

Antropología y Colonización en Anaxágoras (D-K 59 B 4 y su contexto histórico y social)

Marco V. García Quintela

Anaxágoras de Clazómenas probablemente vivió entre los años 500 y 428, pasó buena parte de su vida adulta en Atenas, entre los años 463/1 y 433/1, pero murió en Lámpsaco, colonia Focea en el Helesponto, a donde fue tras dejar Atenas para evitar la condena a muerte como consecuencia de la acusación de ateísmo que sufrió por parte de los enemigos de Pericles¹.

La historia de la filosofía tradicional lo trata, sobre todo, como a un «físico». Sin embargo, tenía también ideas sobre la naturaleza humana y la vida en sociedad que se aprecian en unos pocos testimonios y fragmentos en donde los hombres protagonizan distintas acciones.

Entre los textos recogidos por Diels y Kranz en el apartado A del capítulo dedicado a Anaxágoras (59) aparecen los hombres en diversas ocasiones en textos que no muestran una gran trascendencia. Así Aristóteles afirma²:

«Parece también que Anaxágoras no concibe al feliz ni como rico, ni como poderoso, pues declara que no se sorprendería de que el feliz pareciese un ser sin lugar a ojos de la multitud.»

Sentencia que, a primera vista, no parece estar muy lejos de la miríada de fórmulas con las que en la literatura griega se expresa la distancia entre el sabio y la multitud³. Bajo la referencia A 66 se recogen diversos textos que

1. Diógenes Laercio II 6-7 (= DIELS-KRANZ 59 A 1) estudiado por G. GIANNANTONI, «Il secondo libro delle 'Vite' di Diogene Laerzio», *ANRW* II, 36.5, Berlin-Nueva York 1992, pp. 3603-3618, p. 3605 explicando la concordancia entre tradiciones diferentes.
2. Aristóteles *Ética a Nicómaco* X 9, 1179a13 (= DK 59 A 30).
3. H.D. VOIGTLANDER, *Der Philosoph und die Vielen*, Franz Steiner, Wiesbaden 1980.

hacen hincapié en la acusación de ateísmo a Anaxágoras⁴, por la que terminó procesado⁵. Entre estos textos destaca el último⁶ en donde leemos:

«Anaxágoras decía que los dioses no ejercen sobre los hombres ninguna Providencia divina, sino que todas las acciones humanas son efecto de la fortuna.»

Pero no se puede descartar otra interpretación de este texto. En efecto, dado el carácter «paradivino» con que describe al *nous* en B 12⁷, tal vez sea más correcto situar esta idea del hombre alejado de la acción de los dioses en la larga lista de intentos de los griegos por hacer a los dioses inocentes del problema del mal en el mundo, irresponsables, en definitiva, de los errores y males causados por los propios hombres⁸.

4. A.B. DRACHMAN, *Atheism in Pagan Antiquity*, Ares, Chicago 1977 (Londres 1922), pp. 25-30.
5. Sobre este hecho, de extraordinario interés para la historia de Atenas y de la libertad de expresión, pero que no es fundamental para comprender el pensamiento de Anaxágoras, véase GIANNANTONI, art. cit., pp. 3607-3608; E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vme et au IVme siècles avant J.-C.*, Lieja-Paris 1930, pp. 13-41; J. RUDHARDT, «La définition du délit d'impiété d'après la législation attique», *Museum Helveticum* 17, 1960, pp. 87-105; M. MONTUORI, «Sul processo di Anassagora», *De Homine* 22-23, 1967, pp. 103-148; D. COHEN, «The Prosecution of Impiety in Athenian Law», *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Röm. Abt.* 105, 1988, pp. 695-701; J. MANSFIELD, «The Chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the date of his Trial», en *Studies in historiography of Greek Philosophy*, Van Gorcum, Maastricht 1990, pp. 264-306. Es pertinente también M.H. HANSEN, *The Trial of Sokrates from the Athenian Point of View*, Copenhagen 1995.
6. Escolio a Aristides II, ed. DINDORF, p. 80, 15.
7. K. DEICHGRABER, «Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker», *Philologus* 88, 1933, pp. 347-361; el estudio de referencia sobre *nous* es K. VON FRITZ, «Der νοῦς des Anaxagoras», *Archiv für Begriffsgeschichte* 9, 1964, pp. 87-102.
8. Desde Jenófanes, B 1, con el comentario de J. DEFRADAS, «Le banquet de Xénophane», *REG* 75, 1962, pp. 344-365; sus críticas al antropomorfismo, B 14, 15 y 16; y a los poetas B 11 y 12; y su concepción de un dios distante, B 23, 24, 25 y 26, todos ellos con los comentarios *ad loc.* de M. UNTERSTEINER, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florencia 1955 y pp. cxix-clxxxviii; pasando por Heráclito B 102 comentado en M.V. GARCÍA QUINTELA, *El Rey Melancólico, Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Taurus, Madrid 1992, pp. 136-137, hasta el comienzo del tratado hipocrático, *Sobre la Enfermedad Sagrada* 1-2 y *Sobre los Aires, Aguas y Lugares* 22, comentados por J. PIGEAUD, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine*, Paris 1987, pp. 50-51; y que culmina en el libro X de las *Leyes* de Platón, ver por ejemplo W. DE MAIBEL, «La doctrine des athées au Xe livre des lois de Platon. Essai d'analyse», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 41, 1963, pp. 5-24, e IDEM «La doctrine des athées au Xe livre des lois de Platon. Étude des sources», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 42, 1964, pp. 16-47, p. 5, que ve el conjunto del libro como «el bosquejo de una teodicea más antiguo que conocemos». El libro de H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, University of California Press, Berkeley etc. 1971 reúne temáticas pertinentes sobre la cuestión sin un tratamiento suficiente.

Tiene más enjundia, pero es lamentable que aparezca tan carente de contexto, la idea materialista de que el hombre es sus obras. El texto A 102 lo recoge Aristóteles, que no está de acuerdo con tal tesis⁹:

«Anaxágoras dice que el hombre es el más razonable de los animales porque tiene manos».

La idea es interesante porque, de acuerdo con el texto de dos fragmentos auténticos, hombres y animales estarían por igual dotados de alma¹⁰ que, por tanto, no sería su rasgo diferenciador, sino la inteligencia, el hombre es φρονιμώτατον τῶν ζώων por sus manos o, lo que es lo mismo, por sus obras¹¹, idea en la que insiste en el fragmento B 4 al señalar las obras como rasgos propios de una condición humana plena¹². De ser así el proceso antropogónico se haría sin la intervención inmediata de los dioses y sería una consecuencia de la propia forma casual en que se conformaron las especies animales a partir de los elementos dispersos en el cosmos primigenio de Anaxágoras.

Sin embargo, como ya se indicaba más arriba, no es imprescindible comprender ideas de este cariz en clave atea, pues es posible que se deban interpretar en el difícil contexto de una inquietud griega por el problema de la teodicea¹³.

En cualquier caso, para comprender la condición humana según Anaxágoras, ninguno de estos textos tiene el relieve de B 4, uno de los dos frag-

9. Aristóteles, *Partes de los animales*, IV 10,687a7. Galeno, *Sobre el uso de los miembros*, I 3, da la razón a Aristóteles polemizando también contra Anaxágoras.

10. B 4: καὶ ἀνθρώπους τε συμπληῖναι καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ὅσα ψυχὴν ἔχει; B 12: καὶ ὅσα ψυχὴν ἔχει.

11. B. FARRINGTON, *Mano y Cerebro en la Grecia Antigua*, trad. esp. Ayuso, Madrid 1974, pp. 23-100 hace hincapié en esta cuestión con un tratamiento de los textos mejorable y sin detenerse en Anaxágoras. Sobre el problema de los artesanos para la filosofía véase también P. VIDAL-NAQUET, *El cazador negro, Formas de Pensamiento y Formas de Sociedad en el Mundo Griego*, trad. esp., Península, Barcelona 1983, pp. 262-288, el capítulo se titula «Estudio de una ambigüedad: los artesanos en la ciudad platónica».

12. B 4: καὶ τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλεις συνωκημένας καὶ ἔργα κατασκευασμένα, ὅσπερ παρ' ἡμῖν, ver *infra*.

13. Los textos pertinentes están citados *supra* n. 8; se pueden añadir otros (Eurípides, *Troianas* 970 ss.; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X 1178b 9 ss., etc). Sobre la cuestión de una forma sintética y comparada véase R.M. GREEN, s.v. «Theodicy», *Encyclopedia of Religions* XIV, pp. 430-441, sólo se puede hablar de teodicea propiamente dicha en un contexto religioso monoteísta, porque sólo en ese contexto cabe interrogar al dios único por el estado del mundo. Para los griegos politeístas la pregunta carecería de sentido, como entre los hindúes, por ejemplo. Pero en determinados sistemas filosóficos o corrientes intelectuales griegas sí es válido hablar de un henoteísmo (ver M. YUSA, s.v. «Henotheism», *Encyclopedia of Religions* VI, pp. 266-267, para el sentido general de la expresión) formulado de un modo más o menos claro en el que la cuestión de la teodicea sería posible de un modo ciertamente confuso.

mentos auténticos en donde se menciona al hombre y que pasamos a leer¹⁴:

B 4 (Fragmento reconstruido a partir de Simplicio, *Comentario a la Física de Aristóteles* 157,9):

Puesto que es así, es necesario pensar que muchas cosas de diferentes clases se encuentran en todos los **comp**uestos, que son las simientes de todas las cosas y encierran las diversas clases de formas, de colores y de sabores. Los hombres también se **con**formaron a partir de ellas, así como los demás animales dotados de un alma. Estos hombres tenían ciudades para **con**vivir y productos fabricados, como entre nosotros, y había un Sol, una Luna y el resto, como entre nosotros, y la tierra les proporcionaba mil productos variados, de los que **reco**lectaban los más útiles para utilizarlos en su casa. Lo que he dicho de la separación, lo dije porque no sólo entre nosotros se podría producir la separación, sino también en otro lugar.

Antes de la separación todas las cosas estaban juntas y ningún color era perceptible a la vista. Pues lo impedía la **conf**usión de todas las cosas, de lo húmedo y de lo seco, de lo caliente y de lo frío, de lo brillante y de lo oscuro: había una gran cantidad de tierra y las semillas en cantidad ilimitada sin parecerse a nada. Pues nada de lo demás se parece tampoco a otro. Puesto que es así se debe pensar que todas las cosas están en el **con**junto.

τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιάς καὶ ἡδονάς. καὶ ἀνθρώπους τε συμπαγῆναι καὶ ἄλλα ζῷα ὅσα ψυχὴν ἔχει. καὶ τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλεις συνωκημένας καὶ ἔργα κατασκευασμένα, ὡσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ ἡέλιόν τε αὐτοῖσιν εἶναι καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα, ὡσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσι φύειν πολλά τε καὶ παντοῖα, ὧν ἐκεῖνοι τὰ ὀνήστα συνενεγκάμενοι εἰς τὴν οἰκίαν χρῶνται. ταῦτα μὲν οὖν ποι λέλεκται περὶ τῆς ἀποκρίσιος, ὅτι οὐκ ἂν παρ' ἡμῖν μόνον ἀποκριθεῖη, ἀλλὰ καὶ ἄλλῃ.

πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χρῶν ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκόλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος οὐδὲν ἐοικότων, οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν εἶκε τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ. Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἐν τῷ σύμπαντι χρῆ ἐνεῖναι πάντα χρήματα.

14. El otro fragmento, B 9, indica que el torbellino cosmogónico tenía una fuerza sin parangón con nada conocido por el hombre.

El texto presenta tres partes bien diferenciadas: un pequeño preámbulo τούτων ... ἡδονάς, seguido por la exposición de un mundo humano semejante al nuestro, καὶ ἀνθρώπους ... καὶ ἄλλη, y un epílogo que desarrolla los contenidos del preámbulo explicando con más detalle lo allí descrito y dando al texto una composición en anillo típica de la primitiva prosa griega¹⁵. La discusión filosófica sobre este fragmento se centra sobre su lugar en la reconstrucción de la cosmogonía de Anaxágoras y, fundamentalmente, sobre si de su lectura se puede deducir que Anaxágoras defendía una concepción de mundos plurales sucesivos en el tiempo o anexos en el espacio. Ahora bien, otros fragmentos y testimonios hacen insostenible la tesis de la pluralidad de mundos; sin embargo, la expresión «como entre nosotros», subrayada por Simplicio en el contexto en que transmite el fragmento, implica que, desde luego, el texto no está describiendo literalmente la situación de los griegos que sirve de referencia a Anaxágoras¹⁶ sino otras situaciones perfectamente equivalentes. Una alternativa sería que esos lugares «como entre nosotros» fuesen otras partes del mundo habitado desconocidas para los griegos¹⁷. Por su parte, J. Mansfeld ha propuesto otra forma de comprender este fragmento desde el punto de vista cosmológico: en la medida que en el cosmos de Anaxágoras sólo existen compuestos, con la excepción del νοῦς, es posible que existan compuestos exactamente iguales a nuestro mundo pero por debajo de nuestro umbral de percepción sensible; la razón de la semejanza con nuestro mundo es que en él entran a formar parte los mismos elementos que componen la realidad perceptible¹⁸.

Cualquiera que sea la solución que explique mejor el modelo cosmológico que Anaxágoras tiene en su cabeza, la sociedad evocada en el fragmento B

15. Esta misma forma de *ring composition* reaparece en B 12 sobre la función del νοῦς. Entre la primera parte y la tercera se repiten las ideas de com-puesto, de semilla, de color, se evoca la totalidad reiteradamente (las cursivas subrayan estas analogías).

primera parte: τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλὰ τε καὶ παντοῖα ἐν πάσι τοῖς συγκοινομένοις καὶ σπερμάτα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιάς καὶ ἡδονάς.

tercera parte: πρῶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροιῆ ἐνδηλός ἦν οὐδεμία ἀπεκώλυε γὰρ ἢ σύμμιξις πάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξεροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπειρων πληθους οὐδὲν εἰοικότων, οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν εἶοικε τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἐν τῷ σύμπαντι χρῆ ἐνεῖναι πάντα χρημάτα.

16. Cfr. B 17, «los griegos no consideran correctamente...».

17. En este sentido, W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega*, vol. II, *La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, Gredos, Madrid 1984, pp. 322-24, apoyándose en Platón *Fedón* 109b; sin embargo se muestran escépticos sobre esta posibilidad, G.S. KIRK - J.E. RAVEN - M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge U.P., Cambridge 1983, pp. 378-380.

18. J. MANSFELD, «Anaxagoras' other world», *Phronesis* 25, 1980, pp. 1-4; Mansfeld señala que con anterioridad F. Leon, en un artículo de 1927 que no tuvo eco, había llegado a una propuesta análoga.

4 se presenta como una helenidad paralela («como nosotros») a la conocida por Anaxágoras y sus oyentes y lectores. Los hombres viven en πόλεις fundadas regularmente (συνοικίζω)¹⁹, sustentándose gracias a ἔργα y τέχναι de entre las que destaca la capacidad de almacenar productos naturales²⁰ y, por supuesto, comparten el cosmos —sol, luna y lo demás. En este cosmos la formación del hombre (συμπαγήναι) y la de la ciudad (συνωζημένας) se concibe como un proceso de agregación que reproduce o imita el proceso de formación de la tierra presentado en otro fragmento, siguiendo un modelo de la física jonia de similitud de los procesos a escala macrocósmica y microcósmica²¹:

B 16 (Simplicio, *Física* 179,8-10 y 155,23):

A partir de estas cosas que se separan se **con**forma la tierra: en efecto, de las nubes se separa el agua, y del agua la tierra, y de la tierra las piedras que se **con**forman [= **con**gelan] por obra del frío; y éstas se desplazan más lejos del agua.

ἀπὸ τούτων ἀποκρινομένων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ, οὗτοι δὲ ἐκχωροῦσι μᾶλλον τοῦ ὕδατος.

Lo curioso es que ese proceso, pensado como una con-formación de elementos físicos (que dan como resultante el cuerpo humano, la tierra o las piedras) o como una **con**-vivencia de hombres en la ciudad, es resultado de un proceso de separación —en la traducción el elemento συν- que forma seis de las palabras del fragmento B 4 se presenta en **negrita subrayada**²².

Pero, como decíamos al presentar la estructura del B 4, este proceso de agregación consecuencia de la separación es un momento segundo en el proceso cosmogónico, posterior al momento que se evoca en la primera parte del texto y se describe más pormenorizadamente en la segunda par-

19. Véase M. CASEVITZ, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, Klincksieck, Paris 1985, pp. 195-208 sobre el valor semántico del término.

20. La capacidad de almacenaje es un tema en el que insiste el texto sobre la prehistoria humana que leemos en Diodoro I 8 con ideas cuyo origen probable está en Demócrito. Véase una discusión de la cuestión en J. SALEM, *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de Soleil*, Vrin, Paris 1996, pp. 267-274.

21. Es una idea muy difundida; simplemente por citar a un autor que he trabajado directamente, M.V. GARCÍA QUINTELA, «L'anthropogonie d'Anaximandre. Problèmes d'interprétation tournant autour de la sagesse milésienne archaïque», en *Quaderni di storia* 26, 1987, pp. 161-76.

22. Por lo demás palabras compuestas con συν- aparecen en 14 ocasiones a lo largo de los fragmentos. *Apokrinein*, aparece tres veces en el fragmento B 4, dos en B 16 (traducido como separar) y hasta 15 veces en los 22 fragmentos B de Anaxágoras en griego (el texto conservado de B 20 es hebreo).

te. «Antes de la separación», comienza ese texto, todo estaba mezclado²³: se trata de las distintas cualidades y elementos, aunque en Anaxágoras no se presentan así, que componen el mundo físico —de lo húmedo y de lo seco, de lo caliente y de lo frío, de lo brillante y de lo oscuro». En ese momento auroral del cosmos predomina la tierra y semillas informes que no se parecen a nada conocido pero que lo tienen en germen, pues se trata de semillas —en potencia si lo escribiese Aristóteles—, tal como se enuncia en la primera parte del fragmento.

Pues bien, de esa mezcla hay que pasar mediante la ἀπόκρισις al mundo actual; los detalles del proceso de separación por acción de una rotación, περιχώρησις, se explican en otros fragmentos y ahora quedan fuera de nuestro interés. El resultado sí nos interesa: es la formación del mundo actual como una nueva **com**-posición en la que los elementos anteriormente informes adquieren la naturaleza presente en el cosmos visible. Por otra parte, en el mundo actual las transformaciones de la realidad todavía se producen de modo análogo pues, señala Anaxágoras en el fragmento B 17, a la generación se le debe llamar **com**-posición, σύμμιξις, y a la muerte diseminación, διάκρισις.

Una vez presentados estos textos y analizados internamente cabe preguntarse lo siguiente: ¿qué modelo sigue Anaxágoras al plantear estas ideas? Desde la perspectiva de una sociología del conocimiento filosófico griego la respuesta debe buscarse en el contexto histórico general en el que pensó Anaxágoras. En este sentido, al margen de la dialéctica filosófica de respuesta al eleatismo, subrayada por los comentaristas de su filosofía, existe en este texto una indudable comprensión del proceso de génesis y establecimiento de la humanidad que se entiende como coextensiva o equivalente a una de sus partes: la comunidad helena que sirve de referencia inequívoca, (ὡσπερ παρ' ἡμῖν). Pero además de esta apreciación general proporcionada por el mismo Anaxágoras es pertinente insistir en la pregunta anterior formulada de manera más concreta: ¿qué realidad social e histórica griega podría servir a Anaxágoras de modelo para construir su cosmogonía?

Creo que cualquier respuesta tajante sería errónea, pero me gustaría sugerir y seguidamente explorar una hipótesis que se podría formular como sigue: la constitución de un mundo habitado y organizado de la forma descrita en B 4 se inspira, de forma más o menos directa, en una reinterpretación en términos cosmológicos de realidades que se leen en el proceso de enjambamiento²⁴ colonial griego en las costas del Mediterráneo²⁵.

23. Hemos traducido «confusión» para, al menos, evocar σύν-μιξις, formando un **con**-junto, traduciendo σύμπαντι.

24. Es con metáforas de la organización social de las abejas que los griegos gustaban de describir el proceso colonial, véase CASEVITZ, *op.cit.*, pp. 95, 129, 132.

25. ¿Es preciso señalar que la formulación de una hipótesis de esta naturaleza es deudora de los trabajos de Vernant sobre los presocráticos recogidos, fundamentalmente, en J-

En primer lugar debemos decir que Anaxágoras está muy cercano a ese proceso y a la toma de decisiones en ese sentido; aunque no se le atribuyen a él, como individuo cercano a Pericles tuvo que conocer con mayor o menor detalle la expansión de Atenas que se producía mediante el envío de apoikías y cleruquías a distintos lugares (ver *infra*) y, obviamente, era consciente del origen colonial de su patria Clazomenas y de tantos y tantos lugares habitados por los griegos. Más en concreto Plutarco nos lo presenta disputando con el adivino Lampón el sentido de la aparición de una cabra con un solo cuerno²⁶. Pero como tantos individuos de la época ese Lampón no es un ser unidimensional, el supersticioso en contraste con el racionalista. Lampón forma parte del equipo de Pericles, como el propio Anaxágoras y, en su condición de ciudadano ateniense, desempeña tareas de importancia para la ciudad, fundamentalmente es uno de los encargados de dirigir la fundación de Turios sobre el antiguo emplazamiento de Síbaris el año 444 a. de C., ocupando un lugar más relevante que personajes como Heródoto o Protágoras que también participaron en la empresa pero no son ciudadanos atenienses²⁷.

Por tanto, primera constatación, tanto desde un punto de vista general de conocimiento de la importancia de las migraciones y colonizaciones en la historia de los griegos, como desde el punto de vista más concreto, en su condición de testigo de hechos de tipo colonial y de conocedor de sus impulsores y protagonistas, Anaxágoras vivía en un entorno institucional e intelectual en el que el fenómeno colonial era importante. Pero hay más: si examinamos textos que explican pormenores sobre la fundación de colonias, se detectan analogías más o menos profundas con el proceso cosmogónico formulado por Anaxágoras que hemos examinado.

En primer lugar, tanto Heródoto como Tucídides utilizan el verbo ἀποικίζω para indicar la diferenciación entre griegos y bárbaros. En un contexto de menor relieve comparativo en Heródoto²⁸. En un contexto mucho más significativo en Tucídides.

En efecto, indica Tucídides en la *Arqueología* del libro I que Homero no utilizó el término βαρβάρους porque, al parecer del historiador, «los grie-

P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Nouvelle éd. revue et augmentée, Paris 1985?

26. Plutarco *Pericles* 6 (= D-K 59 A 16).

27. Los textos sobre Lampón, además del citado en la nota anterior, son sobre la fundación de Turios: Diodoro XII 10,3-4; Plutarco, *Mor.* 812D; Tucídides V 18,2 y 24,1 reproduce decretos en torno a la paz de Nicias (421 a. de C.) en los que Lampón figura entre los atenienses encargados de prestar juramento. El mejor tratamiento reciente sobre su rol como fundador de Turios, reproduciendo todos los textos, es el de J. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Brill, Leiden etc. 1987, p. 101. Sobre Protágoras en Turios, Diógenes Laercio IX 50 (= Diels-Kranz A 1) y el artículo de J.V. MUIR, «Protágoras and education at Thourioi», *G&R*, 29, 1982, pp. 17-24.

28. Heródoto I 60: relata la toma del poder de Pisístrato por medio de un engaño y Heródoto se sorprende de que los griegos, a diferencia de los bárbaros, se dejasen engañar por el ardid.

gos no se habían *separado* tanto como para adquirir un nombre específico²⁹. Esta indicación aparece acompañada por otras que perfilan la idea. Así Tucídides señala la antigua costumbre común a griegos y bárbaros de vivir de la piratería en la medida que las ciudades carecían de murallas y sus habitantes vivían dispersos en aldeas, *κατὰ κώμας*³⁰. Situación que todavía sigue siendo propia de Esparta, pues sus habitantes viven en aldeas al antiguo modo heleno³¹, y además subraya Tucídides que los primitivos griegos tenían costumbres similares a las de los actuales bárbaros³². Todo ello se sitúa siguiendo la idea directriz de la *Arqueología*: que lo que ahora se llama Grecia no estaba habitado y que las migraciones fueron frecuentes en los primeros tiempos³³ siendo, precisamente, el cometido de la *Arqueología* la descripción de los movimientos de pueblos que terminaron por presentar a los griegos en la distribución geográfica del tiempo de la Guerra del Peloponeso.

Es decir, cuando Tucídides utiliza *ἀποκρίνω* para distinguir a griegos de bárbaros no lo hace casualmente sino en un preciso contexto de diferenciación de razas, lenguas y costumbres³⁴ según el cual los griegos alcanzan su situación final tras un complejo proceso de desplazamientos y de adquisición de un modo de vida *κατὰ πόλεις* que los diferencia radicalmente — por ello siente Tucídides la necesidad de señalar la peculiaridad de la implantación urbana de Esparta a ojos de los atenienses³⁵.

Volvamos, pues, a la comprensión del fragmento B 4 de Anaxágoras. Por su extensión y sentido no se puede comparar con el texto de Tucídides; Anaxágoras dice más cosas, muchas más, con menos palabras, pero se puede considerar que el proceso básico de separación, *ἀποκρίνω*, en ambos casos explica la conformación actual del mundo, en una dimensión meramente social en Tucídides, en una dimensión cósmica en Anaxágoras. Y, en ambos casos, para llegar a cumplimentar una teleología centrada en la vida poliada, a la griega, como expresión definitiva del destino de la humanidad.

En un contexto de menor trascendencia histórica, también en Heródoto se encuentran expresiones comparables a las leídas en Anaxágoras. Se trata en este caso de los pasos previos a la colonización de Tera desde Esparta, importante en la organización del texto de Heródoto para explicar más adelante la colonización e historia de Cirene. La situación era que unos

29. Tucídides I 3,3: μηδέ Ἑλληνάς ποῦ ἀντίπαλον ἐς ἓν ὄνομα ἀποκεκρίσθαι.

30. Tucídides I 5,1.

31. Tucídides I 10,2: κατὰ κώμας δὲ τῷ παλαιῷ τῆς Ἑλλάδος πρότῳ οἰκισθεισῆς.

32. Tucídides I 6,6.

33. Tucídides I 10,2.

34. Pues este era el modo de definición étnica, cfr. Heródoto VIII 144,2: «Por otro lado está el mundo griego, con su identidad racial y lingüística, con su comunidad de santuarios y de sacrificios a los dioses y con sus usos y costumbres similares, cosas que, de traicionarlas, supondrían un baldón para los atenienses» (trad. Schrader).

35. Tucídides I 10,2.

minios expulsados de Lesbos por los pelasgos fueron acogidos en el Peloponeso por los espartanos pero, tras un período de concordia, se produjo una crisis que llevó a esos minios a hacerse fuertes en el Taigeto, enfrentados con los espartanos que pensaban matarles. Por la misma época, Teras, regente de Esparta durante una minoría de edad de los reyes y de ascendencia cadmea, pensaba emprender la navegación para unirse con miembros de su estirpe ya asentados en Tera³⁶. La fórmula con la que Heródoto describe esta intención es ἀποπλευσεσθαι ἐς τοὺς συγγενεάς³⁷. A esto sigue un pequeño excursus sobre la presencia de los cadmeos en Tera desde hacía ocho generaciones insistiendo Heródoto en que Teras y los suyos iban a con-vivir con ellos: συνοικήσων τούτοις³⁸. Al mismo tiempo, aprovechando su querrela con los minios, Teras consiguió de los espartanos que les permitiesen incorporarse a su expedición, dejando el país, ἐκ τῆς χώρας³⁹.

Pues bien, leemos expresiones semejantes en Anaxágoras. En primer lugar la dialéctica entre separar, ἀπο-, y constituir sucesivamente, συγγενεάς... (Heródoto), συνοικήσων (Anaxágoras B 4), y la distinción de los elementos constitutivos del cosmos en B 16 como una expatriación: ἐκ τῆς χώρας, dicho de los minios, ἐκχωρέουσι, aplicado a las piedras para explicar su formación a partir de la tierra por condensación⁴⁰.

En el caso de Heródoto, por contraste con la *Arqueología* de Tucídides, no estamos ante un gran diseño de historia de la humanidad, se trata de un breve párrafo (las fórmulas recogidas están en 11 líneas eliminando el excursus sobre la prehistoria de Tera), sobre los prolegómenos de una empresa colonial. Pero en ese texto aparece un orden de ideas análogo al empleado por Anaxágoras en los fragmentos que estamos estudiando.

Que no es casual la aparición de este tipo de expresiones se puede apreciar en otro texto de tema colonial. Se trata del decreto sobre la fundación de Cirene⁴¹, cuyo texto se divide en tres partes bien diferenciadas. Una,

36. Heródoto IV 145-147.

37. Heródoto IV 147,2.

38. Heródoto IV 148,1.

39. Heródoto IV 148,2. Sobre el conjunto del episodio véase C. CALAME, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque: La création symbolique d'une colonie*, Payot Lausanne, Lausanne 1996, pp. 128-156. Cfr. F. PRONTERA, «I Minii sul Taigeto (Erodoto IV 145): genealogia e sinecismo in Sparta Arcaica», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Perugia* 16, 1978-9, pp. 159-166.

40. En A 62, Diodoro I 7,7 presenta a Eurípides como discípulo de Anaxágoras dando como razón un breve fragmento cosmogónico de la tragedia titulada *Melaniplo*, en donde la separación de cielo y tierra se indica con la fórmula ἐκχωρίσθησαν ἀλλήλων, semejante a la fórmula de Heródoto y a 59 B 16.

41. R. MEIGGS - D. LEWIS, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Clarendon Press, Oxford 1989, nº 5 y H. VAN EFFENTERRE - F. RUZE, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'Archaisme Grec. I*, Roma 1994, nº 41, sólo editan la segunda y tercera partes. Ambas ediciones recogen y comentan la bibliografía anterior; cabe destacar por

entre las líneas 2 y 22, contiene un decreto de Cirene ante embajadores de Tera fechado en el siglo IV a. de C. que establece, o restablece, la igualdad política entre tereos y cireneos. La segunda parte, entre las líneas 23 y 39, recoge el decreto de Tera donde se señalan los pasos encaminados a la fundación de Cirene en la costa africana, que concuerdan con lo que de forma más prolija cuenta Heródoto sobre el mismo episodio⁴². La última parte depende del acuerdo primitivo e indica entre las líneas 40 y 51 el juramento por el que tereos y cireneos se comprometen a respetar los pactos establecidos.

Pues bien, en las 18 líneas de la segunda parte aparecen seis compuestos con ἄπο-⁴³, mientras que en las líneas 45 y 46 se subraya la totalidad de los colonos comprometidos por la imprecación con un compuesto de συν-: πάντες συνενθόντες καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες καὶ παῖδες καὶ παιδίσκαι. De este modo este texto presenta la dialéctica separación/conjunción que habíamos detectado en el texto de Heródoto y en el fragmento B 4 de Anaxágoras⁴⁴.

Llegados a este punto podemos recordar cómo el estudioso del vocabulario de la colonización griega, Michel Casevitz, expresa con claridad la ambigüedad que el uso del término ἀποικία presenta a ojos de los lectores contemporáneos.

«Una ἀποικία es —dice Casevitz— un desplazamiento de colonos (ἀποικοί) que emigran para establecerse en una nueva residencia. Pero el término de esta expedición, es decir, la aglomeración, colonia de poblamiento, comunidad salida de la metrópolis (ἀπ-οικία) con la que mantiene lazos justificados por la comunidad de origen, el parentesco (συγγένεια), este término también es una ἀποικία.»⁴⁵

Así pues, teniendo en cuenta los textos examinados y este análisis sobre el sentido doble de ἀποικία, cabe sostener que la dialéctica separar/conformar que Anaxágoras establece para explicar el proceso cosmogónico y en especial la antropogonía, tiene un cercano paralelo en el proceso social e histórico de su tiempo, pues es una dialéctica análoga a la subyacente en el proceso y en el vocabulario griego de la colonización.

su aproximación diferente F. LEFOURIEON, «Le serment fondateur», *Méris* 4, 1989, pp. 101-115, que analiza básicamente la última parte.

42. Heródoto I 150-159, especialmente 153.

43. Línea 25, ἀποικίζω Κυράναν; línea 26, ἀπολέμην ἐξ τῶν Λιβύων; línea 31, τι τῶν οἰκιστῶν οἱ ἀποικοί τῶν οἰκείων; línea 33, καὶ γὰρ τῶν ἀδεσπότην ἀπολαγχάνει; línea 37, ἀποστελλοῖσας τῶν πόλιος; línea 38-9, Ὁ δὲ ἀποδεκόμενος ἢ ἀδήξων.

44. Heródoto IV 159,2 describe la segunda colonización de Cirene, consecuencia de un llamamiento de la Pitia delfica, de esta forma: Ἐλληνας πάντας... πλείων συν-οικησόντας Κυθηναῖοι Λιβύην.

45. CASEVITZ, *op.cit.*, p. 128.

Esta idea que, insistimos, no puede plantearse más que como una hipótesis se refuerza si recordamos que el filósofo clazomenio fue contemporáneo de Heródoto y su vida se solapó bastantes años con la del historiador Tucídides, más joven que el filósofo, por lo que los ecos de vocabulario señalados aparecen en el contexto de la Atenas de Pericles. Por otra parte, si Anaxágoras residió en Atenas entre los años 463/1 y 433/1 tenemos que en ese período se enviaron desde Atenas, con atenienses o griegos en general y como ἀποικία o κληρουχία, pobladores a Calcis⁴⁶, Lemnos⁴⁷, Anfípolis⁴⁸, Naxos⁴⁹, Andros⁵⁰, Hestia⁵¹, Brea⁵², Turios⁵³, Quersoneso⁵⁴, Sínope⁵⁵, Amiso⁵⁶, Astaco⁵⁷, y por último en fechas que tal vez quedan fuera del período ateniense de Anaxágoras están Ennea Hodoi⁵⁸ y Egina⁵⁹. Si, además, como es evidente, Anaxágoras formaba parte del círculo de Pericles y, es más, probablemente fue el propio Pericles en su calidad de *prostates* del filósofo el encargado de defenderlo cuando se le procesó por ateísmo, parece imposible pensar que Anaxágoras fuese impermeable a esa realidad histórica en transformación que acaecía bajo su mirada.

Recapitemos. El fragmento B 4 no habla expresamente de griegos sino de unos hombres que viven «como nosotros», es decir, a la griega, en zonas de la superficie de la tierra desconocidas de los griegos o, como propone Mansfeld, en mundos iguales al nuestro que las limitaciones de nuestros sentidos nos impiden percibir. El texto subraya, por lo tanto, la existencia, al menos hipotética, de diversos centros o lugares en los que se desencadenó y se desarrolló simultáneamente el proceso de antropogénesis y de etnogénesis (en sentido griego, como comunidad de lengua, religión y costumbres) en el marco más general de la cosmogonía. Para describir ese proceso Anaxágoras utiliza un vocabulario que presenta una relación dialéctica entre un primer momento de separación o diseminación a partir del

46. 446 a. de C., Eliano, *VH* 6,1; Plutarco, *Pericles* 23,2.

47. 449 a. de C., *IG I²* 948.

48. 437 a. de C., Esquines II 31.

49. 450? a. de C., Plutarco, *Pericles* 11,5; Diodoro XI 88,3.

50. Misma fecha y fuentes que Naxos.

51. 446 a. de C., Tucídides I 114,3; VII 57,2; Diodoro XII 22,2; Plutarco, *Pericles* 23,2.

52. Hacia el 445, MEIGGS-LEWIS, *op.cit.*, nº 49; Plutarco, *Pericles* 11,5.

53. 444/3 a. de C., Diodoro XII 9-11; Plutarco, *Pericles* 11,5 y *cf. supra* n. 26.

54. 440? a. de C., Plutarco, *Pericles* 11,5; Diodoro XI 88,3.

55. 436/5? a. de C., Plutarco, *Pericles* 20,2.

56. 436/5? a. de C., Teopompo *FrGrHist* 115 F 389 (= Estrabón XII 3,14).

57. 436/5? a. de C., Diodoro XII,34; Memnón *FrGrHist* 434 F 12, 2-3; Estrabón XII 4,2.

58. 476-465 a. de C., Tucídides I 100.

59. 431 a. de C., Tucídides II 27,1; VIII 69,3. Sobre este proceso de colonización en el marco del imperio ateniense véase P.A. BRUNT, «Athenian Settlements Abroad in the Fifth Century B.C.», en E. BADIEN, ed., *Ancient Society and Institutions. Studies Presented to Victor Ehrenberg*, Blackwell, Oxford 1966, pp. 71-92; A.J. GRAHAM, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Second Ed., Ares, Chicago 1983, pp. 166-210; PH. GAUTHIER, «À propos des clérouquies athéniennes du Ve siècle», en M.I. FINLEY, ed., *Problèmes de la terre en Grèce Ancienne*, Mouton, Paris-La Haya 1973, pp. 163-178.

momento inicial y, sucesivamente, otros momentos de composición o recomposición de los entes físicos y sociales presentes sobre la tierra. Ese movimiento, esa relación dialéctica, tiene una analogía general y profunda con la conciencia que los griegos tenían del proceso histórico que los llevó a ocupar las tierras que habitaban procedentes de otros lugares para conformar nuevas formas sociales e institucionales y otra analogía, más particular, con el vocabulario de la separación de razas en la *Arqueología* de Tucídides y de la colonización en la fundación de Tera según Heródoto.

Es cierto que de esta forma no se demuestra por encima de toda duda que Anaxágoras para componer su cosmogonía y antropogonía se inspirase en el modelo colonial pero, al menos, parece oportuno plantear como hipótesis la existencia de esa relación. Por otra parte, al sostener esto no se pretende afirmar ni negar nada sobre la ubicación de Anaxágoras en la dialéctica interna de los sistemas de los filósofos presocráticos ni sobre su lugar entre quienes pretenden sustraerse a la aporía planteada por Parménides. Se trata simplemente de registrar la existencia de otra posible vía de influencia en la génesis de su pensamiento en el proceso histórico y social en el que le tocó vivir. Nada más, pero nada menos.