



ARJÉ, VIDA Y MOVIMIENTO EN LA ESCUELA MILESIA

Arjé, Life and Movement in the Milesia School

FRANCISCA TOMAR ROMERO

Universidad Rey Juan Carlos, España

KEY WORDS

*Presocratics
Milesia School
Thales of Miletus
Anaximander
Anaximenes
Physis
Arjé
Life
Movement*

ABSTRACT

This article is a review of the contributions of the early Milesians presocratic philosophers from their own conceptual framework and beliefs. From this perspective, and trying to identify the interpretations added through the direct and indirect sources of its transmission, we will analyze the relationship between the wet and life in Thales of Miletus, Anaximander's explanation of the origin of life and man, and density as a quantitative and qualitative criterion in Anaximenes.

PALABRAS CLAVE

*Presocráticos
Escuela Milesia
Tales de Mileto
Anaximandro
Anaxímenes
Physis
Arjé
Vida
Movimiento*

RESUMEN

Este artículo constituye una revisión de las aportaciones de los primeros filósofos presocráticos milesios desde su propio marco conceptual y creencias. Desde esta perspectiva, e intentando identificar las interpretaciones añadidas a través de las propias fuentes directas e indirectas de su transmisión, se analizará la relación entre lo húmedo y la vida en Tales de Mileto, la explicación de Anaximandro sobre el origen de la vida y del hombre, y la densidad como criterio cuantitativo y cualitativo en Anaxímenes.

Recibido: 23/ 07 / 2021

Aceptado: 31/ 08 / 2021

1. Introducción

La búsqueda de una unidad en el universo, más allá de la multiplicidad de los fenómenos, es perenne y universal. Aparece en todas las épocas y responde a una necesidad científica, filosófica, religiosa e, incluso, estética. El carácter atemporal y fundamental de la mayor parte del pensamiento griego motiva y permite intentar una exposición y reflexión renovadas. El peligro de una interpretación anacrónica es un grave escollo, pues nuestra interpretación de las ideas propias y ajenas, pasadas y presentes, siempre está configurada por un marco de creencias. De hecho, en lo que a los filósofos presocráticos se refiere, dicho problema ya está presente en buena parte de las fuentes directas e indirectas que nos han transmitido su pensamiento. Resulta muy difícil, por no decir prácticamente imposible, intentar comprender sin interpretar. A ello se añade el carácter fragmentario y descontextualizado de un legado que, en su transmisión indirecta, ha necesitado comprender previamente lo que pretendía transmitir.

Metodológicamente, intentaremos solventar esta dificultad colocándonos mental y existencialmente en el marco conceptual y de creencias propio del pensamiento presocrático, tanto en sus orígenes como en su desarrollo. Resulta fundamental contemplar la realidad con su misma mirada, e intentar entenderla desde su ámbito de referencias y creencias, desde sus presupuestos, desde lo que sabían o creían saber, y también desde lo que no conocían ni intuían todavía. De ahí que nuestra exposición sea un recorrido que, temporalmente, se sitúa cronológicamente con los primeros filósofos, los jonios o milesios, y avanza con ellos intentando ser fiel testigo de su propio desarrollo intelectual y conceptual¹. Se trata de intentar comprender la problemática concreta de la que parten, e interpretar sus respuestas y motivos desde el significado conceptual que para ellos tenían los

¹ En ese sentido, no abordaremos muchas de las aportaciones y desarrollos de los autores milesios en el ámbito de la matemática, técnica, astronomía o meteorología que, siendo en sí mismos relevantes, nos desviarían del hilo conductor conceptual que nos hemos trazado.

términos que utilizaban. Evidentemente, dicha andadura no nos permite utilizar para su expresión categorías conceptuales posteriores (como son las de sustancia, esencia, especie, potencia, evolución o causalidad), pero quizás sí podamos empezar a vislumbrar la estructura y evolución de su pensamiento a partir de nociones más básicas e interpretadas en un sentido amplio, como son las de naturaleza, vida y movimiento. De ahí que uno de nuestros principales hilos conductores sea la relación entre *physis*, materia y vida, así como la gradual explicitación de los procesos del cambio o movimiento.

Se considera que el inicio de la filosofía occidental se sitúa en la Jonia del siglo VI a. C. En esta próspera colonia griega del Asia Menor, entonces bajo la dominación lidia y persa, encontramos la Escuela milesia, y con ella el primer período del pensamiento presocrático. Caracteriza a los milesios una infatigable curiosidad sobre la naturaleza del mundo exterior y el proceso mediante el que, a partir de una unidad primigenia, el mundo alcanzó su composición y estado presente. Su preocupación por el cosmos y por su realidad última, la φύσις (*physis*), les ha merecido el calificativo de *físicos* o *cosmólogos*.

En el contexto de los milesios, φύσις² remite a la totalidad del ser, al problema del origen, a la esencia misma de la realidad³. Designa algo que tiene en sí mismo la fuerza del movimiento por el cual llega a ser lo que es en el curso de un crecimiento o desarrollo. Por ese motivo se ha dicho que φύσις fue para los presocráticos la realidad misma en cuanto algo primario, fundamental y permanente; y que equivalía a la realidad básica, a la sustancia fundamental de que está hecho todo cuanto hay. De ahí también que φύσις equivalga al ἀρχή (*arjé*) o principio. Pero, por otro lado, también designa el proceso mismo del *emerger*, del *nacer*, siempre que tal proceso surja del ser mismo que *emerge* y *nace*.

² Etimológicamente, φύσις es el nombre que corresponde al verbo φύω, que significa «producir, hacer crecer, engendrar, crecer, formarse, etc.» Cfr. Segura, C. (2001). Una interpretación de la concepción de la *physis* en los presocráticos. Antes y después de Parménides. *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, 4, 146-147.

³ Cfr. Capelletti, A.J. (1987). *Mitología y Filosofía. Los presocráticos* (pp. 53-61). Madrid: Cincel.

El resultado no es otro que el orden universal de la naturaleza expresado bajo el concepto de *cosmos* (κόσμος)⁴. Todos esos sentidos no son necesariamente incompatibles y, de hecho, en el contexto de la Escuela milesia no lo son: φύσις es un principio pero es principio de movimiento que, en su mentalidad, es lo mismo que principio de ser⁵. El término φύσις puede referirse a «todo cuanto hay» en el sentido de que emerge de esa fuente de movimiento que es simplemente *el ser o la realidad*.

Los milesios estaban convencidos de que esa realidad única y originaria continuaba siendo la base permanente de la realidad natural, a pesar de sus múltiples formas y manifestaciones. Todavía no se había establecido la distinción entre materia y espíritu, por lo que no sería adecuado calificarlos como materialistas. No debemos olvidar la herencia mitológica latente en los orígenes del pensamiento racional, y que les llevaba a creer que las entidades físicas están, en un cierto grado, dotadas de vida. Por otra parte, esa ingenua combinación de materia y espíritu, junto con la falta de distinción entre un principio material y un principio eficiente, permitía entender el *arjé* como divino y autocausado, ya que vivía siempre y era causante de su propio movimiento y del cambio, así como del mundo constituido por la tierra, el mar, el cielo y las estrellas. No era necesario ningún agente externo, causa eficiente o causa motriz, ya que todo podía explicarse a partir del movimiento perpetuo de una materia primaria y originaria cuya capacidad de movimiento era inherente a su naturaleza. En síntesis, su cosmovisión compartida implica una realidad única, eterna y activa que es a la vez materia y vida, de la cual surgen y a la cual retornan todas las cosas, de la cual todas están hechas y gracias a la cual llegan a ser.

Hasta entonces las explicaciones religiosas (para nosotros míticas) habían bastado para dar una explicación no sólo de los acontecimientos

cotidianos del mundo, sino también de su remoto origen. La *Teogonía* de Hesíodo y los poemas homéricos son una muestra de ello. Los filósofos jonios o milesios estaban inmersos en dicha tradición y ámbito de creencias⁶, pero también tuvieron fe en la razón humana como instrumento autónomo y suficiente de conocimiento, y en la convicción de que el mundo visible esconde un orden racional e inteligible. En la encrucijada entre Oriente y Occidente que representa Jonia, resulta innegable la influencia de egipcios y babilonios. Ahora bien, dicha influencia que, sin duda, proporcionó materiales preliminares a los cosmólogos milesios, no permite afirmar que su pensamiento y ciencia deriven de ella. Frente a los intereses prácticos de la ciencia y técnica de egipcios y babilonios, el mérito del genio griego fue preguntarse «¿por qué?». Y para encontrar la respuesta no se dedicaron a desarrollar técnicas experimentales, y tampoco a examinar y clasificar rocas, plantas o animales, sino que utilizaron la capacidad de abstracción y de universalización de la razón para hallar ese *logos* que describe y explica la realidad natural. Nace así el espíritu filosófico en estos físicos o cosmólogos griegos. Su pensamiento científico les lleva a desdeñar que las realidades naturales sean el resultado del capricho de dioses antropomórficos: la explicación de la naturaleza debe ser buscada y hallada en ella misma, utilizando para ello una razón que permite abstraer la explicación simple y ordenada que se oculta bajo los fenómenos.

2. Tales: *lo húmedo y la vida*

Entre otras aportaciones⁷, a Tales se le conoce por su afirmación de que el agua es el primer principio de todas las cosas. Esta aseveración nos ha llegado, básicamente, a través de Aristóteles y resulta poco probable que cualquier otro cauce sea independiente de su autoridad. No es la intención de este trabajo realizar un estudio doxográfico ni un análisis de las fuentes⁸ pero, a

⁴ Sobre la universalidad del concepto de φύσις y su vinculación con las nociones de κόσμος y ἀρχή véase: Calvo Martínez, T. (2000). La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega. *Daimon. Revista de Filosofía*, 21, 21-38.

⁵ Sobre la disociación entre *ser* y *physis* a partir de Parménides véase: Segura, C. (2001). *Una interpretación de la concepción de la physis en los presocráticos. Antes de después de Parménides* (VI, pp. 143-160).

⁶ Cfr. Jaeger, W. (1993). *La teología de los primeros filósofos griegos* (4ª reimpr., pp. 24-42). México, F.C.E.

⁷ Cfr. Guthrie, W.K.C. (1991). *Historia de la filosofía griega* (vol 1, 1ª reimpr. pp. 54-62). Madrid, Gredos.

⁸ Sobre esta cuestión esta investigación toma como referencia básica, tanto para los textos griegos como para el

fin de atenernos al pensamiento real de los presocráticos, es necesario constatar los anacronismos presentes en la propia transmisión de su pensamiento. A pesar de la evidente intención de objetividad por parte de Aristóteles, lo cierto es que, en el texto en el que nos presenta el *primer principio* de Tales junto con el planteamiento general de los autores presocráticos, utiliza términos filosóficos que pertenecen a épocas posteriores⁹. *Sustancia* (ουσία), *afección o accidente* (πάθος), *substrato* (ὑποκείμενον) o *elemento* (στοιχείον) son términos y conceptos totalmente ajenos al pensamiento de los milesios, quienes no habían establecido todavía dichas distinciones¹⁰. El fragmento referido exclusivamente a Tales reza así:

Respecto al número y la forma de tal principio no todos están de acuerdo, sino que Tales, el iniciador de tal tipo de filosofía, dice que es el agua (por lo que manifestó que también la tierra está sobre el agua¹¹), tomando, tal vez,

análisis comparativo de las traducciones y el debate o diálogo ante interpretaciones divergentes, las siguientes obras: Kirk, G.S. y Raven, J.E. (1981). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (3ª reimpr.). Madrid, Gredos, cuya recopilación numerada de fragmentos se citará como KR; Diels, H. y Kranz, W. (1985-1987). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 vols). Zürich, Hildesheim: Weidmann. , citada como DK; Guthrie, W.K.C. (1991). *Historia de la filosofía griega* (vol. I, 1ª reimpr.). Madrid, Gredos.

⁹ «La mayoría de los primeros filósofos creyeron tan sólo principios a aquellos que se dan bajo la forma de la materia; pues afirman que el elemento y principio primero de todas las cosas es aquel a partir del cual todas las cosas existen y llegan por primera vez al ser y en el que terminan por convertirse en su corrupción, subsistiendo la sustancia pero cambiando en sus accidentes; porque tal naturaleza se conserva siempre [del mismo modo que no decimos que Sócrates llegue a ser en sentido absoluto cuando llega a ser hermoso o músico, ni que perezca si pierde estas maneras de ser, puesto que permanece el sujeto, es decir, Sócrates mismo], pues es necesario que haya alguna sustancia natural, una o múltiple, de la que nazcan las demás, mientras ésta se conserva» (Aristóteles. *Metafísica* A 3, 983 b 6. KR, (87), p. 129. Completada con traducción de la *Metafísica de Aristóteles* realizada por V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1982 (2ª ed.).

¹⁰ Cfr. Chernis, H. (1991). *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. México, UNAM.

¹¹ En *Acerca del Cielo* (294a 28) Aristóteles expone con mayor detalle dicha idea: «Otros dicen que la tierra descansa sobre el agua. Ésta es la versión más antigua que se nos ha transmitido, dada, según dicen, por Tales de

dicha suposición de la observación de que el alimento de todas las cosas es húmedo, y que el calor mismo surge de éste y vive por éste (el principio de todas las cosas es aquello de donde nacen); de aquí dedujo su suposición y del hecho de que la semilla de todas las cosas tiene una naturaleza húmeda; y el agua es el principio natural de todas las cosas¹².

Aristóteles utiliza la palabra ἀρχή para designar la sustancia primaria de los milesios, en general, y de Tales en particular. Dicho término, también presente en los poemas homéricos, era de uso común y se utilizaba en el sentido de *punto de partida o principio* y también en el de *causa originaria*. Por tanto, no parece desacertada la interpretación aristotélica de *principio* o *primer principio*. Este *arjé* o principio sería aquello de lo cual derivan todas las demás cosas. El agua o, más exactamente, lo húmedo (τὸ ὑγρόν), es para Tales el estado originario a partir del cual se ha desarrollado el mundo múltiple, y es también la base permanente de su ser o, como lo habría llamado Aristóteles, el substrato.

Dejando a un lado las razones míticas que pudieran estar en los presupuestos de Tales, y que los estudiosos sitúan tanto en la mitología griega¹³ como en la influencia egipcia y cosmogonía babilónica¹⁴, intentaremos reflexionar

Mileto, a saber, la de que ésta (la tierra) se mantiene en reposo porque flota, como si fuera un madero o algo semejante (pues ninguna de estas cosas se mantiene en el aire en virtud de su propia naturaleza, pero sí en el agua)- como si no se aplicara el mismo argumento al agua que soporta la tierra que a la tierra misma».

¹² Aristóteles, *Metafísica* A 3, 983 b 6; KR, (87) pp. 129-130.

¹³ El propio Aristóteles apunta o sugiere algunas de estas influencias míticas presentes en los poemas homéricos: «Según algunos, también los primeros autores de cosmogonías, antiquísimos y muy anteriores a nosotros, opinaron así acerca de la naturaleza. Hicieron, en efecto, al Océano y a Tetis padres de la generación, y testigo del juramento de los dioses, al Agua, la llamada por ellos [los poetas] Estigia. Pues lo que más se respeta es lo más antiguo, y aquello por lo que se jura es lo que más se respeta. No es seguro que ésta sea efectivamente una opinión primitiva y antigua sobre la naturaleza; pero se dice que Tales se expresó así acerca de la primera causa (pues a Hipón nadie pretendería incluirlo entre estos, por el escaso valor de su pensamiento)» (*Metafísica*, A, 3, 984 a. Trad. de V. García Yebra).

¹⁴ Cfr. Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*, vol. I, op. cit., pp. 67-69; Kirk, G.S. y Raven, J.E., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, op. cit., pp. 134-137.

sobre los motivos que le habrían llevado a elegir *lo húmedo* como *arjé* y el significado de dicha afirmación.

Una mente moderna puede conjeturar que el agua es la sustancia más abundante en el planeta. Ciertamente, a diferencia de nosotros, Tales desconocía su proporción cuantitativa, pero no le pasaría desapercibido que el agua es indispensable para la vida. Además, sin realizar ningún tipo de experimentación, se puede observar su transformación en estado sólido, líquido o gaseoso, dependiendo de su temperatura. Sin embargo, no son esas las razones que conjetura Aristóteles, sino que interpreta que en la mente de Tales el agua estaba relacionada con la idea de vida, ya que la observación permitía comprobar que el alimento, las semillas o el semen siempre contienen humedad, y que el verdadero calor de la vida es el calor húmedo suministrado por la sangre. Calificar el argumento aristotélico como *fisiológico* sería un anacronismo; también lo sería apelar a argumentos *meteorológicos*¹⁵.

En la concepción de Tales, no es que el agua sea necesaria para la vida, sino que el agua es vida. Debemos situarnos en el contexto de su pensamiento, todavía sometido a una etapa más primitiva, en que se concebía toda la naturaleza como si estuviera dotada de vida. La distinción entre materia y espíritu (vida) todavía no se había establecido. Por tanto, conceptos tales como *materia inerte*, *animado* o *inanimado*, ni existían ni tenían sentido. Tampoco tenía necesidad de buscar la causa de los cambios o movimiento. Cuando Aristóteles, desde su conceptualización y distinción de las cuatro causas (material, formal, eficiente y final), analiza el pensamiento de los milesios, le parece absurdo que sólo hubiesen indagado sobre la causa material y no sobre la causa eficiente o motriz del movimiento. Sin embargo, lo cierto es que en la mentalidad milesia el *arjé* o principio de realidad ya contenía, inherentemente, el cambio o movimiento. En su búsqueda del *arjé*, Tales pensaba que el mundo constaba de una sola y única sustancia imperecedera que constituía la vida. De ahí su elección del agua o lo húmedo (que incluye sustancias como la sangre o la savia

de las plantas). No obstante, el mérito o logro de Tales no consiste en señalar lo húmedo como *arjé*, sino en concebir la unidad en la diversidad o pluralidad, e intentar explicar la variedad de la naturaleza recurriendo exclusivamente a algo que está en la naturaleza misma, a una realidad natural.

3. Anaximandro: del ápeiron a los opuestos y al hombre

A diferencia de Tales que, según la tradición, no escribió nada, su conciudadano y algo más joven amigo Anaximandro es presentado como el primer griego conocido que publicó un tratado sobre la naturaleza¹⁶. También destacó, entre otros motivos, por sus logros en el campo de la astronomía y por haber dibujado un mapa del mundo conocido. No obstante, nuestra exposición y análisis se centrará en los aspectos esenciales de su cosmología, así como en su explicación sobre el origen de la vida y del hombre.

En lo que se refiere a su visión cosmológica, probablemente la mejor referencia sea la información ofrecida por Simplicio, a su vez tomada en gran parte de Teofrasto, y que parece recoger expresiones del propio Anaximandro:

Anaximandro llamó a la arché [arjé] y elemento de las cosas existentes 'lo ilimitado', siendo el primero en atribuir este nombre a la arché [arjé]. Dice que no es ni agua ni ningún otro de los así llamados elementos, sino una sustancia diferente que es ilimitada, de la cual nacen todos los cielos y los mundos que hay en ellos¹⁷.

¹⁶ Cfr. Temistio, *Orationem* 26; KR, (98) p. 149: «(Anaximandro) fue el primer griego de quien sabemos que se aventuró a redactar por escrito una versión sobre la naturaleza». Independientemente de la posterior tradición de titular *Sobre la naturaleza* a los escritos de gran parte de los presocráticos, parece cierto que Anaximandro escribió un libro que llegó a las manos del cronólogo Apolodoro, y que muy probablemente estuvo en la biblioteca del Liceo, en la época de Aristóteles y Teofrasto. El léxico de Suda también ofrece una lista de títulos de las obras de Anaximandro, probablemente procedente del catálogo de la Biblioteca de Alejandría, y que reflejaría divisiones o capítulos de dicha obra. Cfr. Kirk, G.S. y Raven, J.E., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, op. cit., pp. 145-152; Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, op. cit., pp. 79-83.

¹⁷ Esta expresión ha suscitado un complejo debate en su interpretación: ¿sucesión de mundos o coexistencia de los

¹⁵ Cfr. Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, op. cit., p. 70.

Las cosas parecen en aquellas de las que han recibido su ser, como es debido; pues mutuamente se dan justa retribución por su injusticia según el decreto [o quizás *ordenamiento*] del tiempo –así se expresa en términos un tanto poéticos¹⁸.

De acuerdo con el texto, Anaximandro denominó ἄπειρον (ápeiron) al ἀρχή y, según señala el propio Simplicio en otro pasaje¹⁹, también fue el primero en utilizar este segundo término (ἀρχή) para designar lo que después de Aristóteles se conocerá como *substrato*²⁰. De ahí, quizás, que juzgase necesario añadir el vocablo aristotélico στοιχεῖον (elemento) para explicitar el significado de tan antiguo término. Etimológicamente, el término *ápeiron* implica privación, ausencia de límites o confines (πέρας). Ha sido frecuentemente traducido como *lo ilimitado, lo infinito, lo indeterminado*. Desde una consideración temporal, resulta evidente que el *ápeiron* de Anaximandro es infinito o ilimitado en el tiempo: en el contexto de los milesios el *arjé* es eterno e imperecedero; además de divino. Por otra parte, los *límites* pueden interpretarse como externos o internos. Si consideramos que el *ápeiron* no tiene límites externos eso equivaldría a interpretar que es espacial o cuantitativamente ilimitado o infinito. Sin embargo, no nos parece que fuera ésa la concepción del propio Anaximandro. Desde una perspectiva cuantitativa probablemente consideraba que el *arjé* era indeterminado en el sentido de que sus

mismos? La cuestión no está exenta de dificultades, pero parece más adecuado interpretar la tesis de Anaximandro conforme a la primera opción y reservar la segunda a los posteriores atomistas. Cfr. Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, op. cit., pp. 111-118; Kirk, G.S. y Raven, J.E., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, op. cit., pp. 175-182.

No menos interesante es la cuestión sobre la muy probable utilización por parte de Anaximandro del término κόσμος en el citado fragmento. Cfr. Calvo Martínez, T., «La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega», op. cit., p. 31.

¹⁸ Simplicio, *Physica* 24, 13; KR, (103) p. 154; *Physica* 24, 17; KR, (112) p. 169. También DK, A 9 y B I. Se aporta la traducción integrada ofrecida por Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, op. cit., p. 83.

¹⁹ Simplicio, *Physica* 150, 22. Cfr. Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, op. cit., p. 84; Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, op. cit., pp. 31-36.

²⁰ Sobre esta cuestión coincidimos con la interpretación expuesta por Tomás Calvo en el artículo ya citado, pp. 26-27.

límites externos no estaban definidos o determinados. Pero de ahí a considerarlo como espacialmente infinito o infinito en extensión median un mayor desarrollo matemático y la posterior consideración de la divisibilidad del espacio. Parece más adecuado interpretar que el *arjé* es *lo indeterminado* en cuanto que no posee límites internos. Anaximandro propone un principio que es algo así como una mezcla amorfa o indeterminada, una materia primitiva que no tiene características definidas propias. En la mente de Anaximandro no existen conceptos tales como los de forma substancial, especie o potencia, pero sí subyace un presupuesto bastante generalizado en su época: el conflicto de los contrarios²¹. La interpretación de Anaximandro sobre dicho conflicto nos permitirá entender los motivos por los que no asumió la tesis de su coetáneo Tales y, frente a *lo húmedo*, propuso su indeterminado *ápeiron* como principio, así como juzgar más fielmente «los términos un tanto poéticos» de sus afirmaciones.

El conflicto de los contrarios es un dato de experiencia común que nos ofrece la naturaleza: el agua puede apagar el fuego, de la misma manera que algo húmedo se seca por la influencia del calor. Todavía ajeno a la distinción entre sustancia y atributo (accidente, o afección), Anaximandro concebía los contrarios como realidades o cosas, no como cualidades o propiedades. De ahí que se refiriese a ellos de un modo sustantivo, al igual que lo hizo en relación con su *ápeiron* (lo indeterminado): *lo húmedo y lo seco; lo caliente y lo frío*. La pregunta nos surge al paso: ¿cómo el agua (lo frío y lo húmedo) puede hacer que se origine su contrario, el fuego (lo caliente y seco)? Anaximandro hace referencia a dicho conflicto y también nos da la respuesta al señalar que «mutuamente se dan justa retribución por su injusticia según el decreto del tiempo». Era creencia común entre los griegos (Anaxímenes lo explicitará con mayor claridad) que el sol (calor ardiente en la circunferencia del universo) no sólo evaporaba la

²¹ Esta concepción relativa a sustancias naturales opuestas reaparece en los Pitagóricos, Heráclito, Parménides, Empédocles y Anaxágoras. Cfr. Fernández Pérez, G. (2011). La lógica de la oposición en la física de Anaximandro, Pitágoras y Heráclito. *Thémata. Revista de Filosofía*, 44, 262-289.

humedad del mar y de la tierra, convirtiéndola en niebla o aire, sino que finalmente también la hacía incandescente y la transformaba en fuego. Según Anaximandro, la *injusticia* cometida no es otra cosa que un abuso del fuego que devora algo de su rival, el agua, y viceversa. Eso explica cómo «las cosas perecen en aquellas de las que han recibido su ser». Esta afirmación no debe situarse en el marco interpretativo de la generación primaria de los contrarios a partir del *ápeiron* originario ni de su reabsorción final en él, sino que se sitúa en el orden actual y pretende explicar las transformaciones mutuas que se dan en el mundo presente según el *decreto* u *ordenamiento* del tiempo²². Anaximandro reconoce el inevitable conflicto entre los elementos provocado por la tendencia natural de cada uno a destruir a su contrario. No obstante, el equilibrio siempre se restaura: el exceso de un contrario va acompañado siempre de una retribución o compensación. Así, cuando el fuego se enfría se convierte en nube, y ésta en lluvia que repone la humedad de la tierra. Los cambios estacionales, por ejemplo, son expresión de los alternativos avances y retrocesos, injusticias y justas retribuciones entre lo frío, lo húmedo, lo caliente y lo seco.

Ahora bien, tal y como ya hemos observado, ese conflicto y equilibrio entre contrarios pretende explicar las transformaciones del mundo presente, no su constitución originaria a partir del *arjé*. Dotado de una mayor fineza o profundidad intelectual, Anaximandro cae en la cuenta de que en un universo en el que todo hubiese sido agua, el fuego nunca habría existido porque no habría podido originarse: para que el agua se convierta en fuego (o viceversa) necesita de la acción simultánea de su contrario. De ahí que Anaximandro denominase *ápeiron* a ese estado inicial cualitativamente indeterminado, en el que estaban presentes y fusionados todos los contrarios de un modo no delimitado, y a partir del cual surgió el mundo, tal y como lo conocemos, por un proceso de separación o división²³.

²² Otras interpretaciones en: Brun, J. (1995). *Los presocráticos* (pp. 18-22). México, P. Cruz y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

²³ «Él [Anaximandro] dice que, en el nacimiento de este cosmos, un germen de calor y frío se separó de la sustancia

Ese mismo proceso de separación es el que explica la posterior aparición de la vida animal y humana, una vez que los contrarios separados han ocupado su propio lugar. Anaximandro parte de la extendida creencia en su tiempo de que la vida surgía espontáneamente del calor de la materia putrefacta. Incluso Aristóteles aceptó dicha idea y la creencia en la generación espontánea de la vida permaneció en Europa hasta el siglo XIX. Así, según Anaximandro, la vida surgió en el elemento húmedo, gracias al calor del sol:

Él dijo que los seres vivos nacieron de la evaporación del elemento húmedo debida al sol; y que el hombre, originariamente, se asemejaba a otro ser, a saber, a un pez²⁴.

Anaximandro dijo que los primeros seres vivientes nacieron en lo húmedo, envueltos en cortezas espinosas (escamas), que, al crecer, se fueron trasladando a partes más secas y que, cuando se rompió la corteza (escama) circundante, vivieron, durante un corto tiempo, una vida distinta²⁵.

Hoy sabemos que, efectivamente, la vida se generó en el agua o elemento líquido, aunque por motivos muy diferentes a los señalados por nuestro autor. Por otra parte, la lectura de ambos fragmentos parece sugerir la idea de una evolución gradual a partir de esos primeros seres vivos marinos (peces). Dicha idea evolutiva también parece estar presente en una cita del Pseudo Plutarco referida al origen del propio hombre:

Dice además que el hombre, en un principio, nació de criaturas de especie distinta, porque los demás seres vivos se ganan la vida en seguida por sí mismos y que sólo el hombre necesita de una larga crianza; por esta razón,

eterna y de él surgió una esfera de llama en torno al vapor que rodea la tierra, [ciñéndolo] como la corteza ciñe al árbol. Cuando aquélla se rasgó y se separó en varios anillos, se originaron el sol, la luna y las estrellas» (DK, A 10). Véase también: DK, A 11, A 18, A 19, A 21, A 22, A 27. Cfr. Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, op. cit., pp. 95-106; Kirk, G.S. y Raven, J.E., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, op. cit., pp. 185-191.

²⁴ Hipólito, *Refutatio* I, 6, 6; KR, (139) pp. 201-202; DK, A 11.

²⁵ Aecio, V, 19, 4; KR, (136) p. 201; DK, A 30.

de haber tenido su forma original desde un principio²⁶, no habría subsistido²⁷.

Considerado en su literalidad y en consonancia con lo expresado en el anterior fragmento de Hipólito, resulta difícil no interpretar este texto en un sentido evolucionista aunque, como ya hemos advertido desde un principio, ello pueda implicar caer en un cierto anacronismo. La precaución debe ser mayor si tenemos en cuenta las interpretaciones posteriores que se han dado, y que vienen a coincidir en que la tesis de Anaximandro parece haber consistido en que el embrión humano se originó en el interior de seres primitivos semejantes a peces, para después emerger como hombres y mujeres completamente formados. Ésta es la interpretación que ofrece el propio Plutarco²⁸ vinculada a la analogía o ejemplo del *galéus* (pez perro o tiburón)²⁹, cuyo carácter vivíparo había sido objeto de un minucioso estudio anatómico por parte de Aristóteles³⁰. También es la explicación ofrecida por Censorino³¹, un escritor latino tardío que, indudablemente, se sumó a la tradición interpretativa.

Sin pretender menospreciar dicha línea de interpretación, lo cierto es que no deja de ser eso: una conjetura explicativa sobre lo que el

²⁶ Nos parece más exacta la traducción ofrecida por Guthrie (op. cit., p. 107): «por ello, si originariamente hubiera sido lo que es ahora, nunca hubiera podido sobrevivir».

²⁷ Pseudo Plutarco, *Stromata* 2; KR, (137) p. 201; DK, A 10.

²⁸ «Ésta es la razón por la que veneran también [los Sirios] al pez, por creer que es de raza similar y pariente, y a este respecto filosofan de un modo más razonable que Anaximandro; pues éste manifiesta que los peces y los hombres no nacieron de los mismos padres, sino que los hombres, en un principio, nacieron dentro de los peces y dentro de ellos se criaron, como los tiburones, y que, cuando fueron capaces de cuidarse por sí mismos, salieron a la luz y se posesionaron de la tierra» (Plutarco, *Symposium* VIII 730 E; KR, (140) p. 202; DK, 12 A 30). Véase también: Plutarco, *De sollertia animalium* 982 C; *De amore Proles* 494 C.

²⁹ La especie referida (γαλεός) es una mustela (*mustelus laevis*), perteneciente a la familia del tiburón.

³⁰ Cfr. Aristóteles, *Historia de los animales*, 564 b 24, 565 b 1.

³¹ «El milesio Anaximandro creyó que del calentamiento del agua y de la tierra nacieron peces o animales muy semejantes a ellos; en su interior se formaron hombres en forma de embrión, retenidos dentro hasta la pubertad; una vez que se rompieron dichos embriones, salieron a la luz varones y mujeres, capaces de alimentarse» (Censorino, *De die Natali* IV, 7; KR, (138) p. 201; DK, A 30).

propio Plutarco refiere que afirmó Anaximandro. No obstante, si consideramos en su esencia y expresión lo que parece ser la tesis básica del propio Anaximandro (sin olvidar el presupuesto acerca de la generación espontánea) podemos inferir las siguientes conclusiones:

1. Los primeros seres vivos nacieron en lo húmedo: agua o limo.

2. Posteriormente se trasladaron a zonas más secas.

3. Estos primeros vivientes sufrieron una posterior transformación física y comportamental: «cuando se rompió la corteza (escama) circundante, vivieron, durante un corto tiempo, una vida distinta».

4. En su origen, el hombre se asemejaba a otro ser: un pez. No se establece ninguna analogía con ningún tipo concreto de pez.

5. En un principio el hombre «nació de criaturas de especie distinta» (ἐξ ἄλλοειδῶν ζῴων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη). Se utiliza el verbo γίγνομαι que significa *nacer*, y no *criarse*, *crecer*, *desarrollarse* o *sobrevivir*.

6. En relación con la necesaria larga crianza del hombre en comparación con otros vivientes, a partir de la expresión: «por ello, si originariamente hubiera sido lo que es ahora, nunca hubiera podido sobrevivir» (o si se prefiere, «de haber tenido su forma original desde un principio, no habría subsistido») no se deduce que los hombres se originasen en el interior de peces y se desarrollasen hasta alcanzar la edad madura para emerger una vez plenamente formados. Incluso, admitiendo dicha interpretación, se puede entender el aumento cuantitativo que implica el desarrollo o crecimiento de un ser vivo, pero no se justifica la pretendida variación esencial o cualitativa expresada como cambio en su forma original o no ser en su origen lo que es ahora.

7. Finalmente, pero no por ello menos importante: subyace a lo largo de todo el planteamiento una conciencia, quizás rudimentaria pero real, sobre la importancia de la necesaria adecuación y

adaptación al medio por parte de los seres vivos.

No sería adecuado interpretar el incipiente *evolucionismo* de Anaximandro en términos darwinianos, como tampoco lo sería asimilar el atomismo de Leucipo o Demócrito a la física actual. Su intuición puede ser calificada como pueril o ingenua, o como excesivamente creativa e imaginativa, pero lo realmente importante es que fue el primero en intentar explicar, al margen del mito, el origen del hombre.

4. Anaxímenes: la densidad como criterio cuantitativo y cualitativo

Considerado amigo, discípulo y sucesor de Anaximandro, Anaxímenes abandona el indeterminado *ápeiron* como *arjé* y lo substituye por el aire. Dicho cambio podría ser considerado un retroceso especulativo en la andadura de la Escuela milesia. Sin embargo, si profundizamos en el planteamiento de Anaxímenes podremos comprobar la relevancia de su particular aportación conceptual. Son dos las claves que nos permitirán constatar su originalidad: una cierta *sustancialización* del *arjé* y su especial interés por explicar el proceso o mecanismo de los cambios naturales. Para ello tomaremos como referente la descripción de la teoría de Anaxímenes ofrecida por Simplicio³²:

³² Simplicio recoge esta versión de Teofrasto quien, según Diógenes Laercio (v. 42), redactó una monografía sobre Anaxímenes. También se ha conservado dicha versión a través de Hipólito. Esta última es más extensa ya que incluye una interpretación adicional no siempre fundamentada en el texto de Teofrasto: «Anaxímenes dijo que el primer principio era aire infinito, del cual nacen las cosas que están llegando al ser, las ya existentes y las futuras, los dioses y las cosas divinas; las demás nacen de sus productos (de él). La forma del aire es la siguiente: cuando es muy igual es invisible a la vista, pero se manifiesta por lo caliente, lo húmedo y el movimiento. Está en constante movimiento, ya que no podrían cambiar cuantas cosas cambian, si no se moviera. Tiene manifestación distinta según se densifique o se haga más sutil; pues cuando se disuelve en lo que es más sutil, se convierte en fuego; los vientos, en cambio, son aire en período de condensación; de aire comprimido se forma la nube, condensando aún más surge el agua; con un grado mayor de condensación nace la tierra y, con la máxima condensación posible, las piedras. De donde resulta que los componentes más importantes de la generación son opuestos, a saber, lo caliente y lo frío» (Hipólito, *Refutatio* I 7, 1; KR, (144) p. 207; DK, A 7).

Anaxímenes de Mileto, hijo de Eurístrato, el compañero de Anaximandro, postula también una única sustancia infinita subyacente a las cosas, no indefinida, sin embargo, a la manera de la de Anaximandro, sino determinada, porque él la llama aire y dice que difiere en la ligereza y densidad según las diferentes sustancias. Rarefacto, se convierte en fuego; condensado, se convierte, primeramente, en viento, luego, en nube y, cuando continúa condensándose, en agua, y después en tierra y piedras. Todo lo demás está compuesto de estas cosas. Postuló también un movimiento eterno que, indudablemente, es la causa del cambio³³.

En primer lugar, frente a *lo húmedo* de Tales y *lo indeterminado* de Anaximandro, Anaxímenes postula como primer principio *el aire* (ἀήρ). Ya hemos comentado que Anaximandro sustantivó los contrarios, pues los concebía como realidades o cosas, no como cualidades o propiedades. Anaxímenes da un paso más y *sustancializa* su *arjé*, el aire, e interpreta todo lo demás (agua, tierra y fuego) como modificaciones o variaciones del mismo. Todavía no hemos llegado a la doctrina de los cuatro elementos, ni a la clara distinción entre sustancia y accidentes pero, indudablemente, estamos mucho más cerca. Probablemente al elegir el aire como *arjé*, Anaxímenes no era ajeno a una idea común de su época en la que se identificaba el aliento y la vida: el aire que respiramos es la vida misma que nos vivifica, por lo que el binomio aliento (o hálito) y alma (o vida) era una concepción muy extendida que formaba parte del substrato de creencias compartidas³⁴.

³³ Simplicio, *Physica* 24, 26; KR, (143) p. 207; DK, A 5. Por su mayor claridad, transcribimos la traducción ofrecida por Guthrie, op. cit., p. 124.

³⁴ Esta idea que identifica aire y aliento (y, por tanto, aire y vida) está expresada en un pasaje de Aecio que, supuestamente, recoge una cita real de Anaxímenes: «Anaxímenes de Mileto, hijo de Eurístrato, declaró que el principio de las cosas existentes es el aire, pues de éste nacen todas las cosas y en él se disuelven de nuevo. “Y así como nuestra alma, que es aire, dice, nos mantiene unidos, de la misma manera el viento (o aliento) envuelve a todo el mundo” [...]» (AECIO, I, 3,4; KR, (163) p. 226; DK, B2). Posteriormente Diógenes de Apolonia adoptó y desarrolló esta doctrina de Anaxímenes hasta afirmar que «la humanidad y los demás seres vivos viven por el aire, porque lo respiran, y para ellos es alma y mente simultáneamente. El alma de todos los seres vivos es la misma, es decir, aire

En Homero y en la prosa jonia anterior, ἄήρ significaba *neblina, humedad, niebla u oscuridad*, algo visible y al mismo tiempo oscurecedor. Pero el ἄήρ de Anaxímenes es la sustancia invisible que nos rodea y a la que actualmente denominamos aire. Enraizado en el monismo milesio, el aire es, para Anaxímenes, aquello de lo que todas las cosas reciben su ser y en lo que todas tienen que disolverse de nuevo. Anaxímenes elige el aire como elemento primario pues parece creer que, en su estado invisible, es decir como aire atmosférico, está en su estado más natural o *uniforme*. Ése sería siempre su estado si no estuviese sometido al cambio o movimiento pero, al igual que su antecesor, Anaxímenes postula un movimiento eterno responsable de las modificaciones o cambios que le hacen adoptar variadas formas visibles. Anaximandro no se preocupó por el modo en que, a partir del *ápeiron* originario, surgió todo lo demás. Se limitó a conjeturar la existencia de un proceso de separación a partir de una especie de vórtice o remolino originado por el movimiento eterno de la matriz viva, cuya naturaleza no es especificada por ninguna de las fuentes. Anaxímenes, por su parte, nada parece haber dicho sobre el origen de los seres vivos y el hombre, pero sí puso todo su interés en tratar de explicitar el mecanismo o proceso de los cambios que explican el desarrollo del mundo a partir del aire indiferenciado.

Es un dato de experiencia común que un soplo de aire exhalado por nuestra boca puede ser caliente (si abrimos la boca) o frío (si comprimimos los labios). También es común la observación de que la humedad hace que el aire sea visible como niebla, que ésta se transforme luego en pequeñas gotas de agua, y también que el calor del sol las convierta nuevamente en *aire invisible*. Anaxímenes explicitó que la materia sustancial originaria era la forma fundamental de los constitutivos del mundo diferenciado: el aire podía convertirse en otros componentes del mundo, como tierra o mar, sin perder su propia naturaleza. El aire podía ser más denso o más ligero, más caliente o más frío, pero sin dejar de ser aire. Simplemente se condensaba y

más caliente que el aire del exterior, en el cual vivimos [...]» (Diógenes de Apolonia, Frag. 4 y 5. Citados por Simplicio, *Physica*, 152, 18 y 152, 22: KR, (605) y (606), p. 604).

rarificaba³⁵: alteraba su manifestación según su mayor o menor presencia en un determinado lugar. De ese modo, cuando el aire se convierte en más ligero se hace más caliente y se transforma en vapor y, en último extremo, alcanza el estado ígneo del fuego. Por el contrario, la condensación o aumento de densidad del aire lo hace más frío y transforma progresivamente en viento, nube, agua, tierra y piedra.

De este modo, Anaxímenes supera la crítica de Anaximandro a Tales, a la vez que explica el proceso de los cambios que constituyen un mundo cualitativamente diferenciado. Subyace en dicho proceso una cierta influencia de la doctrina de los contrarios de Anaximandro, pues nuestro autor vincula la densidad con lo frío y la ligereza con lo caliente. Sin embargo, conviene subrayar que lo caliente y lo frío no son la causa de las transformaciones del aire, sino consecuencia de su mayor o menor ligereza o densidad. De hecho, en Anaxímenes ya no existe *lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco* como tales, sino simplemente aire en mayor o menor proporción en un determinado espacio.

En conclusión, la novedosa aportación conceptual de Anaxímenes a la Escuela milesia consiste en haber introducido un criterio cuantitativo para explicar diferencias cualitativas. Al proponer diferentes grados de condensación y rarefacción como explicación de las diferencias cualitativas de la realidad a partir de una materia básica única y originaria, Anaxímenes abre una nueva línea para el desarrollo del pensamiento filosófico y científico. Por una parte, se empieza a vislumbrar que cantidad y cualidad no son realidades, sino modificaciones o afecciones de la realidad, aunque sea de una misma realidad básica en el caso de nuestro autor, todavía situado en el monismo. Por otro lado, basa la explicación de lo cualitativo en lo cuantitativo, y ése es el supuesto sobre el que se fundamentará toda la ciencia física moderna. Evidentemente, quedan todavía muchos e importantes pasos para eso, pero es el

³⁵ πυκνούμενον y ἀραιούμενον. En su actual acepción, se entiende por condensación el proceso de licuación o solidificación de un gas; mientras que la rarefacción consiste en la disminución de la densidad de un cuerpo gaseoso.

inicio de un recorrido que permitirá que los pitagóricos puedan aportar un desarrollo matemático a este nuevo principio.

Hasta aquí nuestro recorrido por los albores del pensamiento filosófico y científico que representa la Escuela milesia. En todo amanecer los primeros rayos de luz del sol se van abriendo paso entre las sombras de la noche que todavía no se han desvanecido y van iluminando una realidad que, siendo la misma, poco antes estaba en penumbra y progresivamente se va vislumbrando con mayor nitidez. Análogamente, en este itinerario hemos tomado como hilo conductor la nueva luz que representa la aparición y progresivo desarrollo en el seno de la Escuela milesia de nuevas estructuras conceptuales, sobre la base todavía presente de un sustrato mítico, pero también desde la consideración de los datos que la simple observación empírica podía aportar al ser iluminados o contemplados con una actitud especulativa y libre.

Tal y como comentamos en la introducción, la ausencia de fragmentos o textos originales añade la dificultad de que la huella milesia haya pasado

muchas veces desapercibida o no adecuadamente reconocida, diluida en una interpretación conceptual posterior y más desarrollada pero que, precisamente, tuvo su origen en las aportaciones de los milesios. Ciertamente, siguiendo con la anterior analogía, no es posible ver las primeras luces del amanecer desde el sol del mediodía...

Tales, Anaximandro y Anaxímenes partieron de la idea de un movimiento eterno inherente a la realidad. No explicaron la causa de dicho movimiento ni pretendieron hacerlo porque, sencillamente, en su marco conceptual no tenían necesidad de ello. Pero el hecho del cambio o movimiento les sugirió la noción de unidad que subyace y explica racionalmente la diversidad de la realidad y sus fenómenos físicos. De ahí sus particulares y respectivas cosmovisiones monistas en las que, no obstante, podemos comprobar un progresivo desarrollo o evolución conceptual, a pesar de su no distinción entre materia, vida y divinidad.

Referencias

- Aristóteles (1982). *Metafísica* (2ª Ed., Ed. trilingüe de V. García Yebra). Ed. Gredos.
- (1990). *Historia de los animales*. Ediciones Akal.
- (1996). *Acerca del Cielo*. Ed. Gredos.
- Brun, J. (1995). *Los presocráticos*. P. Cruz y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Calvo Martínez, T. (2000). La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega. *Daimon. Revista de Filosofía*, 21, 21-38.
- Capelletti, A.J. (1987). *Mitología y Filosofía. Los presocráticos*. Cincel.
- Chernis, H. (1991). *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. UNAM.
- Diels, H. y Kranz, W. (1985-1987). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 Vols). Weidmann.
- Fernández Pérez, G.(2011). La lógica de la oposición en la física de Anaximandro, Pitágoras y Heráclito. *Thémata. Revista de Filosofía*, 44, 262-289.
- Guthrie, W.K.C. (1991). *Historia de la filosofía griega* (Vol. I, 1ª reimpr.). Gredos.
- Jaeger, W. (1993). *La teología de los primeros filósofos griegos* (4ª reimpr.). F.C.E.
- Kirk, G.S. y Raven, J.E. (1981). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (3ª reimpr.) Gredos.
- Segura, C. (2001). Una interpretación de la concepción de la physis en los presocráticos. Antes y después de Parménides. *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, 6, 144-160.