
ANAXIMANDRO

Ver: *Presocráticos / Phýsis / Filosofía griega / Aristóteles / Filosofía moderna / Filosofía occidental / Visión / Idea / Representación / Ousía / Persona / Espíritu / Físico vs. conceptual / Naturaleza / Poder de lo real*

En lo que concierne a la conceptualización de la realidad, Zubiri sí hace algunas concesiones a la filosofía presocrática, especialmente a Anaximandro, pero también a Heráclito.

«Prescindamos de discutir lo que tan tópicamente se dice –a mi modo de ser, no es verdad– que la metafísica comenzó con Parménides. Empezó probablemente antes, con Anaximandro.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 13-14]

•

«El hombre griego es el primero que se siente formando parte de la φύσις (phýsis). De ahí que Tales, al preguntarse qué es la naturaleza, se refiera a la totalidad del universo. Por eso no es un azar que Aristóteles llame φυσιολόγοι (*physiológoi*) a estos primeros pensadores. Son aquellos que buscaban el λόγος (*lógos*) de la φύσις (*phýsis*). Lo que preguntaron qué es la φύσις (*phýsis*) y qué es la naturaleza. Cuando el hombre griego ve con claridad eso que la naturaleza es, surge el pensar filosófico sobre la naturaleza, sobre la existencia primaria del hombre. Ser-verdad-hombre.

El pensar de un modo filosófico no surge hasta Anaximandro (610-547), en su poema περί φύσεως (*perí phýseos*: 'Sobre la naturaleza'), que es el título genérico que llevan todos los libros hasta Aristóteles y no por un azar, sino porque todos ellos tratan de la naturaleza. Toda la filosofía es una filosofía de la φύσις (*phýsis*). Anaximandro es el primero que da un pensamiento filosófico que envuelve, en su mismo nacimiento, los tres o cuatro conceptos fundamentales de que va a ir alimentándose toda la metafísica griega. El hecho de la φύσις (*phýsis*) de que parte la especulación griega se caracteriza por ser ella, la φύσις (*phýsis*), el conjunto de todo cuanto existe en tanto que de él emergen todas las cosas (φύειν = *phýein*: 'brotar'). En este sentido la naturaleza es algo de donde emerge la totalidad de cuanto es. Algo de donde emerge y, en definitiva, a donde va a desaparecer.

A este carácter de brote que las cosas tienen por formar parte de la naturaleza es a lo que el griego llama κίνησις (*kínēsis*, 'movimiento'). La naturaleza se ofrece primariamente a la mente de quien primeramente la considera como un eterno crecer de las cosas. Cuando Anaximandro pregunta τί ἐστὶ φύσις (*tí esti phýsis*: 'qué es la naturaleza'), pregunta por la totalidad, porque la naturaleza no puede ser ninguna de las cosas que forman parte de ella. La naturaleza es algo, el fondo permanente que alimenta a todas las cosas que forman parte de ella. De ahí que no pueda calificarse a la naturaleza como un elemento aislado (agua, aire, fuego), sino como un principio inagotable del crecer de todo cuando existe, a lo que Anaximandro llama ἄπειρον (*ápeiron*): infinito, inagotable, no solo en cuanto a cantidad, sino inagotable en el sentido de indeterminado. Porque es de donde las cosas nacen. Es a un tiempo ἀρχή (*arkhé*), principio de ese ser que las cosas tienen en la naturaleza.

De la naturaleza salen fatalmente (con ἀνάγκη, *anáanke*: 'necesidad', 'inevitabilidad') todas las cosas. Este nacer de las cosas no es un nacer cualquiera, sino que todo brotar de las cosas en la naturaleza se produce transformándose una cosa en su contraria (lo que es grande viene de lo que es pequeño). Es, pues, el brotar de la naturaleza un oscilar entre contrariedades. Todo movimiento se halla determinado por dos contrariedades (ἐναντίον, *enantíon*: 'contra'). Esta contrariedad es la que no solamente constituye el brotar y ser de las cosas, sino que además es lo que permite que haya muchas cosas distintas unas de otras. De la naturaleza brotan muchas cosas que se diferencian por ser distintas unas de otras. Para Anaximandro la naturaleza es, pues, ἀρχή-ἄπειρον- ἐναντίον. Estos son los grandes motores de la metafísica griega.

En la generación posterior a Anaximandro surge Heráclito. Se encuentra con este problema de Anaximandro ante la contrariedad, ante ese brotar. El ἄπειρον de Anaximandro conserva ese carácter de dominación que tiene la naturaleza, es una especie de fuerza que abarca el destino de las cosas, de los hombres. Heráclito se encuentra con la idea de ese brotar de las muchas cosas de la naturaleza. Y que ese brotar se halla determinado por necesidades contrarias. Heráclito es el primero en ver que ese brotar no acontece sin orden ni medida: la naturaleza no traspasa nunca sus límites y medidas.

Lo que constituye una cosa es justamente la medida en que cada uno de los elementos de la naturaleza concurre a formar parte de ella. De ahí que las cosas, bien que sean cosas que brotan, no se constituyen en sí mismas más que por una medida, y medida es determinación, πέρασ (*péras*: 'límite', 'frontera'). Esta medida es la que expresa el λόγος (*lógos*), la razón de las cosas. El fondo, pues, de las cosas no es solo ἄπειρον, sino razón, λόγος.

Ahora bien, ¿en qué consisten esta razón y esta medida? Todas las cosas en la naturaleza, justamente porque parten de ella, ese brotar las hace existir. En este momento el pensar griego, aferrado a la naturaleza, dice

que las cosas lo son por emerger de ella. De ahí que de las cosas no se puede decir que son, sino que son engendradas, *llegan a ser*. De ahí que la naturaleza sea un eterno llegar a ser. Llegar a ser, por tanto, no era. Si lo fuera, no llegaría a ser: sería. Las cosas, en la medida en que llegan a ser, consisten en llegar a ser lo que son, partiendo de su contrario. La naturaleza, por tanto, no se halla constituida por ese indeterminado principio de ἄπειρον, sino por el eterno fluir de las cosas que están llegando a ser en cada instante suyo.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I (1931-1935)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 34-36]



«El primer concepto [en Anaximandro] es el concepto de *arché*, principio. En cuanto de ese principio salen y nacen las cosas que componen el universo, ese principio es *phýsis*, precisamente la naturaleza. En segundo lugar, Anaximandro nos dice que ese *arché* es *ápeiron*. Esta palabra ha tenido muchas traducciones; de suyo es «indefinido» y en manos de la filosofía occidental a veces el *ápeiron* se ha entendido como un infinito, lo cual es un absurdo que no pasó nunca por la cabeza de Anaximandro. El principio es un *ápeiron*, un indefinido. [...]

De este indefinido nos dice Anaximandro que nacen las cosas que son, las cosas que efectivamente *son*. Ahora bien, por contraposición a ese *ápeiron*, a ese indefinido aparece aquí una noción que va a jugar un papel en toda la filosofía griega: las cosas son *péras*, *peperasménon*, son algo determinado y delimitado. El griego no ha pensado nunca que el principio de la realidad y de las cosas consista en una referencia a algo que está allende ellas. Las cosas son en sí mismas tales como son, son para un griego precisamente *péras*, algo perfectamente limitado, frente a lo *indefinido* que es su *arché*, su principio. Más tarde los pitagóricos concibieron con más rigor esta delimitación: los números y las figuras constituyen para ellos «lo» delimitado.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 42-43]



«Si la causalidad es la funcionalidad de lo real en tanto que real, el poder es la dominación de lo real en tanto que real.

Esta idea del poder, de la *Macht*, es cosa completamente distinta de la *dýnamis* griega y de la *Kraft*, de la fuerza de las cosas. El poder es algo que está inscrito precisamente en la estructura misma del mundo.

Así nació efectivamente la Filosofía.

Recuerdo aquí el fragmento de Anaximandro (D.-K. 12 B 1, 1-2) donde dice que el *ápeiron*, lo indefinido, es la *arché*, el principio del mundo, del cual todas las cosas salen, y al cual volverán todas después de cierto tiempo,

pagando justicia al hecho de haber salido de este *ápeiron*. Ahora bien, ahí aparece el *arché* en tres funciones distintas. *Primero* siendo el *comienzo* del mundo. Es la función *arcaica*. En este sentido, como arcaico, lo pasado, lo pasado del mundo que va desapareciendo o que por lo menos no se identifica con ninguna de las cosas que existen en el Universo, sin duda tiene ciertamente un predominio sobre lo real, ya constituido.

Pero en *segundo lugar* ese *ápeiron*, ese indefinido, es el principio, *arché*, como diría Aristóteles, intrínseco precisamente a cada una de las realidades, las cuales, cada una de ellas, está constituida formalmente por ese *arché* que llevan en su seno, y del cual intrínsecamente emergen, y llegan a estar constituidas tal como son. Ahí el *arché* no es arcaico, sino que es *árquico*: tiene un carácter de principio interno y constitutivo.

Pero no hay solamente eso, sino que – si mi referencia ha sido exacta; acaso las palabras no concuerdan del todo, pero la idea sí – volverán las cosas después de un cierto tiempo a pagar justicia, *díke*, y más que justicia habría que decir “justeza”. Es mala traducción justicia porque la justicia evoca siempre una cualidad moral y no se trata de eso, se trata justamente del ajustamiento, de la justeza, ese concepto que reaparecerá más tarde en Heráclito con el nombre de *harmonía*. *Harmonía* en Heráclito no significa una armonización, sino justamente el ensamblaje de unas piezas de carpintería. Por esto podría decir Heráclito *armonía aphanés phanerés kréiton*: que el ensamblaje que no se ve es más fuerte que aquél que se ve.

Pues bien, en este sentido la justeza, el ajustamiento, hace que reviertan las cosas a su principio, al principio de donde salieron. Y en este sentido el *arché* tiene un carácter que no es arcaico y ni *árquico*, sino un carácter rigurosamente *arcóntico*. Es el supremo arconte del Universo.

La unidad intrínseca de estas tres dimensiones es lo que constituye *el Poder*. Y ese Poder del *arché* es justamente aquello que da lugar, según Anaximandro, a las vicisitudes del Universo, y con cuya enunciación nació la Filosofía en el mundo.

El dinamismo tomado sintéticamente en los dos aspectos de causalidad y de poder, es el poderío causal de la realidad en tanto que realidad.»

[Xavier Zubiri: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 320-321]



«Si se quiere volver al orto de la filosofía europea, a Anaximandro, basta leer el párrafo que Simplicio nos transcribe (DK, 12 A 9, 4-8, vol. I, p. 83) – el único fragmento conocido de Anaximandro –, en el cual se nos dice que el principio de las cosas, el *arché*, es el *ápeiron* – tradúzcase por lo indeterminado, lo infinito, es igual, puesto que no es un problema de traducción – (ἀρχήν τε καὶ στοιχείον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον), que constituye la génesis para aquellas cosas que son (ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὕσι) y su corrupción, volviendo al *ápeiron*, según su interna necesidad (καὶ

τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν), pues se pagan la culpa y la reparación de la injusticia según la disposición del tiempo (διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν).

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

El ἄπειρον es lo arcaico de la realidad. Pero puede significar el carácter árquico, el principio mismo de donde están emergiendo ahora las cosas que están sostenidas en la realidad, algo ἐνυάρχον, que decía Aristóteles, un principio intrínseco. Puede significar, finalmente, algo distinto, aquello a lo que vuelven en virtud de la justicia, lo que significa que el ἄπειρον tiene un carácter arcóntico. En esta triple dimensión, arcaica, árquica y arcóntica, expresa Anaximandro lo que es el ἄπειρον, y ha constituido con ello el orto de la historia de la filosofía en el mundo o, por lo menos, de la filosofía occidental. [...]

La idea del poder no es primitiva, ni es primitivista. Tan no lo es que, aunque los historiadores de las religiones indias digan siempre que esa distinción ha sido superada, no lo ha sido, según yo la entiendo. Porque, entre el dios de la Luna, el dios en la Luna y el dios Luna, ¿qué es lo que adora el brahman? Es probable que ninguna de las tres cosas distintamente sino indiscernidamente todas juntas; es decir, ahí hay una idea del poder que más o menos inside y reside en la Luna, pero que en manera alguna se identifica con la realidad física de la Luna. El primitivismo estaría no en apelar a la idea del poder, sino en apelar a algo distinto, que es una determinada concepción de lo que es el poder.

Esta idea del poder hubiera sido conveniente traerla a colación inclusiva para interpretar esa idea de la justicia que aparece en el primer fragmento de Anaximandro. La misma idea que aparece en los textos védicos: la idea del *Rita* se ha traducido por justicia y, sin embargo, no es estrictamente justicia; porque la justicia apela o, mejor dicho, evoca un concepto moral, más o menos elemental o brutal, mientras que parece que está alejado de la realidad natural y física. La verdad es la contraria. Es la idea de una especie de justicia natural que envuelve la dimensión moral. Por esto yo creo que mejor que de justicia habría de hablarse de justeza. La justeza con que está acoplada la realidad dinámicamente y que envuelve un aspecto físico y material, pero que envuelve también el momento de la virtud moral de la justicia. Porque la justicia para ellos es la justeza de las acciones morales y no simplemente el sometimiento a una norma extrínseca.

La idea de la *moira* en el mundo griego, del destino, la *anánke*, por ejemplo, en los estoicos, qué duda cabe que son expresiones de la idea del poder. En los brahmanes, cuando se habla de la divinidad de la sílaba Om, uno no cae en la cuenta de que se trata del poder sacrificial que está envuelto en esa sílaba. No se trata de la sílaba en cuanto tal ni del fonema Om, sino que

se trata del poder, que es algo distinto. Y ni que decir tiene que, por ejemplo, en el cristianismo la idea de la majestad de Dios es una idea del poder. De esto no hay duda alguna.

Ahora bien, hoy se ha perdido esta idea del poder. Y aquí el error es doble. En primer lugar, porque se ha perdido la idea de la dominación en la funcionalidad causal. En segundo lugar, porque, al nivelar todas las cosas y colocarlas en el mismo rango – cosa que no tiene nada que ver con el hecho de suprimir la existencia de ese rango –, se ha cometido un olvido mucho más grande, pues se ha olvidado que **la realidad en cuanto tal puede ser dominante respecto de quien sea capaz de aprehenderla.**»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 182-183 y 184-185]



«No solamente puede dominar el poder y la fuerza, sino que puede verse en el poder y la fuerza algo que dimana de la estructura interna y formal de las cosas: **fue el orto del pensamiento griego**. Sin embargo, nada más falso que creer que esas dos dimensiones del poder y de fuerza son ajenas a la filosofía griega. Todo lo contrario: ni en su comienzo, ni en su desarrollo, ni en la hora de su término.

Ni en su comienzo: dejando el oscuro problema de Tales de Mileto, el primer texto filosófico que poseemos es un texto que Simplicio refiere a Anaximandro, en el que se nos dice:

ἀρχήν... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὔσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

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

Decía Anaximandro que “el principio (dejemos así la palabra ἀρχή) de las cosas es el ἄπειρον (lo indefinido)”. No nos importa de momento lo que sea esto. “De lo cual tienen su origen todas las cosas, y al cual revierten por corrupción todas las cosas, según lo que a ellas les es debido (según su reato), porque en efecto ellas unas a otras se hacen justicia y hacen justicia (se rinden en cierto modo cuenta) de su injusticia, según el orden establecido por el tiempo.” [Es la traducción de Zubiri del fragmento de Anaximandro].

En ese texto de Anaximandro, que señala, por lo menos desde el punto de vista de nuestro conocimiento histórico, **el orto filosófico del pensamiento griego**, nos encontramos con este término ἀρχή [‘principio’, ‘origen’], que por lo pronto significa (ahí la cosa es bien clara) que ese ἀρχή [arché] es incluso temporalmente anterior a las cosas que hay en el mundo. Puesto que estas salen por un movimiento que Aristóteles describía como una separación (poco importa para el caso), la cosa es que salen de eso que es

ese ἀρχή. Este ἀρχή [arché] está reposando sobre sí mismo, sin que nadie lo haga, en un tiempo indefinido (ἄπειρος χρόνος). Y en este sentido debe decirse que es ἀρχή en un sentido temporal, en sentido de *arcaico*.

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

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

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

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

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

Poco tiempo después, no llega a un siglo, cuando **Parménides** enuncia lo que se ha creído que es la primera gran tesis metafísica en la historia de la filosofía (a saber, la idea del ser), por lo que empieza en definitiva es con decirnos que hay una μοῖρα [Moira], que hay un destino que se cierne sobre justamente esto que llama el ser y la realidad. Se cierne de una manera especial, hay una ἀνάγκη [anánkē], hay una estricta necesidad férrea que le mantiene al ser compacto dentro de sus propios límites. Una forzosidad (ahí está el momento de fuerza), y una forzosidad ¿de qué tipo? Una forzosidad que mantiene su compacción perfectamente determinada,

impidiendo que el ser pueda no ser. Se puede ser esto especialmente en el fragmento 8 (DK 22 B 8) de Parménides, cf. H. Diels y W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, pp. 235-240.

Aquí está el momento de la estructura formal del ser: en la más metafísica de las tesis de la filosofía griega (por lo menos en su resonancia auditiva) aparecen esos tres momentos: el poder, la forzosidad y la estructura formal.

Estos elementos no desaparecen nunca en el curso de la filosofía griega. En Aristóteles, en Platón, continúan existiendo lo mismo que en la religión griega: la μοίρα (móira) y la τύχη (týche) existen por encima de los propios dioses.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 31-34]

(1) Arconte (ἄρχων, árchōn): Cada uno de los magistrados que gobernaron en Atenas tras la muerte del rey Codro.



«El “de suyo” como nuda realidad es lo que concibió el griego en el concepto de lo que llamó naturaleza, *physis*. La forzosidad se expresó en el concepto de lo necesario, *anánke*. Evidentemente no todo lo natural es necesario, ni todo lo necesario cuando no es necesidad de la nuda realidad es natural. La poderosidad concebida explícita y formalmente como real no es dominancia simplemente, sino que dominancia de lo real en cuanto real. Es el poder de lo real en cuanto real.

Pero cada uno de estos tres momentos es tangente, por así decirlo, a los otros dos. No hay fuerza de las cosas, no hay necesidad, que de alguna manera no roce más o menos a la nuda realidad; y no hay poder que no tienda a ser forzosidad y alcance de alguna manera a la nuda realidad.

El predominio de uno de estos tres elementos sobre los otros dos puede incluso constituir distintos tipos de intelección; pero siempre están presentes los otros dos. El predominio del momento de nuda realidad constituyó el otro de nuestro saber. Sin embargo, la forzosidad estuvo siempre en el pensamiento griego.

Así Aristóteles nos dice (Met. 984 b 10) que los primeros presocráticos se vieron forzados (*anankatsómēnoi*) por la verdad. El predominio de la forzosidad es lo que subyace por ejemplo a la matemática egipcia y asiobabilonia. Descubrieron, por ejemplo, lo que para nosotros constituye el teorema de Pitágoras.

Pero su necesidad es mera forzosidad, no tiene el carácter de la necesidad propia de los elementos de Euclides, fundados en la nuda realidad y no en la forzosidad. El problema del poder dio lugar a la interpretación animista del poder. Forzosidad no significa ni ánima ni animismo, sino que el animismo es tan sólo un desarrollo conceptivo de la poderosidad.

Incoativamente, por así decirlo, cada momento, repito, es tangente a los otros dos. Su unidad intrínseca es formalmente constitutiva de toda intelección sentiente. Tal vez esta unidad de los tres momentos es lo que transparece expresamente en el sentido, tan debatido, del *arkhé* de Anaximandro.

Nuestro saber, afincado en la nuda realidad, ha olvidado los otros dos momentos de forzosidad y poderosidad. Urge recuperarlos.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 12-13]

FRAGMENTO DE ANAXIMANDRO

«Entre los que dicen que es uno, en movimiento e infinito, Anaximandro de Mileto, hijo de Praxiades, que fue sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de todas las cosas existentes era el *ápeiron* [indefinido o infinito], y fue el primero que introdujo este nombre de "principio".

Afirma que éste no es agua ni ningún otro de los denominados elementos, sino alguna otra naturaleza *ápeiron*, a partir de la cual se generan todos los cielos y los mundos que hay en ellos.

Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, «según la necesidad; en efecto, se pagan mutuamente culpa y retribución por su injusticia, de acuerdo con la disposición del tiempo», hablando así de estas cosas en términos más bien poéticos.»

[(D-K 12 A 9) Simplicio, *Fís.* 24, 13-25]

τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητῆς <ἀρχήν> τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε <τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον>, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· <ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.>, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.

[SIMPLIC.Phys.24,13; 150,24]

COMENTARIOS

«Podríamos hablar de ciertos ecos de la filosofía presocrática en Zubiri, algunos de los cuales hallan referencias explícitas en determinados lugares de su obra.

En *Sobre la esencia*, para ilustrar históricamente la idea de que la "realidad es la cosa como algo 'de suyo'"; la idea de que "la cosa se nos presenta intelectivamente, como siendo 'de suyo', antes de estarnos presente" (SE 398-399), escribe que "la forma primaria según la cual la filosofía

presocrática concibió (aquí sí se trata de conceptos) las cosas reales como reales fue considerándolas como algo 'de suyo'. Es lo que por tanteos dificultosos condujo después, solo después, a la conceptualización de la palabra *phýsis*, de la naturaleza" (SE, 399; SPF, 74).

Zubiri tiende a situar en Anaximandro el origen de la filosofía: "El pensar de un modo filosófico no surge hasta Anaximandro (610-547) (...) Anaximandro es el primero que da un pensamiento filosófico que envuelve, en su mismo nacimiento, los tres o cuatro conceptos fundamentales de que va a ir alimentándose toda la metafísica griega" (CU I, 35). Para Zubiri, la metafísica no comienza con Parménides, sino con Anaximandro (Cf. PFMO, 13-14).

Por supuesto, Zubiri mismo se encarga de marcar las diferencias con la filosofía griega.

Por un lado, "primariamente no se trata de concebir así las cosas, sino de enfrentarse aprehensivamente con ellas según su formalidad de realidad" (SE, 399); es decir, lo que los griegos no han visto es la realidad como término formal del *sentir*; que la realidad no es una cuestión de conceptos, sino de "enfrentamiento inmediato con las cosas"; no habría visto la realidad, el "de suyo", como formalidad, como modo de quedar en la aprehensión. "La filosofía no ha distinguido entre contenido y formalidad; ha resbalado siempre sobre la formalidad".

Y, por otro lado, realidad en Zubiri no se identifica con naturaleza: "naturaleza no es solo sistema interno de principios operativos de la cosa. Por el contrario, solo cuando esos principios son intrínsecos, en el sentido de competir a la cosa 'de suyo', es cuando dichos principios son 'naturales'. Es decir, el 'de suyo' es anterior a la naturaleza y fundamento de ella" (SE, 396). [...]

Lo que Zubiri encontraría en la filosofía griega es el 'de suyo', como momento de pertenencia en propio. Lo que aquí queremos destacar es únicamente el momento de pertenencia en propio. Dejamos, en cambio, a un lado la crítica de Zubiri a la interpretación (por la filosofía griega y medieval) del "tener en propio" como ser, en vez de como realidad. (Vid. sobre ello, IRE, p. 56, 217).

En esta línea, cabe añadir que en *Sobre el problema de la filosofía* Zubiri contrapone el 'de suyo' de la filosofía griega, como algo que las cosas son o tienen en y por sí mismas, al "de suyo" del horizonte creacionista, donde el "de suyo" es dado a las cosas; lo que las cosas tienen de suyo se funda en Dios: "No es Dios sino el fuego quien quema, pero es Dios quien hace que queme" (SPF, 74). "El ser (para 'el cristiano') no es solo algo 'en' la cosa, sino algo que le es 'dado' a ella y 'tenido' por ella" (*Ibid.*, 75-76). [...]

En *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Zubiri sospecha que el "principio" de las cosas, el *arché*, "seguramente conservaba en boca de Anaximandro todavía las múltiples resonancias que el término

arché tenía en el mundo griego: *Arché* significa, por un lado, el comienzo, el principio. Por otro lado, significa el arconte, es decir, el que manda. Todavía significa también la dominación misma con la que ese principio está dominando sobre el universo” (PFMO, 42).»

[Andaluz Romanillos, Ana María: “Zubiri en (frente a) la historia de la metafísica”, en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 337-339]

Copyright © Hispanoteca.eu – 2023 – Alle Rechte vorbehalten