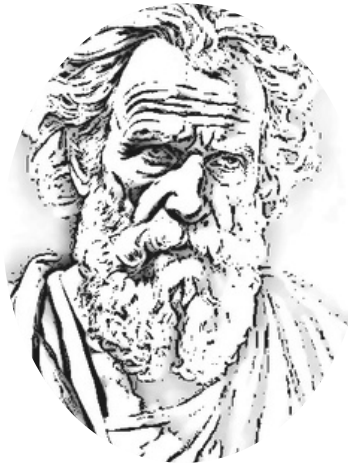


DIÓGENES DE APOLONIA Y EL AIRE COMO PRINCIPIO, INTELIGENCIA Y DIOS



LUIS ÁNGEL GUTIÉRREZ¹
ENSAYO



1 ESTUDIANTE DE LA LICENCIATURA EN FILOSOFÍA EN LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNAM. SUS INTERESES ACADÉMICOS VERSAN SOBRE LA FILOSOFÍA ANTIGUA Y EL PLATONISMO TARDO ANTIGUO, CON ESPECIAL ÉNFASIS EN PLOTINO. ES MIEMBRO DEL SEMINARIO “POESÍA Y FILOSOFÍA EN LA GRECIA ARCAICA Y CLÁSICA” Y ES COORDINADOR DEL SEMINARIO “EMANACIONES PLOTINIANAS”, AMBOS CON SEDE EN LA FFyL. ACTUALMENTE SE DESEMPEÑA COMO AYUDANTE SNI III CONAHCYT DE LA DRA. LAURA BENÍTEZ GROBET, INVESTIGADORA EMÉRITA DEL IIFs UNAM.

DIÓGENES DE APOLONIA Y EL AIRE COMO PRINCIPIO, INTELIGENCIA Y DIOS²

Diogenes of Apollonia and Air as Principle,
Intelligence, and God

LUIS ÁNGEL GUTIÉRREZ

LUISBOOGIE12@GMAIL.COM

Resumen

EL SIGUIENTE ARTÍCULO TIENE LA INTENCIÓN DE REVISAR LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE DIÓGENES DE APOLONIA, PENSADOR PRESOCRÁTICO. A PARTIR DEL ANÁLISIS DE LOS TESTIMONIOS DOXOGRÁFICOS Y DE LOS FRAGMENTOS DEL AUTOR, SE UBICARÁN LOS ANTECEDENTES FILOSÓFICOS DE LOS QUE PARTIÓ EL FILÓSOFO JÓNICO (ANAXÍMENES, HERÁCLITO, LOS ELEATAS, ANAXÁGORAS) Y LA MANERA EN LA QUE SE APROPIÓ DE SUS NOCIONES PARA CONSTRUIR SU PENSAMIENTO QUE, SIN DUDA, TRASCIENDE EL MERO ECLECTICISMO. EL OBJETIVO ES COMPRENDER LA MANERA EN LA QUE DIÓGENES CONCIBIÓ AL AIRE COMO ÚNICO PRINCIPIO MATERIAL DE LA REALIDAD, EL CUAL POSEE EN SÍ MISMO UNA INTELIGENCIA ORDENADORA QUE SE IDENTIFICA, POR SUS PROCESOS CREATIVOS, ESTRUCTURADORES Y VIVIFICANTES, CON DIOS.

PALABRAS CLAVE:

DIÓGENES DE APOLONIA, PRINCIPIO, AIRE, INTELIGENCIA, DIOS.

² RECIBIDO: 28 DE JUNIO 2024. ACEPTADO: 18 DE JULIO 2024.

Abstract

THIS PAPER AIMS TO REVIEW THE PHILOSOPHICAL PROPOSAL OF DIOGENES OF APOLLONIA, A PRESOCRATIC THINKER. THROUGH THE ANALYSIS OF DOXOGRAPHICAL TESTIMONIES, AND FRAGMENTS OF THE AUTHOR, IT WILL EXPLORE THE PHILOSOPHICAL BACKGROUND FROM WHICH THIS IONIAN PHILOSOPHER DEPARTED (ANAXIMENES, HERACLITUS, THE ELEATICS, ANAXAGORAS) AND HOW HE MANAGE TO OWN THEIR IDEAS TO DEVELOP HIS OWN THOUGHT, WHICH TRANSCENDS THE MERE ECLECTICISM. THE GOAL IS TO UNDERSTAND HOW DIOGENES CONCEIVED AIR AS THE SOLE MATERIAL PRINCIPLE OF REALITY, WHICH POSSESSES AN ORGANIZING INTELLIGENCE WITHIN ITSELF THAT, THROUGH ITS CREATIVE, STRUCTURING, AND VIVIFYING PROCESSES, IS IDENTIFIED WITH GOD.

KEY WORDS:

DIOGENES OF APOLLONIA, PRINCIPLE, AIR, INTELLIGENCE, GOD.



INTRODUCCIÓN

*A una creación continua
-Soy del aire- me someto.
¡Aire en transparencia! Sea
Su señorío supremo.*

Jorge Guillén, “El aire” (1968, frag.)

Diógenes de Apolonia (Διογένης Ἀπολλωνιάτης) ha sido tradicionalmente considerado como un pensador menor dentro de la historia de la filosofía antigua. Frente a los filósofos más destacados del periodo presocrático como Heráclito, Parménides o Demócrito, el autor en cuestión aparece en los manuales como un médico-filósofo, ecléctico³ y poco innovador, que se limitó a repetir o reformular los postulados de sus predecesores⁴. Además, Diógenes ha sido catalogado como un ejemplo claro del anacronismo jónico⁵ y como un materialista que contrastó con los intereses filosóficos de su época centrados principalmente en continuar o criticar la propuesta sobre la

³ Simpl., Fís. 25, 1-3 (DK 64 A 5).

⁴ Cuestionable y lamentable la posición de J. Barnes, *Los presocráticos* «Según la opinión erudita mayoritaria, fue el último y el menos importante: su trabajo fue más ecléctico que creativo y no buscó un pensamiento original. [...] Diógenes es blanco de la comedia e influyo en la tragedia de Eurípides. Semejante reputación no habla de altura y novedad, sino de lo contrario. Son los hombres poco originales los que alcanzan esta clase de relevancia.» (1982, pp. 663-664).

⁵ A. J. Cappelletti, *Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica*. Para el comentarista venezolano, Diógenes representa la ortodoxia más clara del pensamiento milesio, pero tampoco ve suficientes razones para clasificarlo como un ecléctico, tal y como lo catalogó Simplicio. Precisamente su filosofía, junto a la de otros autores marginales como Arquelaos de Mileto o Hipón de Samos inauguran lo que Cappelletti entiende como “segunda filosofía jónica”; es decir, un pensamiento que surge de los presupuestos materialistas de los milesios, pero que está en constante relación y diálogo con las inquietudes filosóficas de su tiempo, como los problemas ontológicos inaugurados por los eleatas, las complicaciones derivadas de postular una multiplicidad de principios —Empédocles, Anaxágoras y Demócrito— y la noción de una inteligencia divina que ordena y vivifica al universo. (1974, p. 10).

unidad y el ser de los eleatas, las discusiones con los pluralistas, así como la formulación sofística del conocimiento relativo y el ser *humano como medida de todas las cosas*. Sin embargo, este juicio no parece hacerle justicia a un hombre que, gracias a su formación e intereses intelectuales, supo abordar con contundencia y claridad las preocupaciones filosóficas que buscan descubrir el principio de la realidad, sus posibilidades y su rango de acción en el mundo. Por lo que este trabajo revisará 1) los antecedentes filosóficos de los que Diógenes partió para construir su propuesta, 2) se analizarán los fragmentos donde el autor define al aire como principio, inteligencia y Dios para, finalmente, 3) apuntar algunas conclusiones.

DIÓGENES DE APOLONIA: ANTECEDENTES Y PROPUESTA FILOSÓFICA

*A*l crecer en una colonia de Mileto⁶, Diógenes fue influenciado por los postulados físicos de los filósofos jónicos, pero es posible que también tuviera acceso a los escritos de Heráclito, los eleatas y Anaxágoras. Debido al intercambio cultural y comercial que Apolonia tuvo con la metrópoli, no es extraño que la filosofía de Anaxímenes lo cautivara más que las otras. *En la Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (2010), Diógenes Laercio lo considera discípulo del milesio, aunque esto es imposible por cuestiones cronológicas⁷: Cappelletti no lee literalmente esta noticia: más bien interpreta que el apolonio fue discípulo de Anaxímenes en tanto que continuador de su doctrina⁸.

⁶ Apolonia del Ponto, ciudad milesia en el Mar Negro. Según cuenta Claudio Eliano en *Hist. Var.* III 17, dicha colonia habría sido fundada o al menos gobernada durante un tiempo por Anaximandro, supuesto discípulo de Tales.

⁷ D.L., IX 57. La vida de Anaxímenes es situada entre el 615/590 a.C. al 528/525 a.C. Por otro lado, el akmé de Diógenes está fechado alrededor del 415 a. C., por lo que es imposible el trato directo entre ambos pensadores. El mismo Simplicio precisó que Diógenes era el «más joven de los que se ocuparon de esto [a saber, cuestiones físicas]».

⁸ Cappelletti, *op. cit.*, p. 15.

Efectivamente, el filósofo de Mileto había pensado que el aire (*ἀήρ*) era el principio (*ἀρχή*) material de todas las cosas. Dicho aire conforma a las múltiples entidades del cosmos a partir del proceso mecánico de la condensación (*πύκνωσις*) y rarefacción (*μάνωσις*)⁹. Esto indica que el aire, cuando está más concentrado, da lugar a las cosas más duras y, cuando está más separado, da paso a las cosas más sutiles y blandas. Sobre la condensación y la rarefacción del aire como mecanismo que posibilita la creación de los entes, existe el testimonio que lega Simplicio en su comentario a la Física de Aristóteles, donde explica el modo en el que Anaxímenes entiende dicho proceso: «El aire se diferencia en las sustancias particulares por rarefacción y condensación. Al enrarecerse se convierte en fuego, al condensarse en viento, luego en nube más condensado aún en agua, tierra y piedra; las demás cosas se producen a partir de estas». (DK 13 A 5)¹⁰.

Esto implica que el aire, según el grado de concentración que tenga, derivará en otros elementos materiales que, en su unión y separación de contrarios —condensado-raro, frío-calor— constituyen la base de todas las cosas¹¹. A su vez, algunos doxógrafos indicaron que Anaxímenes fue el primero que consideró al aire como el productor de la vida y como un principio divino e inmortal¹², aunque es probable que con esto se refirieran a Anaximandro y a su *ἄπειρον*¹³. Diógenes, siguiendo a

⁹ Simpl., *Fis.* 24, 28-31. Es importante notar que ambos conceptos son de raigambre aristotélica, por lo que difícilmente pudieron ser utilizados por Anaxímenes en esta clave técnica.

¹⁰ Trad. C. Eggers Lan y V. Juliá. Cfr. Hip., *Ref.*, I 7, 2-3.

¹¹ Plut., *De prim. frig.*, 947f (DK 13 B1): «Dice que lo comprimido y condensado es frío y que lo raro y lo “relajado” (lo llama así, con esa palabra) es caliente». (trad. C. Eggers Lan y V. Juliá).

¹² Accio, I, 7, 13 (DK 13 A 10) y I, 3, 4 (DK 13 B 2); Cicerón, *De nat. deor.*, I 10, 26 (DK 13 A 10).

¹³ Cfr. Aristóteles, *Fis.*, III 4, 203b; Hip., *Ref.* I 6, 1 y Accio, I 7, 12.

su maestro, continuó con este supuesto y lo llevó hasta sus últimas consecuencias¹⁴, apostando por la explicitación radical del monismo aéreo y sus facultades ordenadoras y divinas. Según transmite Diógenes Laercio, el filósofo de Apolonia comenzó su tratado¹⁵ de la siguiente manera: «Al comenzar cualquier razonamiento (λόγου), me parece ser de rigor establecer un principio (ἀρχήν) indudable, en un lenguaje sencillo y digno.» (D. L., IX, 57)¹⁶. Aquí se observa la manera en la que el pensador expone su planteamiento y que, de hecho, se confirma en los fragmentos: a comparación de otros filósofos, como Heráclito o Parménides que presentaron su propuesta de forma oscura o poética, y que la interpretación de su obra requiere de un ejercicio reflexivo más elaborado, Diógenes apela desde el inicio a la claridad en la expresión filosófica, a que el λόγος entendido como discurso o razonamiento sea irrefutable por sí mismo¹⁷. Esta característica de su escritura puede encontrar justificación en sus estudios y quehacer profesional.

¹⁴ A. J., Cappelletti, *Ciencia jonia y pitagórica*. «Diógenes explicita y fundamenta de un modo preciso el antiguo monismo milesio: materia, vida y espíritu aparecen conscientemente atribuidos a un único y universal principio, que es el aire.» (1980, p. 133).

¹⁵ Hay discusiones acerca de la cantidad de trabajos que pudo haber escrito Diógenes. Simplicio afirma que el autor escribió un *Sobre la naturaleza* (Περὶ φύσεως), el cual, por cierto, fue el único texto que pudo revisar directamente (en pleno s. VI d.C.). Sin embargo, también dice que el apolonio fue autor de una *Meteorología* (Μετεωρολογίαν) y de un *Sobre la naturaleza del hombre* (Περὶ ἀνθρώπου φύσεως). Hoy en día la mayoría de especialistas consideran que los títulos que legó el neoplatónico forman parte de una misma obra, es decir, del *Peri physeos*. Este texto constaba, al menos, de dos libros o secciones, según relata Galeno en *In Epi.* VI, com. II. No obstante, el médico admite que no tuvo acceso a la obra. Cappelletti piensa, por el contrario, que Simplicio tuvo razón cuando refiere a los diferentes escritos del apoloniano. *Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica...*, p. 18-19.

¹⁶ Trad. A. Poratti. Para los fragmentos de Diógenes, se utilizará la numeración clásica de Diels-Kranz además de la nueva que desarrollaron Laks-Most: DK 64 B1/LM 28 D2: *λόγου παντός ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεῶν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχασθαι, τὴν δὲ ἐρμηνεῖαν ἀπλήν καὶ σεμνήν.*

¹⁷ Es posible que Diógenes fuera influenciado también por los sofistas, sus contemporáneos, en cuanto a la construcción, expresión, ornato y contundencia del discurso.

Hay que recordar que Diógenes tuvo formación médica y que sus intereses intelectuales rondaban tanto en el campo de la medicina como en el de la filosofía¹⁸. Ciertamente los médicos de la época, sobre todo los autores de los tratados hipocráticos (s. V, IV a. C.), escribieron de una manera en la que los aprendices o interesados captaran fácil y claramente las descripciones o conocimientos expuestos en sus textos. Su método, diferente al filosófico, buscó exponer de forma transparente las particularidades de la anatomía humana, las enfermedades y otros saberes propios de su área al tener como propósito identificar las patologías y las posibles soluciones a los problemas experimentados¹⁹. El apolonio redactó su obra, según es posible ver, siguiendo esta forma de trabajo²⁰.

Por otro lado, es importante mencionar la observación de Daniel W. Graham (2010). Según el comentarista estadounidense, el B1/D2 es el único fragmento recuperado donde un presocrático apela explícitamente a la noción y búsqueda de un principio; es decir, aquella partícula o elemento constitutivo de la realidad, en este caso el aire²¹, por lo que el proemio del texto es relevante,

¹⁸ La doxografía demuestra que Diógenes tuvo conocimientos en medicina, embriología y anatomía. El B6/D27 da cuenta de ello: el largo fragmento legado por Aristóteles en *Hist. Animal.* III 2, 511b-512a explica detalladamente el sistema circulatorio y la función de las venas en el cuerpo humano. Revisar Gal., *In Epi.* VI, com. II; Ps. Gal., *De humor*, XIX 495 y *Sobre la experiencia médica*, XXII 3.

¹⁹ Sobre la cercanía y relación conceptual del CH con las obras de los filósofos y sofistas de su tiempo, además del uso del jónico en la escritura de los tratados, cfr. *Tratados hipocráticos* (trad. C. García Gual, M. D. Lara Nava, J. A. López Férez y B. Cabellos Álvarez). Gredos, Madrid, 1983, vol. I, pp. 9-13.

²⁰ También es posible notar una influencia estilística por parte de Anaxímenes, pues Diógenes Laercio en II, 3 expone que el milesio utilizó en su escrito «la lengua jonia en un estilo simple y mesurado». (trad. C. Eggers Lan y V. Juliá).

²¹ D. W. Graham, *The texts of Early Greek Philosophy. The complete fragments and selected testimonies of the major presocratics.* p. 458. En contraposición con la lectura de Graham, también es posible que la noción de ἀρχήν presente en este fragmento puede referir, en vez o además de un principio material, al inicio mismo del discurso. Esto cambiaría, claramente, la interpretación del B1/D2.

no solo en un sentido estilístico o metodológico, sino filosófico al mostrar, desde el inicio, la intención de explicar adecuadamente el fundamento de la naturaleza.

Simplicio, comentando a Aristóteles, explica que tanto Anaxímenes como Diógenes postularon a dicho aire (ἀήρ) como principio de todas las cosas. Según el neoplatónico, después de la introducción antes citada, el apolonio continuó refiriéndose al elemento aéreo de la siguiente manera:

Me parece, para decirlo todo de una vez, que todas las cosas que existen son alteraciones (ἑτεροιοῦσθαι) de lo mismo, y que son lo mismo (τὸ αὐτὸ εἶναι). Y esto es evidente; pues si las cosas que existen ahora en este cosmos (κόσμῳ) —la tierra (γῆ), agua (ὔδωρ), aire (ἀήρ) y fuego (πῦρ) y todas las cosas que se manifiestan en este cosmos—, si alguna de ellas fuera distinta de otra —distinta por su naturaleza propia (ἕτερον ὄν τῆι ἰδίαι φύσει)— y no fueran lo mismo, que se transforma de muchos modos y se altera, de ninguna manera podrían las cosas mezclarse entre sí, ni ser de utilidad o perjuicio para otra cosa distinta; ni podría crecer planta alguna sobre la tierra, ni generarse un animal ni ninguna cosa, si no estuvieran constituidas de tal modo que fueran lo mismo. Pero todas estas cosas se generan a partir de lo mismo, como alteraciones diversas en diversos momentos, y vuelven hacia lo mismo (εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ). (Simpl., *Fis.* 151, 28 y ss; DK 64 B2/LM 28 D3).²²

¹⁸ Trad. A. Poratti. *ἔμοι δὲ δοκεῖ τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. καὶ τοῦτο εὐδηλον· εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἔόντα νῦν, γῆ καὶ ὔδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἔόντα, εἰ τούτων τι ἦν ἕτερον τοῦ ἑτέρου, ἕτερον ὄν τῆι ἰδίαι φύσει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἔὸν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἑτεροιοῦτο, οὐδαμῆι οὔτε μίσγεσθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ <γενέσθαι ἀπὸ τοῦ ἑτέρου> οὔτε βλάβη, οὐδ' ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς γῆς φῦναι οὔτε ζῶιον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδέν, εἰ μὴ οὔτω συνίστατο ὥστε ταῦτό εἶναι. ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦμενα ἄλλοτε ἄλλοια γίνεται καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ.* Este fragmento recuerda el estilo y los conceptos empleados por Meliso en su B8. Revisar A. Bernabé, *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*. 2008, p. 179. Por otro lado, es evidente que el B2/D3 es una crítica directa a la filosofía pluralista de Empédocles, no sólo en la mención explícita de las cuatro raíces —tierra, agua, aire y fuego—, sino el final de la cita donde alude al ἄλλοτε ἄλλοια γίνεται presente en DK 31 B17 y otros fragmentos.

El fragmento refiere que existe un solo principio, un sustrato único del cual parte la multiplicidad de las cosas presentes en el cosmos: el aire²³. Ahora bien, este aire no debe entenderse como el viento o la brisa que mueve los árboles y que es captable por los sentidos, sino como un componente primigenio que subyace a la realidad misma y constituye, en su ordenación, tanto a los bosques como al vendaval. Y es que todo lo que se presenta en el universo no son más que *diversificaciones* o *alteraciones* (*ἑτεροιοῦσθαι*) de ese mismo origen elemental.

Diógenes dedujo, a comparación de sus antecesores pluralistas (como Empédocles) e infinitistas (como Anaxágoras y los atomistas), que no podrían mezclarse, relacionarse u ordenarse múltiples sustancias completamente diferentes entre sí ya que no habría forma de compatibilidad entre contrarios; es decir, entre esencias disímiles absolutas. ¿Cómo sería posible la existencia de las diversas entidades si ellas mismas no derivan de un mismo principio generador?, ¿cómo se podría explicar que en la conformación de la madera, por ejemplo, coinciden elementos que son antitéticos entre sí, como el agua y el fuego?²⁴ A juicio del apolonio, es absurdo que las cosas estén constituidas por una pluralidad de principios, independientemente de la relación dialéctica que pudiera presentarse entre contrarios. Aquí se separa de su “maestro” y de pensadores como Heráclito. Más bien, partiendo del monismo aéreo de Anaxímenes y de los argumentos que anteponen la unidad frente a la multiplicidad

²³ Es claro que Diógenes se refiere al aire pues Simplicio apeló a los filósofos que propusieron este principio material antes de citar el fragmento.

²⁴ Parece ser que en este argumento del apolonio está presente Parménides con su noción de que algo que es no puede pasar al *no-ser* y viceversa (DK 28 B2, B6 y B8 vv. 1-51). Para decirlo de otra manera, no es posible que el agua se convierta en fuego, pues se diría que el ser-agua deja de serlo para volverse otra cosa, algo que en esencia no es: ser-fuego. A su vez, Diógenes también consideró a Anaxágoras, sobre todo el DK 59 B10: «En efecto, ¿cómo se generaría pelo de [lo que] no es pelo, y carne de [lo que] no es carne?» (trad. C. Eggers Lan).

inaugurados por los eleatas —obtenidos a través de Meliso—,²⁵ es que Diógenes afirma la necesidad del único principio como soporte del mundo.

En efecto, las cosas llegan a ser a partir de la modificación cuantitativa, y no cualitativa, del aire en el espacio (*κόσμωι*) y el tiempo (*ἄλλοτε ἄλλοῖα γίνεται*)²⁶. Esto implica que el aire se transforma según las condiciones del lugar que ocupa la entidad y los momentos que atraviese en su devenir. Ahora bien, a pesar de los testimonios que transmite la doxografía²⁷, no es claro que

²⁵ En efecto, existe una afinidad estilística y conceptual entre el B8 de Meliso y el B2/D3 de Diógenes. Dice el filósofo de Samos: «(1) Este argumento constituye la prueba máxima de que sólo (lo) uno es; mas las siguientes son también pruebas: (2) si existiese una multiplicidad, tendría ésta necesariamente que ser tal como yo digo que lo uno es. Si existiesen la tierra, el agua, el aire, el fuego, el hierro, el oro, y por un lado lo viviente y por el otro lo muerto, y lo negro y lo blando, y todas las demás cosas que los hombres dicen que son verdaderas: si, pues, existiesen esas cosas, y nosotros viésemos y oyésemos correctamente, sería necesario que cada una de ellas fuese tal como nos apareció la primera vez, y que no se transforme ni se haga diferente, sino que sea cada una siempre como es. (3) Ahora bien, nosotros decimos, en efecto, que vemos y oímos y comprendemos correctamente. (4) Pero sin embargo nos parece que lo caliente se hace frío y que lo frío se hace caliente, que lo duro se hace blando y lo blando duro, y lo viviente muere y se genera de lo no viviente, y que todo se altera y que lo que era no es semejante a lo que es ahora, sino que [por ej.] el hierro, que es duro, se desgasta en el contacto con el dedo, y así el oro, la piedra y toda otra cosa que parezca fuerte y que del agua se generan la tierra y la piedra. Por consiguiente, sucede que ni vemos ni conocemos las cosas que son. (5) Esto, empero, no concuerda entre sí. Si afirmamos, en efecto, que hay una multiplicidad, eterna, que tiene forma y consistencia, nos parece [después] que todo se hace diferente y se transforma de como lo vemos en cada ocasión. (6) Es evidente, entonces, que no veíamos en forma correcta y que aquella multiplicidad no rectamente nos parecía que era. No se transformaría si en verdad fuese: sino que cada uno tendría que ser tal como parecía que era. En efecto, nada hay más fuerte que lo que es verdaderamente. (7) Si se hubiese transformado, entonces lo que es habría perecido; y se habría generado lo que no es. Así, pues, si existiese una multiplicidad, tendría ésta necesariamente que ser como lo uno (trad. F. J. Olivieri)». Graham señala sobre Diógenes: «He uses the unusual word *heteroiousthai*, 'be altered' or 'be differentiated', evidently a term of art. This same term appears in Melissus». Op. cit., p. 458.

²⁶ Simpl. *Fís.*, 1121, 12–15.

²⁷ D. L., IX 57 y Ps. Plut., Strom., en Eus. P. E., I 8, 12.

el autor, como Anaxímenes, utilizara en su cosmogonía el proceso de la condensación y la rarefacción para explicar la conformación de los entes y, por ende, cuál es la causa que genera el cúmulo de diversificaciones aéreas. Y no es posible saberlo porque este mecanismo no es mencionado explícitamente en los fragmentos. Lo que es cierto, es que el B2/D3 permite inferir que el aire como principio material se transfigura a sí mismo mientras subyace y fundamenta a las cosas, funcionando como la única sustancia universal que garantiza, no sólo la forma de los objetos del mundo, sino incluso la vida y el desarrollo de las plantas y los animales.

Además, el apolonio enfatiza al final de la cita que el aire no se crea ni se destruye, sino que las cosas, aunque estén sujetas a la mutación y a la corrupción, necesariamente “regresan” (*ἀναχωρεῖ*) al aire original: esto no significa que las alteraciones aéreas retornen local u ontológicamente a su principio, como si una cosa al perder su forma se desvaneciera en el aire, sino que en tanto aer, los procesos internos que modifican o diversifican cuantitativamente al elemento, y que dan paso a las múltiples objetos, harán acto de presencia de forma ineludible. Como se ha revisado, las diferentes entidades están conformadas por el aire, tanto las inanimadas como las animadas, por lo que el principio que las constituye prevalece a pesar de su transformación o muerte. Por eso el monismo se hace necesario: Diógenes no niega la existencia de la pluralidad en el universo, como sí afirmó Parménides y sus seguidores; más bien niega la multiplicidad de principios. En consecuencia, el apolonio es considerado como un monista material al postular un único sustrato y soporte del cosmos²⁸, a la vez que un filósofo de la diferencia²⁹; es decir, un

²⁸ Graham, *Explaining the cosmos: the ionian tradition of scientific philosophy*, 2006, p. 281: «Diogenes makes two claims: (1) there is a single substance in the world, (2) which is to be identified with air, one of the existing things. Thus he is a monist whose one is a material reality, namely air. He is, then, a Material Monist. Assuming that he has no predecessor, we may recognize him as the first Material Monist, the inventor of an important and influential theory».

pensador que se enfocó en mantener la unidad del principio, pero que intentó clarificar la manera en la que multiplicidad, generada por el *ἀρχή*, se presenta en lo real.

Ciertamente, Diógenes no solo vio en esta teoría la explicación de la conformación de los diferentes elementos del universo, sino también la causa de la vida y la inteligencia de los humanos y de los seres vivos en general. En el B4/D9 el apolonio señala:

Además de éstas, hay también estas importantes pruebas: en efecto, los hombres y los demás animales viven, puesto que respiran, por el aire, y éste es para ellos alma (*ψυχή*) e inteligencia (*νόησις*), como se habrá de mostrar claramente en esta obra; y si éste les es retirado, mueren, y la inteligencia los abandona. (Simpl., *Fís.* 152, 18-21).³⁰

Este fragmento da cuenta de por qué Diógenes consideró al aire como el principio fundamental para la existencia. El autor observó que los seres biológicos viven gracias al aire que respiran y que, cuando mueren, dejan de hacerlo. Ya desde Homero el alma funciona como una especie de aliento o hálito vital que anima a los sujetos mientras se encuentra en el cuerpo³¹. Ya sea que la muerte se presente por cuestiones naturales o de forma violenta, dicho aliento se separa de la corporalidad y se convierte en un *εἶδωλον*; esto es, en la imagen del sujeto la cual partirá al Hades. Además de esta idea presente en el imaginario colectivo, el apolonio se dio cuenta, gracias a sus investigaciones médicas o

²⁹ P. B. Grenet, *Historia de la filosofía antigua* (trad. M. L. Medrano). Herder, Barcelona, 1974, pp. 76-77 y D. Torrijos-Castrillejo, «La inteligencia (noesis) en Diógenes de Apolonia». *Anuario Filosófico*, 51/3, (2018), pp. 447-456.

³⁰ Trad. A. Poratti. DK 64 B4/LM 28 D9: *ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημεῖα. ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶια ἀναπνέοντα ζῶει τῷ ἀέρι. καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις, ὡς δεδηλώσεται ἐν τῇιδε τῇ συγγραφῇ ἐμφανῶς, καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλαχθῆι, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει.*

³¹ Cfr. Il. XXIII, 325 y XVI, 505. Sobre la noción de *θυμός* como aliento vital: Il. VI, 18 y XI, 334.

como dice Poratti, «por una intuición biológica»³², que la explicación de la presencia de la vida es el aire que los seres inhalan y exhalan, por lo que si el aire constituye todo lo existente, y si los seres humanos y los animales viven gracias a la respiración de ese mismo principio, entonces el alma que anima a las entidades biológicas debe estar conformada también por el sustrato aéreo, lo que permite, no solo la vivificación de los entes, sino la actividad pensante de los especímenes animados.³³

Y es que es evidente que los seres vivos poseen una facultad inteligente que les permite comprender su entorno, tomar decisiones y reflexionar sobre las cosas del mundo: en los humanos de forma más compleja y en los animales de manera más limitada, pero presente de forma necesaria en su constitución. Por tanto, si la entrada y la salida del aire deja de estar presente en las criaturas, se puede concluir que la vida, el alma y la inteligencia abandonan al organismo, aunque el cuerpo inerte siga siendo aire que espera, a partir del entorno y del paso del tiempo, su eventual transformación y retorno a la materia primigenia. Esto implica que el principio que Diógenes sostiene no sólo funciona como un sustrato estrictamente material, sino que por sí y en sí mismo posee características vitales³⁴ e inteligentes que le permite formar, en su ordenación y alteración, el alma de los sujetos y, por ende, su capacidad noética³⁵ y sensible.³⁶

³² Los filósofos presocráticos III. Gredos, Madrid, 1986, p. 36, n. 19.

³³ En B5/D10 Diógenes expresa que «[...] el alma de todos los animales es lo mismo, aire más cálido que el [aire] exterior en el cual vivimos, pero mucho más frío que el que está junto al sol. Este calor no es igual en ninguno de los animales -puesto que ni siquiera [es igual] en ninguno de los hombres entre sí-, pero no difiere en mucho, de modo que [en cuanto al grado de calor, los animales] son más o menos semejantes» (trad. A. Poratti).

³⁴ Capelletti incluso considera a Diógenes como un exponente del «monismo hillozoísta». *Op. cit.*, p. 13.

Hasta ahora se ha examinado que los seres vivos obtienen la vida, el alma y la inteligencia gracias al *aer*. El apolonio continúa en B5/D10:

Y me parece que lo que tiene inteligencia (*νόησιν*) es lo que los hombres llaman aire (*ἀήρ*), y que todos son gobernados por él y domina todas las cosas; pues me parece que precisamente esto es dios (*θεός*), y llega a todo y dispone de todas las cosas y está presente en todo. Y no existe ninguna cosa que no participe de esto (*μετέχει τούτου*). Pero ninguna participa de la misma manera que otra, sino que hay muchos modos, tanto del aire mismo como de la inteligencia (*μετέχει δὲ οὐδὲ ἐν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῶι ἐτέρωι, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιός...*). [...] Por cierto, ninguna cosa de las que se alteran puede llegar a ser exactamente igual a otra, sin convertirse en lo mismo. Como la alteración es, pues, múltiple en modos, los animales son también muchos y múltiples en modos, y no son semejantes entre sí ni en cuanto al aspecto ni al modo de vida ni a la inteligencia, debido a la cantidad de alteraciones. Sin embargo, todos viven, ven y oyen por medio de lo mismo y el resto de la inteligencia la tienen todos desde lo mismo (*ὁμῶς δὲ πάντα τῶι αὐτῶι καὶ ζῆι καὶ ὀραὶ καὶ ἀκούει, καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα*). (Simpl., Fís., 152, 22-153, 13).³⁷

³⁵ Es interesante el testimonio que transmite Aristóteles en *De anima* I, 2 405a: «Por su parte, Diógenes –así como algunos otros– dijo que el alma es aire, por considerar que éste es no sólo lo más ligero, sino también principio, razón por la cual el alma conoce y mueve: conoce en cuanto que es lo primero y de él se derivan las demás cosas.» (trad. T. Calvo).

³⁶ No se cuentan con fragmentos de Diógenes que expliquen la manera en la que el aire configura la sensibilidad humana, pero Teofrasto en *De Sensu*. 39-45 comenta *in extenso* cómo es que el *aer* da paso al olfato, la audición, la visión y el gusto a partir de la interacción del aire con el cerebro y el sistema circulatorio. Dice el peripatético al inicio de su exposición: «Diógenes atribuye los sentidos al aire, tal como lo hace también con la vida y con el pensamiento» (trad. A. Poratti).

³⁷ Trad. A. Poratti. DK 64 B5/LM 28 D10: *καὶ μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀήρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερναῖσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεός δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέσθαι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. καὶ ἔστιν οὐδὲ ἐν ὃ τι μὴ μετέχει τούτου· μετέχει δὲ οὐδὲ ἐν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῶι ἐτέρωι, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιός εἰσιν ἔστι γὰρ πολὺτροπος, καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ*

La premisa fundamental es que lo que rige al universo, así como la inteligencia que posee junto con los animales y las personas, es resultado del mismísimo aire. Siguiendo lo expuesto en anteriores pasajes y retomando el B5/D10, el aire es equiparable a dios (θεός), afirma el apolonio, porque 1) es el sustrato que constituye la naturaleza en sus infinitas diversificaciones o modos; 2) porque es el hálito que anima al cosmos y a los entes al brindarles movimiento y vida; 3) porque tiene y es inteligencia³⁸ que ordena y estructura lo real conformando todas y cada una de las alteraciones del sustrato y 4) porque brinda razón e intelecto a los seres vivos en tanto que el aire mismo es inteligencia³⁹.

ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσεις ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροίης ἄπειροι. καὶ πάντων τῶν ζῶιων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτὸ ἐστίν, ἀήρ θερμότερος μὲν τοῦ ἕξω ἐν ᾧ ἔσμεν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος. ὅμοιον δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζῶιων ἐστίν (ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις), ἀλλὰ διαφέρει μέγα μὲν οὐ, ἀλλ' ὥστε παραπλήσια εἶναι. οὐ μέντοι ἀτρεκέως γε ὅμοιον οὐδὲν οἶόν τε γενέσθαι τῶν ἑτεροιομένων ἕτερον τῷ ἐτέρῳ, πρὶν τὸ αὐτὸ γένηται. ἄτε οὖν πολυτρόπου ἐούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῶια καὶ πολλὰ καὶ οὔτε ιδέαν ἀλλήλοις ἐοικότα οὔτε δίαιταν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθεος τῶν ἑτεροιώσεων. ὅμως δὲ πάντα τῷ αὐτῷ καὶ ζῆι καὶ ὄραϊ καὶ ἀκούει, καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα.

³⁸ Hay que mencionar que en los fragmentos de Diógenes no se emplea el término *νοῦς*, por lo que es posible considerar que no existe en su pensamiento una especie de Inteligencia o Intelecto rector del universo. En sentido estricto, el autor habla de la *νόησιν* del aire, dicho de otro modo, de la facultad inteligente del principio. Sin embargo, si el aire posee inteligencia y todo es gobernado por él (B5/D10), si gracias a esa posibilidad distribuye y estructura el universo (B3/D5b) y es conocedor de muchas cosas (B8/D6), entonces no es descabellado afirmar que el aire mismo es Intelecto que, a comparación de Anaxágoras que separa el *Nous* de las cosas, subyace en el elemento material. Por eso adquiere la connotación de Dios. Cfr. Agustín, *Civ., Dei., VIII, 2*. El mismo Simplicio, que en teoría tuvo acceso al texto completo del apolonio, antes de citar el B3/D5b indica que «en el principio sostenido por él -Diógenes- hay mucha inteligencia» (trad. A. Poratti).

³⁹ Sobre la inteligencia del aire, André Laks, «Speculating about Diogenes of Apollonia», en P. Curd y D. W. Graham, *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 358 considera que el aire, al ser inteligente, no sólo estructura la realidad sino que, al regresar sobre sí mismo (B2/D3), posee una actividad intelectual «circular», es decir, una especie de pensamiento de sí mismo o una conciencia de su propia actividad inteligente. Por otro lado, Luca Dondoni, «Diogenes of Apollonia as a Material

Estos atributos del aire permiten pensar que su esencia y su poder son de carácter divino.⁴⁰

El aire gobierna y dispone, abarca la totalidad del mundo y somete la multiplicidad del cosmos a su voluntad⁴¹: lo crea, lo anima, lo mueve y lo transforma siempre manteniendo un orden lógico, capaz de revelarse ante la inteligencia humana. Esto significa que el universo no está sometido al azar o que su naturaleza es caótica, sino que su propia noesis configura su forma, cursos y posibilidades. Por eso todo ente, en tanto que es aire diversificado, participa de esa divinidad y estructura. No obstante, cada cosa participa de un modo particular y específico, pues cada una se relaciona según la cualidad que lo hace único y desemejante al resto; en otras palabras, los objetos obtienen su principio de individuación a partir de la particular interacción del aire con las demás cosas; es decir, consigo mismo, por lo que cada objeto es único, determinado y obtiene concreción, existencia y diferenciación gracias al dios Aire-Inteligencia.⁴²

Panpsychist". *Ancient Philosophy Today*. DIALOGOI, 3, 1, (2021), p. 17 afirma: «Indeed, Diogenes' is a monistic view according to which everything in the Cosmos is essentially (constituted by) one thing [...]. Secondly, the problem of distribution of mentality in the natural world is also solved. By positing νόησις as the primary activity the fundamental constituent is engaged in and thus making mentality the intrinsic nature of the fundamental stuff, Diogenes can safely say that consciousness is ubiquitous in the natural world- without renouncing the concrete reality of the physical nor making mentality nonfundamental and derivative».

⁴⁰ W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega* (trad. A. Medina González). Gredos, Madrid, 1993, vol. II, p. 376: «En Diógenes, la explicación teológica es fundamental. El aire del que proceden todas las cosas es también un dios omnipresente y omnisciente, cuya sabiduría consciente asegura la regularidad y el orden del cosmos». Por otro lado, Cappelletti, *Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica...*, p. 34 expone: «En efecto, ¿qué otro ente podría merecer este nombre (dios) sino él, que es sustancia universal y fuente universal de vida que 'en todo está presente' y del cual no hay ente alguno que no participe? ¿A qué se podría denominar Dios sino a él, que todo lo alcanza y todo lo estructura?».

⁴¹ Voluntad entendida como el proceso estructurador u organizativo inherente al principio y no como un acto volitivo o deliberativo.

Sin embargo, hay que ahondar un poco más en la naturaleza intelectual del aire. El B3/D5b añade:

Porque sin inteligencia (*νοήσιος*) no sería capaz de distribuirse así, de modo tal que tenga medidas de todas las cosas (*πάντων μέτρα ἔχειν*), del invierno y el verano, de la noche y el día, de las lluvias, los vientos y los tiempos buenos. Y también las demás cosas, si se quiere reflexionar, se encontraría que están dispuestas del mejor modo posible (*διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα*). (Simpl., *Fis.* 152, 13-16).⁴³

Diógenes piensa que la totalidad está dispuesta de la mejor manera⁴⁴ debido a la capacidad estructuradora de su sustrato: el cosmos posee medidas específicas, como las estaciones y los ciclos universales, que garantizan la periodicidad y el orden gracias a la

⁴² Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. José Gaos). 2003, p. 166: «La teología de Diógenes es una teoría de la animación universal. Se basa en el supuesto de haber tenido lugar diversas etapas de animación en cierto orden, y de que el Espíritu divino, que es también el primer cuerpo elemental, saca de sí y conscientemente este orden».

⁴³ Trad. A. Poratti. DK 64 B3/LM 28 D5b: *οὐ γὰρ ἄν, φησὶν, οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν· καὶ τὰ ἄλλα, εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὐρίσκοι ἄν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα*. Nótese la clara influencia de Heráclito, sobre todo el DK 22 B30. Es difícil interpretar este fragmento porque en el efesio *κόσμος* puede significar tanto “orden” como “totalidad”. En el caso de Diógenes, es posible afirmar que cuando usa esa palabra considera ambas acepciones: en un primer momento por la disposición lógica del universo y en segundo por referirse a la realidad en su conjunto.

⁴⁴ Torrijos-Castrillejo, *op. cit.*, pp. 442-443 nota que: «No obstante, esta expresión, aunque nos podría hacer pensar en cierta teleología, tan sólo constituye una valoración cuasi estética de dicha disposición (por eso se usa el adjetivo *καλός*). En este sentido, no aportaría mucho más contenido que el verbo *διακοσμέω* empleado antes por Anaxágoras (DK 59 B 12, LM 25 D27). Ambos pensadores están convencidos de que el orden del mundo es hermoso y bueno, pero no son capaces de explicar que el mundo ha sido arreglado de tal manera precisamente porque eso era lo mejor. Carecen de una explicación teleológica en sentido estricto. Sin embargo, sus respectivas filosofías sí encierran cierta teleología, porque ambos apelan a la inteligencia como causante de dicha disposición, otorgando a ésta la capacidad de disponer y poner en orden».

inteligencia⁴⁵ inherente a la sustancia que lo conforma. Sin embargo, más allá del elemento aéreo de su teoría, ya otros filósofos anteriores habían afirmado la existencia de un intelecto ordenador de lo real, aunque de forma diferente al apolonio. Los casos más evidentes son Heráclito y Anaxágoras, aunque también es posible entrever una idea semejante en Empédocles.⁴⁶

Por un lado, el efesio expuso que la realidad está gobernada por un *logos* universal (λόγος); es decir, un orden o disposición presente en la totalidad (DK 22 B30) que funciona como principio organizador a partir de la relación dialéctica entre contrarios (DK 22 B51): unidad-multiplicidad, convergencia-discordancia (DK 22 B10), arriba y abajo (DK 22 B60). Esta estructura lógica del universo no es estática, por más que se mantenga en unidad (DK 22 B32, 33, 50, 89): precisamente porque en la realidad los contrarios y la multiplicidad se relacionan necesariamente, uniéndose y separándose, es que la propia totalidad se encuentra en un movimiento perpetuo (DK 22 B12) donde la estabilidad solo es aparente. En el caso de Anaxágoras, el Intelecto (νοῦς) es una facultad autónoma y sin mezcla de la realidad (DK 59 B12) la cual mueve y separa los infinitos homeómeros⁴⁷ (DK 59 B13); a saber, las semillas que se encontraban todas juntas en el momento precósmico (DK 59 B1 y B4), para ordenar y confeccionar las diferentes entidades del universo (DK 59 B14), las cuales están conformadas por todas y cada una de las semillas anteriormente aludidas. Esto implica que el conjunto total de las cosas están presentes en todas las cosas

⁴⁵ Para Cappelletti, op. cit., pp. 27-28, la *νόησις* de Diógenes debe ser entendida más como el *λόγος* de Heráclito que como el *νοῦς* de Anaxágoras.

⁴⁶ No queda claro cuál es el papel de la mente divina en el pensamiento empedocleo, incluso si ésta formaba parte del *Περὶ φύσεως* o de las *Καθαρμοί*. No obstante, se han recuperado los DK 31 B133 y B134 donde se afirma que dicha mente sagrada es «inefable, que se lanza por el mundo entero con veloces pensamientos» (trad. E. La Croce).

⁴⁷ Concepto de *cuña* aristotélica. Cfr. Arist., *Meteor.*, IV 10, 388a.

(DK 59 B5 y 6), poniendo al filósofo de Clazómenas como un infinitista.

Como se puede observar, no es nueva la idea de una *razón* o una *inteligencia* que gobierna y ordena el universo. No obstante, Diógenes se apropia y reformula estas concepciones, no solo para dar cuenta de su propia teoría cosmogónica, cosmológica y biológica, sino también para explicar de mejor manera su propia teología, la cual, como se ha visto, deriva en un argumento teleológico. Esto refiere que la totalidad fue, es y será creada por dios y en dios con un propósito y un fin; dicho de otra manera, que la naturaleza y particularidades del mundo se desarrolla según el ordenamiento que impone el aire inteligente. Pese a todo, este *τέλος* no se resume en la forma y estructura del universo, sino también en el regreso al que tiende todo en dirección hacia el aire primigenio, tal y como se menciona al final del B2/D3⁴⁸. He aquí la teleología de Diógenes: el orden del cosmos, su disposición y desenvolvimiento, así como su retorno (*ἀναχωρεῖ*) al aire elemental para su posterior reconfiguración modal (*τρόποι*).

Hasta este momento se ha revisado el carácter inteligente y divino del aire: es principio (*ἀρχήν*) y sustrato material, es dios (*θεός*) e inteligencia (*νόησιν*) que establece el universo y lo llena de vida. Sin embargo, en B8/D6 el apolonio describe al aer diciendo: «Pero me parece que esto es evidente: que es grande (*μέγα*), fuerte (*ἰσχυρόν*), eterno (*αἰδιδόν*), inmortal (*ἀθάνατον*) y conocedor de muchas cosas (*πολλὰ εἰδός ἐστι*)» (Simpl., Fís., 153, 20-22)⁴⁹. Y esto se complementa con el B7/D4: «Y precisamente esto es un cuerpo eterno e inmortal (*αἰδιδιον και*

⁴⁸ DK 64 B2/LM 28 D3: «[...] Pero todas estas cosas se generan a partir de lo mismo, como alteraciones diversas en diversos momentos, y vuelven hacia lo mismo».

⁴⁹ Trad. A. Poratti. DK 64 B8/LM 28 D6: *ἀλλὰ τοῦτό μοι δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι και μέγα και ἰσχυρόν και αἰδιδόν τε και ἀθάνατον και πολλὰ εἰδός ἐστι.*

ἀθάνατον σῶμα); en cambio, de las otras cosas, unas nacen y otras mueren». (Simpl., Fís., 153, 19-20).⁵⁰

Siguiendo a Jaeger⁵¹, es indiscutible que en B8/D6 Diógenes caracteriza el poder y la presencia divina del aire con una fuerte solemnidad, como si estuviera componiendo un himno o una invocación que alaba y revela la potencia omnipotente y omnisciente del dios aéreo. No queda claro si en otro lugar de la obra el autor le otorgó al *aer* alguna connotación sagrada o religiosa que lo ubicara como una divinidad equiparable a los dioses olímpicos o de la tradición griega⁵². Lo que es cierto es que la descripción es sugerente y muestra el respeto que Diógenes sentía por el aire y la magnificencia con la que presenta al principio cósmico.

Por otro lado, el B7/D4 confirma la eternidad esencial del aire: el apolonio hace aquí una distinción entre la inmortalidad y la inmutabilidad del aer divino, que es un cuerpo (σῶμα)⁵³ puro y eterno en sí mismo; y la generación y la corrupción a las que están sometidas la multiplicidad de los entes del universo. Esto indica que dichas entidades, en tanto alteraciones aéreas, están inmersas en un flujo constante donde se presenta el tiempo y la mutación. A pesar de ser modos únicos y diferenciados del resto, están destinados a la eventual transformación en tanto diversificaciones, pero no a su completa anulación esencial, ya que el cuerpo aéreo que las fundamenta se mantiene igual, eterno

⁵⁰ Trad. A. Poratti. DK 64 B7/LM 28 D4: *καὶ αὐτὸ μὲν τοῦτο καὶ αἰδίων καὶ ἀθάνατον σῶμα, τῶν δὲ τὰ μὲν γίνεται, τὰ δὲ ἀπολείπει.*

⁵¹ Jaeger, op. cit., pp. 247-248.

⁵² Autores cristianos posteriores, como Clemente de Alejandría, consideraron que Diógenes fue un «ateo adorador de la materia». *Cfr. Protr.*, 5, 64, 1-3.

⁵³ Con esto se comprueba que el principio sostenido por el apolonio es de corte material, aunque posea características más elevadas y sutiles que un mero sustrato o cuerpo *diversificado*.

e inalterable ante el devenir del cosmos, listo para conformar lo posterior. Entonces el cambio afecta a los modos y no al aire primigenio, que se muestra impasible, por lo que siguiendo a Parménides y a las discusiones de los eleatas⁵⁴, es posible sostener que para Diógenes el aire es un principio eterno e imperecedero que se identifica con dios al poseer una inteligencia ordenadora presente en todas y cada una de las piezas integrantes del cosmos y que las alteraciones, en cambio, están condenadas al devenir, a la generación y a la corrupción propia de lo sensible⁵⁵.

CONCLUSIONES

Después de todo este recorrido, se puede decir que la propuesta de Diógenes de Apolonia muestra su valía y claridad, a la vez que sitúa al autor como un filósofo serio que desarrolló una teoría cosmológica y biológica compleja con proyecciones en el ámbito teológico, filosófico, médico y cultural. Esto último implica prestigio y fama, más que ser portavoz de un pensamiento menor o mediocre⁵⁶. Que Aristófanes (Nubes vv. 264-267), Eurípides (Troianas, vv. 884 y ss), Platón (Fedón, 96b), Jenofonte (Mem., I, 4, 6-10), Aristóteles y la tradición doxográfica posterior consideren al apolonio en sus creaciones, reflexiones y críticas, es debido a que éste se posicionó como alguien importante y conocido en el medio intelectual de su tiempo gracias a la calidad o a la particularidad de sus afirmaciones, tanto que tuvo que lidiar con las envidias ajenas

⁵⁴ DK 28 B8 vv. 1-51; DK 30 B1, B2, B4, B7 y B8.

⁵⁵ ¿Acaso Diógenes apuntaba ya en su escrito la separación o, mínimamente, la diferenciación ontológica entre el ser y el devenir presente en Platón a partir de sus conocimientos de Heráclito, Parménides y demás filósofos? He aquí una rama por explotar en otro lugar.

⁵⁶ Guthrie, op. cit., p. 386; Graham, *Explaining the cosmos: the ionian tradition of scientific philosophy...*, p. 291.

que hicieron que incluso peligrara su vida durante su estancia en Atenas⁵⁷. En Diógenes se observa fuertes influencias de los milesios, de Heráclito, de los eleatas y de Anaxágoras que confirma lo que Simplicio afirmó desde el siglo VI d. C.: el apolonio «ha escrito eclécticamente la mayoría de sus doctrinas». (*Fís.*, 25, 1-3)⁵⁸. No obstante, este carácter “ecléctico” no demerita su intento por explicar lo real, tanto en el terreno de lo físico como en lo teológico: efectivamente, Diógenes retomó conceptos y nociones de sus predecesores, pero su intuición y talento les otorgaron un nuevo sentido, más amplio, para explicar el componente y la estructura divina e inteligente de la realidad. Y es evidente que en el autor existe la intención de explicar el origen y la naturaleza de las entidades, y cómo estas se relacionan entre sí a través del tiempo y el espacio. Además, buscó esclarecer la presencia y ausencia de la vida en los organismos, formular argumentos para justificar su propuesta monista y material frente al problema de la multiplicidad, la bella disposición del mundo, así como las características del principio: su omnipresencia y su capacidad concedora para ordenar y animar el universo.

He aquí el proyecto de un filósofo riguroso y que estuvo a la altura de cualquier otro pensador contemporáneo, a pesar de haber sido ignorado o denostado por las historias de la filosofía antigua y la crítica especializada.

⁵⁷ Según transmite Diógenes Laercio que decía Demetrio de Falero en su *Defensa de Sócrates*. Cfr. IX, 57.

⁵⁸ Trad. A. Poratti.

REFERENCIAS:

ARISTÓTELES.

Acerca del alma (Trad. T. Calvo Martínez). Gredos, Madrid, 1978.

BARNES, J.

Los presocráticos (trad. E. Martín López). Cátedra, Madrid, 1982.

BERNABÉ, A.

Fragments presocráticos de Tales a Demócrito. Alianza, Madrid, 2008.

CAPPELLETTI, A. J.

Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica. Universidad del Zulia, Maracaibo, 1974.

–*Ciencia jonia y pitagórica*. Equinoccio. Caracas, 1980.

CORDERO, N. L., OLIVIERI, F. J., ET. AL.,

Los filósofos presocráticos II. Gredos, Madrid, 1985.

CHERNISS, H.

Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy. The John Hopkins University Press, Baltimore, 1935.

DIELS, H. Y KRANZ, W. (EDS.),

Die Fragmente der Vorsokratiker. Weidmann, Berlin, 1951-1975.

DIÓGENES LAERCIO.

Vidas y opiniones de los filósofos ilustres (trad. L. A. Bredlow). Lucina, Barcelona, 2010.

DONDONI, L.

“Diogenes of Apollonia as a Material Panpsychist”. *Ancient Philosophy Today*. DIALOGOI, 3.1, (2021), p. 3-29.

EGGERS LAN, C. Y JULIÁ, V.

Los filósofos presocráticos. Gredos, Madrid, 1981. vol. I.

Graham, D. W.

Explaining the cosmos: the Ionian tradition of scientific philosophy. Princeton University Press, Princeton, 2006.

