, que no conoce la contingencia.

«Los ámbitos y las figuras de los dioses olímpicos siempre estuvieron delimitados entre sí. El uso del término *cosmos*, que significa tanto 'orden' y 'ornamento', siempre estuvo ligado al reconocimiento de demarcaciones y deslindes fijos, y todo lo que no tenía un límite se consideraba en parte fantasmal (la Lamia y las Empusas son un ejemplo de ello), en parte caótico. Se trataba de estados que debían ser llenados lo antes posible por configuraciones con claras delimitaciones.

Del lado de las formas fijas e inmutables estaban los términos utilizados por Anaximandro para ensalzar el *ápeiron*: la eterna juventud de los dioses que no caducan, la inmortalidad de las figuras.

Ahora el giro asombroso en Anaximandro: que precisamente a aquello, que no conoce límites, que es el origen y que se puede determinar mediante la negación (\acute{a} -peiron: sin-límites), se le pueden aplicar las cualidades que hasta entonces eran propias de las formas delimitadas: no tener edad, ser inmortal y no ser corruptible.

Esta identificación resultaba inaudita y nueva en aquella época, lo que explica que a lo largo del período posterior de la filosofía se asoció la idea con el nombre de Anaximandro. Y con el paso del tiempo se convirtió en una figura de pensamiento tan evidente por sí misma: a saber, que precisamente lo que no tiene límite no tiene los límites que tienen las cosas finitas, es decir, que donde no hay límite, tampoco puede haber límite de muerte. No puede haber destrucción, pues algo limitado tendría que ser destruido, y tampoco hay límites como las fases que caracterizan el curso de la edad. Lo que no es infinito no sufre las aflicciones de la finitud.

Hoy nos parece una figura tan evidente, porque tanto una teología negativa como una filosofía idealista han hecho un uso abusivo de ella, que nos cuesta darnos cuenta de lo que esto supuso para un griego de la época de Anaximandro, donde la forma y sus límites eran sinónimos de intemporalidad e incorruptibilidad. [Para la teología negativa Dios es incognoscible e incomprensible; lo que conocemos y comprendemos nunca es lo divino, sino una entidad finita. De aquí se deduce que sólo podemos decir de Dios lo que no sería.]

Después de tanta proporcionada arquitectura de templos y de escultura proporcionada y de cantos épicos, llega alguien que afirma lo contrario. Era una afirmación decididamente escandalosa, que para nosotros hoy es una figura de pensamiento evidente. El impacto de Anaximandro no habría sido comprensible sin ella.» [Heinrich, 1986: 205 ss]

En la tradición clásica griega, se busca el equilibrio y la armonía, las formas dan estabilidad contra el cambio, la fluidez y el movimiento. Se estima la proporcionalidad y se rechaza lo excesivo.

"Nada en exceso" ($\mu\eta\delta\dot{\epsilon}\nu$ $\dot{\alpha}\gamma\alpha\nu$ – medén ágan) es una de las máximas délficas y fue la primera de las tres máximas inscritas a la entrada del Templo de Apolo en Delfos, según el griego escritor Pausanias. Las dos máximas siguientes eran "conócete a ti mismo" y "da una promesa y el problema está cerca". En los *Trabajos y días* de Hesíodo se encuentran otras máximas que eran comunes entre los escritores griegos, como "La mitad es más que el todo" y "La medida debida es lo mejor".

LA INTERPRETACIÓN DE κατὰ τὸ χρεών

κατὰ τὸ χρεών – katá to chreón – "según la usanza"

La frase de Anaximandro no habla en términos cosmológicos, sino en términos de teoría sacrificial: phthora (φθορά `corrupción") y chreón (χρεών `uso sacrificial'); útero como fauces.

«Anaximandro establece por primera vez el ápeiron (lo ilimitado) como arché (origen). No habla de este arché, origen, como de una sustancia básica determinable ante la cual todas las demás determinaciones tienen un carácter más o menos derivado, sino que dice: este ápeiron no es definible porque él mismo no tiene límites. Así pues, no se habla de una sustancia originaria, sino de lo ilimitado. Y así se habla en términos de la teoría del sacrificio: todo aquello

de donde ha partido debe volver allá, y eso "según la costumbre" (κατὰ τὸ χρεών).

Chrao, chraomai significa 'necesitar' y 'usar'. Yo sugeriría traducir esta palabra como lo hace Heidegger, como 'uso' o 'costumbre', "según la costumbre". (aunque la interpreta exactamente en sentido contrario al que yo propongo).

Por supuesto, "uso" aquí significa realmente usanza de sacrificio, es decir: debe volver realmente al lugar de donde ha partido. Esta palabra alemana Brauch tiene exactamente las ambigüedades que vemos en griego. Pues Brauch, Brauchtümer y similares no son costumbres patriarcales antiguas y santificadas, como lo ofrece el folklore en los tiempos modernos, sino que se refieren a aquello que realmente se necesita en determinados momentos, de lo que no se puede prescindir es el "uso" en ese momento. Con la palabra *chreón*, Anaximandro habla de una práctica existente y no de una necesidad fatídica.» [Heinrich, 1986: 215 ss]

Las relaciones sociales emergen de un culto de sacrificio. Los sacrificios son el fundamento de toda asociación humana porque toda organización social necesariamente pone límites a la libertad de sus miembros y reclama sacrificios. El sacrificio está en el centro de todos los mitos y los cultos que exigen sacrificios como garantías para mantener la cohesión y la reproducción de una comunidad.

La protesta contra la exigencia y obligatoriedad del sacrificio intenta sustituir el sacrificio por otra alternativa. En el Antiguo Testamente leemos que Yahweh dice: "No exijo sacrificios, sino justicia". Pero el sacrificio como tal no desaparece, el sacrificio permanece como exigencia social. Incluso en el caso de una sociedad que se propone como meta el placer y el liberar del sacrificio. La cohesión social sigue exigiendo sacrificios por parte de algunos. La tensión entre la obligatoriedad del sacrificio y el deseo de eliminar toda prohibición, es lo que mantiene el proceso civilizador.

El problema de la tensión intergenérica no sólo se reduce a la lucha por la emancipación de la mujer de la dominación masculina, sino que comprende también el problema de una satisfactoria relación erótica entre los sexos. Esto exige sacrificios por ambas partes. Todas las sociedades se esfuerzan en encontrar formas de equilibrio para mitigar la exigencia de sacrificios a una parte de los miembros de la sociedad.

Toda racionalización que justifique el sacrificio declarándolo como algo "útil", no suprime el problema que la exigencia de sacrificio significa en todas las sociedades.

Klaus Heinrich ilustra su interpretación sacrificial del teorema de Anaximandro con tres obras didácticas del dramaturgo alemán Bertolt Brecht (1898-1956) y, en especial, la traducción de la palabra griega *chreón* por 'uso', 'costumbre'.

El que dijo sí (1930) de Bertolt Brecht

Un maestro dirige una caminata en las montañas, entre los excursionistas se encuentra un niño cuya madre está muy enferma. Durante la expedición, el niño también se enferma.

La inveterada costumbre o regla arraigada dispone que se le pregunte si debe ser abandonado por sus compañeros de excursión, a lo que la respuesta habitual y esperada es sí.

En la variante *El que dice sí* (Der Jasager) o *El consentidor*, el niño acepta la regla tradicional y acepta ser dejado atrás para que los compañeros puedan continuar el viaje. El niño es arrojado al precipicio por sus compañeros.

El maestro

iEscúchame bien! Como estás enfermo y no puedes seguir adelante, tenemos que dejarte aquí. Pero es correcto que se pregunte al que ha enfermado si quiere que regresemos por su causa. Y la costumbre también prescribe que el que ha enfermado conteste: "No deben volver atrás". ¿Estás de acuerdo, entonces, en que te dejemos aquí?

El niño

Lo pensaré... (Pausa mientras reflexiona.). Sí, estoy de acuerdo. Quiero decir algo: Les ruego que no me dejen aquí tirado, sino que me arrojen al valle, pues tengo miedo de morir solo.

Estudiantes

No podemos hacerlo.

El niño

iAlto ahí! Lo exijo.

El maestro

Habéis decidido seguir adelante y dejarlo aquí. Es fácil decidir su suerte pero es difícil ejecutarla. ¿Estáis dispuestos a arrojarlo al valle?

Estudiantes

Sí.

Narrador

Entonces los amigos, lamentándose delos tristes designios de este mundo y de sus amargas leyes, tiraron al niño por el precipicio. Cuando lo arrojaron cerrando los ojos, ninguno era más culpable que su compañero. Detrás del niño tiraron terrones de tierra y piedras.

El que dijo no (1930) de Bertolt Brecht

En la variante *El que dice no* (Der Neinsager) o *El disentidor*, el niño, al ser preguntado si acepta la regla tradicional, responde que no y sugiere, en cambio, que se debería introducir una regla diferente, "'la regla de que uno debe pensar de nuevo en cada nueva situación'", y no aceptar ciegamente la costumbre tradicional.

Estas dos obras didácticas abordan la cuestión de si una persona debe aceptar tener que sacrificarse por la sociedad: tensión entre el individuo y el bien común.

Los estudiantes

El niño no puede seguir. No podemos llevar en brazos a nadie. ¿Deberemos, entonces, obedecer al gran rito, tirándolo por el precipicio? Lo decimos con horror, pero desde antiguo existe aquí un gran rito: a los que no pueden seguir adelante se los tira por el precipicio.

El maestro

Desde antiguo existe una ley según la cual todo aquel que se enferme en un viaje, debe ser arrojado al precipicio. La muerte es inmediata. Pero el rito también ordena que se pregunte al enfermo si quiere que nos volvamos por su causa. Y el rito también ordena que el enfermo responda: "no deben volver atrás".

Un estudiante

El niño dijo que no.

[Dirigiéndose al niño]: ¿Por qué no has contestado de acuerdo a la costumbre? Quién dice "a" también debe decir "b". Cuando en su momento te preguntamos si estarías de acuerdo con todas las consecuencias de este viaje, contestaste que sí.

El niño

La respuesta que di fue equivocada, pero la pregunta lo fue más. Quien diga "a" no tiene que decir "b" necesariamente. También pude reconocer que "a" era un error. Quería ir en busca de la medicina para mi madre, pero ahora me he enfermado yo mismo, así que ya no me será posible cumplir mi propósito.

Y quiero regresar en seguida, según lo exige la nueva situación. También a ustedes les ruego que se vuelvan para llevarme a casa. Y si, como espero, en el otro lado hay algo que aprender, sólo podría ser lo siguiente: en una situación como ésta hay que regresar. En lo que respecta al antiguo gran rito, no veo sabiduría alguna en él. Más bien necesito una nueva costumbre, que tenemos que imponer cuanto antes: la costumbre de reflexionar de nuevo en cada situación.

Estudiante

Lo que el niño dice, si bien no es heroico, es razonable.

El maestro

No, no veo nada vergonzoso en ello.

Estudiantes

Entonces regresaremos, y ninguna burla y ningún escarnio nos impedirán hacer lo que es razonable, y ningún antiguo rito nos impedirá una idea acertada.

Narrador

Así los amigos transportaron al amigo y fundaron una nueva costumbre y una nueva ley y llevaron de vuelta al niño. Muy juntos caminaron todos. A pesar de los escarnios.

A pesar de las burlas, con los ojos cerrados, ninguno más cobarde que su vecino.

La medida (Die Maßnahme), drama didáctico de Bertolt Brecht

Cuatro agitadores comunistas comparecen ante el Tribunal del Partido para justificar el asesinato de un joven camarada. Su misión había sido ir de Rusia a China para hacer propaganda allí. Los agitadores usan máscaras para borrar su identidad y cruzar la frontera disfrazados de chinos. Los agitadores ganan rápidamente adeptos entre la clase obrera china.

Sin embargo, el joven camarada es incapaz de comportarse tácticamente de la manera adecuada: en lugar de llevar a cabo las acciones decididas por los agitadores, muestra repetidamente compasión, poniendo así en peligro el trabajo del grupo: se arranca la máscara.

Tras ser desenmascarados como revolucionarios extranjeros, los agitadores huyen y, con su consentimiento, matan al joven camarada para evitar ser asesinados por los propios chinos.

Luego continúan con éxito su trabajo. De vuelta en Rusia, tienen que responder ante un tribunal del partido por matar a su joven camarada. La obra termina con una reflexión fundamental sobre hasta qué punto la revolución puede violar los principios morales.

Los cuatro agitadores

Entonces lo matamos y lo arrojamos al pozo de cal. Y cuando la cal lo hubo devorado, volvimos a nuestro trabajo.

El coro de control

Y vuestro trabajo tuvo éxito. Habéis difundido las enseñanzas de los clásicos, el ABC del comunismo, a los ignorantes, el conocimiento de su situación a los oprimidos, la conciencia de clase, y los que tienen conciencia de clase, la experiencia de la Revolución. Estamos de acuerdo con vosotros. Vuestro relato nos muestra lo necesario que es cambiar el mundo... Sólo instruidos por la realidad podremos cambiar la realidad.

«Esta era la réplica de la sentencia de Anaximandro: La cal se había comportado como debe comportarse el origen devorador o el tiempo devorador. Lo que devora aquí no es el origen en el pasado, sino lo que se abre paso hacia adelante, el origen desplazado al futuro.

La victimización del futuro no es algo fundamentalmente diferente de la victimización del pasado: también ella tiene un empuje. "Trabajamos para que nuestros hijos tengan una vida mejor que la nuestra", dicen los padres.

Ésta ha sido siempre la justificación del sacrificio. En el momento en que se hace de ello un principio, se establece una instancia: es el futuro que todo lo traga: "de donde – allí". Todo el movimiento, el *ex hon – eis tauta* de la sentencia de Anaximandro se conserva, sólo que se le ha dado la vuelta: ahora el origen está en el futuro y también la meta del sacrificio en el futuro.

El pozo de cal es el símbolo de esto en el texto de Brecht. No hay retorno, y siempre la línea que lo justifica: Nada viene después.

"La Medida" de Brecht es la costumbre, el rito sacrificial, ahora frente a un futuro transfigurado en poder originario y violencia, de nuevo una metáfora del seno, que opera con la cal y con la extinción de lo que allí se arroja.» [Heinrich, 1986: 271 ss]

LA INTERPRETACIÓN DE κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν

Katá ten tou chrónou táxin – κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν – "según el orden establecido por el tiempo".

«Esta frase es un conjunto de racionalizaciones. En primer lugar, se habla del tiempo de tal manera que todo aparece aquí a la vez como si fuera la única vigencia: como *taxis*, como orden. Pero el tiempo es la metáfora general para todo aquello que se teme: nacer, poder morir en cualquier momento, estar desgarrado entre los diferentes tiempos que viven en uno mismo (el tiempo de los padres, el tiempo de la educación, etc.), y estar desgarrado entre las diferentes exigencias y siempre poder equilibrar estas diferentes exigencias sólo durante un tiempo.

Pero el "orden del tiempo", despojado de su solidez alegórica, es precisamente éste: que se lo traga todo de nuevo, como Crono se tragó a sus hijos para no ser castrado por ellos. El tiempo devorador se estiliza aquí en forma de un poder de orden, y este orden resulta ser (esta es otra racionalización) un orden de castigo y sanción (hay que pagar mutuamente *tisin* y *diken*). Y la tercera racionalización no es que haber surgido de los orígenes implique culpabilidad, que haya que tener mala conciencia, sino que lo que se paga el uno al otro es sanción, sanción "justa". En un mundo de guerras y crímenes y emboscadas constantes, todos se vengan unos de otros. Y este devorarse mutuamente se racionaliza en el texto de Anaximandro estableciendo un código de procedimiento penal.» [Heinrich, 1981: 61-62]

•

En el momento en que, después de la primera frase de Anaximandro ("de donde viene a la existencia todo lo que es, allá es su perdición"), aparece una frase con Crono, entonces este tiempo que se conjura con este título es el tiempo devorador, y entonces lo que se ofrece antes como proposición jurídica no es más que una racionalización de lo que de todos modos tiene que volver a su origen. La concepción del tiempo como juez puede encontrarse, entre otros escritores de este periodo, en Solón, cuando se defiende "ante el tribunal del

tiempo". La idea subyacente es la de que el tiempo siempre descubrirá y vengará todo acto de injusticia, incluso sin la cooperación humana.

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

Solón se defiende de la acusación de que abusó de la confianza de los que le confiaron el cargo, rompiendo sus promesas. Ahora presenta con orgullo los resultados que ha conseguido con la cancelación de las deudas: ha abolido toda deuda hipotecaria y, con ello, liberado al país de Ática y a la misma madre tierra, de la esclavitud; ha liberado a los ciudadanos que, por tener que responder con sus personas, habrían sido reducidos a esclavitud, y ha eliminado la institución misma de la esclavitud por deudas.

Tales medidas eran actos de «poder» porque vulneraban desechos adquiridos; y, sin embargo, eran «justas» porque había sido puesto, por ley, en manos de Solón el «poder» para poder tomarlas:

«Todas las metas por las que reuní al pueblo, he alcanzado y cumplido. Séame testigo ante el juicio del tiempo la gran madre de los dioses del Olimpo, la negra tierra, de la que arranqué los mojones que doquiera la cercaban y la hacían esclava. Ahora es libre. Y a muchos reconduje a su patria, / Atenas, fundada por los dioses, hombres vendidos con derecho o sin él, hombres huidos por apremio de deudas y cuya lengua apenas, de tanto errar, hablaba ático; y a otros que en el país sufrían el oprobio de la servidumbre, temblando ante el humor de su señor, los hice libres. Esto es lo que hice con el poder legal, fuerza y derecho uniendo, como había prometido; hice leyes para ambos, altos y bajos equitativamente, según el derecho ajustado.»

Por el contrario, Anaximandro, con su concepción del tiempo, según la cual todo lo que nace debe perecer de nuevo, es el filósofo jonio frente al legislador ático. Anaximandro es el escepticismo personificado: su tiempo es una instancia devoradora, no es la duración de una instancia o institución social, realmente llamada a sí misma como testigo –la tierra es sólo una prueba circunstancial en este proceso–, sino que, más bien, su tiempo es un poder, un poder del origen que da y toma, y cuya toma es representativa de tales poderes: el tiempo que se come a sus hijos, el tiempo que lo devora todo.

Ya en la Antigüedad, el dios que sustituye al Cielo (Uranos) en la sucesión de dioses y es a su vez sustituido por Zeus, es Crono ($K\rho \acute{o}vo\varsigma$), que devora a sus hijos para que ninguno de ellos usurpe su dominio. Cronos es un titán e hijo menor de Urano (el cielo) y Gea (la tierra).

Se le solía representar con una hoz o guadaña, que usó como arma para castrar y destronar a su padre, Urano, y convertirse en el primer rey del mundo, gobernando sobre sus hermanos y sus compañeros Titanes. Cronos se casó con su hermana Rea y tuvieron seis hijos: Hestia, Deméter, Hera, Hades, Poseidón y Zeus, padre de los dioses y los hombres.

Crono supo por Gea que estaba destinado a ser derrocado por uno de sus propios hijos, como él había derrotado a su padre. Por ello, aunque fue padre con Rea de los dioses Deméter, Hera, Hades, Hestia y Poseidón, se los tragaba tan pronto como nacían. Cuando iba a nacer su sexto hijo, Zeus, Rea pidió a Gea que pensara un plan para salvarlos y que así finalmente Crono tuviese el justo castigo a sus actos contra su padre y sus propios hijos. Rea dio a luz en secreto a Zeus en la isla de Creta y entregó a Crono una piedra envuelta en pañales, también conocida como Ónfalos, que este tragó de inmediato sin desconfiar creyendo que era su hijo. Crono en sí proviene de una palabra bastante diferente, de una que denota los procesos de maduración; es probablemente algo así como un dios del grano y las semillas. Y en efecto, como señor de una edad de oro y al mismo tiempo como dios invocado por los melancólicos, se abrirá paso en figuras de pensamiento más recientes como la de los artistas del Renacimiento, en la equiparación con el Saturno romano.



El triunfo del tiempo, de Pieter Brueghel el Viejo (1526-1569): Tempus omnia et singula consumens.

Chronos, el tiempo, se come impasible a su propio hijo. Un carro pasa por encima de todos los artefactos humanos que yacen debajo, enmarcado por un nimbo formado por los signos del zodíaco, en torno al transcurso del año.

Detrás del carro, sobre un jamelgo (caballo flaco por hambriento): la Muerte con una guadaña, y detrás como heraldo del triunfo: la figura misma de este triunfo sobre un elefante. La mitad derecha de la imagen muestra una ciudad

próspera, mientras que la mitad izquierda muestra una imagen de decadencia y destrucción.

El tiempo aplazado (1953), poema de Ingeborg Bachmann (1926-1973)

Este poema (*Die gestundete Zeit*) aborda la situación de una partida involuntaria que se desencadena al darse cuenta de que la vida humana es finita.

El poema no solo muestra el final de una relación amorosa, sino que también tiene una dimensión política.

Nuestra duración es limitada, el final ya está en el horizonte. Sin embargo, tenemos que seguir adelante, tenemos que correr hacia lo inevitable en lugar de esperarlo en un entorno familiar.

Lo nuevo amenaza, pero lo viejo ya no nos protege. El vagabundo y sufriente asume vicariamente el destino de todos nosotros.

Se avecinan días más duros.

El tiempo aplazado hasta nuevo aviso

se anuncia ya en el horizonte.

Pronto tendrás que anudarte las sandalias

y ahuyentar a los canes hacia las granjas de la tierra baja.

Que las vísceras de los peces

se han quedado frías al viento

y la luz de las flores de los altramuces arde ya mortecinamente.

Tu mirada se abre paso a través de la niebla:

el tiempo aplazado hasta nuevo aviso

se anuncia ya en el horizonte.

En la otra orilla se te hunde la amada:

la arena sube ya por su cabellera ondeante,

no le deja hablar,

le ordena callar,

la encuentra mortal

y dócil para la despedida

tras cada abrazo.

No vuelvas la mirada.

Anúdate las sandalias.

Ahuyenta a los canes.

Arroja los peces al mar.

iApaga las flores de los altramuces!

Se avecinan días más duros.

«El relato realista de Anaximandro, en la racionalización de una gran empresa procesal penal, había transformado el tiempo devorador en una prórroga del tiempo. Mientras se esté celebrando un juicio, la ejecución no puede llevarse a cabo; mientras el juicio de la víctima esté programado como un juicio penal que ha de verse en derecho, la ejecución queda aplazada. Así que "tiempo diferido" significa suspensión temporal del tiempo.

El aplazamiento del tiempo, en los procesos de pensamiento del siglo XX, a través de la meditación, a través del distanciamiento, son una buena muestra. Mientras el proceso de pensamiento no haya llegado a su final catastrófico, la ejecución de la catástrofe queda en suspenso.

Y si la catástrofe real sobreviene y el pensador se ha librado y su empresa de pensamiento catastrófico aún no ha llegado a su fin, entonces la catástrofe real aún no era la catástrofe real descrita en la empresa de pensamiento. Este ya fue el caso en Oswald Spengler (*La decadencia de Occidente*, 1918), y lo es aún más en la filosofía catastrofista de acontecimiento (*Ereignis*) de Heidegger, que le ha dado a la catástrofe un carácter adventista. [...]

"No mires atrás": uno se convertiría en una víctima que acepta el sacrificio. La marcha hacia adelante podría ser una hacia el otro estatus de víctima. Pero esa no es la intención de Bachmann en su instrucción de seguir adelante, sino la de incitar a mirar detenidamente, de percibir con mucha precisión lo que está sucediendo –la única posibilidad de hacer quizá las cosas de forma un poco diferente. Y este mirar detenidamente sería una buena definición de filosofía.» [Heinrich, 1986, páginas finales]

La mujer de Lot, en la Biblia, se vuelve a mirar y añorar la destrucción de la ciudad y Dios la convierte en estatua de sal. Orfeo en el infierno: Va a salir a la luz del sol, pero vuelve la vista atrás para ver a su esposa Eurídice y la pierde para siempre, al no cumplir la condición que la había puesto Hades.

RESUMEN DE LA INTERPRETACIÓN DEL TEOREMA DE ANAXIMANDRO propuesta por Klaus Heinrich

Todo lleva ya su fin dentro de sí, todo tiene fecha de caducidad. "Todos los entes proceden de lo ilimitado que es su principio u origen" (Anaximandro).

«El teorema de Anaximandro trata sobre el origen, la víctima, la racionalización del contexto de la víctima a través de la medición de la culpabilidad y la justicia penal. La pregunta es: ¿qué ocurre con los sujetos en este contexto? Podemos señalar algunas etapas modernas de la ausencia de sujeto.

Desde las primeras construcciones románticas hasta las últimas ontológicas de la filosofía del acontecimiento de Heidegger, todas están motivadas por un impulso más antiguo. A pesar de toda la modernidad, predominan los motivos arcaicos.

Está el teorema de Anaximandro, que en sí mismo no es tan arcaico como parece cuando se hace de él el incunable de la filosofía. Más bien, ya estaba en la discusión como una especie de teorema esclarecedor, al que luego siguieron de nuevo diversos intentos de racionalizar abiertamente lo que el teorema de Anaximandro racionaliza de forma subrepticia.» [Heinrich, 1986: 249 ss]

El teorema de Anaximandro y la traducción que, según Klaus Heinrich, sería la correcta:

έξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς έστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν είς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν άλλήλοις τῆς άδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

[Fr. 1 (DK 12 B 1), cf. H. Diels y W. Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, p. 89]

«"De donde las cosas tienen su origen, allá también tienen su perecer"; eso es costumbre sacrificial y eso significa: "las cosas deben pagar penas y penitencias unas a otras según sentencia del tiempo que todo lo devora".»

Según Klaus Heinrich, en este teorema o sentencia Anaximandro se está refiriendo a los ritos sacrificiales. La primera parte del teorema formula una teoría sacrificial. Por este motivo, Klaus Heinrich traduce κατὰ τὸ χρεών –katá to chreón– "eso es costumbre sacrificial".

Tradicionalmente se ha traducido κατὰ τὸ χρεών –katá to chreón– por "según la necesidad" (Nietzsche). Zubiri traduce: "según lo que a ellas les es debido (según su reato)". El término *chreón* tiene que ver con las necesidades vitales de la sociedad y no con el destino (χράομαι 'necesitar', 'anhelar', 'faltar').

Klaus Heinrich traduce τὸ χρεών –to chreón– como 'uso', 'costumbre', pero con la connotación de que se trata de una costumbre "sacrificial". Heidegger también traduce τὸ χρεών –to chreón– como 'uso', pero con una interpretación completamente diferente y contraria a la interpretación de Klaus Heinrich.

«Es importante que Anaximandro no utilice aquí ninguna palabra que fije esta relación sacrificial de la primera parte, es decir: salir del origen, volver de nuevo al origen; y el origen sigue manteniendo su dominio y su forzosidad, pues el "volver al origen" está relacionado con la misma palabra "llegar a ser" que el "brotar del origen".

El origen sigue dominando, y para los que han brotado de él durante un tiempo, este tiempo tiene una fecha de caducidad: el aplazamiento de este tiempo se efectúa mediante la *dike*, la evaluación del castigo, y la *tesis*, la aplicación de la pena según la evaluación del castigo.

Es bastante absurda la disputa que se ha desarrollado sobre la interpretación de dike y tisis. Esto es típico de una disputa entre no juristas. En un juicio, primero se evalúa el castigo mediante la dike, y la tisis que se impone a continuación la pena a pagar. Decir dike kai tisis es denotar la figura básica de un proceso penal normal.

La primera parte formula el teorema sacrificial del origen. Así es la costumbre: de donde se sale, allí se vuelve. El de dónde sigue ejerciendo su domino y reclamando la vuelta de lo que se ha separado del origen.

De hecho, no se desarrolla una tercera potencia independiente y autónoma, no hay nada que realmente haya brotado del origen y haya con ello adquirido plena autonomía: todo está predestinado, aunque con mayor o menor retraso, para este retorno. Todo lo que brota el origen tiene solo una pseudo-autonomía hasta que tras un plazo de tiempo tenga que volver al origen.

El chreón, la costumbre, dice en los procedimientos sacrificiales que uno se declara de acuerdo con este retorno diciéndose a sí mismo que en realidad pertenece allí y no donde está, y luego entrega un trozo representativo de sí mismo como sacrificio, para él o para un grupo social.

Anaximandro va un paso más allá y dice: lo que está en vigor en términos de coherencia real social es en realidad una constante racionalización de esto: pretendiendo hacer justicia entre unos y otros asignando castigos y penitencias, en realidad esto es sólo el proceso de esta caída vertical reflejada en el aplazamiento temporal horizontal.» [Heinrich, 1986: 249 ss]

Anaximandro contra Hesíodo

«El vocabulario que utiliza Anaximandro no está elegido al azar: se diferencia del de Hesíodo. En Hesíodo, la mujer primordial se escinde en dos figuras: en la Gaia de pecho ancho y en el caos. Y en la Gaia se abre entonces la *mega chasma* (χάσμα μέγ'): la gran brecha, hendidura o abismo, y en ella debe hacerse de nuevo la demarcación. Se hace de un modo que indicará la meta no sólo para la filosofía griega, sino también para el arte griego: a saber, que las formas se yerguen inmutables e inmutables frente a una nada. La forma es en realidad el ser vivo, en la medida en que hace de la duración eterna el tiempo de vida. [...]

En el Tártaros, descrito con imágenes yuxtapuestas, hay algo que se contrapone a la nada de este abismo vacío (*mega chasma* - χάσμα μέγ'), algo que marca el límite inmutable contra esa nada, en la medida en que este límite es el principio de toda forma: los *pegái*, las fuentes, y los *péirata*, los límites.

Aquí abajo, en el Tártaro, las formas desnudas y despojadas se enfrentan a la nada. Y eso es algo que todavía puede verse en la producción artística, un arte en el que lo atmosférico mismo es ya una amenaza. En los diálogos platónicos, lo informe es también lo amenazador, del que, aunque sea fascinante, hay que alejarse dando un salto al mundo de las ideas.

Frente a esta concepción de Hesíodo, Anaximandro hace una reflexión sobre esa misma nada que Hesíodo repele. El gran seno abstracto del que habla Anaximandro es ilimitado, no tiene límites, por un lado; por otro, es eterno, incorruptible y sin edad.

Años más tarde después de Anaximandro 610-547 a. C., retornará Parménides (520-460 a.C.) a la forma como lo contrapuesto a la nada. Según Parménides, el ser es y el no ser no es, el ser es Uno, tiene una forma esférica, carece de edad, es inmortal e incorruptible. Parménides se deshace en invectivas contra la "esos hombres ignorantes, bicéfalos" ($\delta(\kappa\rho\alpha\nuo\iota)$, contra las diversas opiniones en las que juegan un papel el ser y el no-ser e incluso una mezcla de ambos.

Parménides vuelve a la afirmación de la forma, a la primacía de la forma. Dice del ser que es inmóvil, por lo que se encuentra dentro de los "límites de los vínculos fijos". Y estallaría sin esta Forma Única. "Porque no es lícito (thémis) que el "es" sea incompleto (B8.32), Díke lo retiene en sus grilletes (B8.14–15), Moîra lo sujeta en beneficio de su totalidad y su inmutabilidad (B8.37), dejando

a la Necesidad el dominio sostenido de sus amarras (B8.31).» [Heinrich, 1986: 251 ss]

El Tártaro (Tάρτἄρος), descrito como "oscuro y situado en el fondo de la Tierra", era un profundo abismo usado como una mazmorra de sufrimiento y una prisión para los titanes. En muchas ocasiones no está claro el límite y el nombre del inframundo como el Hades o Tártaro, pero lo cierto es que se encontraba bajo el inframundo.

En la Teogonía de Hesíodo, Tártaro es el tercero de los dioses primordiales en existir, después de Caos y Gea o Gaia, pero anterior a Erebo. Desde el punto de vista cosmológico, el Tártaro era la región subterránea ubicada en las entrañas de la Tierra, como opuesto a la cúpula del cielo, que se situaba sobre ella. Hesíodo lo denomina tanto como en género neutral Tάρταρα (para referirlo como un lugar) como Tάρταρος, en calidad de personificación divina y progenitor de una prole.

Copyright © Hispanoteca.eu – 2023 – Alle Rechte vorbehalten