

## FILOSOFIA MILESIA \*

*Dr. Martín Zubiría*

**Profesor Adjunto de Filosofía General**

El interés que nos mueve a ocuparnos de la Filosofía Milesia no es de orden histórico sino, ante todo, sistemático. No es una cuestión que pertenezca al ámbito de la historiografía filosófica sino una pregunta que nace desde el presente mismo de la Filosofía Primera y que exige por lo tanto ser respondida desde ese presente ya destemporizado, lo que nos obliga a pensar sobre lo ya pensado y convierte a un pensamiento en objeto del pensar. Por este motivo, lejos de arrancarnos de nuestro presente histórico y llevamos a un pasado remotísimo en el que las voces de los médicos alternan todavía con los cantos homéricos; lejos de huirnos en una historia que la inteligencia mundanal, librada ya a sí misma, se representa como la “casa de la noche” (Parm. B 1, 9) o. lo que es lo mismo, como la “casa de la muerte”, la Filosofía Milesia, tal como pervive en unos fragmentos brevísimos y maltrechos, nos enfrenta con un problema del que debe dar cuenta la Filosofía: el de la naturaleza misma del saber filosófico en su estado inicial. Recién a la luz de esta pregunta y su respuesta puede inteligirse a su vez el problema del comienzo histórico de la Filosofía. Afirmar que ésta comienza con los Milesios no es otra cosa que repetir un aserto convertido en «opinión coinmunis» cuya fuente es la autoridad de Aristóteles. Pero aunque éste, en aquellos conocidos capítulos de la “Metafísica” dedicados a examinar las doctrinas de los “primeros que filosofaron” (983 b 6), consideró al pensamiento de Tales precisamente como el comienzo de la Filosofía, hay que advertir —y esto es de una importancia capital—, que ese reducir la consistencia de todo lo que

---

(\*) El autor desea expresar su reconocimiento al Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Cuyo por la adjudicación de una beca que le permitió llevar a cabo este trabajo.

se manifiesta a una materia última, el agua «*exempli gratia*», es la manifestación de un saber que no obstante su carácter filosófico, es sin embargo externo a la Metafísica propiamente dicha, a aquella sabiduría que él designa como "ciencia teológica" y que reconoce en el principio de no contradicción su propio y único ARKHÉ, el fundamento sobre el que reposa no sólo ella misma sino el sistema todo de la ciencia aristotélica (1). En virtud de tal exterioridad las posiciones filosóficas pre-aristotélicas, y entre ellas las que configuran la Filosofía Milesia, devienen accidentales, no necesarias, materia, finalmente, de la erudición con la que a menudo pretende ocultar su desconcierto la tradición doxográfica.

Idéntica situación aparece en aquel pensamiento con el que la Metafísica alcanza su cabalidad como saber: respecto de la unidad clausa y autosuficiente del saber especulativo expuesto por Hegel, la historia no es sino la no-verdad de lo puramente dado. El concepto de la completa indeterminación de sí mismo en cuanto inmediatez, esto es, en cuanto "ser" (Sein), es lo que funge allí como principio, como el principio de la totalidad del saber que se despliega en la "Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas"; si la historia tiene en esa obra del concepto puro algún TOPOS, el mismo habrá que buscarlo en los párrafos finales de la sección consagrada al "espíritu objetivo" allí donde éste se exterioriza como "historia universal" (§§ 548 ss.); la "Historia de la Filosofía" en cambio, no sólo es ajena al "sistema de la ciencia", sino que su relación con el mismo tampoco podría ser, ni con mucho, comparable a la de la "Fenomenología del Espíritu", cuya tarea "práctica", la cancelación definitiva de la conciencia como asunto propio del saber metafísico en su tercera época, la convierte en un "prolegómeno" a la ciencia propiamente dicha (2).

Para la Filosofía del Presente, para la Meditación del Presente como habría en rigor que llamarla puesto que no reconoce SOPHIA alguna que pudiese convertirse en término de un PHILEIN, los milesios representan, por el contrario, un "estar fuera" de carácter positivo; no es ya la exterioridad con respecto a un sistema, sino el "todavía no" con el que, en lugar de designar algo incipiente o balbuceante (PSELLIZOMAI, Met. I, 992 b 15), se alude a un dichoso estado primigenio ajeno a la per-versión del pensar que se opera en la posición platónica (Nietzsche) o que se pone al descubierto como "olvido" ya en el mismo Parménides (Heidegger). Aquellas individualidades egregias entre las

1 Cf. Boeder, H. "Das Prinzip des Widerspruchs oder der Sachverhalt als Sachverhalt" en: Festschrift E. Fink, La Haya 1965, pg. 141 ss.

2 Véase la nota de Hegel de 1832 para la reedición de la "Fenomenología del Espíritu", en la edición alemana de J. Hoffmeister, Hamburgo 1952, pág. 578.

que hay que contar también a Pitágoras, Jenófanes, Heráclito, representan lo paradigmático de un pensar próximo al poetizar cuyas palabras tornaban posible para el hombre la vecindad del Ser; si sus “sistemas” han sido refutados, entonces lo que cuenta en ellos, lo irrefutable, es la personalidad fulgurante, el “gran hombre” ( <sup>3</sup> ) o bien un “modo” de pensar en el que el pensamiento venidero puede aprender a buscar el suyo. Entre aquel pasado y este presente se extiende, para decirlo con Nietzsche, “el océano tenebroso de la Metafísica” (4).

Intentemos salvar ese océano, que ha sido concebido entretanto como el luminoso presente de una “historia” cuyo eje descansa en la crisis de sus principios ( <sup>5</sup> ), para plantearnos nuevamente los interrogantes que, suyo, suscita la Filosofía Milesia: ¿De qué naturaleza es ese saber para que pueda legitimar su título de inicio (ARKIIÉGOS, Met. I, 983 b 20) o comienzo histórico de la Filosofía?; ¿cómo puede volverse inteligible aquella exterioridad suya respecto de la ciencia teológica con la que culmina la primera época de la Metafísica?; ¿cómo se articula internamente la Filosofía Milesia para que pueda ser destacada como una fase propia dentro de aquella época, si ya no es posible continuar hablando de la “escuela” Milesia, como lo hacía todavía Burnet, y si el pensamiento de Anaximandro integra junto con el de Pitágoras y el de Heráclito, la Cosmología pre-parmenídea, tal como lo muestra H. Boeder en su “Topología de la Metafísica”?

Veamos ya lo que dicen los textos y los testimonios más antiguos acerca de los mismos. (6)

## I

Platón, en el “Protágoras” (343 A), menciona a Tales como el primero de aquellos siete célebres varones que desde antiguo fueron honrados en toda Grecia a causa de la sabiduría. Que tal sabiduría no era ni absolutamente ni en primer término de orden teórico, sino por el con-

---

3 P. Nietzsche, “La filosofía en la edad trágica de los griegos” (prefacio), en: “Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe”, Munich/Nueva York, 1980, t. I, pg. 802.

4 Sämtliche Werke, ed. cit., t. VII, pg. 473.

5 Nos referimos a la obra de H. Boeder Topologie der Metaphysik, Friburgo Munich 1980. Véase la reseña de la misma en “Philosophia” nro. 45, 1934.

6 Para las exposiciones de carácter general relativas a los milesios remitimos a los artículos respectivos en la Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft de Pauly - Wissowa, Stuttgart 1950 y al libro de W. Schadewaldt, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Francfort del Meno, 1078.

trario la sabiduría práctica del que es capaz de aconsejar con acierto en materia moral o política, es un hecho sobre el que la investigación ha arrojado abundante luz y que puede ser confirmado, en términos generales, por la colección de apotegmas que llevó a cabo Demetrio de Falero en el siglo IV a. C., conservado por el "Florilegiuin" de Estobeo. (7)

En el caso de Tales, la tradición secundaria nos ha legado una serie de relatos que ponen al descubierto la índole eminentemente práctica de su sabiduría y explican al mismo tiempo la causa de la admiración que despertó entre sus contemporáneos. Así por ejemplo, Diógenes Laercio cuenta cómo Tales salvó a su patria al oponerse e impedir que Mileto trabase una alianza con los lidios bajo el poder de Cresos, ya que eso decidió la suerte de la ciudad jonia cuando Ciro ejerció el imperio (A 1) (8); y Heródoto narra que, antes de la destrucción de Jonia, Tales aconsejó desplazar la sede del Consejo al interior del país, a la ciudad de Teo, y que se considerase a los otros estados jonios como distritos (A 4). También cuenta Heródoto que en cierta oportunidad, haciendo cavar una profunda fosa, logró desviar las aguas del río Halis para que Cresos pudiera cruzar el cauce con su ejército (A 6).

Valiéndose en otra ocasión de su poder de observación y sin que mediase teoría general alguna sobre triángulos similares (9), determinó la medida de la altura de las pirámides (A 21). En cuanto a un pretendido procedimiento demostrativo para dividir el círculo mediante el diámetro en dos partes iguales (A 20), y no obstante las aseveraciones en este sentido de B. L. van de Waerden ("Die Beweisführung in der Klassischen Wissenschaften des Altertums") (10), los estudiosos de la ciencia antigua admiten que aquella comprobación sólo pudo haber sido llevada a cabo por un procedimiento empírico pre-científico. (11) Y lo mismo ha de decirse tanto con respecto a la determinación de la igualdad de los dos ángulos de la base de un triángulo isósceles (A 20) como con respecto al teorema euclidiano que muestra la igualdad de los ángulos opuestos por el vértice cuando dos líneas rectas se cortan entre sí. Proclo, en su comentario al primer libro de los "Elementos" de Euclides, dice que según el testimonio de Eudemo de Rodas, quien fue discípulo de Aristóteles, Tales descubrió antes que nadie aquel teorema (A 20); la razón de tal afirmación descansa en que habría que supo-

7 Cf. B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, Munich, 1943.

8 Citamos por la edición de Diels-Kranz, Berlín 1974, reimpresión fotomecánica de la 6ta. edición corregida.

9 Cf. T. L. Heath, *A History of Greek Mathematics I*, 1921; reimp. Oxford 1966.

10 Artículo publicado en el volumen *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, ed. por H. G. Gadamer, Darmstadt, 1968.

11 Véase el volumen *Los filósofos presocráticos I*, intr. trad. y notas por C. Eggers Lan y Victoria E. Julia, Madrid 1978, pg. 77, nota 24.

ner el conocimiento del teorema en cuestión para lograr calcular la distancia a que se encuentran las naves en el mar respecto de la costa —que es otro de los méritos atribuidos a Tales—, lo cual no puede admitirse como se deduce del texto citado en la nota anterior (nro. 11). Y aunque de su fama como geómetra se hace eco hasta el mismo Aristófanes en sus comedias (*Nubes* 177 ss., *Aves* 995 ss) lo cierto es que sus conocimientos *teóricos* de esa ciencia deben haber sido tan menudados como los que poseyó en la astronomía.

Las únicas obras que se le atribuyen, si es que alguna vez las escribió ( <sup>12</sup> ) —nos referimos a los escritos titulados “Sobre el solsticio” y “Sobre el equinoccio” (A 1), y a la “Astronomía náutica” de la que habla Simplicio (B 1)—, deben haber contenido una serie de datos de origen empírico ya que incluso la predicción de los eclipses solares —Heródoto cuenta que Tales predijo uno que tuvo lugar en tiempos del rey Darío (584 a. C.) (A 5)—, según el estado de la ciencia de su tiempo, y no sólo en Grecia sino también en la Mesopotamia y en el Egipto, sólo podía efectuarse de acuerdo con ciertas tablas de probabilidades sin que mediase un conocimiento cierto de la naturaleza de ese tipo de fenómeno. (<sup>13</sup>)

Además de la predicción de eclipses se le atribuyen otros conocimientos astronómicos acerca de los cuales tenemos conocimiento gracias a fuentes en general poco confiables (Hipólito, Aecio), como el haber advertido que la naturaleza del sol no difiere de la de la tierra (A 17a) —lo cual, si no rechaza pone al menos en tela de juicio la divinidad del astro solar; tal pensamiento le costó a Anaxágoras un proceso por impiedad y la pena del destierro— y que además los astros en general están constituidos por una materia similar a la tierra pero en estado de ignición (ibid.). Por último, debe haber dado alguna explicación de los terremotos en relación con el movimiento o la posición de los cuerpos celestes (Hipólito I, 1, 2) y acerca de la influencia de los vientos etesios sobre las aguas del Nilo (A 16).

Si es cierto que por contemplar los astros cayó en un pozo y provocó la risa de su criada tracia, como nos cuenta Platón en el “Teeteto” (174 A) —una risa inextinguible que se estampa todavía hoy como una mueca sobre la faz de aquellos que siendo hombres “prácticos”, se afanan, además, de serlo—, también es cierto que, precisamente por contemplarlos supo prever una abundante cosecha de aceitunas y valerse

---

12 Cf. H. Frankel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich 1976, pág. 298.

13 Cf. O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy* I-III, Berlin-Heidelberg-Nueva York, 1975.

de esa circunstancia para obtener una considerable fortuna (Aristóteles, Pol. I, 1259 a).

¿Pero por qué motivo, además de ser considerado uno de los siete sabios, ha recaído sobre Tales el título de «princeps philosophiae»? ¿Qué es lo que determina el carácter *filosófico* de su saber?

No es la POLYMATHIÉ desdeñada por Heráclito (B 40), y en este sentido, ni los conocimientos astronómicos y meteorológicos, ni los geométricos, ni los hidráulicos, ni los políticos bastarían para justificar aquel título. No sólo no bastarían, sino que en rigor resulta indiferente el que se los tome o no en consideración puesto que la Filosofía difiere «toto coelo» de los demás saberes humanos. Y precisamente la Filosofía que Aristóteles destaca como «ésta». «Esta» Filosofía es una *sabiduría* que a diferencia de otras, como las de carácter religioso, por ejemplo, cuyo sentido es fundamentalmente soteriológico, es definida como ciencia que versa, *por de pronto*, sobre ciertas causas y principios (Met. 1. 982 a 2). No fue necesario pues esperar a Descartes, o al mismo Hegel para que la Filosofía depusiese el nombre de «amor al saber» y deviniese «saber efectivo» (*Fenomenología del Espíritu*, Prefacio; ed. cit. pg 12) (14). Ella se dio a sí misma ya en la primera época de su propia historia, la forma de tal efectivo saber y no sólo como una única ciencia, sino como un verdadero *sistema* integrado por tres órdenes de ciencias filosóficas: teoréticas, prácticas y poiéticas, bajo el primado de la ciencia teológica. (15)

Este saber que no pretende ser aceptado o tan siquiera reconocido como sabiduría, puesto que lo es, y toda sabiduría no sufre menoscabo alguno por el hecho de ser rechazada, sino que es siempre el hombre el que juega su destino al aceptar o negar una determinada sabiduría —en este caso, la Filosofía—, parece desplegarse de tal modo en la historia, visto desde la posición aristotélica, que los primeros que filosofaron, y Tales el primero entre ellos, lo hicieron en cuanto consideraron el fundamento (ARKHÉ) de todo lo que es: TA PANTA.

Tal fundamento, dice Aristóteles, fue concebido como aquello a partir de lo cual (EX HOY) devienen todas las cosas; como una única causa que se agota en el hecho de ser pura *materia*, aún cuando esta ma-

14 Cf. J. R. Sepich-Lange, *Propedéutica Filosófica*, Bs. As., 1972, Inc. I.

15 Cf. H. Boeder, «Vom Begriff in der aristotelischen «Poetik»», en: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, tomo XXXIV, Gotinga, 1982, pág. 47 ss.

teria posea una determinación. Mientras que en el concebir la *causa* (16) de la totalidad de las cosas reside el mérito de esa tesis, el demérito o la insuficiencia de la misma es visto en ese exclusivo atenerse al carácter material de una causa, que —así lo entiende también Aristóteles—, funge además como causa final en el sentido mostrenco de la finalidad como simple acabamiento. El “de dónde” devienen las cosas es al mismo tiempo el “en dónde” o “hacia dónde” (EIS HO) finalmente se aniquilan o destruyen (Met. I, 983 b 6 ss.). (17)

¿Pero qué cosas son las que designa aquí la voz griega PANTA? ¿Simplemente todas las cosas que *son*? ¿En qué difiere pues esta totalidad de aquella otra presente en los cantos homéricos, en las obras de Hesíodo, en las alegías y los yambos de Solón? En que no se trata ya de lo que *es* (TA ONTA), sino de lo que en sí parece o *se manifiesta* (TA PHANERA). Es el todo de aquello que está presente ante mí sin que sea el resultado de mi propia actividad o de actividad humana alguna. Y por esta razón los dioses, cuya realidad supera el orden de lo poético, al no manifestarse en cuanto tales, deben ser cancelados de aquella totalidad que la Filosofía tiene inicialmente por objeto. Esto es lo que da origen al equívoco de pensar que se trata de una Filosofía meramente humana o, más exactamente, *profana*.

La totalidad de lo que se manifiesta (18) es lo que solicita la actividad reflexiva del PHILOSOPHOS —una totalidad que no es concebida todavía como KOSMOS. La actividad de los sentidos, y en primer término el HORAÓ, se ordena, a su vez, a ese manifestarse. Únicamente lo visto, lo observado directamente por mí en cuanto testigo ocular de un suceso o de algo que tan sólo acontece es aquello que puede ser reconocido después como sabido. No es necesario pues continuar apelando a la memoria y al saber divino representado por las musas (Hom., II. 2, 484-486). El origen de las cosas no se esconde en la tenebrosa noche de los tiempos en la que sólo penetran las genealogías mitológicas, sino que está patente ante mí como lo *substante* (OYSIA HYPOMENOYSA, 983 b 10) en relación con todo lo que deviene en-

16 Filólogos clásicos como H. Frankel y W. Schadewaldt, entre otros, han objetado seriamente que Tales hubiese podido emplear un término como ARKHE con la connotación semántica que el mismo tiene en el lenguaje aristotélico. Por lo que se refiere al concepto de causa, AITION, véase el artículo de H. Boeder sobre este término en la Revue des sciences philosophiques et théologiques, XL. 1953, pgs. 421-412.

17 “Apud varias gentes diversa fuerunt genera sepulturae, inde est quod alii obruntur, alii exuruntur... Thales vero, qui confirmât omnia ex umore creari, dicit obruenda corpora, ut possint in umorem resolvi”. Servius, ad. Aen. XI, 186 (D.-K. 11 A 13). El subrayado es nuestro.

18 Cf. H. Boder, “Milesische Philosophie” en: Archiv für Begriffsgeschichte, tomo 9, 1964.

tre la generación y la corrupción como términos extremos de ese devenir; es lo que permaneciendo eternamente (AEI SÓZOMENÉ, 983 b 13) funda la posibilidad de todo cambio; más aún, es la posibilidad misma pero determinada como una materia concreta: TO HYDÓR ( <sup>19</sup> ). Es precisamente la diferencia en la determinación de esa materia lo que torna visible el movimiento de la reflexión en este primer estadio del pensamiento griego.

Según un testimonio de Aristóteles en el *De caelo* (294 a 28 ss.) con cuyo tenor coincide Simplicio (A 14), Tales se representó la masa terrestre como un cuerpo flotando sobre la materia originaria. «Ait enim terrarum orbem aqua sustineri et vehi more navigii mobilitateque eius fluctuare tunc cum dicitur tremere» leemos en las *Naturales quaestiones* de Séneca (A 15), quien se hace eco de aquella noticia a la que le niega toda credibilidad: «Thaletis inepta sententia est» (ibid.). Pero lo sorprendente de la misma es que esta arcaica concepción cosmogónica que parece tener raíces orientales ( <sup>20</sup> ) haya sido expresada en los términos prosaicos de una imagen patente a cualquier observador: flota como un leño lo hace sobre el agua. El abigarrado lenguaje místico ha retrocedido aquí frente a un hecho empíricamente constatable propuesto como imagen de lo que sucede en una escala que por ser infinitamente mayor impide la comprobación. La comparación como recurso corriente y moliente del epos antiguo para volver comprensibles ciertos fenómenos se traslada al ámbito de un saber filosófico que —precisamente por apelar a tales recursos— asume la forma de proceder característica de la HISTORIA, tal como la practicó el milesio Hecateo, por ejemplo.

La cautela con que Aristóteles se refiere a estas cosas (EIPAIN, *De caelo* 294 a 29; cf. ISÓS, *Met.* 983 b 22; ISÓS, *De an.* 411a 7; EOIKE... EX HÓN APOMNÉMONEYOYSI, ibid. 405 a 19) pone de manifiesto que ya en su tiempo el acceso a la supuesta “doctrina” de Tales tropezaba con serias dificultades; él, al menos, parece no haber contado con información alguna de primera mano. Pero atribuye sin embargo a la observación el que hubiese llegado a esta concepción: la presencia del agua bajo la forma de humedad en los alimentos, el calor y las simientes. Y Teofrasto (*Doxogr. graeci* 475, 1) emplea con toda llaneza

19 Sobre el carácter puramente inteligible de tal materia, véase la exposición de Hegel en sus Lecciones sobre la Historia de la Filosofía (Hegels Werke Francfort del Meno, 1971, t. 18).

20 Cf. U. Hölscher, “Anaximander und die Anfänge der griechischen Philosophie” en *Hermes* LXXXI, 1953, pg. 388 ss.



la expresión KATA TÉN AISTHESIN para señalar el mismo origen empírico de la referida tesis.

No es otra cosa que la observación y la reflexión sobre lo que se manifiesta lo que movió a Tales a afirmar que, puesto que el alma es un cierto principio de movimiento (KENÉTIKON TI), la piedra magnética tiene alma ya que mueve al hierro (*De an.* I, 2, 405 a). Si aún lo inanimado posee un alma, la totalidad de lo que se manifiesta es una totalidad viviente. Tal es el sentido que podría haber tenido su afirmación: todo está lleno de dioses (ibid., 411 a 8; cf. Platón, *Leg.* X 899 B). Y ese sentido cobra mayor transparencia si se advierte que el agua no pudo ser concebida por Tales como pura “materia”; este concepto es el resultado de la reflexión posterior que contrapone HYLÉ a EIDOS o bien HYLÉ como DYNAMIS a ENERGIA. El agua no es más que un determinado modo de ser de la substancia sensible caracterizado por ciertas propiedades. Una de ellas debe haber sido la capacidad de dar vida o movimiento a todo lo que es “de tierra” o “de la tierra” (Cf. Jenófanes B 29). Se le habría adjudicado así al agua una función anímica, en tanto que la tierra haría las veces de lo corporal (Cf. Semónides 2, 21 ss., ed. West).

En cada cosa parece alentar un DAIMÓN (Cf. A 1 y 23) y son esos DAIMONES, como las ninfas por ejemplo ( <sup>22</sup> ), quienes hacen las veces de custodios para que esa vida conserve el límite y el orden que le corresponde a todo lo que se manifiesta (Cf. Hesíodo, *Erga* v. 122).

Lo que se manifiesta muestra su transitoriedad, su estar sujeto a un perpetuo cambio entendido en términos generales como METABOLÉ, o, si se prefiere, su inestabilidad esencial como rasgo característico. A su vez, la manifestación misma depende de la luz o fuego solar que aparece y desaparece en el curso de un día y cuya fuerza crece y decrece en el curso de un año. Sin embargo, la manifestación no se vincula genealógicamente con aquel fuego celeste que no tiene “descendencia” alguna; si aquél existe es porque hay algo de lo cual se nutre y cuya existencia es necesariamente anterior a la suya: el agua, que ya desde antiguo era considerada como lo originariamente existente. De allí que el Océano sea para Homero el padre de los dioses (*Il.*, 14, 201).

La lluvia y el sol, la humedad y el calor son precisamente las condiciones de todo crecimiento. A diferencia de la procreación y el nacimiento, el surgir de los brotes y de las hojas en el ámbito de la vida agrícola ofrece la ventaja de producirse en una misma fase del trans-

---

22 Cf. Karl Kerényi, *Die Mithologie der Griechen*, Munich 1981, tomo I, cap. X, § 5.

curso del año solar y mediante el retorno regular y predecible de los mismos fenómenos mostrarse al mismo tiempo como una continua presencia.

Un todo presente y en devenir reposa sobre el agua como su fundamento último. En él están contenidas, en el sentido de su posibilidad, todas las cosas, como dice Simplicio valiéndose de un término de procedencia estoica (SYNEKTIKON PANTÓN. A 13). La reducción de la multiplicidad a la unidad ( <sup>23</sup> ), concebida ésta como origen de aquella, señala el primer momento de un movimiento de la reflexión ordenado a la determinación de la cosa (PRAGMA, res) propia del saber filosófico. Ni este saber, o bien, para decirlo desde la Meditación del Presente, ni el pensar, ni tampoco la determinación que le da sentido a la relación del pensar con su cosa o asunto propio, sino esta misma cosa o asunto, es lo que, en el comienzo, resulta tematizado. El penetrar en la necesidad de la determinación inicial de esa cosa como “agua” fue el «stimulus» que originó una renovada observación de lo que se manifiesta, en cuanto totalidad.

## II

La exposición de la Filosofía Milesia, tal como ha sido llevada siempre a cabo, ateniéndose a un dudoso *criterio cronológico*, ha mantenido la secuencia THALES, ANAXIMANDRO, ANAXIMENES con asombrosa persistencia. La misma tropieza con serias dificultades no sólo cuando se intenta superar el nivel de la información doxográfica para tratar de bailar una posible unidad interna en aquella Filosofía, como lo hace Hegel por ejemplo, quien obedeciendo a razones de orden sistemático ( <sup>24</sup> ) excluye a Pitágoras de esa tríada, aún cuando es

---

23 En esta idea advierte Nietzsche lo realmente decisivo del pensamiento de Tales en cuanto filosófico; véase “La filosofía en la edad trágica de los griegos”, ed. cit., pg. 813 ss.

24 Esas razones no son otras que “der Zusammenhang der Entwicklung des Prinzips der physischen Philosophie” (la conexión del desarrollo del principio de la filosofía natural) - Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Hegels Werke in zwanzig Bänden, Francfort el Meno 1971, tomo 18, pg. 215 - por lo que Hegel hace suya la tesis aristotélica según la cual los primeros que filosofaron fueron PHYSIOLOGOI. Acerca de estos véanse las conclusiones del presente trabajo.

En este contexto llamamos la atención del lector sobre la curiosa ausencia de necesidad lógica en el tránsito de un momento a otro de la exposición que hace Hegel de la Filosofía de los Milesios. El todo es por cierto coherente, en cuanto totalidad, pues no podía esperarse otra cosa del genio profundamente especulativo y sistemático de Hegel; lo que no se advierte es por qué en lugar de la materia (sic !) indeterminada de Anaximandro se concibió

coetáneo de Anaximandro y tan jonio como él, sino en el mismo campo de las afirmaciones relativas a la naturaleza de la tierra y de los astros, a su origen y movimiento. En este sentido, C. Eggers Lan y Victoria Julia, *Los Filósofos Presocráticos* I. ed. cit., haciéndose eco de la literatura erudita, se ven obligados a reconocer una y otra vez el extraño *retroceso* que implican las doctrinas de Anaxímenes en relación con las de Anaximandro; ya porque la tierra dejó de ser un cilindro y por ende un cuerpo para convertirse en un plano: ya porque el sol, la luna y los astros en lugar de originarse por la segregación de lo caliente y lo frío y la posterior explosión de la capa de fuego que rodea la tierra, tienen directamente en ésta su principio, en el vapor que surge de la misma y en su posterior condensación; etc., (cf. op. cit. pgs. -138 y 140. notas nrs. 100, 101 y 104).

El mismo Nietzsche, en su exposición de la filosofía presocrática, guarda un absoluto silencio sobre Anaxímenes —después de Tales y Anaximandro pasa inmediatamente a Heráclito—, y en una nota inédita encontrada entre sus obras postumas, que data de la primavera de 1873 (26 — U I 5 b; *Sämtliche Werke* t. 7, pg. 571) en la que nombra a los presocráticos y coloca al lado de sus nombres las ideas claves vinculadas a los mismos, aparece Anaxímenes subordinado a Tales, sin una posición autónoma dentro de esa serie que continúa con Anaximandro, Heráclito, etc.

Si por razones de carácter sistemático, ya que a los ojos de Nietzsche el principio concebido por Tales no ganaba una determinante decisiva al ser pensado como “aire”, Anaxímenes es pasado por alto o Pitágoras, tal como lo hace Hegel, es desplazado a un momento posterior de la exposición relativa al comienzo de la filosofía griega, por idénticas razones nos hemos visto obligados a vincular el pensamiento de Tales directamente con el de Anaxímenes y a omitir en este estudio sobre la Filosofía Milesia el examen del saber anaximándrico que, por otra parte, y como se dijo al comienzo, inaugura la fase cosmológica del pensamiento preparmenídeo.

Tal decisión sólo puede cancelar la sospecha de arbitrariedad que a pesar de todo puede envolverla, mediante una exposición de la Filosofía Milesia en la que esta aparezca como un todo —el todo de la Filosofía preparmenídea— que acaba por negarse a sí mismo como saber acerca de una determinada PHYSIS y solicita en su última fase, con

---

“otra vez” un determinado elemento natural. La dificultad fundamental reside en suponer que la sucesión externa y meramente cronológica de los individuos se corresponda con la sucesión de los momentos de la “autodeterminación del concepto”.

Jenófanos, el tránsito a la Cosmología; tránsito en el que, para decirlo con Hegel, se abandona la “realidad” de la forma en favor de su “idealidad”.

Aunque a diferencia de Tales, Anaxímenes, empleando la lengua jonia con un estilo “simple y mesurado” (A 1), dejó sus pensamientos por escrito y sus textos se conservaron, según parece, hasta comienzos del período alejandrino, los testimonios que poseemos para conocer y enjuiciar su pensamiento son de una brevedad extrema. Y sin embargo, la tradición ha conservado aquello que, siendo mínimo, resulta esencial para vislumbrar su concepción “fisiológica” de la totalidad de lo que se manifiesta.

Si Anaxímenes no fue géometra, ni descolló tampoco por la prudencia de sus consejos políticos, compartió con Tales el interés por la observación astronómica y el afán por bailar una explicación coherente de los procesos físicos y los fenómenos meteorológicos.

El movimiento del aire condensado, por ejemplo, es lo que da origen a los vientos, los cuales, a su vez, por efecto de una mayor condensación se convierten en nube, agua y granizo respectivamente (A 7). Cuando por la violencia de los vientos las nubes se separan entre sí bruscamente, aparece una luminosidad ígnea y brillante que es el relámpago (ibid.). Y cuando sobre las mismas nubes, que no son otra cosa que aire en un determinado grado de condensación, se precipitan los rayos del sol, surge el arco-iris (ibid.; cf. Anaxágoras B 19).

Los terremotos se producirían en tiempos de lluvias abundantes o bien de sequía (Arist. *Meteor*, II 7, 365 b; A 21), lo cual implica una máxima alteración del estado de la tierra por efectos del calor y del enfriamiento (A 7).

Para Anaxímenes la tierra, en lugar de “flotar” sobre el agua, está suspendida sobre el aire o “cabalga” (EPOKHEISTHAI) sobre él ( <sup>25</sup> ), según la expresión seguramente literal del Pseudo Plutarco (A 6). Posee una forma completamente plana (A 7; 20) y su naturaleza no difiere de la sol, la luna y los astros a pesar del estado de ignición en que se encuentran esos cuerpos debido a las altísimas temperaturas que alcanzan como consecuencia de la velocidad de su desplazamiento (A 6; 14; 16).

Esos movimientos orbitales no conducen a los astros “por debajo” del disco terrestre, sino sólo alrededor del mismo (A 14). ¿Cómo ex-

---

25 Acerca del carácter argumentativo y no meramente ilustrativo de estas metáforas o analogías remitimos al trabajo de H. Diller, OPSIS ADELONTA PHAINOMENA, en Hermes 67, 1932.

plicar entonces la sucesión del día y la noche? Mediante el ocultamiento del sol detrás de las partes elevadas de la tierra (A 7) como, por ejemplo, macizos montañosos.

Este es el límite que alcanza la tradición doxográfica en lo que concierne a aquellos conocimientos en virtud de los cuales Anaximenes podría ser considerado con todo derecho un POLYHISTÓR, pero no todavía un filósofo.

Según el testimonio más antiguo acerca de la doctrina de Anaximenes, el de Aristóteles en su *Metafísica* (I 3, 984 a; A 4), aquél pensó que el aire es el primer principio entre los cuerpos simples; primero por ser *anterior* al agua. En tal anterioridad hay que ver la razón que mueve a la reflexión a abandonar el principio de Tales en pos de una determinación más profunda del mismo. Si bien lo absoluto continúa manifestándose al pensar bajo una “forma real”, TO AÉR, esa forma, que en cuanto “agua” no era sino la ausencia de una configuración concreta —la indeterminación de lo universal, dirá Hegel—, se sustrae ahora a la observación directa por mor de su invisibilidad (<sup>26</sup>). Esta cualidad no basta sin embargo para amenazar la naturaleza del nuevo principio en cuanto PHYSIS HÓRISMENÉ; la determinación es concebida en orden a la unicidad (MIA) y la subyacencia (HYPOKEIMENÉ) de esta PHYSIS a partir de la cual se constituye todo lo que es. ¿De qué modo?

Entre la multidiversidad de las cosas existentes y el “aire” como su principio se baila la serie de los elementos simples que hace las veces de mediación entre éste y aquéllas. Aristóteles (A 4), Teofrasto (A 5) e Hipólito (A 7) coinciden, al referir el pensamiento de Anaximenes, en que los compuestos no se generan directamente a partir del aire, el cual, a su vez, a nada anterior a él le debe la existencia (<sup>27</sup>), sino a partir de lo ya generado: la tierra, el agua, el fuego. Estos elementos simples son momentos aislados dentro de toda una escala de sustancias particulares, cada una de las cuales es la manifestación del principio en un determinado estado de rarefacción o condensación (ARAIÓISIS KAI PYKNÓISIS). Al sufrir estas alteraciones el aire no se transforma esencialmente sino que sólo cambia la “forma real” que lo torna visible, de modo que al llegar al extremo de la rarefacción se manifiesta como fuego,

---

26 AER ha dejado ya de significar “niebla”, “bruma”, “oscuridad”, que es el valor semántico con que aparece siempre en Homero; cf. Il. 5, 776; 3, 381; 8, 50; etc.

27 Hay que rechazar y atribuir como un error a la tradición doxográfica la afirmación de Cicerón según la cual Anaximenes “aera deum statuit eumque gignl...” (A 10). Postular la generación del aire no es otra cosa que cancelar su carácter de principio.

el cual al condensarse y por ende al perder temperatura se convierte sucesivamente en aire, viento, nube, agua, tierra y finalmente piedra (Hipólito, Ref. I 7, 3; A 7).<sup>(28)</sup>

Puesto que el fuego y la piedra representan dos extremos desde el punto de vista de la temperatura, Hipólito (ibid.) y antes que él Teofrasto, al que recurre como fuente, señala lo "cálido" y lo "frío" como los opuestos fundamentales de la generación de los distintos elementos simples y por este motivo también de los compuestos, que se explican o bien por agregación o bien por transformaciones más complejas.

Ya Kirk y Raven (véase el comentario al fragmento nro. 146 en su edición de *Los filósofos presocráticos*) expresaron sus reparos acerca del rol fundamental de estos opuestos en la concepción de Anaxímenes y atribuyeron la presencia de los mismos a la libre intervención de Teofrasto como doxógrafo. Tales reparos han sido confirmados por P. Steinmetz en su obra *Dio Physik des Theophrastos von Eresos*, Bad Homburg 1964, al demostrar que el comentario de Simplicio glosado por Hipólito no tiene por fuente las PHYSIKÓN DOXAI sino la misma PHYSIKA de Teofrasto; no una obra doxográfica, en la que se refieren pensamientos de otros autores, sino una obra sistemática, en la que el pensamiento ajeno puede ser introducido con alguna violencia con el objeto de tornar más nítidos ciertos puntos de vista o ciertas doctrinas propias. Precisamente el sistema físico de Teofrasto está dominado por la tensión entre esos dos polos de lo cálido y lo frío, esto es, entre la fuerza activa que provoca cambios y transformaciones, y que se encuentra presente en la materia liviana y cálida, y la fuerza pasiva que le ofrece resistencia a aquella y que está representada por los tres elementos restantes cuya característica común es el peso y el frío (Cf. op. cit., pg. 325).

Al no haber para Anaxímenes sustancias que de suyo sean cálidas o frías sino que la temperatura es una disposición que afecta a cualquier sustancia como procuró mostrarlo valiéndose del aliento, al señalar que la mayor condensación, al apretar los labios, es la causa de una menor temperatura en tanto que en enrarecimiento de aquél, al ser emitido con los labios completamente despegados, produce el efecto contrario (B 1), desaparece una importante dificultad en la interpretación de su pensamiento. Nos referimos a aquel texto transmitido por Aecio

---

28 J. B. McDiarmid, "Theophrastus on the Presocratic Causes" en: *Hv. Stud.* 61, 1953, pgs. 86-156, procura negar el carácter substancial del aire en Anaxímenes, al mostrar que, por no ser cualitativamente neutral, no puede ser concebido como un substrato indiferente en el sentido del Peripato.

(A 14) en el que se dice que, según Anaxímenes, las estrellas fijas (<sup>29</sup>), están adheridas como clavos a la cúpula cristalina del cielo. ¿Cómo podría pensarse en la existencia de semejante cúpula si lo sólido fuese siempre frío y lo liviano cálido, y esto último, precisamente por su ligereza ascendiese como fuego al cielo? El firmamento no podría ser así ni sólido —es la imagen arcaica presente ya en Homero quien nombra al “cielo de bronce” (Il. 17, 425: cf. 5, 504)— ni frío. La humedad en cambio, que asciende de la tierra o del mar puede enrarecerse en las alturas adquiriendo una naturaleza ígnea y volver a condensarse para constituir el “límite del cielo”.

La totalidad de lo que se manifiesta, concebida ahora como el universo de las sustancias particulares, es el todo de la diferenciación del AÉR primigenio por rarefacción y condensación. Estos opuestos constituyen la razón de ser de todo lo que al manifestarse está marcado con el estigma de la caducidad. Y esa razón es su vez «última» en la medida en que la pregunta por el por qué de esa bipolaridad y por la transformación de esa última materia sustantiva no ha sido formulada por el pensamiento de Anaxímenes. (<sup>30</sup>)

Pero si no es únicamente el aire aquél de los elementos simples que puede condensarse o bien enrarecerse, puesto que cada uno de los restantes funge a su vez como sujeto de esos dos procesos, ¿qué notas esenciales posee como para ser concebido *principio* de todo lo que deviene y no sólo en el sentido del «ex unde» o de la materia originaria, sino también en cuanto origen de todo lo animado por ser él mismo, como el agua de Tales, un principio vital?

El aire es lo que siempre se mueve y su movimiento no es el de un simple desplazamiento de un lugar a otro (KINESIS) sino una perpetua transformación (METABOLÉ) a partir de la cual es concebible, a su vez, la transformación de todo lo que se manifiesta. No es pues la materialidad del aire en cuanto tal lo que lo distingue de las otras materias sino ese movimiento incesante de que dan testimonio Simplicio (A 5), el Pseudo-Plutarco (A 6) e Hipólito (A 7, 2) (<sup>31</sup>). De allí que tanto ni

29 To ASTRON es un término genérico que puede significar tanto los planetas como el sol y las estrellas fijas. Véase el artículo correspondiente en el Greek-English Lexicón de Liddell & Scott.

30 Aceptamos como hipótesis de trabajo que la tradición, aún cuando en forma fragmentaria, nos ha transmitido lo esencial del (pensamiento de los antiguos. Lo contrario significaría abroquelarse en una SKEPSIS acerca de cuya esterilidad sería inútil extenderse.

31 En una nota a pie de página que se refiere precisamente a estos tres textos, C. Eggers Lan y Victoria Juliá (op. cit., pg. 135, nota nro. 95), en relación con los términos KINESIS y METABOLE citan al prestigioso erudito H. P. Cherniss, profesor de la Universidad de Princeton, para destacar la incapacidad (sic !) de Aristóteles —según el juicio de aquél— cuando se trata de “comprender las opiniones de los presocráticos en otros términos que no sean los elaborados en el marco de su propio sistema”. Nos preguntamos si la tal “incapacidad” no es por el contrario una virtud, porque ni

fuego como la piedra no sean los extremos extáticos dentro de una serie fija de transformaciones, sino simplemente los puntos finales a partir de los cuales surgen una y otra vez los demás elementos.

Si se tiene en cuenta que la serie de las transformaciones es recorrida en ambos sentidos, de un extremo y al otro y viceversa —aún cuando haya que esperar a Heráclito para que aparezca expresada de modo explícito la mismidad de los caminos ANÓ KATÓ (B 60)—, y si además se advierte que el aire, en cuanto principio, no es lo primero en sentido temporal, pues coexisten con él los distintos elementos básicos en los que él mismo se manifiesta, resulta a todas luces apresurado hablar de una GENESIS THEÓN en Anaxímenes como lo hace por ejemplo W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei der Griechen*, Francfort del Meno 1978, pg. 260, quien se obstina en la literalidad de algunos testimonios como los de Hipólito (A 7, 1), Cicerón y San Agustín (A 10).

¿Cómo podrían surgir del aire dioses si todo lo que “es” proviene de las transformaciones de aquél? ¿Qué “dioses” podrían ser los generados a partir de la autodiferenciación meramente cuantitativa de la materia originaria? Si la teoría de Anaxímenes permite de algún modo hablar de lo divino, entonces sólo al precio de renunciar a la pluralidad. El aire mismo es lo divino: únicamente él, puesto que sólo él, además, es capaz de abarcarlo todo.

Existe un famoso pasaje que nos ha sido conservado por Aecio (de plac. phil. I 3, 4; B 2) en el que se dice que el “PNEYMA y aire” —ambos términos constituyen aquí un HENDIADYS— abarca a todo el cosmos, del mismo modo que nuestra PSYCHÉ, al ser aire, “nos mantiene cohesionados” (SYGKRATED). Aún cuando la autenticidad del pasaje haya estado sujeta a fuertes controversias (<sup>32</sup>), el mismo pone de relieve precisamente la divinidad del *principio* al designar su relación al todo como un PERIEKHEL, que tanto significa abarcar, rodear, co-

---

el propósito de Aristóteles era el de un doxógrafo, ni el profesor Cherniss ha tenido en cuenta la distancia que media entre representación y concepto.

32 A nuestro Juicio J. Kerscheneiner en su libro KOSMOS. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratiker, Munich, 1962, pgs. 72 - 83 ha demostrado fehacientemente la inautenticidad del texto y ha confirmado en contra de Jaeger (Theology..., pg. 79), W. Kranz (“Gleichnis u. Vergleich in der frühgriechischen Philosophie”, Hermes 73, 1908, pg. 99 ss.) y Mondolfo (L’infinito..., pg. 257 ss.) los reparos de Karl Reinhardt en Kosmos und Sympathie, Munich, 1926, pg. 209 ss. quien fue el primero en advertir que Aecio interpreta el pensamiento de Anaxímenes desde una concepción estoico-epicuriana.



mo vencer y dominar ( <sup>33</sup> ); ese principio no sólo es el fundamento sobre el que reposan la tierra y los astros (véase en Kirk y Raven los testimonios reunidos bajos los números 153-160) sino, y en primer término, causa de toda manifestación en el sentido de la pura posibilidad respecto de todo lo que posee una determinada forma, aún cuando él mismo no tenga ninguna y sea, por ese motivo, invisible (ADELON; A 7, 2).

### III

Ya desde muy antiguo la tradición doxográfica acostumbró a agrupar, en su afán simplificador, las doctrinas de los filósofos en “escuelas”. Según tal tradición, Jenófanes habría sido el fundador de la “escuela eleata” e incluso maestro de Parménides, el miembro más conspicuo de la misma, de cuya doctrina se hicieron después eco, Meliso y Zenón.

La fuerza con que supo imponerse esta otra «opinio communis» de la histografía filosófica ( <sup>34</sup> ), se advierte por el hecho de que todavía Hegel adhiriase a la misma en sus célebres *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, cuyo capítulo sobre Jenófanes es, por lo demás, una exégesis del tratado pseudo-arsitotélico de *Melisso Xenoplume Gorgia*, el cual, según la opinión de filólogos eminentes como Jaeger, Kirk y Raven, Schadewaldt, carece de valor como fuente y por este motivo no habrá de ser tenido en cuenta por nosotros.

Recién en la segunda mitad del siglo pasado Nietzsche entrevió merced a su agudísimo olfato —un olfato “como de perra laconia” podríamos decir, recordando el prólogo del “*Ayax*” (v. 8)— que Jenófanes y Parménides ni forman escuela alguna ni poseen nada en común (*La Filosofía en la edad trágica de los griegos*, § 10). Si bien Nietzsche se abstuvo de aducir las razones que lo llevaron a pronunciar semejante afirmación, algunos años más tarde apareció el libro sorprendente y erudito de Karl Reinhardt sobre Parménides y la historia de la filosofía griega (Bonn, 1916) en el que muestra sobre la base de pruebas textuales que Jenófanes no es un antecesor sino un sucesor de Parménides. La brillante tesis de Reinhardt tenía sin embargo su talón de Aquiles —el

---

33 Sobre este significado de PERIEKHEIN J. Kłowski en su artículo titulado “ist der Aer des Anaxímenes als eine Substanz konzipiert?”, *Hermes* 100, 1972, pgs. 131 ss. remite al trabajo de Pr. Solsen “Anaximander’s Infinite: Traces and Influences”, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 44, 1962, 112 ss. que no hemos podido consultar.

34 Sobre el origen de esta DIADOKHE véase Jaeger, op. cit., cap. III, nota 65.

haber basado su argumentación en el mencionado texto tardío sobre Meliso, Jenófanes y Gorgia— y no resistió la demoleadora crítica de Jaeger, pero rompió sin embargo el enlace tradicional entre Jenófanes los eleatas y de este modo hizo posible una nueva discusión sobre la posición de aquél en lo que ahora llamamos la primera época de la historia de la Metafísica; posición que, por otra parte, ha sido una y otra vez objeto de fuertes controversias debido al carácter lírico y no propiamente filosófico de muchos de sus versos, como aquella elegía que compuso con ocasión de un solemne simposio (B 1).

En este sentido, tampoco el juicio de Aristóteles le fue del todo favorable al considerar que tanto él como Meliso debían ser pasados por alto en razón de su rusticidad (Met. 1 5, 986 b 26).

Como Tales y Anaxímenes, jonio por nacimiento, huyó de su nativa Colofón —una pequeña ciudad del Asia Menor donde había visto ya la luz el poeta Mimnermo— al caer ésta bajo el yugo de los medos (B 22) entre los años 540 y 545. Jenófanes tenía entonces 25 años y según sus propias palabras (B 8) durante sesenta y siete años después de su emigración anduvo peregrinando por toda Grecia, llevando consigo sus pensamientos ( <sup>35</sup> ), recitando como rapsoda cantos entre los que figuraban los que él mismo componía. Que baya sido sin más un rapsoda homérico es algo que, sin embargo, nos resistimos a aceptar teniendo en cuenta la acerba crítica que ejerció sobre la concepción teológica presente en el Saber de las Musas.

Se dice que escribió una extensa epopeya de alrededor de dos mil hexámetros sobre la historia de la fundación de Colofón y otra sobre la colonización de Elea, su patria de adopción; pero fueron principalmente sus mofas o sátiras (SILLOI) ( <sup>36</sup> ) las que lo hicieron célebre en la Antigüedad. De las epopeyas no se conserva absolutamente nada, en parte debido al poco interés con que tropezó el objeto de las mismas con el correr del tiempo y en parte debido a los escasos méritos literarios de las mismas. Un juez tan lúcido en esta materia como Cicerón, al hablar de los versos de Jenófanes los taclia de «minus boni» (A 25). ( <sup>37</sup> )

Con todo, el autor de esos versos pocos felices, un hombre que a pesar de haber tenido buena acogida entre ciertos círculos aristocráticos

---

35 PHRONTIS no significa “preocupación”, «cura» o “Sorge” (como traducen Diels y Kranz), sino ocupación intelectual, pensar, el propio quehacer poético, al igual que en Píndaro N. X, 22.

36 Véase por ejemplo lo que dice Apuleyo en su Florida, cap. 20 (DK 21 A 22).

37 Pílon de Alejandría en su tratado sobre la providencia (II, 39) al referirse a la piedad y religiosidad de Jenófanes, Parmenides y Empédocles, observa: “optimi viri comperti sunt, poetae tamen non felices” (DK 21 A 26).

vivió en una pobreza extrema, al punto de verse obligado a enterrar a sus hijos con sus propias manos (A 1), llevó a su término la fase “fisiológica” del pensamiento pre-parmenídeo. ¿Cuál es el saber *filosófico* que se encierra en aquellos yambos y elegías? ¿O se trata acaso de un saber que pertenece a la *historia de la religión* como pretende Schadewaldt (op. cit. pg. 300) ?

A pesar de los motivos esgrimidos por Jaeger para negar que Jenófanes pueda ocupar un sitio propio entre los fisiólogos ( <sup>38</sup> ), la autoridad de Aristóteles por un lado, quien no obstante sus reparos lo incluye sin duda alguna entre aquellos ( <sup>39</sup> ), y una serie de testimonios antiguos por otro, confirman las razones de orden sistemático que legitiman la posición de Jenófanes como filósofo. Decir de él que es sólo “un revolucionario intelectual” (Jaeger) o bien *sólo* un teólogo supone una actitud de indiferencia intolerable frente al juicio del Estagirita para quien todos sus predecesores fueron precisamente teólogos —como lo fue él mismo— en la medida en que lo *hecho* por ellos constituye el todo del despliegue de la reflexión sobre el Principio, sobre aquel Principio de los principios que se dio a sí mismo con Parménides la forma del concepto. Incluso en el Saber de las Musas advierte Aristóteles una nítida impronta teológica que lo lleva a designar a los más antiguos poetas —Homero el primero entre ellos— con el nombre inequívoco de PROOTOI THEOLOGÉSANTES (Met. I 3, 983 b 29).

Entre los testimonios a los que nos referíamos mencionaremos aquí a Eusebio y Estrabón, quienes nombran a Jenófanes como HO PYSIKOS (A 9; 20), y a Proclo, quien apoyándose en Plutarco afirma que Jenófanes compuso sátiras contra todos los filósofos (KATA PANTOON PHILOSOPHOON) y poetas (A 22), lo que supone el conocimiento de sus respectivas doctrinas aún cuando sea imposible determinar el grado de precisión del mismo. Además, su posible magisterio para con Empédocles (cf. A 1, 20;5) difícilmente haya tenido el hecho mismo de la composición poética o cuestiones vinculadas al aspecto formal de la expresión como su nervio central, ya que ambos se sirvieron de metros archiconocidos, tanto en la epopeya como en la lírica, sino *el contenido filosófico de aquellos escritos*. Tampoco hay que olvidar la palabra de Heráclito sobre la relación entre el conocer muchas cosas y la inteligencia (A 3; 22 B 40) donde se menciona a Jenófanes como uno de aquellos que, en efecto, tenían fama de eruditos, y no

---

38 Op. cit., cap. III, notas 11 y 12.

39 Remitimos al pasaje de la *Metafísica* en que Aristóteles extrae sus conclusiones sobre los primeros que filosofaron antes de abordar el examen del pensamiento platónico (I 5, 987 a 2-28).

es en absoluto casual que se lo nombre junto a Hecateo, el padre mismo de la HISTORIA. Pero antes de insistir sobre este punto citemos aquí a Diógenes Laercio, quien en el capítulo de sus *Vidas* dedicado a Parménides dice que éste *filosofa* valiéndose de sus versos, como Hesíodo, *Jenófanes* y Empédocles. Y, finalmente, Filón (A 26), hablando de aquellos «*optimi viri*» que expusieron en verso sus pensamientos teológicos —Jenófanes, Parménides y Empédocles— dice que abrazaron con entusiasmo el examen reflexivo de la PHYSIS: «*theoriam naturae gaudio amplexi*».

Y como si todo esto fuese poco, la hipótesis acerca de la existencia de un poema épico-didáctico de Jenófanes sobre la naturaleza, un pretendido PERI PHYSEOOS que se hubiese perdido, defendida por Diels, Reinhardt y Deichgraeber (40) no ha podido ser hasta ahora derribada con argumentos convincentes.

Tanto los fragmentos de Jenófanes como los testimonios de la tradición secundaria permiten trazar con suficiente nitidez la imagen de su concepción física de la totalidad de lo que se manifiesta; al igual que las de Tales y Anaxímenes responde a aquella forma del conocer que desde Hecateo —de allí la penetración de Heráclito al nombrarlos juntos— se conoce como HISTORIA. La palabra griega HISTORIA (conocimiento presencial de un hecho) y el correspondiente verbo HISTOREIN (escuchar la declaración de un testigo o dar testimonio uno mismo de un acontecimiento que conoce por observación directa), son derivados del verbo (W) EIDENAI —emparentado con el alemán “wissen” y el inglés “witness”— que designa literalmente la situación de alguien que ha visto algo con sus propios ojos, que ha sido testigo de aquello que posee como sabido. HISTORIA es un término clave para la comprensión del “nuevo” empirismo que al promediar el siglo VI comenzó a penetrar en los diversos campos de la medicina, la geografía y la narración propiamente histórica. Las tres posiciones que integran la fisiología pre-parmenídea son también deudoras de la observación empírica y es esta deuda la que acabará con el saber fisiológico y hará comprensible al mismo tiempo el tránsito a la cosmología.

Característico para aquel tipo de saber es la incapacidad de mantenerse en el plano del puro saber y su consecuente preocupación por “lo útil” en el ámbito de las cosas humanas; si en el simposio mediante el cual se honra a los dioses es impropio convertir las ficciones de los antiguos o las disenciones violentas en objeto del diálogo, es porque en ello “no hay nada útil” (OYDEN KHRÉSTO ENESTI: B 1, 23).

---

40 Este último en *Rheinisches Museum* 87, 1938, pgs. 1-31.

Tampoco es útil para la polis si uno de sus atletas resulta victorioso en alguno de los certámenes panhelénicos, ya que esto representa apenas un escaso o fugitivo placer y no engorda las arcas del estado (B 2, 19 ss.). Y si reprocha a los Colofonios el haber adquirido las maneras de los Lidios en la indumentaria y el gusto por los ungüentos aromáticos, lo hace porque ese lujo para nada sirve (ABROSYNAS ANÓPHELEAS, B 3, 1).

Al igual que Tales y Anaxímenes, Jenófanes reduce la totalidad de lo que se manifiesta, en cuanto multidiversidad, y la explica a partir de sus elementos básicos; tales elementos no son ni el agua, ni sólo el aire, sino este último en cuanto extensión ilimitada, desde la superficie de la tierra hacia lo alto —tal ilimitación cancela la existencia del cielo, el que de acuerdo con la concepción arcaica era una semiesfera sólida— (cf. A 33,3), y la tierra en cuanto extensión ilimitada, desde la superficie sobre la que transcurre la vida de los hombres, hacia los abismos. Lo mismo que Hesíodo (Teog. 117 ss.) funda su mundo sobre la tierra y hace que ésta, según sus propias palabras, se extienda por abajo hasta el infinito (B 28 ( <sup>41</sup> ) —lo cual es criticado por Aristóteles como respuesta insatisfactoria al problema del reposo de la tierra (A 47), pues desplaza hacia el infinito la dificultad en lugar de resolverla—, de modo que así como desapareció el cielo, así habría dejado de ser el Tártaro tenebroso el límite inferior del universo. La tierra y el aire lo llenan todo y este ha dejado de circundar completamente a aquella (cf. A 32 y 33, 3).

Sin embargo, del mismo modo que la totalidad del espacio supra-terrestre contiene otros cuerpos y elementos además del aire, como por ejemplo el fuego solar, en el espacio subaéreo la tierra está en contacto con otro de los elementos primordiales: el agua, o, para ser más precisos, el mar. Ese contacto es una interrelación que Hipólito designa como “mezcla” (A 33, 5-6) en la que el mar acaba por disolver la tierra toda al convertirla en limo. Esta substancia acuosa comienza a su vez en un determinado momento a secarse y con ello tiene lugar una nueva generación y un nuevo principio de las “ordenaciones del mundo”, como habría que traducir el dativo plural KOSMOIS que aparece en el texto de Hipólito antes consignado ( <sup>42</sup> ). Se trata pues de un pro-

---

41 No me parecen aceptables las razones que dan C. Eggers Lan y Victoria Juliá, op. cit., pg. 289, nota 17, para traducir APEIRON en este fragmento por lo “lo más profundo”, ya que el texto pseudoaristotélico De Melisso Xenophane Gorgia (DK 21 A 28, 977 b 2) no merece ser tenido en cuenta por las razones que hemos dado más arriba; y en cuanto a Simplicio (DK 21 A 31, 2), el fragmento en cuestión reposa sobre una confusión puesta en evidencia con toda claridad por Jaeger, op. cit., cap. ni, nota 64.

42 Para justificar esa versión remitimos a la obra de J. Kerschensteiner mencionada en la nota 32.

ceso cíclico interpretado a partir de la observación de la existencia de fósiles y algas (<sup>43</sup>) marinos en los montes y en la tierra firme de Siracusa, Malta y Paros, lo que indica que esas superficies habrían estado anteriormente cubiertas por las aguas. Si por otra parte, en algunas cavernas gotea agua (B 37), fenómeno que muy posiblemente haya sido detectado en cuevas con estalactitas, ello no haría sino mostrar uno de los modos de la transformación del agua en tierra.

Difícilmente podrá aceptarse el testimonio de Aecio (B 27) según el cual todo nace de la tierra y todo se transforma finalmente en tierra, sobre todo si se recuerda la observación de Aristóteles acerca de que los fisiólogos en su búsqueda del principio material de todas las cosas dejaron de lado la tierra (PLÉN GÉS, Met. I 8, 988 b 30). Pero así como más tarde Empédocles la tomó en consideración junto con los demás protoelementos, así ahora Jenófanes, haciéndose eco de la tradición homérica (II. VII, 99), afirma que todos nosotros hemos nacido de la tierra y del agua (B 33); más aún, todo lo que es, lo que deviene y crece, es tierra y agua (B 29).

Mientras que el origen de todas las cosas hay que buscarlo en la tierra y el agua, sólo a partir de esta última se generan los vientos, las nubes, las lluvias y éstas a su vez alimentan las fuentes y los ríos (B 30). Los fenómenos meteorológicos en general tienen un origen marino y no celeste, puesto que para la concepción jenofaneica el cielo no existe. Y aún cuando las nubes surjan merced al concurso del calor solar (A 1, 19), el mar es en última instancia la fuente (PÉGÉ) tanto de aquéllas como de éste. No sólo el sol sino también los demás cuerpos celestes se forman diariamente a partir de las evaporaciones del mar y la tierra (A 32. 33. 40). Del mismo modo el arco iris (B 32), el rayo y los fuegos de San Telmo se originan a partir de vapores terrestres o más exactamente oceánicos (A 38-40, 43-46).

Jenófanes postuló además la existencia de diversos soles y lunas que se manifestarían en las diversas zonas terrestres, de modo que los eclipses eran explicados como el desplazamiento repentino del astro luminoso sobre otra zona o faja terrestre (A 41 a).

Y sin embargo, ¿pretende esta imagen fisiológica de la totalidad de lo que se manifiesta ser aceptada con pleno derecho como verdadera? De ningún modo, pues aún cuando Jenófanes sabía que la inteligencia supera a todas las cosas (cf. A 1, 19), y esta convicción lo llevó

---

43 Gomperz, Pensadores Griegos, Bs. As. 7951, T. I, pg. 198, nota 1, propone con razones valederas enmendar el texto de los manuscritos y leer PHYKON en lugar de PHOKON.

a enfrentar la tradición con un vigor inusitado, a tal punto que llegó a calificar de arbitraria e incluso de injusta la costumbre de preferir la fuerza de los hombres y los caballos en el pancrancio y la carrera a la buena sabiduría (B 2), con igual vigor afirmó la relatividad de todo conocer que pretenda ostentar la dignidad del verdadero saber.

“Lo claro (aquello que por su evidencia es también verdadero) ( 44 ) no ha sido visto por hombre alguno y nadie habrá que lo vea, tanto respecto de los dioses como de todo aquello de lo que hablo. Pues aunque llegara a expresar de la manera más acabada algo (sobre lo perfecto o suprasensible), él mismo no lo sabría de modo directo; por el contrario, lo conjetural se extiende sobre todo” (B 34). Este fragmento fue el que ya en épocas tempranas dio lugar a que Jenófanes fuese reputado como padre del escepticismo; así lo admitió, por ejemplo, Soción de Alejandría en el siglo III (A 1, 20). Sin embargo, no tardó Sexto Empírico en advertir (Adv. Mathem. 7, 110) que Jenófanes, lejos de cancelar la posibilidad de todo conocimiento (KATALÉPSIS), sólo negó el así llamado conocimiento científico o indubitable (ADIAPTÓTON) en tanto que el conocimiento como mera opinión (DOXAZÉ) fue aceptado como el saber propiamente humano. El saber humano, o de los mortales, según la expresión homérica, aparece entonces contrapuesto al saber divino, ajeno como tal a toda limitación y todo perspectivismo.

Lo único que los mortales pueden conocer es todo aquello que se les ha revelado o manifestado para ser visto, para ser observado (B 36). Como el acceso a ese todo en cuanto todo resulta imposible en la medida en que el ver aludido es el de los sentidos, el único del que puede valerse la HISTORIA, los hombres van descubriéndolo lentamente y sólo con el correr del tiempo encuentran, al buscarlo, lo mejor (B 18), esto es, la sabiduría que hay que anteponer a la fuerza corporal. Esta búsqueda progresiva tropieza empero con dificultades que provienen precisamente de la insuperable unilateralidad de todo observador, no sólo en cuanto al campo de observación siempre parcial al que se remite, sino en cuanto al alcance relativo y a la falibilidad de los órganos mediante los cuales pretende alcanzar el único saber posible para él, esto es, una opinión que no sea simplemente “parecida a lo verdadero” ( 45 ), ya que ese “parecer” bien puede ser fuente de engaño, sino “semejante a lo verdadero” (B 35) y por ende probable.

---

44 SAPHES (B 34, 1) reúne en sí el concepto de la integridad hasta en los detalles con el de la comprensión y reproducción fiel del objeto (cf. por ejemplo, Platón Resp. 487 C).

45 Cf. Homero, Odisea XIX, 203 y Hesíodo, Teogonia v. 27.

Los mortales, por otra parte, no pueden conocer las cualidades de las cosas en cuanto cualidades puras o categorías, puesto que lo que se deduce de la experiencia es siempre un dato relativo; de allí que “si Dios no hubiese creado la miel amarillenta, podría pensarse que los higos son mucho más dulces (que lo que ahora nos parecen)” (B 38).

La distinción entre las dos esferas, la de lo absoluto (divino) y la de lo relativo (humano), presente ya en los poemas homéricos, deviene temática en Simónides y alcanza con Jenófanes su expresión más nítida y definitiva dentro de esta fase del pensamiento griego.

Contrapuesto al conocimiento relativo de los mortales se halla el conocimiento verdadero de los inmortales; en la *Ciudad de Dios* (VII, 17) dice San Agustín citando a Varrón, quien a su vez recuerda a Jenófanes: “hominis est enim hace opinari, Dei scire”. Que el opinar humano no pueda abandonar su condición mostrenca de ser un saber aparente al no poder romper los grillos que lo atan al campo de la percepción sensible —este es un pensamiento cuya fecundidad está subordinada a la mencionada distinción del saber considerado en sí mismo: por una parte, en cuanto propio del hombre, por otra, en cuanto propio de Dios. No se trata aquí simplemente, como piensan Kirk y Raven (op. cit. pg. 256) de un caso particular de la contraposición general entre la omnipotencia divina y la limitación humana. La distinción que aparece expresada por Jenófanes es el grado más profundo a que podía reducirse aquella contraposición dentro del campo de la Filosofía, en cuanto esta misma es precisamente una forma del saber que pretende ser absoluto en la medida en que lo absoluto es su verdadero y único “objeto”.

Y es la distinción del saber la que nos introduce, a manera de mediación, al tercer y último momento de la filosofía jenofaneica: su pensamiento teológico. El hombre, en cuanto tal, además de no haber sido jamás —malgré Heidegger— tema propio de la filosofía griega, que ignora la pregunta por la esencia de aquél, es un elemento más de la totalidad de lo que se manifiesta, y como las plantas, los peces y el resto de los seres vivos, ha devenido a partir de la interrelación cíclica del mar con la tierra. Los dioses, en cambio, en la medida en que no se manifiestan, están sustraídos a todo devenir. ¿Cuál es su naturaleza propia? ¿Es acaso posible hablar de “dioses”, en plural, tratándose de Jenófanes, quien ha sido elogiado más de una vez como el primer mono-teísta griego?

La cuestión no ha podido ser zanjada satisfactoriamente. Jaeger, por ejemplo (op. cit., pg. 49), niega enfáticamente el pretendido mo-



noteísmo jenofaneico, y Fränkel, apoyándose en el fragmento B 23: "(Existe) un solo Dios, el mayor entre los dioses y los hombres..." sostiene a su vez que el dativo plural THEOISI designa tan sólo los falsos dioses de la religión popular y se empeña en ver a Jenófanes como verdadero "apóstol del monoteísmo" aunque sus razones no nos parecen convincentes (46). Lo cierto es que existan o no otros dioses, éstos sólo podrían tener un carácter secundario frente a aquel que, siendo único, "no es semejante a los mortales ni en la figura (47) ni en el pensamiento" (B 23).

A pesar de las resonancias homéricas contenidas en el primer hexámetro del fragmento que acabamos de citar (cf. II. II, 669), las diferencias que median entre este dios uno y el Cronida son tan profundas, como para impugnar la autoridad del mismo Homero, aquél que, según el propio Jenófanes (B 10) enseñó a todos desde el comienzo. Pocos pensadores han oído tan atentamente las palabras de Solón: "los poetas mienten muchas veces" (*Iambi et elegi graeci*, ed. West, fr. 29), como Jenófanes. El vio con claridad meridiana que si su saber acerca del dios no podía ser irrefutable, la exigencia de verosimilitud a la que ese saber no podía renunciar le obligaba a considerar la tradición épica entera —al menos lo que esa tradición decía acerca de lo divino— como un parloteo vacío de sentido. Concebir un dios según representaciones antropológicas es tan absurdo como asignarle cuerpo de buey o cabeza de león, y esto es lo que con toda seguridad liarían bueyes y leones si tuviesen manos para poder pintar (B 15; cf. Epicarmo B 5). Y ya dentro de la esfera estrictamente humana, al mostrar Jenófanes que el medicar del dios atributos propios del hombre implica predicar necesariamente atributos contradictorios (B 16) (48), canceló la idea de un dios supremo como dios de una nación o un pueblo determinados.

Ese dios universal que carece de figura humana tampoco tiene voz ni vestidos (B 14); pero de lo que ante todo carece, es de nacimiento, de GENESIS (ibid.), con lo cual el carácter del dios homérico expresado en el giro una y otra vez repetido de THEOI AIEN EÓNTES (por ej. II. I, 290, 494, etc.), sufre un cambio radical en la medida en que

---

46 Dichtung und Philosophie, ed. cit. pg. 377, nota 10.

47 Seguimos las razones que dan C. Eggers Lan y Victoria Juliá, op. cit., pg. 283, nota 11, para traducir DEMAS por "figura", como lo hacen Diels y Kranz, en lugar de "cuerpo" como interpretan Guthrie y Kirk-Raven.

48 Véase al respecto el artículo de A. Roig "Notas a algunos fragmentos jenofaneicos" en: Rev. de Estudios Clásicos, IV, Mendoza, 1951, en el que el autor, siguiendo a Gomperz, interpreta el fragmento como un caso de confutación recíproca expresada a través de un entimema que contendría «in nuce» el principio de no contradicción. Véase además, del mismo autor, "La teología de Jenófanes" en: Rev. de Estudios Clásicos VI, Mendoza, 1955.

esa eternidad era sólo entendida en términos de in-mortalidad. Contra toda teogonía, Jenófanes concibe ahora una eternidad en la que además de no haber muerte tampoco hay un tiempo en el que el dios aún no exista.

Si tanto Homero como Hesíodo no titubearon en hacerle cometer a sus dioses robos, actos de infidelidad, engaños mutuos (B 11), ello no se explica simplemente como expresión de la naturaleza inmoral de estos últimos, sino que además, tales ATHEMISTIA ERGA (B 12) son sólo comprensibles a partir de la constitución corporal de los mismos.

¿Es acaso el dios de Jenófanes incorpóreo? El no lo afirma de modo expreso pero le niega la capacidad de desplazarse de un lado a otro, el ir de aquí para allá como algo que no condice con su dignidad (B 26). También en este sentido se produce una ruptura con respecto a la tradición mítica. Recuérdese que para Homero al desplazamiento veloz de los dioses aparece como un signo de su poder divino y que además, como bien lo muestra la leyenda de los enemigos de Zeus, el estar encadenado o sujeto a un determinado lugar era el castigo más terrible para un dios. La inmovilidad es un atributo negativo siempre y cuando exista un cuerpo que pueda ser puesto en movimiento. Pero ¿qué cuerpo es aquél que carece de miembros y de órganos perceptivos va que todo (él) ve, todo (él) piensa, todo (él) escucha (B 24, A 33)? Un cuerpo del que se vale para representarse de un modo cabal y perfecto la totalidad de lo que se manifiesta. Para ello no necesita desplazarse diariamente en torno de la tierra como lo hace el sol, que también, según una antigua tradición, todo lo ve y lo escucha (Odisea XI, 109 y XTT, 323) (49).

La totalidad de lo que se manifiesta se halla, en cuanto totalidad, siempre presente al ver, pensar y oír indiviso del dios. Su perfección no es otra que la de ese cuerpo del que se vale para alcanzar un saber pleno y verdadero. Pero aunque la relación del dios con lo otro que él es fundamentalmente cognocitiva, también puede, sin esfuerzo alguno, “estremecerlo todo mediante la activa voluntad que procede de su clara percepción” (B 25) (50). No es simplemente el Olimpo el que puede ser conmovido por el dios, como lo bacía el Zeus homérico (II. I, 530), sino el universo entero: PANTA. El fundamento de su omnipotencia es su inte-

---

49 “Un inca librepensador observó que el perpetuo caminar del sol es un signo de esclavitud” P. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, ed. cit., t. 7, pg. 107.

50 La traducción sigue, con Kirk y Raven, a Kurt von Fritz en su artículo “«nous», «noein» and their derivatives” en *Classical Philology* XL, 1945, pg. 230

lección. Precisamente esto es lo decisivo, que sólo mediante la actividad de NOYS el dios inmóvil mantiene todo sometido a su poder.

Si no bastase la conciencia de la limitación y el perspectivismo del propio saber, este concepto del poder divino en cuanto omnímodo poder sería suficiente para iluminar de algún modo la distancia insalvable que media entre los hombres y el dios.

Más tarde, esta idea del dios jenofaneico, vislumbrada por Esquilo en *Las suplicantes* (w. 96-103), aparecerá bajo su forma conceptual más acabada en el remate de la ciencia teológica aristotélica, cuando la primera época de la Metafísica comience su movimiento de cierre o de involución. De un modo similar, pero no idéntico, la concepción teológica de Jenófanes provoca la superación de la fisiología prepermenídea: pero mientras que con Aristóteles el saber metafísico provoca su posterior negación por haber alcanzado su plenitud como saber, en Jenófanes la Fisiología se niega a sí misma al tornarse imposible toda HISTORIA. ¿En qué sentido?

Según Aristóteles (Met. I 5, 986 b 21). “Jenófanes... tras contemplar el cielo entero dice que lo uno es el dios”. En esta afirmación supuestamente “críptica”, se ha visto un motivo para inferir que en el pensamiento de Jenófanes alienta un igualmente supuesto panteísmo. Tal tesis parecer haber cobrado visos de verosimilitud científica con la obra de Freudenthal *Über die Theologie des Xenophanes* (Breslau 1886), que lamentablemente no hemos podido consultar (<sup>51</sup>), y ha causado no poca perplejidad. Así Kirk y Raven, en lugar de sospechar algún error de interpretación de las fuentes por parte del autor germano prefieren pensar que es “Aristóteles el que debe haberse equivocado” (sic. op. cit., pg. 245) (<sup>52</sup>), ya que el mundo se mueve y el dios, en cambio, es inmóvil.

Las palabras HO HOLOS OYRANOS del texto aristotélico equivalen a “universo visible”, el cual no se muestra como uno, sino como múltiple y diverso. Al contemplar Jenófanes esa multidiversidad, aún haciendo el esfuerzo de abarcarla toda con la mirada, comprendió que Dios es lo otro que ella, lo único que no se manifiesta en esa totalidad: lo uno mismo. Este dios concebido por y para el pensar como un cuerpo cuya única actividad es el saber, se sustrae a toda HISTORIA. La observación del HISTOR alcanza, frente a este cuerpo que no puede ser

---

51 Cf. Gomperz, op. cit., T. I, pg. 196, nota 1.

52 ¡Cómo no recordar aún tratándose de filólogos eminentes, o precisamente por ello, las palabras de Nietzsche acerca de la impertinencia para con las obras de los antiguos! Humano, demasiado humano II, “Opiniones y sentencias varias”, § 69.

todavía pensado como pura forma ni tampoco como materia, su límite extremo, y como no puede franquearlo acaba por negarse a sí misma como saber puesto que su allende no es simplemente lo distinto sino el fundamento mismo del aquende o de lo observable.

El tránsito a una nueva fase del pensamiento griego implica, por lo demás, la necesidad de pensar la totalidad de lo que se manifiesta bajo una nueva determinante: el todo será concebido ahora como KOSMOS. Y la Fisiología prearmenídea, escondida bajo el rótulo escolar de "Filosofía Milesia", verá cómo el pensar cosmológico lleva a cabo la verdadera negación del Saber de las Musas.