

VARIACIONES FILOSÓFICAS. LA FILOSOFÍA DE MILETO EN TERTULIANO

JOSÉ JAVIER RAMOS PASALODOS

RESUMEN

El presente artículo estudia cómo se presenta la tradición concerniente a los filósofos de Mileto en el escritor cristiano Q. S. F. Tertuliano. Las citas biográficas y las diversas anécdotas de los filósofos-físicos adquieren una nueva dimensión a causa de su origen geográfico: la cuenca sur del Mediterráneo, con su amplísimo bagaje cultural.

El tratamiento de las fuentes lleva a ponderar la influencia del cínico Varrón y a comparar las noticias paralelas de Minucio Félix, que nos proporcionan datos relevantes con respecto a las variaciones tertulianas.

INTRODUCCIÓN

Se considera a menudo que el pensamiento racional surgió en una ciudad jónica del Asia Menor, Mileto, dedicada fundamentalmente a las transacciones comerciales por el amplio y fructífero mercado que abarcaba desde las costas del Mar Negro hasta las tierras de Italia¹. Tal idea de avance cultural viene da-

¹ Como Metrópolis ya desde el siglo VII a.C. Mileto fundó diversas colonias. De las noventa y cinco que se le atribuyen, baste señalar las siguientes: Paros, Abidos, Cícico, Apolonia, Tomes,

da en primer lugar por el escaso conocimiento de las doctrinas anteriores que se funden y confunden tras las brumas del tiempo, ocultándose en ocasiones bajo el nombre del anónimo popular, o de las cosmogonías teogónicas. En segundo término es natural que Mileto haya pervivido como cuna de la racionalidad debido al triunfo posterior de la filosofía griega que en gran medida se origina de forma general y un poco ambigua a partir del único de los siete sabios que resulta ser físico², Tales (ss. VII-VI), de cuya personalidad depende bajo la excusa de «escuela», Anaximandro, el filósofo-poeta, y de éste, a su vez, Anaxímenes con su simplicidad³, en lo que resultan ser unas relaciones demasiado imprecisas⁴.

De lo que legaron los filósofos de Mileto han subsistido relativamente pocos fragmentos, aunque bastante significativos, teniendo en cuenta que el propio Aristóteles casi siempre que hace mención de las opiniones de Tales, las matiza tratándolas de recuerdo o transmisión, quizá a causa del carácter oral de su enseñanza⁵. Anaximandro, al menos, aparece como el primero que escribió un libro acerca de la naturaleza⁶ y que trazó un primitivo mapamundi⁷.

Cualquiera que se ocupe de consultar las fuentes biográficas de los filósofos milesios notará enseguida un hecho claramente constatable: las anécdotas más numerosas y relevantes corresponden a Tales, mientras que Anaxíme-

Istros, Tyras, Olbia, Teodosia, Panticapea, Tánais, Dioscurias, Trebisonda, Amiso, Sínope, Kytoros (casi todas en las costas del Mar Negro)...., e incluso influyó en la fundación, ya en tierras egipcias, de Náucratis. Aparte de la filosofía, floreció en Mileto la historia (en el siglo VI con Hecateo) o la arquitectura (en el siglo V con Hipodamo). En cuanto a oráculos era famosa Didimeo por contar con el de Apolo.

² S. AGUSTÍN, dice lo siguiente:

Ionicus uero generis princeps fuit Thales Milesius, unus illorum septem qui appellati sunt Sapientes. Sed illi sex uitae genere distinguebantur, et quibusdam praeceptis ad bene uiuendum accommodatis: iste autem Thales, ut successores etiam propagaret, rerum naturam scrutatus suasque disputationes litteris mandans eminuit... (civ. 8, 2).

Según Platón (*Prt.* 343a) se le cuenta junto a Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Solón de Atenas, Cleóbulo de Lidia, Misón de Quenea y Quilón de Lacedemonia.

Astrónomo, a decir de los antiguos (D.L. 1, 34 en opinión de Timón), iniciador de la filosofía física (Hípol. *Haer.* 1, 1, 1) o protofilosofante (Arist. *Metaph.* 938b). Hipólito (*Haer. Prooem.* 3) lo incluye entre los físicos con Pitágoras, Empédocles, Heráclito, Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Arquelaos, Parménides, Leucipo, Demócrito, Jenófanes, Ecfanto e Hipón (seguidamente vienen los estoicos, los dialécticos...).

³ Véase D.L. 2, 3.

⁴ Cf. p. ej. Hípol. *Haer.* 1, 6, 1 para Anaximandro como discípulo de Tales. Anaxímenes se considera a su vez, según algunos, como alumno de Anaximandro, o bien de Parménides (D.L. 2, 3 o Aug. *civ.* 8, 2).

⁵ Véase Arist. *de An.* 405a 19-20 ó *Cael.* 294a 28.

⁶ Así aparece en Tem. *Discursos* 36, p. 317.

⁷ D.L. 2, 1 ó Agathem. 1, 1.

nes apenas cuenta con alguna mención, quedando el término medio para Anaximandro.

E. Bréhier sostiene la teoría de que los filósofos de Mileto se planteaban problemas de técnica científica y principalmente de todo lo circunscrito a la naturaleza y su comportamiento (la física en general, que posteriormente quedó especializada en meteorología, astronomía...), y añade:

«La originalidad de los filósofos de Mileto parece haber consistido en la elección de las imágenes con las que representaban el cielo y los meteoros; esas imágenes no conservan nada de lo fantástico de los mitos; están tomadas de las artes o de la observación directa»⁸.

A nosotros nos ha parecido conveniente remontarnos a los orígenes de la filosofía griega de la mano de una de las figuras más contradictorias en el ámbito de la literatura cristiana, Q.S.F. Tertuliano, a menudo citado en toda suerte de temas (medicina, filosofía, herejías...). Su conocimiento del griego (lengua en la que escribió diversos tratados) lo convierten en un testigo idóneo de los catálogos y escritos que circulaban en los siglos II y III en un ámbito geográfico muy dilatado. No hay que olvidar que Tertuliano posiblemente estudió Derecho en Roma, pero su centro de actividad fue Cartago, con toda la implicación que supone el comercio de esta ciudad con zonas más alejadas como Egipto, de cuya cultura participó Tales de Mileto y tantos otros filósofos de la Antigüedad.

Han sido escasos los estudios sistemáticos sobre la filosofía en Tertuliano, circunscritos especialmente a la relación cristianismo-filosofía⁹, aunque existen contribuciones meritorias¹⁰, alguna de ellas sobre influencias determinadas de filosofía romana y griega¹¹, y en menor medida tratando su ética¹².

⁸ *Historia de la Filosofía* I, Madrid 1988, p. 52.

⁹ Véase A. BARCALA MUÑOZ, «El antifilosofismo de Tertuliano y la fe como reconocimiento», *RET* 36 (1976) 3-28.

¹⁰ Baste citar dos: R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977², y J.C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.

¹¹ Caso de CH. GUIGNEBERT, *Der Apologet Tertullien in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie*, Leipzig 1901, *thèse* según A. LABHARDT («Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une position pure», *MH* 7 (1950) 161, nota 11), pero más exactamente *Diss. Inaug.* como afirma M. Spanneut (*Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome a Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, p. 445).

¹² Caso del trabajo de I. VECCHIOTTI, *La filosofia di Tertuliano. Un colpo di sonda nella storia del cristianesimo primitivo*, Urbino Argalia 1971.

Por nuestra parte realizamos un estudio filológico¹³ de las doctrinas expuestas por Tertuliano con respecto a las teorías filosóficas en los campos de la teología, la física (cosmología...), y la psicología (ética...), revisando la totalidad de sus citas y comentarios de corte filosófico, e indagando las fuentes de que se sirvió.

En el presente artículo presentamos un enfoque distinto circunscribiéndonos al estudio sistemático de las noticias biográficas y doctrinales de los filósofos de Mileto (Tales, Anaximandro y Anaxímenes) en Tertuliano; partiendo de la comparación con la doxografía señalamos algunos detalles con respecto a las fuentes bibliográficas de Tertuliano e indicamos sus propias variaciones filosóficas de las doctrinas físicas, variaciones que, según veremos, se sustentan en tradiciones filosóficas bien conocidas.

Conviene primeramente que puntalicemos que los filósofos de Mileto no suponen en la extensa obra tertuliana más que una pequeña aportación dentro del amplio marco filosófico. Basta la comparación con las citas de los académicos (Sócrates, Aristipo, Menedemo el filósofo, Platón, Heráclides del Ponto, Jenócrates, Espeusipo o Carpócrates), los estoicos (Zenón o Séneca), los epicúreos (Epicuro o Lucrecio), los peripatéticos (Aristóteles) e incluso dentro de los sistemas postparmenideos el propio Demócrito o Empédocles, para darse cuenta de que la filosofía de Mileto o bien era escasamente conocida ya en la época tertuliana, o bien tales doctrinas no contaban en aquellos momentos con escuelas sucesoras que propagasen de forma activa el bagaje recibido, y por lo tanto carecían de interés polémico, habiendo pasado a engrosar simplemente la retahíla de esos filósofos, de mención obligada, que engrosan la historia de la filosofía.

Tales de Mileto, que ostenta la primacía entre los físicos¹⁴ aparece casi como un convidado del ridículo.

Pero abordemos ya las noticias biográficas aducidas por Tertuliano.

NOTICIAS BIOGRÁFICAS

1.1. Tales de Mileto

Las noticias y datos biográficos que otras fuentes nos transmiten de Tales de Mileto relatan su estancia en Egipto y posterior regreso, ya anciano, a Mi-

¹³ Que fue nuestra tesis: *Los otros filósofos en Tertuliano*, Universidad Complutense, Madrid 1998, bajo la dirección de D. Enrique Otón Sobrino.

¹⁴ *Apol.* 19, 4* y 46, 8.

leto -Aët. 1, 3, 1-¹⁵, y sobre todo inciden en actividades más bien prácticas y científicas del filósofo, como el desvío del río Halis para dar paso al ejército de Creso (D.L. 1, 38), aunque en ocasiones se considere que los lidios pasaron por puentes ya existentes (Hdt. 1, 75), lo que prueba la temprana «mitificación» de Tales de Mileto.

I.1.1 Tertuliano, que en ocasiones asegura que utiliza como fuente a Heródoto ¹⁶, sin embargo no relata este pasaje del río sino otra anécdota correspondiente igualmente a la época de Creso. Aparece en tres lugares:

A. *Thales Milesius Croeso sciscitanti, quid de deis arbitraretur, pos<t ali>quot deliberandi commeatus, «nihil» renuntiauit (Nat. 2, 2, 11).*

B. *Cyri enim et Darii regno fuit Zacharias, quo in tempore Thales, physicorum princeps, sciscitanti Croeso nihil certum de diuinitate respondit, turbatus scilicet uocibus prophetarum (Apol. 19, 4*. De fragmento Fuldensi).*

C. *Quid enim Thales, ille princeps physicorum, sciscitanti Croeso de diuinitate certum renuntiauit, commeatus deliberandi saepe frustratus (Apol. 46, 8).*

Minucio Félix nos presenta una noticia semejante pero referida a Simónides:

Qui Simonides cum de eo, quid et quales arbitraretur deos, ab Hierone tyranno quaeretur, primo deliberationi diem petiit, postridie biduum prorogauit, mox alterum tantum admonitus adiunxit; postremo, cum causas tantae morae tyrannus inquireret, respondit ille: quod sibi, quanto inquisitio tardior pergeret, tanto ueritas fieret obscurior (14, 4).

Ya en esta primera noticia biográfica que abordamos se manifiesta la peculiaridad de las fuentes de que se sirvió Tertuliano. No se ha conservado tal noticia en ningún otro autor, y la historia de Simónides parece demasiado alejada en la forma y en el contenido como para suponer una posible equivocación.

¹⁵ Conviene que puntualicemos que con respecto a los doxógrafos seguimos la edición de H. Diels (*Doxographi Graeci*, Berolini 1958³) en lo que concierne a Aecio, Plutarco, Epifanio, Galeano y Hermias. Nótese bien que la reconstrucción de la obra de Aecio (pp. 274-444) engloba a Plutarco y a Estobeo. Para mayor claridad en la cita especificamos (a) o (b) según aparezca en uno o en otro, o bien no ponemos nada si es en los dos (ejs.: Aët. 1, 7, 11 = aparece en los dos; Aët. 1, 3, 1 (a); sólo se menciona en Plutarco). Para Hipólito seguimos la edición de la *Refutatio omnium haeresium* llevada a cabo por M. Marcovich, Berlin-New York 1986; para Nemesio nos ceñimos a la edición de M. Morani, *De natura hominis*, Leipzig 1987, y a Sexto Empírico lo citamos según la recensión de H. Mutschmann, *Adversus Dogmaticos (Adv. Mathem. VII-XI)* Leipzig 1914.

¹⁶ *Anim.* 46, 4 comentando el sueño de Astiages, rey de los medos. Cf. *ibid.* 49, 2 6 57, 10.

Se manifiesta de esta manera que Tertuliano consultó un documento en el que se aludía, al menos, a Tales de Mileto en su vertiente biográfica, punto en el que ahondamos con la siguiente noticia, que guarda relación con ésta, según se podrá apreciar al llevar a cabo la comparación con otros datos paralelos.

1.1.2. La anécdota más repetida por Tertuliano es la de la caída del astrónomo en un pozo mientras caminaba escrutando el cielo sin mirar al suelo. Es el sabio despistado.

La secuencia ha sido legada del siguiente modo por la tradición griega:

A. Platón (*Tht* 174a)¹⁷:

(...) ὡς περ καὶ Θαλῆν ἀστρονομοῦντα, ὦ Θεόδωρε, καὶ ἄνω βλέποντα, πεσόντα (a) εἰς φρέαρ, Θράττα τις ἔμμελής καὶ χαρίεσσα (b) θεραπευτὴς ἀποσκῶμαι λέγεται, ὡς (1) τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ (2) προθυμοῖτο εἰδέναι, (3) τὰ δ' ὀπισθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας (4) λανθάνοι αὐτόν.

B. Hipólito (*Haer.* 1, 1, 1):

Ἵως ἀποβλέπων πρὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἄνω ἐπιμελῶς κατανοεῖν λέγων, (a) εἰς φρέαρ ἐπέπεσεν· ὃν ἐγγελώσα (b) τις θεραπευτὴς Θράττα τοῦνομα ἔφη. (1) τὰ ἐν οὐρανῷ (2) προθυμύμενος εἰδέναι, (3) τὰ ἐν ποσίν (4) οὐκ εἶδεν. ἐγένετο δὲ κατὰ Κροῖσον.

C. Diógenes Laercio (1, 34):

Λέγεται δ' ἀγόμενος ὑπὸ γραδὸς ἐκ τῆς οἰκίας, ἵνα τὰ ἄστρα κατανοήσῃ, (a) εἰς βόθρον ἐμπεσεῖν καὶ αὐτῷ ἀνοιμάξαντι φάναι (b) τὴν γραδὴν· σὺ γάρ, ὦ Θαλῆ, (3) τὰ ἐν ποσίν (4) οὐ δύναμενος εἰδέναι (1) τὰ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ (2) οἶε γνῶσεσθαι;

Y Tertuliano lo menciona en:

D. *Nat.* 2, 4, 18:

Merito ergo Milesius Thales <dum t>otum caelum examinat et ambulat oculis, (a) in puteum cecidit <turpiter>, multum intrisus (b) Aegyptio illi: (3) «in terra», inquit, (4) «nihil perspicere (1) caelum (2) tibi speculandum existimas?».

¹⁷ Dan noticia de este texto de Platón Teodoreto (*affect.* 1, 37) y Eusebio (*PE.* 12, 29, 4).

E. *Anim.* 6,8:

Sed enormis intentio philosophiae solet plerumque nec prospicere (3) pro pedibus (sic Thales (a) in puteum).

Conviene que distingamos entre la secuencia introductoria y la frase que se transmite. Empecemos por esta última, pues resulta aclaratoria para la frase precedente.

Los elementos constitutivos de los textos A, B, C y D son semejantes (E supone únicamente una noticia que completa a D). Dichos elementos aparecen, no obstante, invertidos en la pareja A-B con respecto a C-D. B, C y D presentan la frase en estilo directo mientras que A prefiere el indirecto. No obstante A y B guardan mayor relación frente a C y D que optan por la característica específica de la interrogación.

Decimos que A y B están interrelacionados porque las secuencias (que hemos señalado a su comienzo con un número), guardan un mismo orden: 1, 2, 3 y 4, donde 1 y 2 son casi idénticas; 3 se encuentra con añadidos en A pero se corresponde con 3B. La mayor variación se halla en 4 donde escoge una solución similar. B podría depender de A. Los textos C y D presentan, sin embargo, la secuencia 3, 4, 1 y 2. La variante 3D deja de serlo comparando 3E. Por lo demás 4, 1 y 2 son prácticamente iguales, salvando las distancias obvias en idiomas diferentes.

Tras la bipartición (A-B frente a C-D con su apéndice, la noticia E) pasemos a la primera parte. El grupo A-B es idéntico en la resolución de los puntos a y b que hemos señalado. Se habla de una esclava tracia que se chaceo de Tales, caído en un pozo o cisterna (aunque el término puede aludir también a un simple hoyo). En el otro grupo, que lo conforman C y D, el panorama es bien distinto: en C una anciana, libre de toda risa, increpa a Tales, caído en un hoyo (no en un pozo o cisterna) mientras éste se queja o pide auxilio. Nótese que el término «esclava» de los textos A y B no se opone a «anciana» de C, pero tampoco se presupone. El texto D, que corresponde a Tertuliano, presenta el pozo en el que cae Tales, la risa que produce, pero el sujeto que se ríe resulta ser un egipcio.

Hemos de señalar que:

— La condición masculina (egipcio y no egipcia) queda perfectamente señalada (*inrisus* y *Aegyptio*) sin problemas de lagunas¹⁸, y por lo tanto sin atisbos de la «anciana» o «sirvienta» que se menciona en los textos griegos.

¹⁸ Los esclavos tracios fueron bastante numerosos en la Antigüedad. Se dice que Pitágoras tuvo a su servicio uno de este origen (Hípol. *Haer.* 1, 25, 1).

— Es imposible que derive de A, B o C por error de lectura. Ni siquiera entendiendo un *phario* (= «egipcio». Cf. *Nat.* 2, 8, 18) en el texto original en Tertuliano, que hubiera sido posteriormente vulgarizado. Se violentaría el texto en múltiples aspectos.

— La ironía vertida contra los otros filósofos en *Nat.* 2, 4, 14-17 es paralela en todas las ocasiones estableciéndose un dato doctrinal de tradición, más un comentario jocoso por parte de Tertuliano¹⁹. La alusión al egipcio quedaría en la parte de la tradición no manipulada.

¿Por qué entonces aparece el egipcio? A nuestro modo de ver se trataría de una variante **diatópica**: la misma noticia se ha adaptado de una manera en el ámbito griego y de otra bien distinta en la zona sur de la cuenca mediterránea, con la mención del egipcio, más evocadora para los latinos de lo que suponía todo lo oriental, si bien la estructura formal del pasaje coincide también con la perícopa de Diógenes Laercio. Además Tertuliano evoca el hecho como algo de sobra conocido con la expresión *Aegyptio illi*. El original de Tertuliano contendría la mención específica del egipcio.

El texto C asegura que «se dice» (λέγεται) lo que a continuación cuenta, sin especificar más, y B pone como colofón: ἐγένετο δὲ κατὰ Κροίσων. Las dos alusiones que realiza Tertuliano a la vida de Tales corresponden a este período, lo que da pie a pensar en un anecdotario en el que sucesivamente apareciesen las historias en tiempos de Creso (ésta, la del río Halis...), aunque la mención que hace Tertuliano del egipcio, del que no dice que sea un esclavo, podría encaminar el texto a las historias relacionadas con Tales en su larga estancia en Egipto.

Otro aspecto sería el siguiente: Tertuliano afirma que ser avergonzado por las mujeres no es nada bueno²⁰. Motivo para quitar a una mujer de este contexto no lo hay. Ahora bien, dentro de la transmisión de la noticia quizá el pueblo cartaginés entendiese mejor la existencia de un egipcio (pueblo cercano, de proverbial mal genio, pendenciero y comilón [*Nat.* 2, 8, 19]. Su risa sería un rasgo distintivo).

Por último señalar que el pozo o cisterna podría adquirir un sentido más claro si tenemos en cuenta que Tales consideraba el agua como principio de todo, y la aparición del egipcio no tiene por menos que recordar el pasaje del Mar Rojo con el paso de Moisés y la pérdida, bajo el agua, de Faraón y su ejército, pero no

¹⁹ Por ejemplo en *Nat.* 2, 14, 14-15: <Rotunda mundo> Platónica forma: quadratum eum angulatumque com <mentum ab aliis, cre> do, circino rotundo ita collegit, quod sine capite solum cre<di laborat>. Sed Epicurus, qui dixerat: «quae super nos, nihil ad nos», cum et ipse caelum inspicere desiderat, solis orbem pedalem deprehendit. Adhuc scilicet frugalitas et in caelis agebatur.

²⁰ *Anim.* 25, 3, donde las madres aparecen como testigos fidedignos de lo que ocurre con el feto aventajando a los médicos en conocimientos.

hay que olvidar que el librito tiene un destinatario claro: *Ad nationes*, y por lo tanto no se debe atener a una clave cristiana que podría resultar hermética.

Como colofón señalamos que ambas noticias biográficas entroncarían con las tradicionales *Vidas de filósofos*. Dicha biografía o anecdotario, que ya el propio Heródoto, como hemos visto, ponía en duda al tratar del cambio de cauce del río Halis, habría derivado a una mitificación de la figura de Tales de Mileto, basada en parte en otros hechos verídicos. Una sección o parte de tal anecdotario perdido presentaría las noticias acerca de la vida de Tales en la corte del lidio Creso, y a ella corresponden las dos menciones que hace Tertuliano, en modo alguno inventadas o mudadas del original empleado. Los cambios a los que hacemos referencia en el segundo testimonio biográfico derivan únicamente de una tradición que se ha escindido seguramente por el distinto tratamiento del tema en la civilización griega (mención de la criada anciana) y en la cuenca sur del Mediterráneo (con la referencia al egipcio).

I.2. Anaximandro y Anaxímenes de Mileto

Por su parte Anaximandro y Anaxímenes se encuentran libres de la agria crítica y de la punzante sátira tertuliana, pero quizá simplemente debido a un hecho sencillo: la doxografía no nos ha transmitido de ellos noticias semejantes a las de Tales.

NOTICIAS DOCTRINALES

De momento prescindimos del texto de *Adu. Marc.* 1, 13, 3 en el que convergen los tres filósofos de Mileto, ya lo estudiaremos detalladamente en el párrafo II.4.

II.1. Tales de Mileto

Examinemos aquí el único testimonio restante concerniente a este filósofo que aparece en la extensa obra tertuliana. Nuestro cartaginés se enfrenta primeramente a Platón, quien considera al alma increada e innata (de la misma opinión afirma que son Eubulo, Critolao, Jenócrates y Aristóteles²¹). Es en-

²¹ De tales filósofos no se conserva dicha opinión. Seguramente Tertuliano ha reinterpretado sus teorías acerca del **alma del mundo** con respecto al alma individual. Para más detalles véase nuestra traducción del tratado de Tertuliano, *Acerca del alma*, Madrid 2001, p. 48, nota 26.

tonces cuando opone a este grupo de filósofos otro que hace depender la naturaleza del alma de corporeidades manifiestas:

Nec illos dico solos qui eam de manifestis corporalibus effingunt, ut Hipparchus et Heraclitus ex igni, ut Hippon et Thales ex aqua, ut Empedocles et Critias ex sanguini, ut Epicurus ex atomis (si et atomi corpulentias de coitu cogunt), ut Critolaus et Peripatetici eius ex quinta nescio qua substantia (si et illa corpus quia corpora includit) sed etiam Stoicos allego (...) (Anim. 5, 2).

Los diferentes testimonios doxográficos vienen a enfatizar que Tales consideró el alma *ἀεικίνητον ἢ αὐτοκίνητον* (Aët. 4, 2, 1 junto a Nemes. *nat. de-or.* 2). Teodoreto, en *Graec. aff.* 5,17 dice, sin embargo, que tiene *ἀκίνητον φύσιν*.

El alma de agua según Tales aparece muy tardíamente, y es en el comentario de Filópono (s. VI d.C.) al tratado *Acerca del alma* de Aristóteles:

Οἱ δὲ ἐξ ὕδατος ὡς Θαλῆς καὶ Ἴππων ὁ ἐπίκλην ἄθεος ἐπεὶ ἰδὴ γὰρ τὴν γονὴν ἐώρων ἐξ ὑγρᾶς οὐσαν οὐσίας διὰ τοῦτο καὶ ὕδωρ τὴν ἀρχὴν τῶν ὄντων ἐνόμισαν (f. A^v [p. 4] Venet. 1535, citado en Diels, *Dox. Gr.* p. 214. Cf. Arist. *de An.* 405b 2).

Diels (*ibid.*) apunta que el texto de Tertuliano a que aludimos procedería posiblemente de Sorano y el de Filópono «*ex vetustiore anonymo in Arist. de anim. commentario, cuius eclogae ex codice Palatino Heidelbergensi 281 s. XI a G. Strehlkeo (Gedan. 1876) editae sunt*».

Contrasta la escasez de testimonios de tal doctrina taliana (cf. además *infra* II.4.1) con la abundancia respecto al otro personaje del binomio, Hipón. Del alma de agua de Hipón la Antigüedad nos ha legado el pasaje de Aët. 4, 3, 9 (b):

Ἴππων ἐξ ὕδατος τὴν ψυχὴν,

y además corroboran tal afirmación Hipólito (*Haer.* 1, 16, 2), Nemesio (*nat. hom.* 2, 67), Aristóteles (*de An.* 405b 24) o incluso el propio Hermias (*Irris.* 2).

II.2. Anaximandro de Mileto

Aparte de la noticia que recogemos en II.4. Se señala en *pall.* 2,1:

Fungitur et ipse mundus interim iste quem incumbimus. Viderit Anaximander, si plures putat, viderit, si quis uspiam alius, ad Meropas, ut Silenus penes aures Midae blattit, aptas sane grandioribus fabulis.

El tratado *De pallio* presenta múltiples complicaciones como para ser considerado sin más dentro del *corpus* de las obras tertulianeas. No obstante lo traemos aquí para señalar la alusión a los diversos mundos según Anaximandro. A modo de rechifla se engarza en el pasaje el texto que hace referencia a las grandes orejas de Midas, las más adecuadas para oír las mayores fabulaciones (del secreto de las orejas se hace eco también el tratado *De anima* [2, 3], aunque sin especificar si la metamorfosis procedía del certamen literario en que dio como vencedor al poeta Marsias en vez de a Apolo, o bien de haberse reído al ver las orejas de los burros, por lo que resultó castigado por Baco).

Si la teoría anaximandrea de los diversos mundos ha dado lugar a variadas interpretaciones (múltiples mundos en sentido temporal o espacial), el presente texto también, debido a su brevedad, presenta poco margen para las aclaraciones fundamentadas en lo transmitido. Es más, se dice que *si plures putat*, con lo que se muestra cierta incertidumbre (cf., no obstante, *Cic. nat. deor.* 1, 10, 25 ó *Aug. civ.* 8, 2)

Por último en este apartado hay que señalar que la mención a los distintos mundos se remonta a la teoría atomista de Leucipo y Demócrito²², lo cual no se corresponde con los *uniuersa caelestia* de *Adu. Marc.* 1, 13, 3 (v. más adelante en este artículo, el Apéndice 2) reiterando una vez más las múltiples divergencias de estilo y contenido entre el *De pallio* y los demás tratados irrefutablemente tertulianeos²³.

II.3. Anaxímenes

En *Anim.* 9, 5 se menciona una de las teorías de Anaxímenes. Tertuliano, al considerar que el alma tiene cuerpo le asigna un color aéreo y lúcido, y añade:

²² Véase C.S. KIRK, J.E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, Madrid 1987², p. 581.

²³ Para las diferencias en el campo semántico del cromatismo véase nuestra aportación «*Coloribus idololatriae* (Tert. *Spect.* IX, 5)», *CFC Elat* 17 (1999) 89-103.

Non ut aer sit ipsa substantia eius, etsi hoc Aenesidemo uisum est et Anaximeni, puto secundum quosdam et Heraclito, nec ut lumen, et si hoc placuit Pontici Heraclidi.

Los testimonios doxográficos son unánimes con respecto a esta opinión; así se refleja en Aët. 1, 3, 4, ya que consideró que todo estaba constituido por el *aer*²⁴, y que este elemento circundaba el mundo.

Igualmente en Aecio —véase 4, 3, 2 (b)— se asegura que Anaxímenes, Anaxágoras, Arquelao y Diógenes consideraban al alma como ἀερώδη (cf. Theodoret. 5,18 y el texto de Filópono citado en *Dox.Gr.* p. 214. En este último pasaje se le aúna con «algunos de entre los estoicos» que coinciden en la afirmación).

De forma más genérica se dice que designó al ser humano como *aer* (Galen. *In Hippocr. d. nat. Hom.* 15, 25 K = Theophrast. *Physic. Opinion.* fr. 5a. En Diels, *Dox. gr.* p. 481).

ANEXO A II.1. Y II.3.

A propósito de los textos de *Anim.* 5, 2 y 9, 5 nos parece oportuno confrontar las noticias que nos presenta Tertuliano de los filósofos que establecen la sustancia que conforma el alma *de manifestis corporalibus* con las opiniones doxográficas paralelas, que pueden añadir alguna luz al posible origen de las afirmaciones concernientes a los filósofos de Mileto en Tertuliano.

El resultado es el siguiente cuadro²⁵:

²⁴ Cf. Además Them. *In de An.* 1,2.

²⁵ La tabla de autores está agrupada de forma cronológica a excepción de Tertuliano, con el que se comparan. Los pasajes consultados son los siguientes:

1. Tert. *Anim.* 5, 2 y 9, 5 (a este segundo texto corresponden los cuatro últimos filósofos).
2. Arist. *de An.* 404a-405b.
3. Aët. 4, 3 (a) (= Plut. *Epit.* 4, 3 = Diels, *Dox.Gr.* pp. 387-388).
4. Aët. 4, 3 (b) (= Stob. *Ecl.* 1, 49 = Diels, *Dox.Gr.* pp. 387-388).
5. Macr. *Somn.* 1, 14 19-20.
6. Theodoret. 5, 18.

Relación de signos:

+ = doctrina igual que la noticia transmitida por Tertuliano.

- = se menciona al filósofo, pero con otra teoría distinta (que señalamos).

* = aparece una teoría semejante.

El espacio en blanco indica la ausencia de cita.

| <i>Tertuliano</i> (II-III d.C.) | <i>Aristóteles</i> (s.V a.C.) | <i>Plutarco</i> (s. V d.C.) | <i>Estobeo</i> (s. V d.C.) | <i>Macrobio</i> (s. V d.C.) | <i>Teodoreto</i> (s. VII d.C.) |
|---|----------------------------------|---|---|--|---|
| A.1. Hiparco (fuego) | | | | + | |
| Heráclito (fuego) | - (exhalación) | - (húmedo) | | * (<i>scintillam stellaris</i>) | + |
| 2. Hipón (agua) | + | | + | | |
| Tales (agua) | - (principio motor) | | | | |
| 3. Empédocles (sangre) | - (tierra-agua-éter-fuego) | | | + | - (éter- <i>aer</i>) |
| Critias (sangre) | + | | | + | * (sangre-lo húmedo) |
| 4. Epicuro (átomos) | | - (fuego- <i>aer</i> - <i>pneuma</i> -cuarto elemento) | - (fuego- <i>aer</i> - <i>pneuma</i> -cuarto elemento) | - (fuego- <i>aer</i> -espíritu-sustancia mixta) | - (fuego- <i>aer</i> - <i>pneuma</i> -cuarto elemento) |
| 5. Critolao (quinta esencia) | | | | + | |
| B.6. Enesidemo (<i>aer</i>) | | | | | |
| Anaxímenes (<i>aer</i>) | | | + | + | + |
| (Heráclito) (<i>aer</i>) véase 1. | | | | | |
| 7. Heráclides del Ponto (luz) | | | + | + | |

Señalemos los datos más relevantes:

1. *Con respecto a los autores de los catálogos:* El número de coincidencias mayor se produce precisamente con uno de los escritores más tardíos, Macrobio (s. V). Sin embargo, hay un dato muy importante, que es la posible nacionalidad africana de este autor, lo que facilita el pensar en una fuente semejante, a no ser que Tertuliano fuera precisamente el consultado, lo cual no parece demasiado probable.

Con el tratado *Acerca del alma* de Aristóteles apenas concuerda en dos ocasiones, sin embargo la idea subyacente parece la misma (véase más abajo el punto 3).

Las noticias transmitidas tanto en Cicerón como en Plutarco casi no se corresponden con lo expuesto por Tertuliano, y lo mismo sucede con los posteriores Estobeo o Teodoreto de Ciro.

Tertuliano, sirviéndose del mecanismo doxográfico del catálogo filosófico, no se circunscribe a una fuente, sino que emplea varias (cf. el *secundum quosdam et Heraclito* como añadido a la pareja Enesidemo-Anaxímenes).

2. *Con respecto a la ordenación de los filósofos:* Únicamente Macrobio utiliza en una sola ocasión una pareja de filósofos, Empédocles-Critias, que se corresponde con la redacción de Tertuliano. Las restantes veces los filósofos y sus teorías se enumeran en solitario.

Además nuestro cartaginés se esfuerza en reducir las distintas opiniones a un elemento único, ya que el politeísmo es fácilmente descalificable desde el punto de vista cristiano.

3. *Con respecto a los filósofos:* Los filósofos más mencionados son Epicuro, Heráclito, Empédocles, Hiplón, Anaxímenes y Heráclides del Ponto. En cuanto a las teorías de Epicuro las diversas fuentes hablan del alma como sustancia mixta (fuego-*aer-pneuma*- y un cuarto elemento), mientras que Tertuliano designa a los átomos como la sustancia del alma conforme a la teoría epicúrea (el «principio» según Epiph. *Adv. Haer.* 1, 4. Cf. *Lucr.* 3, 269-281)²⁶.

²⁶ Hipólito refiere en *Haer.* 10, 6, 4-10, 7, 7 diversas doctrinas que establecen un único principio originario: Hipaso el metapontino y Heráclito de Éfeso (el fuego), Anaximandro (el *aer*, aunque hay que entender que se refiere a Anaxímenes), Tales (el agua), Jenófanes (la tierra). Seguidamente dos principios: Homero y Jenófanes de Colofón (del agua y de la tierra; en el caso de Homero se menciona en el verso a Océano y Tetis), Eurípides (tierra y éter). Nótese cómo se entremezclan poetas y filósofos. Empédocles plantea el origen a partir de cuatro elementos, Ocelo Lucano y Aristóteles de cinco y así sucesivamente hasta elementos infinitos.

La opinión atribuida a Empédocles: «sangre» (éter/aer en Teodoreto y los cuatro elementos en Aristóteles) está atestiguada doxográficamente de forma un tanto indirecta cuando se asegura que la parte ἡγεμονικόν se halla en la naturaleza sanguínea —v. Aët. 4, 58 (a)— y lo corrobora Macrobio, quien se le une igualmente en la opinión con respecto a Hiparco (cf. Iust. Phil. Coh. Gr. 3, 9) si bien el binomio Hipaso-Heráclito se ha considerado el correcto (cf. Arist. *Metaph.* 984a; *Cael.* 303 b10; D.L. 8, 84 ó S. E. M. 10, 313 donde Hipaso y «según algunos» también Heráclito el efesio, señalaron como origen de las cosas el fuego).

En cuanto a los filósofos presocráticos, la opinión con respecto a Anaxímenes es generalizada (Estobeo-Macrobio-Teodoreto), sin embargo la de Tales no se menciona explícitamente. Considérese cómo tanto en Anaxímenes como en Tales de Mileto se escoge como sustancia del alma lo que se estima principio de las cosas. **Tal concepción se manifiesta ya en el estagirita (de An. 405 b 16-19) cuando asegura que los que toman como causa única un solo elemento lo interpretan igualmente como el único elemento del alma.** Aduce los casos del fuego y el aire añadiendo que los que establecen diversos elementos consideran la naturaleza del alma consiguientemente múltiple.

Como colofón llamamos la atención sobre un hecho significativo. Macrobio establece un catálogo en el que se aúnan los filósofos que se consignan en los dos textos de Tertuliano como si formasen un todo unido, sin embargo el cartaginés establece una distinción notable con respecto a Heráclito: en el primer texto determina el fuego como lo que consideró «sustancia del alma», mientras que en el segundo, al hablar del color del alma, señala como sustancia heraclítica, «según algunos» el *aer*: se trata, una vez más, de una variante doxográfica que Tertuliano recoge dado el carácter fragmentario e indirecto de la tradición doctrinal heraclítica. La alusión a la *scintillam stellaris* que hace Macrobio no aclara si el brillo estelar se asemeja más al *aer* que al fuego, o bien si es ambas cosas a la vez²⁷.

II.4. Tales, Anaximandro y Anaxímenes de Mileto

Abordemos en este punto el pasaje de *Adu. Marc.* 1, 13, 3-5:

Vt ergo aliquid et de isto huius mundi indigno loquar, cui et apud Graecos ornamentum et cultus, non sordium, nomen est, indignas uide licet substantias ipsi illi sapientiae professores, de quorum ingeniis

²⁷ Sin embargo, según los textos comparados, Aristóteles menciona una exhalación y un perpetuo fluir quizá relacionado con lo húmedo a que alude Plutarco (y también aparece en Nemes. *nat.hom.* 2, 68).

omnis haeresis animatur, deos pronuntiauerunt, ut Thales aquam, ut Heraclitus ignem, ut Anaximenes aërem, ut Anaximander uniuersa caelestia, ut Strato caelum et terram, ut Zeno aërem et aetherem, ut Plato sidera, quae genus deorum igneum appellat, cum de mundo, considerando scilicet et magnitudinem et uim et potestatem et honorem et decorem, opem fidem legem singulorum elementorum, quae omnibus gignendis alendis conficiendis reficiendisque conspirant, ut plerique physicorum, formidauerint, [initium ac finem mundo constare] ne substantiae eius, tantae scilicet, minus dei haberentur, quas colunt et Persarum magi et Aegyptiorum hierophantae et Indorum gymnosophistae. Ipsa quoque uulgaris superstitio communis idololatriae, cum in simulacris de nominibus et fabulis ueterum mortuorum pudet, ad interpretationem naturalium refugit et dedecus suum ingenio obumbrat, figurans Iouem in substantiam feruidam et Iunonem eius in aëream secundum sonum Graecorum uocabulorum, item Vestam in ignem et Camenas in aquam et Magnam Matrem in terram seminalia demessam, lacertis aratam, lauacris rigatam. Sic et, Osiris quod semper sepelitur et in uiuido quaeritur et cum gaudio inuenitur, reciprocarum frugum et uiuidorum elementorum et recidiui anni fidem argumentantur, sicut aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur.

Establezcamos en primer lugar si la doctrina transmitida con respecto a los filósofos de Mileto es fidedigna.

1. Tales de Mileto

La doxografía no parece otorgarle a Tales de Mileto la opinión del agua como divinidad. En Aët. 1, 7, 11 por ejemplo:

(a) Θαλής νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν.

(b) Θαλής νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμφυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλήρες. διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θεῖαν κινητικὴν αὐτοῦ²⁸.

Éste es uno de los asertos más conocidos de Tales, el que todo esté lleno de démones²⁹, lo cual parece haber sido ejemplificado con el imán (Arist. *de An.* 405 a19) y el ámbar (D. L. 1, 24), pero todo ello no viene sino a re-

²⁸ Cf. Cyrill. *c. Iul.* 28c y Athenag. *suppl.* 23.

²⁹ Cf. También *de An* 411a 17 ó Pl. *Lg.* 899b (éste sin nombrarle expresamente).

saltar su concepción animista de la naturaleza y no tanto el carácter de su dios.

La **mente del mundo** resulta ser la divinidad, pero al final de la cita se introduce la importancia de la humedad como elemento transmisor del poder divino que mueve todas las cosas. Cicerón (*nat. deor* 1, 10, 25) se hace eco de una *dóxa* semejante con el dios creador del mundo a partir del elemento agua, distinguiendo *initium rerum* y *deus (aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret)*³⁰, pero el texto ha sido considerado anacrónico y posiblemente se trate de una reinterpretación estoica³¹. (Para el alma de agua según Filópono v. *supra* II.1). Tertuliano escoge entre el abanico de posibilidades la opinión en la que el filósofo correspondiente se decanta por la adopción como principio de un elemento claramente físico y perteneciente a la naturaleza. Así lo enfatiza continuamente, adoptando la variante agua-principio, que sería la «divinidad» de Tales, respaldado en este caso por la tradición que recoge Filópono precisamente en su comentario al *De anima* de Aristóteles (cf. el *De anima* de Tertuliano, para cuya composición se presupone un amplio manejo en el tratamiento de las fuentes que versaban sobre el tema del alma en la Antigüedad grecolatina, pues el texto allí citado, como en el presente, el cartaginés distingue y analiza no el alma individual, sino el alma del mundo), y por extensión se iguala con la divinidad en este escalón en que queda constituida la identificación **alma del mundo = principio/materia que originó el mundo = divinidad**.

Es al menos curioso que con tantas referencias a los dioses en la doctrina de Tales se presente, sin embargo, la anécdota de su ignorancia con respecto a este asunto, según indica Tertuliano (v. *supra* I.1.).

2. Anaximandro

El hecho de que nuestro cartaginés no considerase como divinidad en Anaximandro el ἀπειρον no ha de interpretarse como una evasiva con respecto a este término tan indeterminado que podría acercarse a la idea de Dios, sino que más bien la afirmación *Anaximander uniuersa caelestia* es la **lectura corriente doxográficamente hablando**. Se afirma que tenía como divinidades los ἀπειρους οὐρανούς, como se consigna en Aët. 1, 7, 12:

³⁰ Se dice igualmente que lo húmedo es causa de todo, tanto de lo mortal como de lo inmortal (Hípol. *Haer.* 5, 9, 13).

³¹ C.S. KIRK, J.E. RAVEN y M. SCHOFIELD, (o.c. en nota 22) p. 149 (en la nota 1).

- (a) Ἄναξιμανδρος τοὺς ἀπείρους οὐρανούς θεούς.
 (b) Ἄναξιμανδρος ἀπεφίνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανούς θεούς.

(Cf. Cyrill. c. Iul. 2, 16.17).

Y Cicerón añade:

Anaximandri autem opinio est natiuos esse deos longis interuallis orientis occidentisque, eosque innumerabilis esse mundos. Sed nos deum nisi sempiternum intellegere qui possumus? (nat. deor. 1, 10, 25)³².

Es importante señalar lo que Aristóteles puntualiza en *Cael.* 303b 10:

Ἔνιοι γὰρ ἔν μόνον ὑποτίθενται καὶ τοῦτο οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δ' ἄερα οἱ δὲ πῦρ, οἱ δ' ὕδατος μὲν λεπτότερον ἄερος δὲ πυκνότερον· ὃ περιέχειν φασὶ πάντα τοὺς οὐρανούς ἡπειρον ὄν.

Lo indefinido, dada su condición, tiene la capacidad de contener todos los cielos. En otro pasaje (*Ph.* 203 b11) se asegura que lo indefinido lo gobierna todo resultando ser lo divino, inmortal e imperecedero, según Anaximandro. Sin embargo la doxografía estableció una identificación al modo de Tertuliano:

Dei = uniuersa caelestia.

Θεός = ἀπείρους οὐρανοῦς

Ahora bien, es antigua ya la discusión filológica acerca de los términos ἀπείρους y οὐρανοῦς. Este último ha sido estudiado en profundidad por G. S. Kirk³³, quien expresa la dificultad de considerar acertada la opinión de Cornford en cuanto a que se refiera como término técnico a los anillos o esferas de los cuerpos celestes, y asegura que la mención de los innumerables mundos procede de una errónea interpretación teofrastiana de Anaximandro atribuyéndole la teoría de los ciclos naturales según las ideas atomistas.

³² Cf. *Aug. civ.* 8, 2, donde se dice de Anaximandro: *rerum principia singularum credit in finita, et innumerabiles mundos gignere et quaecumque in eis oriuntur.*

³³ «Some problems in Anaximander», *CQ* 5 (1955) 21-38. Para el estudio de los mundos innumerables con las teorías de los mundos sucesivos en el tiempo de Zeller o los coexistentes de Burnet más la aportación de Cornford véase C.S. KIRK, J.E. RAVEN y M. SCHOFIELD (o.c. en nota 22), pp. 183-189. Finalmente señalar una última contribución, la de W.K.C. GUTHRIE en su *Historia de la filosofía*, I, Madrid 1984, pp. 111-117.

Con respecto al ἄπειρον F. M. Cornford repasa los diversos significados del término según las épocas («anillo sin gemas» en Aristófanes, «tejido sin costura» en Eurípides, «esfera» en Empédocles...), pone de relieve su carácter esférico y lo relaciona con el abrazo del cielo rodeando a la tierra³⁴, lo que le da pie a pensar que Anaximandro entendía su Ilimitado como una esfera inmensa. Para nuestro asunto, el cómo se concibieron como dioses estos *uniuersa caelestia*, nos parece oportuno traer aquí el siguiente texto de Cornford:

«En consecuencia, en uno de sus significados, «Ilimitado» es el equivalente abstracto de “inmortal e imperecedero” o “divino”. Y esta exención del cielo temporal, con sus límites y distinciones de la generación, la existencia y el perecer se asocian con la imagen espacial de una región supracelstial fuera del mundo cambiante. La imaginación popular todavía confunde las ideas de un cielo sin cambios en el espacio lejano y la eternidad que está fuera del tiempo»³⁵.

Todo lo celeste viene a considerarse divino, al igual que las estrellas, según afirma Tertuliano con respecto a la doctrina platónica en el mismo texto que comentamos³⁶.

3. Anaxímenes

Para la doxografía también queda claro que Anaxímenes consideró al *aer* como divinidad. En ese contexto se halla Estobeo -Aët. 1, 7, 13 (b)- cuando dice:

Ἄναξιμένης τὸν ἀέρα. δεῖ δ' ὑπακούειν ἐπὶ τῶν οὕτως λεγομένων τὰς ἐνδιηκούσας τοῖς στοιχείοις ἢ τοῖς σώμασι δυνάμεις.

O en frase ciceroniana:

Post Anaximenes aëra deum statuit eumque gigni esse immensum et infinitum et semper in motu, quasi aut aër sine ulla forma deus esse possit, cum praesertim deum non modo aliqua, sed pulcherrima spe-

³⁴ *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid 1987, p. 213. Libro póstumo revisado por E.R. Doods con introducción y apéndice de W.K.C. Guthrie.

³⁵ *O.c.* p. 210.

³⁶ *Cf.* además Arist. *Metaph.* 1074 b1.

cie deceat esse, aut non omne, quod ortum sit, mortalitas consequatur (nat. deor. 1, 10, 26. Cf. Philod. De piet. fr. 3 [= Diels, Dox.Gr. p. 531]).

Y ya en las Letras Cristianas el obispo de Hipona nos transmite la siguiente opinión:

Qui (i.e. Anaximenes) omnes rerum causas aëri infinito dedit, nec deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis aërem factum, sed ipsos ex aëre ortos credidit (civ. 8, 2)³⁷.

Se estima que el aire es divino y que de él proceden los dioses, ya que sus características peculiares (inmenso, infinito, en movimiento perpetuo...) corresponden a lo divino, aunque su carácter originado le hace a Cicerón dudar de tal divinidad.

El texto de *Adu. Marc.* 13, 4, 3-5 constituye un ataque contra aquellas doctrinas que elevan la naturaleza a condición divina. Los filósofos-hereses endiosan la materia que consideran principio de acuerdo con la opinión filológico-herética; y la opinión del vulgo se sustenta en falsas etimologías³⁸. El paso desde el escalón mitológico al de la física natural no es para nuestro cartaginés sino una continuación del pensamiento humano en el politeísmo, en la deificación de una sustancia creada. La tercera opinión, la de los países más alejados (indios, egipcios y persas³⁹) avala la teoría de que los filósofos griegos mantienen y defienden doctrinas equivocadas emparentadas con deidades como la Gran Madre u Osiris. Sin embargo los leones de Mitra, que se identifican con la naturaleza de lo seco y de lo ígneo, no alcanzan el rango de dioses.

³⁷ Y en Hipol. *Haer.* 1, 7, 1:

Ἄναξιμένης δὲ, καὶ αὐτὸς ὢν Μιλήσιος, υἱὸς δὲ Εὐρυστράτου, ἀέρα ἡπειρονέφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ [τὰ γινόμενα <καὶ> τὰ γεγρονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ] θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων.

³⁸ Zeus-Zeús (de ζέω) = *substantiam feruidam*.

Hera-Ἥρα (de ἄηρ) = *substantiam aëream*.

Incluso el nombre Ἑστία se encuentra relacionado etimológicamente con el fuego (cf. στίζω o στίλβω).

³⁹ Resulta obligado, por comparación, traer a estas páginas el siguiente pasaje de Hipol. *Haer.* 4, 43, 3-4:

Πέρσαι ἔφασαν τὸν θεὸν εἶναι φωτεινόν, φῶς ἐν ἀέρι συνεχόμενον· οἱ δὲ Βαβυλώνιοι ἔφασαν τὸν θεὸν σκοτεινὸν εἶναι, ὅπερ καὶ αὐτὸ <τοῦ> ἑτέρου (ἔ)πακολούθημα φαίνεται· νυκτὶ γὰρ ἐπακολουθεῖ ἡμέρα τῇ δὲ ἡμέρα νύξ Αἰγύπτιοι δὲ πάντων ἀρχαιότεροι, εἶναι νομίζοντες, τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν ἔφασαν τὸν θεὸν εἶναι μονῶδα ἀδιαίρετον καὶ αὐτὴν ἑαυτὴν γεννώσαν, καὶ ἐξ αὐτῆς τὰ πάντα κατεσκευάσθαι.

Y si Aristóteles identificaba la naturaleza del alma con el principio general de cada filósofo (v. *de An.* 405b 16-19), se puede extrapolar la misma teoría tratándose del estudio de la opinión acerca de la divinidad. En las letras griegas contamos con ejemplos de la **igualación-confusión principio-divinidad**:

Στοιχεῖα μὲν οὖν ἀρχὰς ἀπέλιπον ἐξυμνήσαντες Θαλής ὁ Μιλήσιος τὸ ὕδωρ καὶ Ἀναξίμενης ὁ καὶ αὐτὸς Μιλήσιος τὸν ἀέρα, ᾧ Διογένης ὕστερον ὁ Ἀπολλωνιάτης κατηκολούθησεν Παρμενίδης δὲ Ὁλέατης θεοὺς εἰσηγήσατο πῦρ καὶ γῆν, θάτερον δὲ αὐτοῖν μόνον, τὸ πῦρ, θεὸν ὑπειλήφατον Ἴππασός τε ὁ Μεταποντῖνος καὶ ὁ Ἐφέσιος Ἡράκλειτος (Clem. Al. *Protr.* 5, 64).

Coexisten en el mismo pasaje los términos στοιχεῖα, ἀρχαί y θεοί, porque unos y otros han venido a ser identificados, aunque no sucediera así en un principio.

En ocasiones se enfatiza la oposición divinidad-elemento originario, posiblemente rechazando opiniones sincretistas. Así Minucio Félix en su *Octavio* (19, 4):

Iste Milesius Thales rerum initium aquam dixit, deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta formauerit.

Y con el *deum autem* le distingue de aquellos que identificaban elemento-divinidad.

Adviértase que sobre la doctrina de Anaxímenes Tertuliano sigue la opinión generalizada, pero en lo que respecta a Anaximandro escoge una variante conservada actualmente tan sólo en la doxografía. De Tales prefiere, apartándose de la doxografía y de las opiniones diversas, establecer la igualdad «principio-divinidad». Aunque tales términos se hallasen conjuntados en la fuente de Tertuliano con respecto a los filósofos milesios, resulta notable que entre tan gran número de testimonios que se nos han conservado de las otras variantes, precisamente fuera a escoger lo que más se le ajustaba para el rechazo de las opiniones filosóficas.

Apéndice 1. Comparación con el catálogo de Minucio Félix

Resulta ilustrativo en este punto que comparemos la posición expresada por Tertuliano con otra defendida por Minucio Félix.

Minucio Félix, en su *Octavio* establece un catálogo de filósofos (19, 4-14) con la finalidad que el propio autor puntualiza en 20, 1:

Exposui opiniones omnium ferme philosophorum, quibus inlustrior est, deum unum multis licet designasse nominibus, ut quiuis arbitretur aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos.

Su propósito es, pues, poner de manifiesto que los filósofos defendieron a menudo en sus enseñanzas y opiniones la unicidad de Dios. Partiendo de este fundamento Minucio Félix establece una interpretación opuesta a la de Tertuliano. Considera como muestra de monoteísmo, o al menos así lo quiere creer, el que se dé preponderancia a la naturaleza o a una fuerza o mente, aunque exagera el carácter «singular» y no «plural» de las diversas doctrinas: las de Anaxágoras, Pitágoras, Jenófanes, Espeusipo, Demócrito (de quien interpreta la teoría de los átomos como algo supeditado a una inteligencia y naturaleza divina), Estratón, el propio Epicuro, Aristóteles, Teofrasto, Heráclides del Ponto, Crisipo, Cleantes...

Además convierte a los filósofos en los adalides de la interpretación natural de los poemas de Hesíodo, Homero y Orfeo. Así lo plantea Crisipo siguiendo a Zenón⁴⁰, quien mantuvo que Juno era el aire, Júpiter el cielo, Neptuno el mar, Vulcano el fuego y así los demás dioses sucesivamente se corresponderían con un elemento de la naturaleza (v. *ibid.* 19, 10).

La noticia de Antístenes ya es la expresión más clara de la buena intención de Minucio Félix haciendo todo lo posible por encontrar filósofos monoteístas:

Antisthenes populares deos multos, sed naturalem unum praecipuum (19, 7).

Pero pasemos sucintamente a comprobar los filósofos en cuya mención coinciden Minucio Félix y Tertuliano:

MINUCIO FÉLIX (19, 4-14)

1. *Iste Milesius Thales rerum initium aquam dixit, deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta formauerit. Esto altior et sublimior aquae et spiritus ratio, quam ut ab homine potuerit inuenire a deo traditum: uides philosophi principalis nobiscum penitus opinionem consonare* (19, 4).

2. *Anaximenes deinceps et post Apolloniatas Diogenes aëra deum statuunt infinitum et immensum: horum quoque similis de diuinitate consensio est* (19, 5).

⁴⁰ Min.Fel. 19, 11: *Eadem fere Crisippus: uim diuinam rationalem, naturam et mundum, interim et fatalem necessitatem deum credit, Zenonemque interpretatione physiologica in Hesiodi Homeri Orpheique carminibus imitatur.*

3. *Straton quoque et ipse (i.e. Democritus) naturam* (19, 8).

4. *Zenon, eiusdem (i.e. Cleanthes) magister, naturalem legem atque diuinam et aethera interim interdumque rationem uult omnium esse principium* (19, 10).

5. *Platoni apertior de deo et rebus ipsis et nominibus oratio est et quae tota esset caelestis, nisi persuasionis ciuilis nonnumquam admixtione sordesceret. Platoni itaque in Timaeo deus est ipso suo nomine mundi parens, artifices animae, caelestium terrenorumque fabricator, quem et inuenire difficile prae nimia et incredibili potestate et, cum inueneris in publicum dicere impossibile praefatur.*

TERTULIANO (*Adu. Marc.* 1, 13, 3).

1. *Substantias (...) deos pronuntiauerunt, ut Thales aquam*

2. *ut Anaximenes aërem*

3. *ut Strato caelum et terram*

4. *ut Zeno aërem et aetherem*

5. *ut Plato sidera, quae genus deorum appellat*

Hay que notar en primer lugar que todos los filósofos mencionados por Tertuliano reaparecen en el catálogo de Minucio Félix con la salvedad de Anaximandro. Jean Beaujeau interpreta que Minucio Félix no recoge tal teoría debido a que los «dieux innombrables, identifiés à autant de mondes, était vraiment irréductible au monothéisme (Cic. *ND* 1, 10,25 sq)»⁴¹. Sin embargo otras opiniones filosóficas han sido incluidas a pesar de ofrecer una dificultad mayor para interpretar un monoteísmo (tales son los casos de las doctrinas de Anástenes, que podía haber sido fácilmente «olvidado», o de Epicuro y Demócrito sobre todo). Además si la tradición establece que el *principium* de Anaximandro lo constituía el ἄπειρον (lo indefinido), tal teoría hubiera podido ser utilizada por Minucio Félix (pues aparece incluso en autores cristianos como Hipólito (*Haer.* 1, 6, 1). De todas maneras no tenía obligación de mencionar a Anaximandro, ya había nombrado suficientes filósofos milesios.

En segundo lugar, al tratar de los otros filósofos, Tertuliano busca siempre la particularidad del «elemento endiosado», mientras que Minucio Félix

⁴¹ De la edición del *Octavio*, París 1964, p. 109, en el comentario realizado a propósito del pasaje de 19, 5.

⁴² Siguiendo la noticia tal y como la transmitió también Cicerón (*nat. deor.* 1, 14, 36): *Atque hic idem alio loco aethera deum dicit.*

El que Zenón considerase dioses al aire y al éter merece una pequeña digresión. La mayoría de los textos hablan de una naturaleza o materia en Zenón denominada ἦϋρ ἰεχνικόν (cf. Cic. *nat. deor.* 22, 57), fuego que conforma las almas (v. Cic. *Fin.* 4, 12) y que se corresponde con el éter.

prefiere referirse a lo general de la naturaleza o mente para que se identifique con la divinidad. Los elementos, dos, tanto en Estratón como en Zenón se simplifican en la noticia que nos transmite Minucio Félix⁴².

Por último señalar cómo, con respecto a Platón, Tertuliano resulta ser bastante parcial al incidir en las estrellas como *genus deorum* pasando por alto otras consideraciones del filósofo. Además Heráclides del Ponto, discípulo suyo, atribuye la condición divina a las estrellas y a múltiples elementos, según señala el propio Cicerón⁴³, y es que la narración del Todo formando seres brillantes, bellos y redondos según la especie divina⁴⁴ es particularmente digna de cita y la crítica a la divinidad de los planetas y estrellas (incluso de la propia tierra) tema antiguo⁴⁵.

Apéndice 2. La teología pagana en su vertiente latina

Finalmente repasemos la exposición precisa y clara con respecto a los dioses de los filósofos que se halla en el tratado *Ad nationes* (año 197).

Tertuliano, al redactar este librito, lo concibió como una defensa de los cristianos, y una reafirmación de Dios frente a los dioses paganos. Uno de los principales baluartes de la doctrina politeísta era el filósofo cínico Varrón⁴⁶, y contra él arremete violentamente. En *Nat.* 2, 9, 3 se admira de su vanidad al distinguir tres tipos de dioses (*certi-incerti-electi*). Si se conocían los *certi*,

La divinidad se identifica con el éter (Cic. *Ac.* 2, 41, 126). Ahora bien, el aire únicamente aparece asociado al fuego en el tema de los contrarios (D.L. 7, 137) formando la pareja caliente-frío.

Este aire tan sólo quedaba constituido como sustancia en la que se producen transformaciones (v. D.L. 7, 136 y 139), sin embargo la solución nos la da el propio Tertuliano cuando afirma en *Adu. Marc.* 1, 13, 4: *Iouem in substantiam feruidam et lunonem eius in aëream secundum sonum Graecorum uocabulorum*.

Tal *uulgaris superstitio communis idololatriae* (*ibid.*) se relaciona con el texto de Minucio Félix referido a la interpretación naturalista de Zenón, si bien allí se menciona *lunonem aera, iouem caelum* (19, 10). Cf. Athenag. *Leg.* 6 y Herm. *Irris.* 6, 12.

⁴³ *Nat. deor.* 13, 34: *Ex eadem Platonis schola Ponticus Heraclides puerilibus fabulis referat libros, et tamen modo mundum, tum mentem diuinam esse putat, errantibus etiam stellis diuinitatem tribuit sensusque deum priuat et eius formam mutabilem esse uult, eodemque in libro rursus terram et caelum refert in deos*.

⁴⁴ Véase Pl. *Ti.* 40a-41c. Apuleyo igualmente nos transmite la noticia de la identificación dioses-estrellas en Platón, y la tripartición divina (v. *Socr.* 1, 116-119 -haciendo referencia a Pl. *Lg.* 931a-, y *Plat.* 1, 11).

⁴⁵ Ya los egipcios consideraron que la tierra y el cielo eran divinidades (v. Varro, *ling.* 5, 10, 58) y los pitagóricos sostenían la inmortalidad de las estrellas (v. Cic. *nat. deor.* 1, 11, 27; Clem.Al. *Protr.* 66 ó Arist. *de An.* 405a).

⁴⁶ El *Romanus cynicus* Varro (*Apol.* 14, 9).

¿por qué preocuparse por los *incerti*? Seguidamente desmontaba el fundamento que se basa en la antigüedad de Saturno, que, según decían, procedía del Cielo y de la Tierra (*ibid.* 2, 11, 5).

Pero es en *ibid.* 2, 1, 10-11 donde se mencionan los tipos de dioses en virtud de quien les rinde culto:

Triplici enim deorum censum distinxit: unum esse physi<cum>, quod philosophi retractant, aliud mythicum, quod inter. poe<tas> uoluntatur, tertium gentile, quod populi sibi quique adoptae<runt>. Igitur cum philosophi physicum coniecturis concinnarint, <poetae> mythicum de fabulis traxerint, populi gentile ultro prae<sumpse>rint, ubinam ueritas collocanda?

El **dios de los físicos** fue configurado en virtud de los diversos elementos de la naturaleza (*ibid.* 2, 3,1)⁴⁷. Procede fundamentalmente de la superstición, ya que se deifica lo que infunde temor (truenos, diluvios, terremotos...), lo que conlleva un poder destructor, y su opuesto, por lo que el hombre puede recibir algún beneficio (*ibid.* 2, 5, 6-7)⁴⁸.

La teología de los físicos se manifiesta haciendo la elección de sus dioses entre los elementos diversos del mundo, y así insiste en ello Tertuliano aduciendo varios ejemplos de filósofos en *Nat.* 2, 2, 14-19:

De mun<do> deos di>dicimus. Hinc enim physicum theologiae genus cogunt, <qui elemen>ta deos tradiderunt, ut Dionysius Stoicus trifariam deos d<iuidens> unam uult speciem quae in promptu sit, ut Solem. Lunam <.....>; aliam, quae non compareat, ut Neptunum; reliquam, qu<ae de ho>minibus ad diui<ni>tatem transisse dicitur, ut Herculem Amphiarum. Aequae Arcesilaus trinam formam diuinitatis

⁴⁷ Tal concepción procede de considerar la naturaleza desde un prisma animista: *Itaque quod mundi erit, hoc elementis ad<scri>betur. caelo dico et terra et sideribus et igni, quae deos et deorum p<a>rentes aduersus negatam generationem dei et natiuitatem frustra u<obis> credi proposuit Varro et qui Varro<ni> indicauerunt animalia esse cae<lum> et terra (Nat. 2, 3, 7). Véase además Prud. c. Symm. 1, 297-314. S. Agustín también se hace eco de la búsqueda de Dios en la naturaleza cuando exclama tan bellamente: *Et quid est hoc? Interrogauit terram et dixit: «Non sum»; et quaecumque in eadem sunt idem confessa sunt. Interrogauit mare et abyssos et reptilia animalium uiuarum et responderunt: «Non sumus Deus tuus; quare super nos». Interrogauit auras flabiles, et inquit uniuersus aer cum incolis suis: «Fallitur Anaximenes: non sum Deus». Interrogauit caelum, solem, lunam, stellas: «Neque nos sumus Deum quem quaeris», inquit. Et dixi omnibus his quae circumstant fores carnis meae: dicite mihi de illo aliquid. Et exclamauerunt uoce magna: «Ipse fecit nos». Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum (Conf. 10, 6, 9).**

⁴⁸ Tertuliano alude a la etimología de la palabra «dios» en *Nat.* 2, 4, 1: *Aliunt quidam propterea deos <appella>tos, quod θεῖν id est ἵεσθαί pro currere ac motari interpretatio est.*

<in>ducit, Olympios, Astra, Titanios, de Caelo et Terra; ex his, Saturno et Ope, Neptunum, Iouem et Orcum et ceteram successionem. Xenocrates Academicus bifariam facit Olympios et Titanios, qui de Caelo et Terra. Aegyptiorum plerique quattuor deos credunt, Solem et Lunam, Caelum et Terram. Cum reliquo igni superno deos ortos Democritus suspicatur, cuius instar uult esse naturam Zenon. Vnde et Varro ignem mundi animum facit, ut perinde <i>n mundo ignis omnia gubernet sicut animus in nobis.

La oposición de Tertuliano a las divinidades filosóficas no tendría su origen en la disputa con las escuelas griegas, sino fundamentalmente con la facción latina, apéndice del cinismo griego, enraizado en el pensamiento filosófico latino y por lo tanto mucho más peligroso y dañino. El paganismo filosófico latino debía llegar con esta réplica cristiana a su final.

CONCLUSIONES FINALES

El estudio de las citas y noticias de los filósofos de Mileto en Tertuliano supone un paso en la investigación sobre la tradición filosófico-científica hasta los siglos II-III d.C. Se trata de una necesidad, ya que ni siquiera los estudios más recientes tienen en cuenta, aunque sólo sea por simple erudición doxográfica, la tradición sustentada por autores como Tertuliano, cuyas fuentes, no por ignoradas han de ser despreciadas, especialmente teniendo en cuenta que en la obra del cartaginés se aúnan dos civilizaciones, la latina con su bagaje occidental, y la púnica, con su estrecha relación con oriente (de Egipto proceden, o allí acudieron multitud de pensadores de todas las culturas).

Hemos puesto de manifiesto la peculiaridad de las citas biográficas de Tales de Mileto concluyendo la existencia de una colección de anécdotas talianas cuya narración de las historias acaecidas en tiempos del lidio Cresos ha sido empleada por Tertuliano, quien se sirvió de la rama de la tradición extendida por la cuenca sur del Mediterráneo, distinta de la subsistente en el mundo griego (a tal situación corresponde la variante diatópica «esclava anciana-egipcio»), aunque formalmente la secuencia coincide con el texto de Diógenes Laercio (no así la mención del egipcio). Además se ha comprobado la «mitificación» de la figura del sabio Tales frente al casi anonimato biográfico-aneecdótico de Anaximandro y Anaxímenes.

Respecto a las noticias doctrinales, lo referente a Anaxímenes se halla dentro de la unanimidad doxográfica.

Los testimonios anaximandros resultan ser más controvertidos. Por una parte el pasaje cosmológico (*si plures putat de pall.* 2, 1) entra dentro de las inconsistencias anejas al tratado *De pallio*: se vierte una opinión tardía y que no se compadece con el estudio de los dioses (= *uniuersa caelestia*) del primer libro del *Aduersus Marcionem* 13, 3. Esta última perícopa procede de la vía doxográfica, y pone de manifiesto cómo Tertuliano evita el término ἄπειρον.

De Tales de Mileto la Antigüedad dejó bien clara su teoría del agua como principio de las cosas, y así Tertuliano, haciéndose eco de la opinión que interpreta que los que establecen un solo elemento lo consideran como sustancia del alma (Arist. *de An.* 405b 16-19), transmite tal doctrina del alma de agua en opinión taliana (algo que doxográficamente sólo se nos ha legado temprana y fiablemente con respecto a Hipón) y de ahí, tras la igualación principio-divinidad, afirma que el agua era la divinidad frente a la tradicional «mente del mundo» que, no obstante, aparece mencionada en las citas junto a la fuerza de lo húmedo.

Tertuliano emplea diversas fuentes y da varias lecturas paralelas, caso de la opinión acerca del alma según Heráclito, y caso de la doctrina acerca de la divinidad en Tales de Mileto, pues recordemos que, preguntado por Creso acerca de los dioses, el filósofo físico no pudo responderle nada, pues ignoraba el asunto. Sea o no exageración, no obstante nos acerca a la certeza de que Tales de Mileto se ocupó del alma del mundo y del alma del hombre, pero no transpuso sus ideas con respecto al hombre a lo divino, siendo ya posteriormente cuando la tradición reinterpretó lo relativo al principio material como referido a la divinidad.

Tertuliano no inventa ningún dato, su labor de variación consiste en espiar de entre la masa doxográfica las secuencias apropiadas para sus intereses. Así la igualación principio-dios no podemos decir que sea suya, sino más bien que la toma y comparte.

Con la comparación de los textos de Minucio Félix y Tertuliano se ha podido ver claramente el distinto tratamiento de las mismas noticias filosóficas encaminadas en el primer caso a resaltar la unicidad de Dios en comunión con los filósofos, y en el segundo a resaltar la materia endiosada y la oposición a las escuelas filosóficas.

Por último afirmamos que la diatriba tertuliana no se encaminaba a destruir la escuela de Mileto (que ya entonces no era más que doctrina de libro), sino que la verdadera lucha y el enfrentamiento mayor procedía de la escuela del cínico Varrón, máximo exponente de la teología pagana en sus tres variantes: el dios de los físicos, el dios mítico de los poetas, y el dios gentil del vulgo. Así su deseo era que estos tres absurdos llegasen pronto a su fin.