

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

El proceso de oposición desarrollado en el fragmento 12 B 1 de Anaximandro, a la luz de su proyección en Antígona de Sófocles [The process developed in opposition fragment 12 B 1 Anaximander, in light of its projection in Sophocles' Antigone]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Soares, Lucas
Publisher	Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-08 08:35:23
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/200858



Soares, Lucas



El proceso de oposición desarrollado en el fragmento 12 B 1 de Anaximandro, a la luz de su proyección en Antígona de Sófocles

Revista de Filosofía y Teoría Política

2002, no. 34, p. 307-316

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica editada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida

Soares, L. (2002) *El proceso de oposición desarrollado en el fragmento 12 B 1 de Anaximandro, a la luz de su proyección en Antígona de Sófocles*. [En línea] *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (34). Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.268/pr.268.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia *Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons*.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode>.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

El proceso de oposición desarrollado en el fragmento 12 B 1 de Anaximandro, a la luz de su proyección en Antígona de Sófocles¹

Lucas Soares

Como es sabido, según el fragmento 12 B 1 del filósofo presocrático Anaximandro de Mileto,² el cual nos llega a partir de la reconstrucción parcial que Simplicio hace de la obra de Teofrasto, en *Física*, 24, 13-25: «...a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de

1. Cabe aclarar desde el principio que, en relación con el ámbito de la tragedia, nos vamos a limitar simplemente a un análisis del proceso de oposición, tal como aparece ilustrado en *Antígona* de Sófocles y, fundamentalmente, a los fines de hallar en dicha obra una base de sustentación para la interpretación jurídico-moral que propondremos respecto del fragmento 12 B 1 de Anaximandro.

2. Para una visión de conjunto respecto de las fuentes y de las líneas principales que configuran el pensamiento de Anaximandro, cf. especialmente Diels, H. - Kranz, W., (1956), *Die fragmente der Vorsokratiker*, 8va. ed., Berlin, ; Burnet, J., (1948), *Early Greek Philosophy*, London, pp. 50-72; Zeller, E. - Mondolfo, R., (1938), *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. II, Firenze, pp. 135-205; Kahn, CH.H., (1960), *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York ; Kirk, G.S. - Raven, J.E. - Schofield, M., (1987), *Los filósofos presocráticos*, trad. cast., Madrid, Gredos, pp. 153-211; Eggers Lan, C. - Juliá, V., (1978), *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, vol. I, pp. 82-129; Guariglia, O.N., (1964-65), «Anaximandro de Mileto», en *Anales de filología clásica*, IX, Buenos Aires, pp. 23-155; Anaximandre, (1991), *Fragments et Témoignages*, trad. introd. et comm. par Marcel Conche, Paris; Barnes, J., (1992), *Los presocráticos*, trad. cast., Madrid, Cátedra, pp. 29-50; Brun, J., (1995), *Los presocráticos*, trad. cast., México, Publicaciones Cruz, pp. 18-24.

*acuerdo con el ordenamiento del tiempo...».*³

Conviene, antes de emprender el análisis, destacar desde el principio que la caracterización del cosmos que se desprende de dicho fragmento se halla, en nuestra opinión, totalmente determinada por la interpretación que se lleve a cabo respecto del sentido del término «las cosas» que en él aparece.⁴ En efecto, si concebimos a dicho vocablo a la manera de las interpretaciones tradicionales (*i.e.* en el sentido de sustancias naturales opuestas)⁵ obtendremos como resultado una concepción del fragmento 12 B 1

3. De todas las traducciones del fragmento 12 B 1 de que disponemos, nos inclinamos por la que ofrecen Eggers Lan - Juliá, *op. cit.*, vol. 1, pp. 105-106 (la cual coincide, en parte, con la ofrecida por Barnes, J., *op. cit.*, p. 41), puesto que ésta, por un lado, resalta en la traducción los dos pronombres contenidos en las expresiones «*a partir de donde*» - «*hacia allí*» (ἄρξιν ἐκ ταῦτα) y, por otro, traduce por un indeterminado «*para las cosas*» el dativo plural τῶν ὄντων. Por el contrario, en la traducción que hacen Kirk-Raven-Schofield, *op. cit.*, p. 164, los dos pronombres no son traducidos de una manera tan manifiesta como en la traducción anterior y, a su vez, la traducción del dativo plural por «*a los seres existentes*» le da al término una delimitación ontológica más determinada que el anterior «*para las cosas*».

4. Para las distintas acepciones de τῶν ὄντων en la literatura y filosofía griegas, cf. especialmente Kahn, *op. cit.*, pp. 174-76; Guariglia, *op. cit.*, pp. 109-114; y Conche, *op. cit.*, pp. 163, 169-72 y 176-77.

5. Hablamos de 'sustancias' o 'cosas' naturales opuestas ya que, como afirma Cornford (cf. Cornford, F.M., (1987), *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, trad. cast., Madrid, Visor, pp. 214-15, al respecto, «los opuestos de Anaximandro no son cualidades, sino cosas. Estas cosas se encontraban presentes en el material ilimitado, no como cosas diferenciadas en una mezcla mecánica (como la mezcla de cuatro elementos distintos en la esfera de Empédocles), sino que hay que imaginarlos como perfectamente fusionados, como el vino y el agua, que son diferentes, pero no se separan como el agua y el aceite cuando intentamos mezclarlos». Guthrie (cf. Guthrie, W.K.C., (1991), *Historia de la Filosofía griega*, trad. cast., Madrid, Gredos, vol. I, p. 86, siguiendo a Cornford, señala que: «Cuando Anaximandro intentó por primera vez expresar filosóficamente su idea, no era posible ninguna distinción clara entre sustancia y atributo. Del mismo modo que habló de "lo infinito", designó también a los contrarios recurriendo a un artículo y a un adjetivo: lo caliente, lo frío, lo humedo y lo seco. Anaximandro los consideraba cosas y no cualidades». Por su parte, Eggers Lan-Juliá (cf. *op. cit.*, p. 104, n. 57) agregan que «anteriormente a Heráclito (fr. 126) no hallamos testimonios de oposición de cualidades, como caliente, frío, seco y humedo. Pero sin duda hallamos oposiciones de "cosas" que, vistas desde una perspectiva posterior, puede decirse que tienen cualidades. Probablemente ése sea el caso de Anaximandro».

circumscripita a una dimensión puramente cosmológica. Si, en cambio, dejamos de lado esta concepción, y procedemos a interpretarlo en referencia a una dimensión más humana (referencia que no es arbitraria ni azarosa, puesto que la misma se desprende de la raigambre histórica y socio-política en la cual se inscribe el pensamiento de Anaximandro), el carácter del cosmos que podemos extraer del fragmento es, entre otros posibles, el de una significación jurídico-moral del mismo. De modo que si vamos a mirar a través de este prisma jurídico-moral al fragmento 12 B 1, es menester traer a colación la interpretación que Jaeger hizo respecto del mismo, ya que fue la primera que puso un énfasis especial en tal aspecto. Para dicho intérprete, en efecto, el fragmento representa una «personificación mediante la cual Anaximandro se representa la lucha de las cosas como la contienda de los hombres ante un tribunal. Tenemos ante nosotros una ciudad jónica. He ahí el mercado donde se pronuncia el derecho y el juez sentado en su silla fija la pena (τα/ττει). El juez es el tiempo. Lo conocemos por las ideas políticas de Solón. Su brazo es inexorable. Cuando uno de los contendientes ha tomado demasiado del otro, le es quitado de nuevo el exceso y dado a aquel que ha conservado poco».⁶

De esta forma, si reconocemos -junto con Jaeger- que se halla en consonancia con los términos que componen el fragmento (p. ej., δ...κhn, τ...sin, φdik...aj) concebir el

6. Cf. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. cast., México, Fondo de Cultura Económica, 1957, I, cap. IX, p. 158. Asimismo, cabe también traer a colación otra importante interpretación, que, si bien concibe al término «las cosas» en relación con las sustancias naturales opuestas (*i.e.* lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo), nos ofrece un marco interpretativo que se conecta con nuestra concepción jurídico-moral del fragmento, en la medida en que procura resaltar el carácter *legalista* del mismo. En efecto, dicha interpretación, sostenida por Kirk-Raven-Schofield (cf. *op. cit.*, p. 180) afirma que «Anaximandro explica el constante intercambio entre sustancias opuestas mediante una metáfora legalista, tomada de la sociedad humana: la prevalencia de una sustancia a expensas de su contrario es “injusticia”; acontece, entonces, una reacción mediante la inflicción de castigo, que restaura la igualdad -algo más que la igualdad, puesto que el infractor se ve también privado de parte de su sustancia original-, que se la da a la víctima, además de la suya propia, lo que, a su vez (podría inferirse), conduce a κῶροj al hartazgo por parte de la primera víctima, que, entonces, comete injusticia contra el agresor inicial. De este modo, su concepción de la continuidad y estabilidad del cambio natural recibió su impulso de esta metáfora antropomórfica».

cosmos de Anaximandro en términos *jurídicos* (i.e. como un universo en donde impera, alternadamente, la legalidad y la ilegalidad, la culpa y el castigo), y, a la vez, en términos *morales* o *religiosos* (por lo concerniente a la significación teológica de lo *ápeiron*), es -pensamos- de suma importancia postular una nueva significación del término «las cosas» (el cual desempeña en el fragmento un rol fundamental, en tanto sujeto gramatical de la generación, la destrucción y la lucha recíproca) que se ajuste a la interpretación jurídico-moral propuesta. Consecuentemente con ello, en la presente comunicación partimos del supuesto de que Anaximandro, al hablarnos de «las cosas» que expían la culpa entre sí, se estaría refiriendo a dos órdenes de 'legalidades contrapuestas' y, más concretamente, al enfrentamiento mutuo que, «de acuerdo con el ordenamiento del tiempo», se da entre las mismas, las cuales, a su vez, se generan y se destruyen, «según la necesidad», dentro del seno de lo *ápeiron* (entendido como «lo divino»).

Tal intento de sustitución del término «las cosas» por las 'legalidades contrapuestas' se sustenta, a nuestro entender, principalmente en dos razones: *por un lado*, al no definir Anaximandro (o, mejor dicho, al no haberse conservado) el sentido original de «las cosas», queda abierta la posibilidad para llevar a cabo diversas conjeturas al respecto (testimonio de ello fueron las variadas interpretaciones antiguas y modernas ofrecidas acerca del fragmento⁷). *Por otro*, creemos que la justificación

7. Aun cuando no se haya conservado el sentido que el término «las cosas» habría tenido para Anaximandro, cabe aclarar que la atribución de un nuevo significado para dicho término no es, en modo alguno, arbitraria, ya que la misma surge o se desprende de la diversidad de posibilidades semánticas que ofrece tal palabra para los griegos de la época. Al respecto, Jaeger (cf. Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. cast., México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 24-25, n. 2) nos ofrece una delimitación del campo semántico de τὴ ὄντα, en la medida en que, según él, dicho vocablo tiene que haberse usado desde el comienzo mismo de la filosofía natural griega -dejando de lado, por supuesto, la significación que él mismo había tenido en el lenguaje jurídico de los oradores áticos, donde se usaba comúnmente para designar los bienes domésticos o lo que es propiedad de una persona, como un equivalente del nombre οὐσ...α- en el amplio sentido de todo lo que 'existe', 'las cosas existentes' o las realidades dadas en la experiencia humana. En una palabra, en el lenguaje filosófico se amplía ahora el alcance de τὴ ὄντα para pasar a «abarcar todo lo que encuentra en el mundo la percepción humana» (i.e. la presencia efectiva de cosas tales como «las estrellas y el aire, la tierra y el mar, los ríos y los montes, las plantas, los animales y los hombres»). En efecto, para Jaeger, «Heráclito, Meliso y

de esta nueva significación propuesta se pondrá de manifiesto a la luz del somero análisis que llevaremos a cabo en relación con *Antígona* de Sófocles, ya que la misma, además de tener una proximidad temporal con el fragmento de Anaximandro, representa un testimonio que ilustra, en el desarrollo de su acción trágica, la interpretación jurídico-moral que subyace en fragmento 12 B 1 a través de una de sus posibles lecturas.

Así pues, tras dicha presentación, podemos enunciar ahora más claramente el propósito de la presente comunicación: examinar el proceso de oposición, presupuesto en la lectura jurídico-moral que se postuló en relación con el fragmento 12 B 1 de Anaximandro, entre «las cosas», entendidas como dos órdenes de 'legalidades contrapuestas', y las formas de desarrollo que adquiere tal oposición en *Antígona*. Se procurará, en tal sentido, demostrar cómo dicha tragedia constituye un claro ejemplo del enfrentamiento recíproco al cual se someten aquellas 'legalidades' y, al mismo tiempo, nos permitirá corroborar el presupuesto fundamental de la presente comunicación, a saber: *que el núcleo del conflicto trágico desarrollado en Antígona, ya estaba contenido en forma de germen en el fragmento de Anaximandro un siglo y medio antes, o, dicho de otra manera, que ambos textos nos hablan, cada uno con su respectivo registro -filosófico o literario-, del mismo enfrentamiento.*

Comencemos el análisis con la oposición entre la ley divina o derecho natural (*díke*) y la ley humana o derecho positivo (*nómos*), tal como es presentada en *Antígona*. Si interpretamos, en efecto, dicha obra como uno de los testimonios más antiguos y que más claramente ilustra el enfrentamiento explícito contenido en ella

Empédocles usaron τὴ ὄντα en el sentido de toda existencia natural, y es más que probable que al hacerlo así se limitaran a seguir el ejemplo de sus precursores milesios [...]. El término τὴ ὄντα en el llamado fragmento de Anaximandro, donde significa todas las cosas individuales existentes, refleja con toda probabilidad el lenguaje auténtico de este primitivo pensador. Él y los demás filósofos jonios de la naturaleza se limitaron a seguir a Homero y el uso de la lengua épica. Homero y Hesíodo hablan de τὴ ἴσθμενα como de aquello que existe al presente en contraste con τὴ ἴσσομενα y τὴ πρό ἴσθμενα, las cosas que serán en el futuro y fueron en el pasado». Esta oposición misma, concluye Jaeger, demuestra que «la palabra apuntaba originalmente a la presencia inmediata y tangible de las cosas».

entre las dos legalidades mencionadas,⁸ tenemos que proceder a describir por pasos el desarrollo de esta oposición, que, según nuestra lectura, ya estaba prefigurada de alguna manera en el fragmento 12 B 1 de Anaximandro.

Intentemos, a continuación, hacer más evidente el vínculo o, mejor dicho, la semejanza que advertimos, tanto en *Antígona* como en el fragmento 12 B 1, en relación con el enfrentamiento entre la ley divina y la ley humana.

Al respecto, Bowra señala que «*Antígona* resulta expresión de un contraste, acaso inconciliable, entre dos especies del bien. Pues no puede haber transacción entre las pretensiones de Creonte, que sostiene la ley y el orden, y las de Antígona, que está por los principios imborrables y no escritos de la piedad celeste. Antígona es castigada por su desobediencia; pero con su muerte, Creonte pierde a su hijo y a su esposa, y aun su orgullo y su propio corazón quedan rotos. Si en este castigo de los dioses ha habido justicia, no así en el de Antígona. Sófocles ha comenzado a comprender que la esencia de la tragedia está en un conflicto y una pérdida, y aunque el saber que el sufrimiento es merecido sirve de alivio en cierto modo, el choque trágico no puede anularse».⁹ Podemos, siguiendo a dicho intérprete, afirmar que el núcleo del conflicto trágico desarrollado en *Antígona* se estructura en torno de una *oposición* (que surge como resultado de una injusticia o falta previa), una *retribución*, y una *pérdida o destrucción* de las leyes divinas y humanas (encarnadas en los personajes de Antígona y Creonte, respectivamente); núcleo que también encontramos (con un siglo y medio de anticipación aproximadamente) en el fragmento 12 B 1, según la interpretación jurídico-moral postulada. De modo que trataremos, en lo que resta, de dilucidar la articulación de estos tres momentos (*i.e.* oposición, retribución y pérdida) en ambos textos.

Veamos ahora brevemente cómo tales momentos aparecen reflejados en *Antígona*. Apenas comienza la obra (vv. 1-16), nos enteramos de la orden de

8 «Con *Antígona* estamos, pues, en presencia del testimonio probablemente más antiguo de un enfrentamiento explícito entre el derecho natural y el derecho positivo» (cf. Eggers Lan, C., «En torno al origen de la noción de ley en Grecia», en *Anuario de filosofía jurídica y social* 6, Buenos Aires, 1986, p. 42).

9 Cf. Bowra, C.M., *Historia de la literatura griega*, trad. cast., México, F.C.E., 1983, p. 76.

no sepultura del cadáver de uno de los dos hermanos de Antígona muertos en combate (*i.e.* Polinices). En efecto, tal orden de no sepultura, establecida por la ley de Creonte, es la que dará lugar a la *oposición* fundamental que recorre la tragedia que nos ocupa: el choque entre la ley divina o *dike* (que prescribe, en este caso, honrar también a Polinices a fin de que no carezca de destino) y la ley humana o *nómos*; más concretamente, Antígona contra Creonte. Dicha oposición, a su vez, implica, en un primer momento de la obra, la preeminencia de la ley humana (Creonte) por sobre la ley divina (Antígona), y, más tarde, la primacía de la ley divina sobre la ley humana. En un segundo momento, trae aparejada inexorablemente una *retribución* o *compensación* de la ley divina hacia la ley humana, por causa de la ofensa cometida por parte de aquélla contra esta última (reparación simbolizada por la muerte de Antígona como consecuencia de la transgresión del edicto de Creonte) y, al final de la obra, una retribución de la ley humana hacia la ley divina, a raíz de la injusticia cometida por aquélla contra ésta (compensación representada por la muerte de los dos parientes más cercanos de Creonte, a saber: su mujer y su hijo, y, ya al final, la anunciada muerte del mismo Creonte). Por último, dicha oposición primordial implica una *pérdida* o *destrucción* de los dos polos contrapuestos. En tal sentido, creemos que no cabe sostener la posibilidad de una victoria o derrota de una parte sobre la otra, puesto que los dos representantes de las mismas (*i.e.* Antígona y Creonte) terminan por suprimirse a sí mismos en su ofensa y compensación recíproca.

Ahora bien, si ponemos en relación nuestra interpretación jurídico-moral acerca del fragmento 12 B 1 con el somero análisis desarrollado en torno a *Antígona*, creemos, pues, que es lícito interpretar «las cosas» opuestas entre sí de que nos habla el fragmento bajo la forma de las legalidades (divina y humana) que aparecen en dicha tragedia (encarnadas, como vimos, en sus dos personajes principales), y, al mismo tiempo, concebir el proceso de oposición entre estas legalidades tal como aparece ilustrado en la misma. Si abordamos, entonces, desde esta perspectiva interpretativa el fragmento de Anaximandro, podemos afirmar que la relación entre los términos opuestos que aparecen tematizados en la segunda frase del mismo (p.

ej., justicia-injusticia) es, como afirma Kahn, simétrica con respecto a los que aparecen en la primera parte (p. ej., generación-destrucción).¹⁰ Así, teniendo en cuenta tal simetría entre las dos frases que componen el fragmento, cabría conjeturar que si «las cosas» (entendidas como leyes divinas y humanas) ‘nacieron’ o ‘se generaron’ del seno de lo *ápeiron* divino «según la necesidad», no fue más que para, una vez fuera del mismo, oponerse radicalmente entre sí, logrando cada una, de tal modo, un sentido o carácter determinado que culminará, «de acuerdo con el ordenamiento del tiempo», en su retorno a lo *ápeiron*.¹¹ Siguiendo esta línea interpretativa, si en lugar del indeterminado «las cosas» que se ha conservado del fragmento 12 B 1, o de la interpretación sugerida por Simplicio y continuada por la mayor parte de los intérpretes modernos, partimos de la sustitución propuesta al comienzo, vamos a poder observar, en consonancia con ella, que la oposición entre las legalidades está dada en el fragmento por el «*pagan unas a otras*». De modo que, a partir de una primera infracción o injusticia perpetrada por una ley sobre otra, surge la *oposición* entre ambas; oposición intrínseca a la estructura en torno de la cual se articula (filosófica y hasta gramaticalmente) el fragmento de Anaximandro. De manera análoga, como señalamos, es la misma oposición que aparecía en *Antígona* entre las dos potencias representativas de las leyes en pugna.

En segundo lugar, la *retribución* o *compensación* aparece reflejada en el fragmento de Anaximandro cuando en él se enuncia qué es lo que las leyes o legalidades deben pagarse de manera recíproca, a saber: «*la culpa y la reparación de la injusticia*». En efecto, si proseguimos nuestra lectura, tendríamos que las leyes divinas y humanas, al cargar cada una con una injusticia a costas y,

10 Cf. Kahn, *op. cit.*, p. 177: «La primera cláusula del fragmento forma un balance simétrico a lo que sigue: *kat! tō creên* es claramente respondido por *kat! tñn toà crōnou tēxin*; y, bajo toda apariencia, la *g gñnesij y fqorē* del primer miembro debe de alguna manera corresponder a la *đ..kh y čdik...a* del segundo».

11 *Ibid.*, p. 178: «...los opuestos ciertamente están inevitable y continuamente en guerra unos con otros, y la ventaja de uno es el desastre (*fqorē*) de su rival. Nada puede estar más en armonía con esta vívida pintura del conflicto cósmico que hablar de la parte vencida como “ofendida”, y de su triunfo periódico como “venganza” o “compensación”».

consecuentemente con ello, estar en una permanente oposición mutua, una termina por pagar la culpa con la reparación o compensación de la injusticia de la otra y viceversa. En tal sentido, cabe señalar que la retribución recíproca entre «las cosas» se hace presente, como señala Kahn, bajo la forma de un «implacable rutina de ofensa y compensación».¹² Resulta claro, de este modo, que -como queda remarcado por el vocablo φιλῶλοιοι- la injusticia y su consiguiente compensación no es cometida contra lo *ápeiron* (o, lo que es lo mismo, «lo divino»), sino entre «las cosas» o, según nuestra interpretación, entre las leyes divinas y humanas de forma recíproca. Por otra parte, en *Antígona*, como señalamos, el intercambio mutuo de retribución se ponía de relieve mediante la compensación (con dos muertes: la del hijo y mujer de Creonte) que la ley humana otorgaba a la ley divina por su injusticia, y la que esta última, por su parte, concedía a aquélla a través de la muerte de Antígona.

Por último, no resta destacar que, al no poder imponerse definitivamente una legalidad sobre otra, y al desarrollarse el proceso de oposición bajo la forma de un continuo dar y tomar, ofender y compensar, el enfrentamiento desemboca en una *pérdida* o *destrucción* de las leyes, cuya resolución consiste finalmente en el retorno de las mismas al seno de lo *ápeiron* «según la necesidad». En este sentido, el trayecto de las leyes divinas y humanas fuera de lo *ápeiron* estriba, primordialmente, en esa oposición e intercambio mutuo de ofensa y compensación por la injusticia perpetrada

12 *Ibid.*, p. 180. A su vez, agrega Kahn que «...la fuerza excesiva de cualquier poder es considerada un mal ((jmf ϵ rthma) para el cual se debe un castigo; por lo tanto se dice que un factor castiga a otro (kol ϕ zein) o venga su intemperancia (timwre \langle n) [...] El fragmento de Anaximandro habla en cambio de la injusticia (φδικ...a) perpetrada por los poderes cósmicos uno sobre otro. Sus palabras sugieren un intercambio de crímenes como el que Heródoto presenta como el antecedente para la Guerra persa, en la que griegos y orientales son alternativamente infractores unos contra otros: ttin φdikm ϵ twn priton toato Υ rcai... met| d• taata "Ellhnaj a,t...ouj tÁj deutšrhj φdik...hj genšsqai (Hdt. I.2.1). En tal contexto, el balance es restablecido cuando la parte agraviada se toma represalias completamente (taata m•n d Υ Υ sa prōj Υ sa sfi genšsqai). El crimen establece una deuda, que la parte culpable debe "pagar"; por lo tanto la frase para dar compensación: didōnai d...khn ka^ t...sin. En el fragmento, las condiciones de pago están fijadas por el arbitro Tiempo, y su ley es un péndulo periódico de dar y tomar» (cf. *ibid.*, pp. 178-179).

por parte de una contra la otra, para después concluir dicho trayecto al reingresar en lo *ápeiron* y, consiguientemente, destruirse en su seno.¹³ Tal destrucción o pérdida aparece, como apuntamos, reflejada en *Antígona* cuando, al término de la misma, se dan muerte por su injusticia recíproca tanto Antígona (ley divina) como Creonte (ley humana).¹⁴

Así, para concluir, el enfrentamiento entre las dos legalidades contrapuestas seguiría, a partir de la proyección propuesta del fragmento 12 B 1 sobre *Antígona*, el siguiente itinerario: las leyes divinas y humanas (ejemplificadas en la obra por Antígona y Creonte, respectivamente) se generarían a partir de lo *ápeiron* divino, y volverían a destruirse, «según la necesidad», dentro del mismo tras haber atravesado todo el proceso de oposición mutua regido «de acuerdo con el ordenamiento del tiempo».

13 Cf., al respecto, la interpretación de Conche (*op. cit.*, pp. 176-185) sobre la segunda parte del fragmento 12 B 1, según la cual tal parte tiene como finalidad poner de relieve una «justificación de la muerte» de «las cosas».

14 Cf. Steiner, G., (1987), *Antígonas*, trad. cast., Barcelona, Gedisa, p. 38, quien, refiriéndose al enfrentamiento entre Antígona y Creonte (y, de manera análoga, se podría trasladar la misma caracterización al conflicto entre «las cosas» de que nos habla el fragmento 12 B 1), sostiene que «la oposición de las dos potencias éticas entre sí y el proceso en virtud del cual las individualidades hacen valer estas potencias en la vida y en la acción, alcanzan su verdadero fin sólo en la medida en que ambas partes sufran la misma destrucción».