

## LA RÉPLICA DE ANAXÁGORAS A LA TEORÍA ELEÁTICA DEL SER

ADVERTENCIA PRELIMINAR. — Este planteamiento resulta naturalmente inaceptable para quienes (como F. M. Cleve, *The Philos. of Anax.*, La Haya, 1973, p. 155) niegan cualquier tipo de relación entre el clazomenio y los eleáticos. Sin embargo es incomprensible no ver en la frase con que comenzaba el libro de Anaxágoras (fr. 1), ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, el ataque más directo al principio fundamental de Parménides (fr. 8) οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές.

Un día del año 480 a. C.<sup>1</sup> llegó por primera vez a Atenas<sup>2</sup>, encuadrado en las filas del ejército persa<sup>3</sup>, un joven de veinte años,

<sup>1</sup> Díóg. La. II, 6-7 (DK 59 A 1): Ἀναξαγόρας Ἡγησιβοῦλου ἢ Εὐβούλου Κλαζομένιος... (7) λέγεται δὲ κατὰ τὴν Ξέρξου διάβασιν εἴκοσιν ἐτῶν εἶναι. Φησι δ' Ἀπολλόδωρος ἐν τοῖς Χρονικοῖς [F. Gr. Hist. 244 F 31 II 1028] γεγενῆσθαι αὐτὸν τῆ ἑβδομηκοστῆ Ὀλυμπιάδι [500-497]: «Anaxágoras, hijo de Hegesibulo o Eubulo, natural de Clazomene... Se cuenta que por las fechas de la invasión de Jerjes tenía veinte años. Dice Apolodoro en las *Crónicas* que nació en la setenta Olimpiada» [a. 500-497 a. C.].

S. Cirilo, *C. Iul.* I (tomado de la crónica de Eusebio de Cesarea), DK A 4: Ἐβδομηκοστῆ Ὀλυμπιάδι [500-497] φασὶ γενέσθαι Ἀναξαγόραν: «Dicen que Anaxágoras nació en la setenta Olimpiada». La noticia de S. Cirilo por sí sola (si no viniera a confirmar la de Apolodoro) no tendría valor. Ya que asigna el mismo año de nacimiento a Demócrito. Y sabemos por el mismo Demócrito (Díóg. La. IX, 41; DK A 5) que era cuarenta años más joven que Anaxágoras: ἔτεσιν αὐτοῦ νεώτερος τετταράκοντα.

<sup>2</sup> Así lo refiere Demetrio Falereo en D. La. II, 7 (DK 59 A 1): ἤρξατο φιλοσοφεῖν Ἀθήνησιν ἐπὶ Καλλίου (a. 456; se propone la corrección Καλλιάρχου, a. 480; cf. Zeller-Nestle, *Die Philos. der Griechen*, p. 1.197) ἐτῶν εἴκοσιν ὦν, ὡς φησι Δημήτριος ὁ Φαλερεὺς ἐν τῆ τῶν Ἀρχόντων ἀναγραφῇ, ἔνθα καὶ φασιν αὐτὸν ἐτῶν διατρίψαι τριάκοντα: «Comenzó a filosofar en Atenas en el arcotado de Calíades (si tenía veinte años cuando la invasión de Jerjes —véase la nota I—, y a esa edad llegó a Atenas, el arconte era Calíades, cf. Heródoto, VIII, 51, 1), siendo de veinte años de edad como dice Demetrio Falereo en su *Registro de Arcontes*, y aseguran que allí pasó treinta años».

<sup>3</sup> Conjugando los datos recogidos en las notas 1.<sup>a</sup> y 2.<sup>a</sup>, J. Burnet (*Early*

cuyo nombre quedaría ya ligado para siempre al del siglo más glorioso de esa ciudad y al de su estadista más ilustre. Era Anaxágoras, el filósofo de Clazomene. Andando los años, disipada la tormenta de la guerra, le cupo la fortuna de contribuir con su genio a crear uno de los momentos cenitales de la Historia formando parte del círculo de Pericles<sup>4</sup>. Pero también gustó las amarguras de la convivencia humana. Las rivalidades políticas (la reacción de una aristocracia vencida, que no muerta, encarnada en el líder Tucídides de Melesias<sup>5</sup>; y la brutalidad de un radical exaltado,

---

*Greek Philosophy*, Londres, 1930<sup>4</sup>, p. 254) llega a la conclusión de que Anaxágoras formaba parte, efectivamente, del ejército invasor. Así resulta mucho más explicable que fuese acusado por Tucídides de Melesias, el aristócrata enemigo de Pericles, de ser partidario de los persas (D. La. II, 7, 1). Si es cierto lo que dice Demetrio Falereo —que ya hacia el año 480 comenzó a filosofar— (cf. nota 2), se debe entender que por entonces despertaría su pasión por la filosofía, no que comenzase a enseñarla, dada su juventud.

<sup>4</sup> Cf. Platón, *Fedro* 270a; *DK* 59 A 15. Según Platón, la gran oratoria de Pericles sería fruto, en parte, de la educación de Anaxágoras: ὁ [τὸ ὑψηλόγουν] καὶ Περικλῆς πρὸς τὸ εὐφύης εἶναι ἐκτίσαστο ἰπροσπεσῶν γάρ, οἶμαι, τοιοῦτω ὄντι Ἀναξαγόρα, μετεωρολογίας ἐμπληθεῖς καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ ἀνοίας ἀφικόμενος, ὧν δὴ περὶ τὸν πολλὸν λόγον ἐποιεῖτο Ἀναξαγόρας, ἐντεῦθεν εἰλακσεν ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην τὸ πρόσφορον αὐτῇ: «Su alto nivel intelectual fue en Pericles una cualidad adquirida (sin excluir su natural privilegiado). En efecto, habiendo entrado en contacto casualmente con Anaxágoras, que poseía a su vez dotes comparables, estudió a fondo los fenómenos celestes y llegó a conocer la naturaleza de la mente y de la ignorancia, puntos tratados extensamente por Anaxágoras. De ahí extrajo amplio provecho para el arte de la oratoria».

Que Pericles fue discípulo de Anaxágoras lo indica claramente Soción, citado por D. La. II, 12; *DK* A 1. Tanto Soción como Sátiro (citado también por D. La., *ib.*) dan a entender claramente las estrechas relaciones existentes entre Pericles y Anaxágoras al relatar el proceso (o procesos) a que fue sometido éste.

<sup>5</sup> Diógenes Laercio (II, 12) ofrece dos versiones del proceso (o procesos) a que fue sometido: περὶ δὲ τῆς δίκης αὐτοῦ διάφορα λέγεται, Σωτίων μὲν γάρ φησιν ἐν τῇ Διαδοχῇ τῶν φιλοσόφων ὑπὸ Κλέωνος αὐτὸν ἀσεβείας κριθῆναι, διότι τὸν ἥλιον μύθρον ἔλεγε διάπυρον, ἀπολογησαμένου δὲ ὑπὲρ αὐτοῦ Περικλέους τοῦ μαθητοῦ, πέντε ταλάντοις ζημιωθῆναι καὶ φυγαδευθῆναι. Σάτιρος δ' ἐν τοῖς Βίοις ὑπὸ Θεουκλίδου φησὶν εἰσαχθῆναι τὴν δίκην ἀντιπολιτευομένου τῷ Περικλεῖ· καὶ οὐ μόνον ἀσεβείας, ἀλλὰ καὶ μηδισμοῦ· καὶ ἀπόντα καταδικασθῆναι θανάτῳ: «En relación con su proceso hay versiones diferentes. Soción dice en la *Sucesión de los Filósofos* que fue sometido a juicio por Cleón bajo la acusación de impiedad, por haber afirmado que el sol era una masa de metal ardiente; y que habiéndole defendido su discípulo Pericles, fue condenado a una multa de cinco talentos y desterrado. Sátiro, por su parte, dice en las *Vidas* que el proceso fue incoado por Tucídides, adversario político de Pericles; y no sólo bajo la acusación de impiedad

Cleón)<sup>6</sup> hicieron caer sobre su cabeza el rayo que iba dirigido contra la de Pericles. Al fin logró librarse de las manos del ver-

sino también de adhesión a Persia; y fue condenado a muerte en ausencia». La versión de Soción, que acabamos de citar, aparece corroborada por Diodoro Sículo (12, 38 s.) y por Plutarco (*Pericles*, 32), quien dice que la acusación se apoyó en el Decreto de Diopites, por el que se condenaba a los que no creyeran en los dioses o impartieran enseñanzas sobre los astros. La fecha de este decreto no es segura; oscila entre el 433-430 (cf. la nota 6). El proceso tendría lugar hacia el año 431-430.

A. E. Taylor («On the date of the Trial of Anaxagoras», *Class. Quart.*, 1917, pp. 81 ss.) pretende que el único proceso que sufrió el filósofo fue el que refiere Sático. Habría sido condenado y habría abandonado Atenas definitivamente hacia el a. 450. Ahora bien, que desapareciera de Atenas en fecha tan temprana, hoy nadie lo admite (a excepción de Cleve, o. c., pp. 2-3, quien mantiene en este punto, como en otros, tenazmente ideas formuladas ya en 1917). De todos modos, la acusación de Tucídides, si es que tuvo lugar, pudo haber ocurrido no precisamente en el año 450, sino cualquier año antes del 443, en que Tucídides fue ostraquizado.

J. A. Davison («Protagoras, Democritus and Anaxagoras», *Class. Quart.*, 1953, pp. 33 ss.) cree que se deben aceptar los dos procesos. El incoado por Tucídides tendría lugar hacia el a. 456 (mientras estaba en el ostracismo Cimón, el líder aristócrata, 461-456; y al iniciarse las grandes reformas de Pericles que condujeron a la democracia radical). Este destierro de Anaxágoras habría terminado hacia el a. 455, en virtud de una supuesta amnistía con ocasión de la Paz de los Treinta Años con Esparta (a. 446). Anaxágoras viviría en Atenas unos doce años hasta ser encausado por Cleón (hacia el a. 433-430) y sufrir el destierro definitivo. Se retiró a Lámpsaco, donde murió hacia el año 428-427 (D. La. II, 14; DK 59 A 1).

<sup>6</sup> Sobre la posibilidad de que Anaxágoras haya sido sometido, efectivamente, a dos procesos distintos, hipótesis de J. A. Davison, cf. la nota 5.

Desde tiempos muy remotos hubo en Atenas procesos de *asebeia* que define así el Pseudo-Aristóteles (*De Virt. et Vitiis*, 7, 1.251 a 31) «es una falta cometida con relación a los dioses, los muertos, los progenitores o la patria». Polibio (XXVII, 1, 15) también la define en términos similares. Entre los delitos incluidos en la condena figuraba el introducir nuevas divinidades. Entendían en estos procesos el tribunal del Areópago y el de los Eumólpidas (en lo relativo a los misterios de Eleusis). Las penas podían ser multas, destierro o muerte. Se ensanchó la esfera de la *asebeia* con el Decreto de Diopites. La fecha de este decreto se discute. Según Plutarco (*Pericles*, 32, 1) se ha de asignar al a. 432; pero parece más probable el año 430, en opinión de A. W. Gomme (*A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, 1956, t. I, pp. 184-9). Si se acepta la fecha del 430 resulta mucho más comprensible la condena de Anaxágoras. Diopites propuso (cf. nota 5) que «fueran denunciados quienes no creyeran en las cosas divinas o dieran explicaciones sobre fenómenos celestes». Por aquel entonces Atenas estaba ya en guerra con Esparta y se había desatado el azote de la peste (Tucídides, II, 48 ss.), provocando la desmoralización de las gentes. En algunos casos sobrevino el desmoronamiento de las creencias religiosas al ver que el mal no respetaba a nadie; en otros, las gentes se entregaron angustiosamente a toda clase de prácticas de piedad o superstición. En el pueblo cunde un impreciso sentimiento de

dugo, viviendo sus últimos años en el destierro de Lámpsaco<sup>7</sup>.

Durante los treinta años transcurridos (de un modo más bien intermitente) en la capital del Ática<sup>8</sup>, aceptó como filósofo un desafío capaz de dar sobradamente la medida de su talento. Él era jonio. Y quiso salvar el pensamiento tradicional de su región nativa, reelaborándolo a la luz de las ideas que llegaban de la Magna Grecia. Pocas veces el genio ha sabido estructurar un sistema doctrinal, desde los prolegómenos hasta el epílogo, con un rigor de método tan implacable, sometiendo cada uno de sus axiomas a la prueba de fuego de los principios eleáticos.

Parménides<sup>9</sup> había negado la pluralidad y el tiempo: sólo existe el Uno todo entero en un eterno presente<sup>10</sup>. Si se diera un mo-

---

culpabilidad: los dioses, enojados, castigan por algún sacrilegio involuntario que contamina a la ciudad. En momentos similares, a lo largo de la Historia, se buscan víctimas expiatorias. En Atenas no hubo víctimas del populacho encolerizado. Pero algunos elementos reaccionarios y enemigos de Pericles aprovechan las circunstancias contra él so pretexto de que la heterodoxia de sus colaboradores inmediatos podía ser la causa de la cólera divina. Uno de esos elementos, el decidor de oráculos Diopites, fue, como queda dicho, el promotor del decreto aprobado por la Asamblea. Anaxágoras era famoso por sus descubrimientos astronómicos y por sostener que el sol era una roca incandescente; a esto apuntaba la segunda parte del decreto. Anaxágoras, para librarse de la condena, huye a Lámpsaco (Plutarco, *Pericles*, 32; Diodoro Sículo, 12, 39). Una víctima tardía y última del Decreto de Diopites fue Sócrates por «meteorologizar» (según indica Aristófanes en las *Nubes*, 218 ss.) y por introducir nuevos dioses: el dios-aire de Anaxímenes (de crecer al mismo Aristófanes). Sócrates recordará más tarde expresamente estos ataques de Aristófanes en la *Apología* de Platón, 19c. Cf. Luis Gil, *Censura en el Mundo Antiguo*, Madrid, 1961, pp. 58 ss.

<sup>7</sup> Véase el final de la nota 5.

<sup>8</sup> Según un testimonio que recoge Diógenes Laercio citado en la nota 2.

<sup>9</sup> Del poema de Parménides se conservan pasajes extensos copiados en la obra de Simplicio. Uno de los trabajos más convincentes sobre la escuela eleática es el de G. E. L. Owen «Eleatic Questions», *Class. Quart.*, 1960, pp. 84 ss. También es digno de notar J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides...*, Assen, 1964. Entre las aportaciones posteriores citamos A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides...*, N. Haven-Londres, Yale Univ. Press, 1970. Por otra parte, E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty han editado en 1973 la obra colectiva *Studies in Greek Philosophy Presented to G. Vlastos (Phronesis. Supplem.)*, Assen, Van Gorcum, 1973. En las pp. 16-48 analiza Mourelatos el contraste entre Heráclito y Parménides en un estudio titulado «Heraclitus, Parmenides and the naive Metaphysics of things». En 1974 Mourelatos ha vuelto a editar otra obra colectiva *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1974. Entre las aportaciones figura una del mismo Mourelatos, «The deceptive words of Parmenides' doxa», pp. 312-349.

<sup>10</sup> Dado el florecimiento del pitagorismo en la Magna Grecia, resulta com-

mento en que el mundo plural comenzara a existir o la pluralidad derivara de una unidad, el ser procedería del no-ser. Pues bien, Anaxágoras consigue salvar la pluralidad y establecer una cosmogonía sin que haya tránsito del no-ser al ser. Contra Parménides <sup>11</sup>

preensible que acudieran a esta escuela tanto Parménides como Zenón (D. La. IX, 21-3; DK 28 A 1: Παρμενίδης... ἐκοινώνησε καὶ Ἀμεινίᾳ τῷ Πυθαγορικῷ, ὡς ἔφη Σωτῶν. Estrabón, DK 28 A 12: Παρμενίδης καὶ Ζήνων... ἄνδρες Πυθαγόρειοι). Pero tanto Parménides como Zenón terminaron siendo pitagóricos disidentes, al no aceptar el dualismo de aquel sistema. Más que a Heráclito, es a los seguidores de Pitágoras a quienes atacan ambos, sobre todo Zenón con sus famosas aporías.

Parménides en la Introducción de su poema pretende hacer creer (probablemente para adelantarse a las críticas de la escuela que había abandonado) que su filosofía es una revelación divina; de ahí que adopte el estilo alegórico propio de la literatura mística, que le era familiar en el pitagorismo. El filósofo relata un viaje en que, a través del cielo, es llevado a presencia de la diosa que le descubre la Verdad. Es un viaje en que pasa de la noche al día (del error a la verdad). (Mourelatos dedica al cap. I, pp. 1-46 de su obra *The Route of Parmenides*, citada en la nota 9, al estudio de la forma literaria). Parménides en la primera parte del Poema (*la Vía de la Verdad*) encuentra la base segura de su filosofía en la premisa ἔστι (fr. 2). Owen («Eleatic Questions», *art. cit.* en la nota 9) opina que el sujeto de este verbo es «aquello de lo que hablamos o pensamos», como se indica en el fr. 6, 1. Parménides inició su filosofía como Descartes. Pero no concluyó *cogito, ergo sum*, sino *cogito, ergo est quod cogito* (cf. Owen, *art. cit.*, p. 98).

<sup>11</sup> El enfrentamiento de Anaxágoras a los eleáticos aparece analizado con detalle en O. Gigon, «Zu Anaxagoras», *Philologus*, 1936-1937, pp. 1-41, en que también se estudian sus relaciones con sus predecesores, especialmente con Anaximandro y Anaxímenes. Parménides, partiendo de la premisa ἔστι (cf. nota 10), deduce de ella, con la sola razón, todas las propiedades del *ser*, negando valor alguno a los testimonios de los sentidos. Asienta firmemente su punto de partida ἔστι (frs. 6 y 7) y a continuación descubre como uno de los principales atributos del *ser* su eternidad (fr. 8). Según los pitagóricos (cf. Aristóteles, *Phys.* 213 b 22 con la discusión de este pasaje en Kirk-Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, trad. esp., Madrid, 1969, p. 355, n. 1; cf. también Estobeo, *Antol.*, I, 18, 1c, que toma estos datos del tratado aristotélico *Sobre la Filosofía de Pitágoras*), la primera unidad-germen se había originado en el centro de lo Ilimitado «inhalando» el *tiempo* y el *vacío*; el *vacío* tiene la función de separar las unidades y los seres. Parménides replica que el *ser* no puede originarse ni desarrollarse a partir del no-ser, porque el no-ser es inconcebible. El *vacío* como elemento cosmogónico queda eliminado, lo mismo que el *tiempo*. El *ser* «es ingénito e imperecedero; no fue en el pasado ni será, pues es ahora todo a la vez». No sólo niega la existencia del vacío («está lleno todo de ente; por eso es todo continuo», fr. 8, 22), sino que también rechaza el célebre principio de Anaxímenes: «el ente no se separa del ente ni por dispersión (rarefacción) ni por condensación» (fr. 4). En el fr. 8, 26 ss. se afirma que el *ser* es inmóvil, «permaneciendo él mismo en el mismo lugar», y es limitado, «pues no es lícito que el *ser* sea ilimitado» (fr. 8, 32). Al deducir del *ser* las propiedades de «uno» (fr. 8, 6), «limitado», «inmóvil», está aplicándole una serie de notas que aparecen

comienza afirmando rotundamente que es posible una cosmogonía sin que la pluralidad proceda de la unidad. Antes de originarse el mundo ya «estaban juntas todas las cosas»<sup>12</sup>, las mismas que existen ahora<sup>13</sup>. Y entonces formula el principio más original y llamativo de todo su sistema, principio que defenderá sin concesiones, siempre al acecho de las celadas con que tratan de sorprenderle desde el flanco eleático: «en cada cosa hay una porción de todo»; «todas las cosas poseen una porción de todas las demás», repite una y otra vez<sup>14</sup>.

en la cosmología pitagórica. El error de los pitagóricos, en opinión de Parménides, es el haber admitido (por su dualismo) también los correspondientes contrarios: la pluralidad, el movimiento y lo ilimitado (el vacío).

<sup>12</sup> Fr. 1, ὁμοῦ πάντα χρώματα ἦν. Este pasaje ha sido conservado por Simplicio en *Phys.* 155, 26. Es curioso el hecho de que sólo él mantiene ese orden de palabras en éste y en otro pasaje, en el comentario a Aristóteles *De Caelo* 608, 21. El mismo Simplicio en otros pasajes, y Platón y Aristóteles y todos los demás autores posteriores citan con el orden cambiado: ὁμοῦ χρώματα πάντα. W. Rösler, en un documentado artículo publicado en *Hermes*, 1971, pp. 246 ss., demuestra que el orden auténtico es el del fr. 1, porque sólo en las citas largas consultaba Simplicio el texto de Anaxágoras, que sin duda manejó el comentarista, como hace ver Rösler contra la opinión que sustentan D. E. Gershenson y D. A. Greenberg en *Anaxagoras and the Birth of Physics*, Nueva York, 1964, p. 72.

<sup>13</sup> Fr. 6, ὅπως περ ἀρχήν, εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ. Anaxágoras niega el principio fundamental de Parménides, es decir, el *Ser* no es *Uno*, aunque le concede —frente a los predecesores milesios— que no hay generación ni destrucción: no existe el nacimiento ni la muerte, por cuanto significaría tránsito del no-ser al ser y viceversa. En este sentido Anaxágoras es un anti-evolucionista, un parmenídeo: τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεται τε καὶ διακρίνεται: «el nacer y el perecer no lo entienden acertadamente los griegos, pues ninguna cosa nace ni perece sino que se mezcla y se descompone a partir de las cosas existentes» (fr. 17).

<sup>14</sup> Quizá —se le podría argüir a Anaxágoras— si dividiéramos los compuestos llegaría un momento en que descubriéramos una substancia pura separada del resto. Anaxágoras lo rechaza poniendo en juego su teoría de las porciones o μοῖραι. En cada cosa hay una *moira* de todas las demás. Así lo afirma insistentemente en los frs. 11, 12 y 6. En este último dice: καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραι εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ πλῆθος, καὶ οὕτως ἂν εἴη ἐν παντί πάντα· οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντός μοῖραν μετέχει· ὅτε τοῦλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι, οὐκ ἂν δύναίτο χωρισθῆναι, οὐδ' ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ' ὅπως περ ἀρχήν, εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ: «dado que son iguales en número las porciones de lo grande y de lo pequeño, de este modo también todas las cosas deben estar en todo. La existencia separada es imposible: todas las cosas poseen una porción de todo. Puesto que es imposible que exista lo más pequeño, no podría separarse ni llegar a ser por sí mismo sino que, como al principio, también ahora todas las cosas están juntas». Anaxágoras da a entender con toda claridad que estas porciones de cada cosa

Y cuando Zenón<sup>15</sup> reduce al absurdo el concepto de unidad de los pitagóricos, demostrando que es a la vez indivisible y divisible hasta el infinito, Anaxágoras, lejos de intimidarse, acoge con

---

nunca se pueden hallar en estado puro, ni siquiera cabe imaginarlas así: «la existencia separada de una substancia es imposible, ni la más pequeña partícula de esa substancia podrá aislarse de modo que llegue a existir por sí misma». ¿Qué ocurre entonces? Que cuando llegáramos a obtener el trozo más pequeño de un objeto, en ese trozo microscópico habría las mismas porciones de todas las cosas: «el mismo número de porciones de todas las cosas hay en lo grande como en lo pequeño». *Jamás podremos alcanzar un elemento simple por muchas divisiones que efectuemos.*

<sup>15</sup> Zenón había intentado corroborar la tesis del *Uno* de su maestro con sus argumentos. Por ello Anaxágoras se creyó en la necesidad de refutarlos. En el fr. 3 («no hay más cosas que las existentes —su número es finito— y a la vez son infinitas en número») trataba Zenón de demostrar que no existe pluralidad, haciendo ver que es un concepto absurdo: si existe una pluralidad, las cosas deben ser limitadas en número. Pero resulta que su número es infinito, ya que siempre hay otra cosa entre ellas, y otras, a su vez, entre estas otras. Zenón intentaba poner al descubierto la posición absurda de los pitagóricos, por cuanto su unidad era a la vez indivisible (por definición) y divisible hasta el infinito, dado que identificaban unidad matemática, punto geométrico y átomo físico. (Frente a la interpretación aritmética de este fr. 3, patrocinada por Zeller, Lee [*Zeno of Elea*, Cambridge, 1936, p. 31] propuso la geométrica, que parece más convincente). Como los cuerpos físicos se componen de átomos-unidades (idénticas a las matemático-geométricas), resulta que los cuerpos físicos finitos constan a la vez de un número de elementos finito e infinito, ya que el espacio geométrico es divisible hasta el infinito. A este argumento replica Anaxágoras (fr. 5): γινώσκειν χρῆ ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὐδὲ πλεῖω· οὐ γὰρ ἀνοστὸν πάντων πλεῖω εἶναι· ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεί: «Es preciso reconocer que las cosas todas no son ni menos ni más (no es posible que sean más que todas), sino que todas son siempre iguales». Anaxágoras en el fr. 1 proclama abiertamente que las cosas en la mezcla originaria eran infinitas en número y pequeñez: ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ μικρότητα. No rechaza la divisibilidad llevada hasta el infinito por Zenón. Al contrario, la acoge sin reservas, como hemos visto en la nota 14, al comentar el fr. 6. Así mantuvo con todo rigor el principio de que la pluralidad no procede de la unidad; por mucho que retrocedamos practicando divisiones, jamás nos encontraremos con substancias aisladas (unidades) de cuya fusión surgiera la pluralidad. Ahora bien, sin menoscabo de la importancia que tiene para Anaxágoras la divisibilidad hasta el infinito, en el fr. 5 que estamos comentando afirma rotundamente la finitud «en acto» de las cosas existentes en el mundo, por oposición a su «infinitud potencial». Está claro que Anaxágoras se adelantó a Aristóteles en refutar de este modo a Zenón. Así fue, efectivamente, como el Estagirita (*Phys.* 263a 28) resolvió el famoso argumento del «estadio» o «de la dicotomía». Aunque en ese caso el argumento se refería al movimiento y en el caso actual se refiere a la pluralidad, el fundamento es el mismo. Otro argumento de Zenón (fr. 1), en que reducía al absurdo la pluralidad, decía que las cosas debían ser a la vez pequeñas hasta carecer de magnitud y grandes hasta ser infinitas. Es decir,

entusiasmo (precisamente para salvar su sistema) la divisibilidad llevada hasta el infinito por Zenón. En cada cosa hay una porción de todo; «incluso aunque se practique una división hasta el infinito, en el pedazo más pequeño sigue habiendo una porción de todo». «No es posible aislar una substancia de las demás»<sup>16</sup>. Así mantuvo Anaxágoras, con todo rigor, su postulado de que la pluralidad no procede de la unidad. Por mucho que retrocedamos practicando divisiones, jamás nos encontraremos con substancias aisladas (unidades) de cuya composición surgiera la pluralidad. He aquí la habilidad de Anaxágoras. Se valió del principio de Parménides (el ser no puede convertirse en no-ser)<sup>17</sup> para atacar a los mismos eleá-

las unidades no tienen magnitud (por ser indivisibles), por tanto tampoco la tienen los cuerpos físicos que se componen de unidades-puntos-átomos (absurdo que trabajaba al pitagorismo por su identificación de aritmética, geometría y física). Pero no hay que olvidar que los pitagóricos dotaban a sus unidades de magnitud (les era imposible a ellos y —en general— a los presocráticos concebir entidades inextensas) y las identificaban —como acabamos de decir— con los puntos geométricos. Por lo cual eran susceptibles de división hasta el infinito. De donde se concluye que los cuerpos físicos que se componen de esas unidades-puntos-átomos en número infinito poseen magnitud infinita. La respuesta de Anaxágoras fue la siguiente (fr. 3): οὐτε... τοῦ μικροῦ ἔστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον ἀεί· τὸ γὰρ ἔὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι· ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου ἀεί ἔστι μείζον. Καὶ ἴσον ἔστι τῶ μικρῷ πλῆθος, πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ μικρόν: «de lo pequeño no existe un tope de pequeñez sino que siempre hay algo más pequeño (pues no es posible que el ser deje de ser), también hay siempre algo más grande que lo grande. Y es igual a lo pequeño en número: con relación a sí misma cada cosa es grande y pequeña». Así pues, Anaxágoras aceptó de lleno las consecuencias derivadas por Zenón como absurdas del concepto pitagórico de la unidad. (La filosofía presocrática nos ofrece más sorpresas de ese tipo: Leucipo, *DK* 67 A 14, acoge el pretendido absurdo de Meliso [fr. 8: «sí existe una pluralidad, cada uno de los seres plurales tendría que ser como es el *Uno* descrito por mí»] para elaborar su concepción de los átomos. Y sí Meliso, fr. 7, afirma que «el no-ser no puede existir» le replica Leucipo, según Aristóteles, *Metaphys.* 985 b 4, dando la vuelta a esa formulación para crear una teoría sobre el vacío). A Anaxágoras (como hemos dicho líneas antes) la divisibilidad de la materia hasta el infinito le permite negar que pueda llegar un momento en que las cosas (pluralidad) se resuelvan por división en substancias puras aisladas (unidades o elementos) en concepto de componentes. Por otra parte, acepta también el dato evidente de que los cuerpos físicos poseen magnitud (contraste entre finitud «en acto» e «infinitud potencial», indicado líneas antes). Por lo tanto, las porciones de que constan deben también poseerla. En consecuencia, una cosa es grande (porque sus porciones tienen magnitud) y a la vez pequeña (porque esas porciones están dotadas de una pequeñez infinitesimal).

<sup>16</sup> Cf. el fr. 6 comentado en la nota 14.

<sup>17</sup> Cf. el fr. 8 de Parménides comentado en la nota 11.



ticos, fundamentando con ese principio la divisibilidad hasta el infinito: si cada cosa posee una porción de todas las demás, por mucho que se divida, siempre habrá en cualquiera de las divisiones una porción de todo: pues si se aislara una substancia pura se habría efectuado el tránsito del ser al no-ser, como indica el filósofo<sup>18</sup> en los fragmentos 17 y 3. Nunca es posible llegar a la unidad a partir de la pluralidad. Si pretendemos, caminando río arriba por el cauce de lo infinitesimal, llegar a un momento cosmogónico en que sorprendamos a la supuesta unidad originaria (arruinando así toda la construcción de Anaxágoras), allí nos toparemos, en cada estación de la ruta infinita, con el filósofo en vela, que repite incansablemente su principio: πάντα παντός μοίραν μετέχει<sup>19</sup>.

Ahora bien, no hay duda de que todas las cosas están juntas actualmente como en un principio. Pero si ello es así, ¿cómo pudo haber una cosmogonía? Según los fragmentos 1.º y 4.º, en el origen todas las cosas estaban juntas ya, pero eran invisibles por su pequeñez; es decir, que se hallaban en estado embrionario<sup>20</sup>. Eran las «semillas» de las cosas lo que había en la mezcla primigenia<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> El fr. 17 queda citado en la nota 13 y el fr. 3 en la nota 15.

<sup>19</sup> Fr. 6, citado en la nota 14.

<sup>20</sup> Fr. 1, ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἀπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἀπειρον ἦν· καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἐνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος: «todas las cosas estaban juntas, infinitas tanto en número como en pequeñez; pues también lo pequeño era infinito. Y estando juntas todas las cosas, ninguna era perceptible por su pequeñez».

Fr. 4 (Simplicio, *Phys.* 34, 21): ...πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροιοῦ ἐνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκόλυε γὰρ ἡ σύμμιξις ἀπάντων χρημάτων: «antes de que fueran separadas estas cosas [en la mezcla originaria], estando aún todas juntas, ningún color era visible, pues lo impedía la mezcla de todas las cosas». En realidad las «cosas» en el momento precosmogónico eran imperceptibles por dos razones: por su pequeñez (fr. 1) y por la mezcla o interpenetración mutua de unas con otras (fr. 4). Esta segunda razón aparece muy bien expuesta en Aristóteles (*Metaph.* 989 b 6-15, pasaje no recogido por Diels-Kranz): ninguna cualidad o cantidad, ningún accidente, era perceptible. ¿Por qué? Porque eso supondría que ya se había efectuado una separación.

<sup>21</sup> Fr. 4 (Simplicio, *Phys.* 34, 19): τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιάς καὶ ἡδονάς... (Simplicio, *Phys.* 34, 21): πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα, πάντων ὁμοῦ ἐόντων, οὐδὲ χροιοῦ ἐνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκόλυε γὰρ ἡ σύμμιξις ἀπάντων χρημάτων... καὶ σπερμάτων ἀπέλων πλῆθος οὐδὲν εὐοικότεων ἀλλήλοις· οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν εἶκε τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ. Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, ἐν

Entonces la *Mente* (en Jenófanes encontró Anaxágoras la revelación para reintroducir al movimiento eliminado por la escuela de Elea)<sup>22</sup>, la *Mente*, que no está mezclada con la materia, que es autónoma y ejerce un control omnímodo sobre todas las cosas, imprimió a la mezcla el movimiento inicial. Fue un movimiento de rotación<sup>23</sup>. Al desarrollarse este movimiento, entraron en juego ya dos leyes naturales que explican el origen del cosmos: la atracción de lo semejante por lo semejante y la tendencia de lo pesado hacia el centro del remolino y de lo ligero hacia la periferia<sup>24</sup>. Así, los semejantes de las series de contrarios que estaban en las semillas se buscaron mutuamente y se encontraron, o bien en el centro del remolino cósmico (lo húmedo, lo frío, lo oscuro, lo denso, que al solidificarse

---

τῷ σύμπαντι χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα: «siendo esto así, es preciso creer que hay muchas cosas de todas clases en todas las cosas que están siendo mezcladas, y semillas de todas las cosas con toda suerte de formas, colores y gustos... Pero antes de que fueran separadas estas cosas, estando aún todas juntas, ningún color era visible, pues lo impedía la mezcla de todas las cosas... y de semillas infinitas en número, que no se parecen unas a otras en nada, ni ninguna de las otras cosas se parecen unas a otras. Siendo esto así, se ha de pensar que todas las cosas estaban en el todo».

Anaxágoras captó la objeción que se desprende de su afirmación de que «las cosas estuvieron todas juntas en un principio como ahora» (fr. 6, citado en nota 13). Para salir al paso de esa objeción introduce su teoría de las «semillas»: en cada cosa hubo siempre una porción de todas las demás (fr. 6 citado en nota 14) ahora y al principio. Pero con una diferencia: que al principio esa cosa se encuentra en la mezcla primitiva en estado de semilla. La semilla y la cosa son exactamente lo mismo. Sólo que la cosa está toda entera en la semilla en magnitudes microscópicas, de igual manera que el hombre adulto se encuentra en el germen-semilla todo entero ya (según Anaxágoras), pero reducido a proporciones microscópicas. Por eso, así como en el germen no se pueden apreciar las partes de un ser viviente, tampoco en la mezcla originaria se hubieran podido percibir (fr. 1 y fr. 4 citados en nota 20) los diversos seres del cosmos diferenciado. Cleve (*o. c.*, p. 32) captó muy bien la diferencia entre el tipo de mezcla en la masa precosmogónica y en las «cosas actuales» (aunque él entiende sólo mezcla de «contrarios» o «cualidades subsistentes», que son sus «elementos últimos», punto que discutimos más adelante): en cada «molécula» de aquella masa las porciones de cada cosa o «elemento» estaban en la proporción 1:1, es decir, se equilibraban y anulaban mutuamente. Por eso eran imperceptibles. Ahora, tras la actuación de la *Mente*, las cosas siguen mezcladas, pero ya *predomina* una substancia o «elemento» en cada cuerpo o cada ser cósmico: de los demás «elementos» o substancias sólo hay en él porciones invisibles (cf. el final del fr. 12).

<sup>22</sup> Sobre el problema del origen del movimiento en la teoría de Anaxágoras, cf. *Nota Complementaria Primera*.

<sup>23</sup> Véase la *Nota Complementaria Primera*.

<sup>24</sup> Cf. n. 23.

formaron la tierra), o bien en la periferia (lo seco, lo sutil, lo caliente, lo brillante), formando el aire puro y el éter<sup>25</sup>. Ahora bien, como se indica en el fr. 8, la separación entre los contrarios (lo mismo que entre las sustancias) no es total; sigue habiendo mezcla de «todo con todo», pero no en proporción equilibrada (cf. el final de la nota 21). Pero en las semillas no estaban sólo los contrarios, sino también las sustancias naturales<sup>26</sup>. ¿Qué diferencia hay entre las semillas y los seres actuales? Que las semillas se han desarrollado hasta adquirir el tamaño natural de las cosas «adultas» no por evolución genética (que sería un tránsito del no-ser al ser), sino por mezcla, en virtud de la atracción de lo semejante, como se comprueba por el fenómeno de la nutrición de los seres vivos<sup>27</sup>. El pelo no puede originarse si no es del pelo ni la carne si no es de la carne», dice Anaxágoras en el fragmento 10. Por tanto, en el alimento (por ejemplo, en el pan) tiene que haber porciones (invisibles) de pelo, carne, hueso, etc., que se unen a sus semejantes del organismo. Las restantes porciones, en virtud de la ley de la repelencia de los contrarios, son eliminadas. Las investigaciones sobre la nutrición confirmaron a Anaxágoras en su principio de que «en cada cosa hay una porción de todo»<sup>28</sup>. Ahora bien, cada cosa es aquella sustancia que más predomina en ella; las demás porciones están ahí, pero son imperceptibles<sup>29</sup>.

La embriología fue también otra fuente de analogías para establecer sus teorías cosmológicas<sup>30</sup>. Ése ya es un tópico en los estudios sobre Anaxágoras. Sin embargo, *es preciso llamar la atención sobre algunos aspectos del problema no tenidos en cuenta debidamente*. Es cierto que Anaxágoras sigue una tradición que remonta al mito y se mantuvo más o menos velada hasta él: la concepción genealógica o genética del origen del mundo<sup>31</sup>. Pero Anaxágoras

<sup>25</sup> Cf. n. 23.

<sup>26</sup> Cf. el fr. 4. Véase también Aristóteles, *Phys.* 187 a 23 (citado al final de la *Nota Complementaria Primera*), en que se mencionan por igual los opuestos blanco, negro, dulce y las sustancias como carne y hueso. Que en las semillas hay sustancias se deduce del fr. 10 (citado también en la *Nota Complementaria Primera*).

<sup>27</sup> Cf. el final de la *Nota Complementaria Primera*.

<sup>28</sup> Cf. la nota 27.

<sup>29</sup> Cf. la nota 27.

<sup>30</sup> Véase la *Nota Complementaria Segunda*.

<sup>31</sup> Cf. la *Nota Complementaria Segunda*.

introduce innovaciones profundas en la embriología. ¿Por qué? Justamente para no violar el gran principio parmenídeo que veda el tránsito del no-ser al ser. Con ello destruyó la concepción tradicional de la genética, de modo que, lejos de seguir esa tradición, parece más bien apartarse de ella<sup>32</sup>. Con su teoría pangenética-preformacionista afirma que en el germen ya está totalmente formado el ser vivo, con todas sus partes y órganos, aunque en estado microscópico —como estaban las cosas (las semillas) en la mezcla cósmica originaria. El germen no se desarrolla en virtud de un proceso vitalista-epigenético<sup>33</sup> (a partir de unas estructuras básicas heredadas de los padres, pues de los padres ha recibido el ser completo, aunque imperceptible), sino en virtud de un proceso mecánico por mezcla de lo semejante, como en la nutrición (de esa misma manera se desarrollan las semillas cósmicas después del primer impulso de la *Mente*). Y así como las cosas cobran su entidad individual en virtud de una especie de *epicracia* cósmica, es decir, cada cosa es aquello que más predomina en ella (las demás porciones se encuentran en ella sólo en cantidades imperceptibles), de igual manera en embriología sostiene Anaxágoras que existe una *epicracia*: el ser vivo tendrá el sexo, o al menos el parecido del padre que haya aportado mayor cantidad de semen<sup>34</sup>.

Con una teoría embriológica modificada en este sentido se atreve ya Anaxágoras a enfrentarse a los eleáticos, seguro de que puede formular una cosmogonía sin que nadie le acuse de que hace surgir al ser del no-ser.

#### CONCLUSIÓN

En Anaxágoras quedan muchas huellas de sus predecesores jonios. Su misma cosmogonía recuerda muy de cerca la de Anaximandro<sup>35</sup>. Y el amplio papel que otorga a los contrarios en la constitución de la materia y en el origen de las cosas es también

<sup>32</sup> Cf. la nota anterior.

<sup>33</sup> Cf. la nota anterior.

<sup>34</sup> Cf. la *Nota Complementaria Segunda*.

<sup>35</sup> Véase la *Nota Complementaria Primera*.

una prueba de los estrechos vínculos que le atan a Jonia<sup>36</sup>. Pero aceptó de los eleáticos un principio verdaderamente revolucionario, en virtud del cual se sintió obligado a situar ya en la mezcla primitiva las cosas todas plenamente constituidas, si bien en forma de semillas. Anaxágoras no da un paso sin mirar hacia Elea, temeroso de precipitarse en el abismo del no-ser. Por eso emprende con el mayor escrúpulo su tarea de poner en marcha el Universo vigilando cada una de las etapas del proceso, desde el estado embrionario hasta la plenitud de la edad. Y atacando unas veces, defendiéndose otras, volviendo en ocasiones contra el adversario sus propias armas, aprovechando, en fin, todos los recursos de la empiria<sup>37</sup> y de la especulación, elabora uno de los sistemas cosmológicos más impresionantes, por su solidez y rigor metódico, de entre los creados por Grecia en el período presocrático.

#### NOTA COMPLEMENTARIA PRIMERA

#### CÓMO EXPLICÓ ANAXÁGORAS EL ORIGEN DEL MOVIMIENTO Y LA APARICIÓN DEL COSMOS

Entre los fallos que atribuye Aristóteles (*Metaphys.* 984 b 15: *DK* 59 A 58) a los predecesores de Anaxágoras está el no haber buscado, para explicar los cambios que tienen lugar en el universo, una causa motriz distinta del principio material. En su crítica de los partidarios de un monismo cosmológico (*Metaphys.* 984 a 21) advierte Aristóteles que no basta con afirmar la existencia de una única substancia en el universo; es necesario explicar sus cambios. Pues bien, la causa de los cambios no es ella misma —dice el Estagirita—, como tampoco la madera o el bronce son la causa de sus transformaciones, ya que ni la madera fabrica un lecho ni el bronce

<sup>36</sup> Cf. n. 35.

<sup>37</sup> Por ejemplo, al aceptar la «teoría del remolino», fundada en la experiencia diaria, como advierte Aristóteles (*De Caelo* 295 a 7), citado en la *Nota Complementaria Primera*.

una estatua. Es necesario buscar una segunda causa: el origen del movimiento. La objeción de Aristóteles tiene sentido si se supone que para los milesios la substancia material era algo *inerte*. Ahora bien, llama la atención el hecho de que ninguno de los primeros pensadores haya propuesto la tierra como *arkhé* antes o después del agua, del aire o del fuego (como advierte el mismo Aristóteles al hablar de Empédocles, *Metaphys.* 188 b 29-30: 989 a 5). La razón de que rechazaran la tierra es (así lo indica Simplicio, *Phys.* 25, 11) justamente que, a sus ojos, se ofrecía sólo como materia «muerta», inerte, carente de movimiento e incapaz de transformación. En los otros elementos citados aparecían fundidos el substrato persistente de las cosas y el principio motor que se manifestaba en su movilidad (aunque se equivocaron Aristóteles, *Metaphys.* 984 a 7; *De Caelo* 298 b 29; y Teofrasto, D. Laercio, IX 8; *DK* A 5, al interpretar el fuego de Heráclito como *arkhé* = «substancia primera» y «substrato persistente de las cosas»; esa interpretación está en contradicción con el principio fundamental de Heráclito, el del «flujo universal», *fr.* 12 + 91; Platón, *Cratilo* 402 a; Aristóteles, *Phys.* 253 b 9; para Heráclito *nada hay permanente*: la vida de unos elementos es la muerte de otros, *fr.* 36). Para los primeros pensadores la naturaleza era como *materia viva*. Aún no se había llegado a distinguir entre mundo animado e inanimado, entre espíritu y materia, que todavía constituían una misma realidad. Por eso Tales, según el mismo Aristóteles e Hippias (D. La., I 24), opinaba que los objetos inanimados poseían alma, a juzgar por la piedra magnética, dado que el alma era, para Tales (Aristóteles, *De An.* 405 a 19), *la causa del movimiento*. El primer milesio sostenía que todo el universo está penetrado de alma y vida: eso es lo que deduce Aristóteles como interpretación verosímil de esta sentencia de Tales: «Todo está lleno de dioses» (*De An.* 411 a 7). Precisamente comprobó Tales que el agua es la substancia primordial (si creemos a Aristóteles, *Metaphys.* 983 b 6) al descubrir que aparecía como ingrediente necesario en todo lo que tiene vida o nutre la vida, como el alimento y el esperma. Hasta los astros —seres vivos— se sustentan de las exhalaciones del agua (Teofrasto en Aecio, I 3, 1). A pesar de la crítica antedicha de Aristóteles a los propugnadores de un monismo cosmológico, es preciso hacer notar que este filósofo en otras ocasiones supo comprender su pensa-

miento. Así, en *Phys.* 250 b 11 da a entender que los monistas —algunos de ellos—, al plantearse el problema del movimiento, lo resolvieron afirmando que era eterno, *siendo como una especie de vida para todos los objetos naturales*, οἶον ζωὴ τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν. Es probable que en este pasaje pensara Aristóteles justamente en Tales, aunque otros términos del mismo recuerdan más bien a Anaximandro (cf. Kirk-Raven, *o. c.*, p. 183).

¿Cómo resolvió Anaximandro el problema del movimiento? A partir de la naturaleza de su *arkhé*. Así lo ha visto claramente Aristóteles en un pasaje (*Phys.* 203 b 7), en que contrasta las teorías de Anaximandro con las de Empédocles y Anaxágoras (si bien es de notar que las frases «el *ápeiron* no tiene principio, sino que es principio de los demás seres y lo abraza todo y lo gobierna todo» no se atribuyen expresamente a Anaximandro, sino en general a los cosmólogos monistas que postulan un *ápeiron*). Anaxágoras y Empédocles —advierte Aristóteles—, además de la causa material, afirman la existencia de una causa motora, el *Amor* y la *Mente*. En cambio Anaximandro, que no propugna otras causas aparte del *ápeiron*, hace notar —como queda dicho— que éste no tiene principio, sino que es él el principio de los demás seres y que lo abraza todo y lo gobierna todo; el *ápeiron* es lo divino, ya que es inmortal e imperecedero. La substancia única a la que Tales había dotado de vida y de movimiento autónomo aparece aquí con los caracteres propios de la divinidad suprema. Ya no se dice simplemente que se mueve a sí misma, sino que lo abraza todo y lo dirige todo como el timonel al barco. Es indudable que este gobierno de todas las cosas implica una acción intencionada y consciente (cf. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, I, 1962, p. 88). «Este es el comienzo del camino que conducirá, al final, a la separación de la materia y de la causa motriz, es decir, de la materia y del espíritu, al hacerse más patente la dificultad de su identificación; pero eso pertenece aún al futuro. Por el momento la simple palabra «materia» es un anacronismo» (Guthrie, *ib.*, pp. 88-89). Según Teofrasto (en Simplicio, *Phys.* 24, 21 y en Hipólito, *Ref.* I 6, 2; *DK* 12 A 11), el *ápeiron* de Anaximandro está dotado de un movimiento eterno, lo cual es comprensible si el *ápeiron* es divino (aunque es posible que Teofrasto interprete ese movimiento como mecánico influido por las ideas atomistas).

En la teoría de Anaxímenes el problema del movimiento no ofrece dificultades. Su *arkhé*, «aunque imperceptible a la vista en su estado normal, se manifiesta por el frío, el calor, la humedad y el movimiento» (Teofrasto en Hipólito, *Ref.* I 7, 2). Dada su concepción hilozoica de la materia (que Anaxímenes comparte con los demás milesios), el movimiento del aire es la manifestación de su vida. El problema del origen del movimiento quedó así resuelto. Como dice Teofrasto (en Simplicio, *Phys.* 24, 26), Anaxímenes «hace también eterno el movimiento, en virtud del cual se efectúa el cambio» (cf. Pseudo-Plutarco, *Strom.* 3; *DK* 13 A 6).

Según hemos visto en la nota 11, la cosmología y cosmogonía de los pitagóricos es el blanco principal de los ataques de Parménides. El origen del universo aparece concebido por ellos en términos biológicos y aritmético-geométricos. La visión biológica-embriológica de la cosmogonía (más o menos vinculada a la consideración del mundo como un organismo vivo) es un rasgo común del pensamiento presocrático y remonta a la etapa mítica prefilosófica. Si el universo se desarrolla progresivamente a partir de la unidad-germen, el movimiento, lo mismo que el tiempo, son datos consubstanciales de la teoría pitagórica (véanse las citas de Aristóteles y Estobeo recogidas en la nota 11). La unidad germen originaria «inhala» el tiempo y el vacío. El vacío (lo Ilimitado) penetra en la unidad (el Límite). La primera unidad se desarrolla como un ser vivo: el vacío introdujo en ella una separación y la unidad se partió en dos (cf. el comentarista de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, *Metaph.* 512, 37), o, lo que es lo mismo, de la unidad nació el dos y (al ser idénticos la unidad y el punto geométrico) la línea. El proceso continuó y surgieron los demás números, elementos geométricos y seres del cosmos. Puesto que las cosas constan de unidades-puntos-átomos, la generación de los números da origen también al mundo físico.

Ahora bien, Anaxágoras (lo mismo que Empédocles) se sintió vivamente impresionado por los ataques de Parménides y Zenón contra las doctrinas milesias y pitagóricas. De ahí que pusieran su empeño en combinar una defensa tenaz y original de la pluralidad y el movimiento con la aceptación de toda una serie de principios eleáticos: 1) Quedaba descartada la idea de una evolución que importara creación o nacimiento y destrucción o muerte, por cuanto



es imposible la llegada del no-ser al ser y del ser al no-ser. *Todas las realidades últimas tienen que haber existido desde siempre y siempre existirán.* En consecuencia, tampoco puede aceptarse la evolución de una unidad original a la pluralidad (a diferencia de los monistas milesios); la pluralidad ha de ser lo originario. El aparente nacer y perecer de los seres singulares en el tiempo es sólo mezcla y separación de aquellas realidades últimas. 2) Anaxágoras, tras comprobar que el aire es corpóreo, identifica el vacío con el no-ser (Aristóteles, *Phys.* 213 a 22), de acuerdo con Parménides; y, por lo tanto, niega que debe tenerse en cuenta para cualquier explicación ontológica o cosmogónica (a diferencia de los pitagóricos). 3) Así como se ha de demostrar que los elementos básicos (la pluralidad) existen desde el principio, de igual manera se ha de demostrar el movimiento, negado tan vigorosamente por Parménides y, sobre todo, por Zenón (cf. nota 11 y nota 15, en que se alude al argumento del «estadio» o de la «dicotomía», refutado por Aristóteles en *Phys.* 263 a 28). Ya que no se puede seguir dando por supuesto el movimiento como una propiedad inherente a las realidades últimas, es necesario introducir una segunda causa (*dualismo de causa material y causa motora o agente*).

¿Qué hizo Anaxágoras para resolver esta dificultad planteada por los eleáticos? Acudió a Jenófanes.

Aristóteles desvincula al filósofo-poeta de Colofón de la tradición jonia y le presenta como iniciador de la escuela de Elea (*Metaphys.* 989 b 18; probablemente, deriva su información de Platón, *Sofista* 242 d; *DK* 21 A 29, cuyos datos carecen de fuerza probatoria, ya que pretende descubrir los orígenes del eleatismo incluso en figuras anteriores a Jenófanes; también Simplicio, *Phys.* 22, 26, relaciona a este filósofo con Parménides, pero se apoya en una obra que no posee valor alguno a este respecto, es decir, el Tratado *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, *DK* 21 A 28, atribuido falsamente a Aristóteles, siendo así que su fecha es de hacia el siglo I d. C.) (la pretensión de Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griech. Philosophie*, Bonn, 1965, pp. 95 ss., de convertir a Jenófanes en discípulo de Parménides resulta insostenible por razones cronológicas). El fundamento de estas conexiones parece buscarse en las enseñanzas de ambos pensadores, Sin duda Aristóteles encontró analogías entre el Ente de Parménides (fr. 8, cf. n. 11) y el Dios Uno e

Inmóvil de Jenófanes (frs. 23; 26 + 25; 24) (aunque Aristóteles se da cuenta de las diferencias existentes entre Jenófanes y Parménides, *Metaphys.* 986 b 18: la concepción de Dios que ofrece Jenófanes —dice— es contradictoria; por un lado, parece un ente material, fr. 23, y, por otro, incorpóreo, fr. 26 + 25; Simplicio, *Phys.* 23, 11 + 23, 20: «todo lo mueve con su solo pensamiento»; en cambio, el Ente de Parménides, según Aristóteles, era incorpóreo). El más fuerte apoyo para relacionar al colofonio con el eléata lo encuentra Aristóteles en el hecho de que, en su opinión, Jenófanes identifica a su dios con el universo (*Metaphys.* 986 b 21). Teofrasto (Simplicio, *Phys.* 22, 26) es del mismo sentir. Ambos están influidos por su empeño en atribuirle un monismo análogo al de Parménides. Pero ni Aristóteles ni Teofrasto están en lo cierto. Pues el dios de Jenófanes es *inmóvil*, mientras que su universo está *sujeto a movimiento*: no pueden identificarse (cf. frs. 26 + 25). El testimonio de Aristóteles y Teofrasto actúa sobre Otto Kern (*Die Religion der Griechen*, Berlín, 1926-1938) y sobre Gomperz (*Pensadores Griegos I*, tr. esp., Asunción de Paraguay, 1951, pp. 194-195), que creen que Jenófanes identifica a Dios con el cosmos. Y Diels en su comentario al pasaje de Aristóteles opina que lo identifica con el cielo —ya que Aristóteles emplea, efectivamente, la palabra οὐρανόν. En cambio, R. Mondolfo (*L'Infinito nel Pensiero dell'Antichità Class.*, Florencia, 1956, p. 35) se fija más bien en el fr. 26 + 25, en que se afirma que Dios con sólo su pensamiento lo domina todo: este Dios, aunque no lo crea Aristóteles, se distingue de la naturaleza.

Ahora nos explicamos (dado el modo de pensar de Aristóteles) por qué no señala a Jenófanes como predecesor de Anaxágoras respecto a la teoría del *nous*.

Es indudable que Jenófanes se propuso criticar el politeísmo, a pesar de la opinión en contrario de Michael Eisenstadt («Xenophanes' Proposed Reform of Greek Religion», *Hermes*, 1974, pp. 142 ss.). Censura tanto la inmoralidad de los dioses míticos (fr. 11) como su antropomorfismo (frs. 14, 15 y 16). Hace profesión de monoteísmo: sólo hay un dios (fr. 23), que ve, piensa y oye como un todo (fr. 24) es decir, que la conciencia de este dios no depende de órganos de los sentidos. Es cierto que en el fr. 23 se dice que «es el más grande entre los dioses y los hombres». Pero generalmente se ha visto aquí (cf. Jaeger, *La Teología de los Primeros*

*Filósofos Griegos*, tr. esp., Méjico, 1952, p. 49; Kirk-Raven, *Los Filós. Pres.*, p. 243) la llamada «expresión polar», es decir, la formulación enfática de que «nadie es más grande». Si en otras ocasiones habla Jenófanes de «dioses» en plural (por ejemplo, frs. 18 y 34), se trata de una concesión al modo común de expresarse. Sería absurdo que, después de proclamar de un modo tan categórico la unicidad de dios, su distinción de la materia y su gobierno del mundo con el simple impulso de su mente (frs. 26 + 25) retornara al politeísmo. Aunque no faltan quienes afirman como Kahn (*Anaximander and The Origins of Greek Cosmogony*, Nueva York, 1960, p. 156, n. 3) que los dioses del fr. 23 son el sol, la luna, los astros y el dios «más grande» es el cosmos, o la fuente eterna de donde éste surge (Kahn y los que opinan como él parecen ciegos ante el absurdo de identificar a un dios *inmóvil* con un universo *movido* por él, frs. 26 + 25, detalle a que hemos aludido líneas antes).

El dios único de Jenófanes no se parece a los mortales ni en la figura ni en el pensamiento (fr. 23). De estas palabras han deducido muchos autores que Jenófanes concibe a su dios dotado de cuerpo, aunque no de forma humana. Guthrie (*o. c.*, I, pp. 376-377), apoyándose en una serie de testimonios tardíos (como D. La., *DK A I*; Simplicio, A 31; Hipólito, A 33, etc.), concluye que el dios de Jenófanes era de forma esférica. Pero esa esfericidad es más que dudosa (cf. Kirk-Raven, *o. c.*, p. 243, n. 1); y, como reconoce el mismo Guthrie, no consta en los fragmentos. Lo que ocurre es que Guthrie (como Otto Kern, como Gomperz, como Kahn, citados líneas antes) se aferra tercamente a la idea de identificar al dios de Jenófanes con el cosmos. Por otra parte, Guthrie se ve forzado a reconocer que la corporeidad no se sigue necesariamente del fr. 23 (*o. c.*, I, p. 376). Y en ello están de acuerdo autores como Mondolfo (*L'Infinito nel Pensiero...*, citado anteriormente) y Kurt von Fritz (*Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlín - Nueva York, 1971, pp. 78 ss.). Es posible que sobre este punto el mejor razonamiento lo haya formulado Jaeger (*Teología...*, p. 48): tal vez sea aún demasiado pronto para que los pensadores griegos puedan concebir entidades espirituales. Hasta ahora hemos visto su hilozoísmo. Para Jenófanes aún podría resultar difícil pensar en Dios como carente totalmente de forma. No identifica a Dios como la forma del mundo. Según Jaeger, no es panteísta. Jenófanes deja

abierto el problema. Lo que sí niega es que Dios tenga cuerpo como los hombres.

Otra propiedad de su dios que procura subrayar el filósofo-poeta es su inmovilidad, como ya hemos indicado (frs. 26 + 25): Dios no necesita desplazarse (eso sería un menoscabo de su naturaleza); al contrario, él es el que mueve todas las cosas con el solo impulso de su mente (se reconoce generalmente que este pasaje ha servido de inspiración a Esquilo en *Suplicantes*, 96-103, en que Zeus actúa con la misma omnipotencia; cf. W. Rösler, *Reflexe vorsokratischen Denkens bei Aischylos*, Meisenheim, 1970, pp. 67 ss.).

Pues bien, cuando Anaxágoras se enfrentó con la negación del movimiento propugnada por los eleáticos, para resolver el problema no encontró mejor punto de apoyo que el dios de Jenófanes, «que todo lo mueve con las decisiones de su mente»: ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρεσὶ πάντα κραδαίνει (frs. 26 + 25). Así lo expone de un modo detallado y convincente Kurk von Fritz en su *o. c.*, *Grundprobleme...*, pp. 78 ss. y 576 ss. En opinión de este autor, hay coincidencias notables: ambos, el dios de Jenófanes y el *nous* de Anaxágoras (fr. 12), son entidades que conocen y dirigen el cosmos y no se mezclan con la materia. En esto se diferencian del alma-principio de vida y de movimiento de Tales, que no se distingue de la materia; tampoco se distinguen del *ápeiron* los opuestos de Anaximandro que constituyen el mundo; la causa material y la causa motora es una y la misma igualmente en Anaxímenes: el *Aire*. Pues bien, «el *nous* de Anaxágoras parece ser idéntico al dios de Jenófanes, aunque no se le llame Dios» (K. von Fritz, *o. c.*, pp. 78-79). En efecto, según Anaxágoras (fr. 12: Simplicio, *Phys.* 164, 24 y 156, 13), τὰ μὲν ἄλλα παντός μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτός ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστίν. Εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τεφ' ἐμέμεικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τεφ' ἐν παντὶ γὰρ παντός μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται· καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἔόντα ἐφ' ἑαυτοῦ. Ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον καὶ γνώμην γε περὶ παντός πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει, καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω πάντων νοῦς κρατεῖ. Καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχω-

ρῆσαι τὴν ἀρχήν. Καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ μικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἐπὶ δὲ πλεόν περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλεόν. Καὶ τὰ συμμιγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. Καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἄσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην ἦν νῦν περιχωρεῖ τὰ τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀήρ καὶ ὁ αἰθήρ οἱ ἀποκρινόμενοι. Ἡ δὲ περιχώρησις αὕτη ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι: «las demás cosas poseen una porción de todo, pero la *Mente* es algo infinito y autónomo y no está mezclada con cosa alguna, sino que ella sola existe por sí misma. En efecto, si no existiera por sí misma y —por el contrario— estuviera mezclada con alguna otra cosa, participaría de todas, ya que en todo hay una porción de todo, como he dicho anteriormente, y le impedirían las cosas mezcladas gobernar a ninguna de ellas tal como gobierna siendo ella sola por sí misma. Pues es la más sutil de todas las cosas y la más pura, y tiene todo el conocimiento acerca de todo y ejerce el máximo poder: y cuantas cosas tienen vida, tanto las mayores como las menores, sobre todas ellas gobierna la *Mente*. Y dirigió la *Mente* la rotación toda entera, de modo que comenzase a girar al principio. Primeramente comenzó a girar en una parte pequeña; ahora gira en una mayor y girará en otra mayor. Las cosas mezcladas y separadas y deslindadas las conoció todas la *Mente*. Y cuantas cosas habían de existir, y cuantas existieron, que ahora no existen, y cuantas ahora existen y existirán, a todas las ordenó la *Mente*, también a esta rotación que ahora siguen los astros y el sol y la luna y el aire y el éter (fuego) que están siendo separados. Fue esta rotación la que produjo la separación».

Como el *nous* de Anaxágoras, tampoco los dos principios activos de Empédocles, el *Amor* y el *Odio* (fr. 17, 14 ss.; Simplicio, *Phy.* 158, 13), se identifican con los elementos materiales, pero, a diferencia del dios de Jenófanes y del *nous*, se conceptúan como principios «emocionales», no como principios «pensantes». Ahora bien, hay un contraste entre Jenófanes y Anaxágoras: el dios dirige el mundo, es omnipotente y actúa inmediatamente en todo el acontecer. El *nous* se limita a provocar un movimiento en la masa originaria indiferenciada, movimiento que no se detiene, sino que permanece y trae consigo una separación progresiva (véase una inter-

pretación distinta, muy interesante, aunque discutible, en Felix M. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras*, The Hague, 1973, pp. 156 ss.). En el curso de esta separación surgen las cosas singulares, los seres vivientes y los hombres. Todo existe «espontáneamente» (teniendo en cuenta el fr. 4, 8, se diría que también la aparición de los hombres es el resultado de causas mecánicas, como en la teoría de Empédocles. No obstante queda claro en el fr. 12 que el *nous* ejerce un control directo *actualmente* sobre los seres vivos). El *nous* no actúa como un artista o constructor que elabora y maneja materiales dados de antemano hasta llevar a cabo la obra que previamente había planeado, sino que lo único que hace es provocar un simple movimiento, y deja todo lo demás a la espontaneidad (de ahí las críticas de Sócrates, *Fedón* 97 b ss.; de Aristóteles, *Metaph.* 985 a 18, y de Eudemo en Simplicio, *Phys.* 327, 26). Si el mundo fue puesto en movimiento por el conocimiento del *nous*, debería haber sido puesto en movimiento para un fin conocido como bueno. Pero este principio motor se conforma con el movimiento inicial y deja que después todo siga un proceso puramente mecánico. Sin embargo, se le llama *nous* porque no es una fuerza ciega (sí son ciegas, en cambio, las dos fuerzas de Empédocles al formar a los seres vivientes) (cf. Aecio, V 19, 5; DK 31 A 72; frs. 57; 59; 60; 61; Aristóteles, *Phys.* 198 b 29; cf. Kirk-Raven, *o. c.*, pp. 469 ss.). Se ha de reconocer que en Anaxágoras hay una cierta teleología. El *nous* —como queda dicho— no actúa en cada caso concreto para dar existencia a un mundo ordenado (no piensa así Cleve, *o. c.* y *p. c.*, quien ofrece a lo largo de todo el libro una visión muy personal de Anaxágoras, no siempre convincente, pero sí sugestiva y profusamente documentada). Sin embargo, el *nous* sabe de antemano que el simple movimiento que imprime a la materia tendrá como resultado el *cosmos* (lo cual supone que es un resultado intencionado). En cambio, los opuestos de Anaximandro no parecen haber tenido la intención de crear un mundo por medio de su lucha. Anaximandro y Empédocles ponen en juego fuerzas que actúan ciegamente; el cosmos resultante es fruto del azar; es más, la tendencia del *Amor* y el *Odio* de Empédocles está orientada, por cierto, hacia un objetivo completamente distinto del mundo existente. Anaxágoras, en punto a teleología, parece buscar un compromiso entre Jenófanes, de un lado, y Anaximandro y Empédocles, de

otro (si es que la obra de Empédocles es anterior a la suya, cosa que niega O'Brien en *Journal of Hell. Stud.*, 1968, pp. 935 ss.). Pues, aunque el *nous* sólo actúa en una dirección (como los opuestos de Anaximandro y el *Amor* y el *Odio* de Empédocles), sin embargo no actúa ciegamente sino con la previsión de que de ese modo surgirá un mundo ordenado.

Si analizamos con detalle el amplio fr. 12 citado, advertimos que Anaxágoras comienza describiendo la esencia de la Causa Motriz. Y después pasa a exponer la función que le ha asignado en su cosmología, es decir, sus relaciones con el mundo (obsérvese que no se trata sólo de un problema de *función* —explicar satisfactoriamente el origen del movimiento—, sino de un problema de *entidad*: la nueva causa tiene que ser entitativamente distinta de la materia, porque su *función* es justamente poner en movimiento a la materia). El filósofo contrapone de un modo tajante la *Mente* y la materia. Aquélla se caracteriza por su homogeneidad (no está mezclada con nada) y su autonomía (existe por sí misma; no es regida por ninguna otra cosa, sino que ella gobierna a todas las demás). De la simplicidad de su naturaleza se deriva su autonomía, su poder sobre la materia y su conocimiento de todo. Además, aunque no se mezcla con la materia, es omnipresente (fr. 14: ὁ δὲ νοῦς, ὃς ἀεὶ ἔστι, τὸ κάρτα —Diels— καὶ νῦν ἔστιν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα: «la *Mente*, que existe por siempre, está ciertamente también ahora donde están las demás cosas todas». D. Sider, *Hermes*, 1974, p. 325, propone brillantemente una revisión de parte de este fragmento, que no nos afecta en este contexto). ¿No queda establecido de un modo patente el dualismo espíritu-materia? Anaxágoras no escatima medio alguno para subrayar el contraste entre el *nous* y la materia. Es verdad que dice que es la más sutil y más pura de las cosas. De aquí deducen la mayoría de los autores que el filósofo no concibe aún el *nous* como espíritu. Tal vez sea debida la posible ambigüedad, como advierte Guthrie (*o. c.*, II, p. 277), al hecho de que aún no contaba Anaxágoras con la terminología adecuada para designar una entidad no-material, y es posible —incluso— que tuviera dificultad (como, en general, todo el pensamiento presocrático) para concebir un ser que, aunque contrapuesto de un modo tan enérgico a la materia, careciera de existencia espacial. Por eso tal vez dice Anaxágoras al final del fr. 12: «ninguna cosa se separa

ni divide completamente de otra a excepción de la *Mente*. Toda *Mente* es homogénea tanto la mayor como la menor: νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίως ἐστὶ καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων. Al mismo tiempo que afirma la homogeneidad del *nous* (por lo cual se distingue de la materia), establece diferencias cuantitativas dentro de él. La razón es que algunos seres tienen *nous* (fr. 11), es decir, los seres vivos, que participan de él, cf. Aristóteles, *De An.* 404 b 1. Sólo Meliso afirmó tajantemente la incorporeidad del Uno y su carencia de partes (fr. 9, εἰ μὲν οὖν εἴη [τὸ ὄν], δεῖ αὐτὸ ἐν εἶναι · ἐν δὲ ἔόν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. Εἰ δ' ἔχοι πάχος, ἔχοι ἄν μῦρια, καὶ οὐκέτι ἐν εἶη). Y, sin embargo, no fue capaz de concebirlo privado de existencia espacial; lo hizo «infinito en magnitud»: τὸ μέγεθος ἄπειρον (fr. 3). Tal vez sea preciso descender hasta Platón (*Timeo* 52 c) para encontrar a un pensador que propugna la existencia de un ser (las *Ideas*) sin necesidad del espacio, en lo que le siguió Aristóteles, según el cual el *Motor Inmóvil* (*Metaph.* 1073 a 5) tampoco está ubicado en el espacio. Guthrie (*o. c.*, II, p. 278, n. 1) recuerda a este respecto el razonamiento del autor del siglo XVII Henry More para probar que la *extensión* es también un atributo del espíritu. Sin extensión, el espíritu se disuelve en la nada (la interpretación del *nous* es uno de los puntos que encontramos más criticables en la *o. c.* de Cleve, pp. 22 ss.).

No creemos necesario prolongar la discusión sobre este punto. Sólo como conclusión podríamos añadir que Anaxágoras puso en juego todos los recursos para afirmar la existencia de un Ser distinto de la materia. En realidad, le ha llamado «espíritu» sin utilizar esta palabra. Y si todavía hay alguna ambigüedad o inconsecuencia en su modo de expresarse, ello se debe en gran parte a que todavía nos movemos en el período de tanteo en que el pensamiento griego está a punto de toparse, de un momento a otro, con el *Espíritu*, pero aún no lo ha aprehendido con toda firmeza y seguridad.

Es importante notar, no obstante, que Anaxágoras parece concebir a la *Mente* no sólo como principio inteligente (*nous*), sino también como principio de vida (*psykhé*): los seres vivos participan del *nous*, como se indica en el fr. 11 (cf. Cleve, *o. c.*, pp. 96 ss.). Se diría, por tanto, que no se distingue del principio vital que rige el mundo animado. Que convierte al *nous* en principio de vida de los animales lo dice claramente Aristóteles (*De An.* 404 b 1). Si



bien —y esto es digno de tener en cuenta— Aristóteles indica (*ib.*) que Anaxágoras veía en el *nous* la causa de la moralidad. Es decir, que contra una opinión bastante generalizada, el *nous* para Anaxágoras no fue un mero recurso mecánico de su cosmogonía (cf. Guthrie, *o. c.*, II, p. 279, n. 2).

La elevación de la *Mente* sobre la materia se manifiesta (según se indica en el citado fr. 12) en sus relaciones con el cosmos. Su conocimiento se extiende a todas las cosas y a todos los tiempos. Aunque, una vez iniciado el movimiento, se retira, sin embargo *previó el orden de este mundo* y le dio existencia, es decir, *organizó racionalmente el cosmos*. No obstante —repetimos—, una vez que imprimió el movimiento inicial en aquella pequeña área de la materia, se apartó de ella (no así de los seres vivos, según queda dicho) como se indica en el fr. 13 (Simplicio, *Phys.* 300, 31; ἐπει ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνεται). Y entonces entraron en acción leyes puramente mecánicas: la de la atracción de lo semejante por lo semejante y la de las diversas tendencias de los contrarios en el remolino. Esta interpretación según la cual la *Mente*, tras el impulso inicial, se retira, y en la que seguimos, entre otros, a Heidel «On certain Fragments of the Pre-Socratics», *Proc. Am. Ac of Arts...*, 1913, p. 731, es rechazada —como queda advertido— por Cleve, *o. c.*, p. 156).

¿Cómo se origina el mundo en la teoría de Anaximandro? Del *ápeiron* (que significa «substancia internamente indeterminada» más bien que «substancia ilimitada», según Teofrasto, en Simplicio, *Phys.* 24, 13; *DK* 12 A 9) se separaron los opuestos, tal como afirma Aristóteles (*Phys.* 187 a 20; Aristóteles no está seguro de si Anaximandro definió a su *ápeiron* como «una substancia intermedia» entre el fuego y el aire o el aire y el agua, *Phys.* 203 a 16; *Gen. et Corr.* 332 a 19; o como «mezcla de todos los elementos», *Phys.* 187 a 12). También Teofrasto (en Simplicio, *Phys.* 24, 21) dice que los opuestos se separaron del *ápeiron*. Pero más preciso y detallado es transmitir la versión de Teofrasto es el Pseudo-Plutarco (*Strom.* 2; *DK* 12 A 10), según el cual Anaximandro afirma que los opuestos no se separaron *directamente* del *ápeiron* sino un germen o semilla (γόνιμον) productora de los mismos (hasta qué punto el origen del mundo es concebido por Anaximandro como una generación biológica lo pone de relieve H. C. Baldry, «Embryological Analogies in Presocratic

Cosmogony», *Class. Quart.*, 1932, pp. 27 ss.). Ese germen o semilla se encontraba en la substancia primigenia desde la eternidad. (Teniendo esto en cuenta, ya se facilita la respuesta a la pregunta siguiente: ¿Los opuestos ya se encontraban en el *ápeiron* antes de separarse de él, y por tanto el *ápeiron* es una mezcla, como dice Aristóteles en el pasaje citado, cf. *Metaph.* 1069 b 20, o sea, que el *ápeiron* no es una substancia homogénea? Probablemente Anaximandro, si hubiera dispuesto de una terminología más avanzada, habría dicho que los opuestos estaban presentes «en potencia» en el *ápeiron*, según Guthrie, *o. c.*, I, p. 87. Pero, dado que el filósofo concibe la cosmogonía como el desarrollo de un embrión, tal vez la mejor respuesta es la de Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, Nueva York, 1960, p. 236: para un milesio los opuestos no estaban preexistentes en el *ápeiron* en mayor medida que los hijos preexisten en el cuerpo de sus padres antes de la concepción.)

Pues bien, de la semilla o *gónimon* brotaron —prosigue el Pseudo-Plutarco— dos opuestos, lo caliente y lo frío, es decir, las dos substancias opuestas del fuego (una esfera de llama) y el aire húmedo. La esfera de llama rodeaba al aire húmedo que, a su vez, rodeaba a la tierra (la parte interior del aire húmedo se condensó hasta convertirse en la tierra). La esfera de llama se desgarró en pedazos formando círculos, y así aparecieron el sol, la luna y las estrellas.

A pesar de las grandes diferencias entre Anaxágoras y Anaximandro (la presencia del *nous*, la negación de una evolución de la unidad a la pluralidad), también hay coincidencias: la materia originaria de Anaxágoras contiene igualmente semillas. Anaxágoras concibe, como Anaximandro, el origen del mundo en términos embriológicos (aunque da un sentido nuevo a la genética), como el desarrollo de un germen. En el sistema del clazomenio, lo primero que se separa del Todo son también los opuestos caliente (el fuego) y frío (el aire húmedo) (fr. 2).

¿Cómo se origina el mundo en la teoría de Anaxímenes? El tercer milesio tiene en cuenta dos opuestos, lo «sutil» y lo «denso», de acuerdo con su teoría revolucionaria del principio de la condensación y la rarefacción que dan origen a todas las cosas a partir de la substancia primigenia, el aire (así lo ha visto Teofrasto, en Simplicio, *Phys.* 24, 26; 149, 32; ese principio es el fundamental en

las doctrinas de Anaxímenes; no es aceptable que ya lo utilizara Tales, como pretenden Heráclito Homérico, *Quaest. Homer.* 22, y Simplicio, *Phys.* 180, 14). La tierra, según Anaxímenes, se produjo (Pseudo-Plutarco, *Strom.* 3; *DK* 13 A 6; Hipólito, *Ref.* I 7, 5) por condensación de una parte del aire primigenio. Y las estrellas se originaron de la humedad que surge de la tierra (Hipólito, *Ref.*, *ib.*). ¿Cómo tuvo lugar aquella condensación de la que resultó la tierra? Anaxímenes no lo dice expresamente (al menos no consta en los datos que conservamos de él). Es posible que se deba al «movimiento eterno» de que habla el filósofo según Teofrasto (en Simplicio, *Phys.* 24, 26), movimiento «en virtud del cual se efectúa el cambio». Y es posible que ese movimiento del que surgió la tierra fuese de rotación, tal como afirma Aristóteles, si bien no se refiere expresamente a Anaxímenes. Aristóteles en *De Caelo* 294 b 13 da a entender que «Anaxímenes (lo mismo que Anaxágoras y Demócrito) supone que la tierra ocupa el centro del universo y está en reposo por ser plana». ¿Por qué ocupa el centro? Según dice en *De Caelo* 295 a 7, «fue arrastrada hacia él por un movimiento de rotación (de torbellino)». ¿De dónde se deduce que la causa fue este movimiento? De la experiencia diaria. «Todos afirman (y entre ellos puede incluirse Anaxímenes) que ésa fue la causa, por lo que ocurre en los líquidos y en el aire; en éstos lo mayor y más pesado es siempre arrastrado hacia el centro del torbellino».

Ahora pasaremos a ver un reflejo de las teorías de Anaximandro y Anaxímenes sobre el origen del mundo en Anaxágoras.

Al tratar de la constitución de la materia, el clazomenio establece una diferencia entre el momento actual y el momento cosmogónico. En el fragmento primero se describe cómo era la materia primigenia antes de iniciarse el movimiento de rotación por obra de la *Mente*, en virtud del cual se fueron formando las cosas tal como son (con ese movimiento entraron en vigor las dos leyes antedichas: la de atracción de lo semejante por lo semejante y la tendencia de lo pesado hacia el centro del remolino cósmico y de lo ligero hacia el exterior). Se nos dice que en la mezcla primigenia las cosas eran imperceptibles por su pequeñez (se encontraban allí en estado embrionario): fr. 1, πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἕνδηλον ἦν ὑπὸ μικρότητος. A continuación afirma el filósofo que el «aire y el fuego (éter) lo envolvían todo»: πάντα... ἀήρ τε καὶ αἰθήρ

κατείχεν. Sin embargo, sabemos por el fr. 2 que el aire y el fuego no se separan de la mezcla hasta que se inicia la rotación (ἀήρ τε καὶ αἰθήρ ἀποκρίνονται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ τοῦ περιέχοντος). La explicación está en que Anaxágoras, en el fr. 1, entrevé un primer contraste dentro de la mezcla originaria entre los dos opuestos fundamentales que heredó de Anaximandro (Pseudo-Plutarco, citado, *Strom.* 2; *DK* 12 A 10), lo caliente y lo frío. Todas las cosas quedan, de momento, encuadradas dentro de esta primera gran división: lo caliente y lo frío. Ambos opuestos operan aquí como colectivos: designan la mezcla total. Aún no estaban separados (cf. Cornford, «Anaxagoras' Theory of Matter», *Class. Quart.*, 1930, p. 25).

En la mezcla primitiva, aparte del aire y del fuego, de que acabamos de hablar, se encontraban los opuestos tradicionales (fr. 4): caliente y frío, húmedo y seco, brillante y oscuro (ἡ σύμμιξις ἀπάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ). El par último puede proceder de la Tabla pitagórica de los opuestos donde se designan φῶς-σκότος (Aristóteles, *Metaph.* 986 a 15); la pareja «caliente-frío» la encontró ya en Anaximandro, como queda dicho; los opuestos «húmedo-seco» aparecen en Heráclito (fr. 126), aunque pudo derivarlos del mismo Anaximandro. Si bien los opuestos no son otra cosa que sustancias dotadas de esas peculiaridades (cf. Kirk-Raven, *o. c.*, pp. 530-534), sin embargo observamos que Anaxágoras les presta un relieve excepcional porque ejemplifican de un modo evidente el principio de que «todo está en todo», por cuanto un opuesto no es concebible sin el otro, de acuerdo con las teorías de Heráclito, que se reflejan en el fr. 8: οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ. Por otra parte, quiso también Anaxágoras prestarles un relieve singular en el proceso cosmogónico, como un recuerdo del papel que habían desempeñado en la cosmogonía de Anaximandro y Anaxímenes, cosa que subraya D. Ciurnelli en *La Filos. di Anassagora*, Padua, 1947, p. 54. Así se desprende del fr. 15, que es una descripción del origen del mundo expresado en términos de parejas de opuestos (Simplicio, *Phys.* 179, 3): τὸ μὲν πυκνὸν καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν ἔνθα νῦν <ἡ γῆ> [ἡ γῆ añadido de Hipólito, *Ref.* I 8, 2], τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος: «lo denso y lo húmedo y lo frío

y lo tenebroso se concentraron donde ahora se encuentra la tierra; en cambio lo raro y lo caliente y lo seco se dirigieron a la parte más lejana del éter (fuego)». Aquí aparecen también los opuestos que jugaron un papel tan importante en el sistema de Anaxímenes, *lo raro y lo denso*, opuestos que aparecen asimismo en el fr. 12, en que se describe igualmente la separación de los contrarios en virtud del movimiento de rotación: ἡ δὲ περιχώρησις αὕτη ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι· ἀποκρίνεται ἀπὸ τε τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρὸν καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν: «esta rotación provocó la separación; se separa de lo raro lo denso: y de lo frío lo caliente y de lo oscuro lo brillante y de lo húmedo lo seco». Por el fragmento anterior sabemos que lo denso, lo frío, lo húmedo y lo oscuro se concentraron en el sitio que ahora ocupa la tierra. En cambio, sus opuestos se elevaron a la región empírea. ¿Cómo se explica esto? Por las leyes ya mencionadas, la de la atracción de lo semejante por lo semejante y la de la tendencia de los elementos pesados hacia el centro del torbellino y de los ligeros hacia el exterior, leyes ambas que se atribuyen a Anaxágoras. La del «comportamiento de los elementos en el torbellino» parece que se atribuye ya a Anaxímenes, como hemos visto (cf. Aristóteles, *De Caelo* 294 b 13; 295 a 7). Esa misma ley la utilizó Anaxágoras (según D. La., II 8; *DK* 59 A 1) para explicar su cosmogonía. La ley de «atracción de lo semejante por lo semejante» corresponde a Anaxágoras en opinión de Teofrasto (Simplicio, *Phys.* 27, 11; *DK* 59 A 41).

Los opuestos de una serie 1) por ser semejantes se atraieron mutuamente y 2) por ser ligeros fueron a la periferia del torbellino. Los opuestos de la otra serie 1) por ser semejantes se sintieron atraídos entre sí y 2) por predominar en ellos la nota de lo pesado se fueron al centro del movimiento de rotación, donde formaron la tierra, según el proceso que se indica en el fr. 16: ἀπὸ τούτων ἀποκρινόμενων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ· οὗτοι δὲ ἐκχωρέουσι μᾶλλον τοῦ ὕδατος: «en virtud de la separación de estas cosas se solidifica la tierra; en efecto, de las nubes se separa el agua, del agua la tierra, de la tierra se solifican las piedras por el frío, y éstas salen al exterior más que el agua» (las rocas se precipitan hacia afuera más

que el agua por la fuerza de atracción del torbellino: *la tierra está parada* como se deduce del fr. 12, hacia el final, a pesar de la opinión en contrario de Cleve, *o. c.*, p. 53 ss.; y al ofrecer resistencia al remolino cósmico, éste llega a arrancarle algunos trozos —los astros—, como indica Aecio II 13, 3; cf. Plutarco, *Lisandro* 12; *DK A 12*; una explicación más detallada en Hipólito *DK A 12*; sobre la intensidad de la rotación cósmica, «muchísimo más rápida que la de cualquier cuerpo terrestre», cf. Anaxágoras, fr. 9; para la explicación que ofrece Anaxágoras de la caída del meteorito en Egospótamos el año 467, cf. Diógenes Laercio, II 12).

Al actuar las leyes antedichas, es decir, por el proceso de separación de los opuestos y de atracción y mezcla de los semejantes, las cosas se desarrollan (a partir de las «semillas») y adquieren la magnitud perceptible que tienen hoy. Los seres cósmicos, dotados ya de proporciones normales, siguen teniendo una porción de todas las demás cosas, pero se diferencian entre sí por la substancia que predomina en ellos: φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλιστα ὑπερέχοντος διὰ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων· εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὄλον λευκόν ἢ μέλαν ἢ γλυκὸν ἢ σάρκα ἢ ὄστον οὐκ εἶναι, ὅτου δὲ πλείστον ἕκαστον ἔχει, τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος: «las cosas aparecen diferentes entre sí y se denominan de manera distinta a partir de aquella substancia que predomina en máximo grado cuantitativamente en la mezcla de los constitutivos infinitos. Pues nada es completamente blanco o negro o dulce o carne o hueso; ahora bien, creen (Anaxágoras y sus seguidores) que la naturaleza de una cosa es aquello de lo que cada cosa posee mayor cantidad» (Aristóteles, *Phys.* 187 a 23; cf. el final del fr. 12 de Anaxágoras). Los sentidos no nos pueden informar de las demás substancias que hay en un cuerpo (porque sus porciones están en él en cantidades imperceptibles). Pero su testimonio es válido cuando nos dicen: «esto es oro o agua o trigo», porque están percibiendo la substancia predominante.

En los seres vivientes actúa también la ley de atracción de lo semejante en la nutrición. Esta evidencia le sirvió a Anaxágoras para confirmarse en su principio de que «en todo hay una porción de todo». Si en los animales se desarrolla, con el alimento, la piel, la carne, los huesos, etc., es señal de que en el alimento se encuen-

tran todas esas sustancias, «pues ¿cómo podría producirse pelo de no-pelo y carne de no-carne?»: πῶς γὰρ ἂν ἐκ μὴ τριχὸς γένοιτο θρίξ καὶ σὰρξ, ἐκ μὴ σαρκός; (fr. 10; Aecio, I 3, 5; DK 59 A 46 expone con detalle cómo llegó Anaxágoras a formular su principio de «todo en todo» a partir de sus observaciones del fenómeno de la nutrición). Así pues, al ingerir alimento entra en funciones la ley de atracción de lo semejante, y las *porciones* de carne que hay, por ejemplo, en el pan se unen a sus semejantes en el organismo; las *porciones* de hueso van a los huesos, etc. Y las demás *porciones* sin valor alimenticio se separan, en virtud de «la repelencia de los contrarios», y son expulsadas del organismo.

Queda, pues, claro cómo, en opinión de Anaxágoras, pudo haber una cosmogonía, es decir, cómo se originaron los seres actuales que contemplamos en su «tamaño natural», por desarrollo de aquellas *semillas* que eran esos mismos seres, pero en proporciones imperceptibles. Hubo, sí, un origen del mundo; hubo un proceso cosmogónico, pero no en virtud de una evolución genética, sino en virtud de pura mezcla y separación.

Dada la importancia que tienen los «opuestos» en la cosmogonía de Anaxágoras, creemos necesario dedicar unas líneas a este tema.

¿Qué entendía el filósofo por «opuestos»?

Aristóteles en un pasaje (*Metaph.* 989 a 33-b 3) afirma que Anaxágoras concebía a los opuestos en la mezcla originaria como accidentes separados de las sustancias, cosa que califica de absurda: ... ἀτόπου γὰρ ὄντος καὶ ἄλλως τοῦ φάσκειν μεμίχθαι τὴν ἀρχὴν πάντα... ὅτι τὰ πάθη καὶ τὰ συμβεβηκότα χωρίζοιτ' ἂν τῶν οὐσιῶν... Sin embargo en *Phys.* 187 b 4 pone de relieve que para Anaxágoras tienen la misma entidad los opuestos y las sustancias: «nada es pura o totalmente blanco o negro o dulce o carne o hueso». Es decir, que los opuestos son sustancias dotadas de esas cualidades. Así pues, de las palabras de Aristóteles no se deduce claramente el pensamiento de Anaxágoras sobre este punto. Sí es seguro, en cambio, que el Estagirita atribuye a Anaxágoras la idea de que los últimos elementos son las sustancias naturales u homeomerías, por ejemplo en *Gen. et Corr.* 314 a 26.

Modernamente Tannery (*Pour l'histoire de la science hellène*, París, 1887) entiende (contra la opinión de Aristóteles) que Anaxágoras sólo reconoce como últimos elementos los contrarios o las

«cualidades» (p. 286), pero afirma que estas cualidades están *attachées a particules de la matière*, a la vez que subraya que Anaxágoras *n'établit pas une distinction parfaitement nette entre la qualité et la substance*.

Burnet (*Early Greek Philosophy*, 4.<sup>a</sup> ed., Londres, 1930, p. 263, n. 1) da un paso más y dice que para Anaxágoras los contrarios o las cualidades eran algo «subsistente» o «absoluto», es decir, no «adherido» a la materia. En su opinión, esta concepción era en Anaxágoras una «pervivencia» de un modo de pensar primitivo: la no distinción —como decía Tannery— entre accidente y substancia. Esta línea de interpretación culmina en Cleve (*o. c.*, pp. 145 ss.), según el cual semejante idea de los contrarios o cualidades como algo subsistente o absoluto no es en Anaxágoras una pervivencia de un modo de pensar primitivo sino «an intentional substitution by Anaxagoras for the common way of thinking». Cleve considera como la doctrina genuina de Anaxágoras que los contrarios o cualidades son los últimos elementos: *la «materia» no es la portadora de las cualidades sino que está formada por ellas*; el concepto de substancia queda eliminado.

Cornford («Anaxagoras' Theory of Matter», *Class. Quart.*, 1930, pp. 14-30 y 83-95) está convencido de que Anaxágoras no entendía los opuestos como «cualidades» en sentido aristotélico. Él cree expresar la verdadera idea de los opuestos anaxagóricos llamándoles *quality-things* (*o. c.*, p. 87). En el siglo v las nociones de *substancia* y *cualidad* aún no eran claramente distinguidas; por eso para Anaxágoras los opuestos tenían algo de las dos. En la p. 84 define el opuesto «lo caliente» de este modo: «a thing whose nature consists entirely in the single property of hotness». A la manera de Cleve (cuya obra, en su primera edición, data de 1917), atribuye a Anaxágoras la concepción de los contrarios como cualidades subsistentes o absolutas.

Vlastos («The Physical Theory of Anaxagoras», *Philos. Review*, 1950, pp. 31-57) está de acuerdo en entender los contrarios de Anaxágoras como *quality-things*, con la salvedad (p. 41) de que, según él, es preferible denominarlos «powers» (como versión del griego *dynamis*) en vez de *quality-things*. De acuerdo con Cleve y Cornford, rechaza la idea de que Anaxágoras enseñara (como pretende Aistóteles) que los últimos elementos son las substancias naturales (u



homeomerías); los últimos elementos son los opuestos concebidos como cualidades absolutas. Por ejemplo (*ib.*, pp. 52 s.), si mezclamos en la debida proporción «lo rojo», «lo blando», «lo pesado», etc., obtendremos carne: «Flesh has any number of qualities; it is red, soft, heavy, etc. Give these powers in the required ratio, the result would be flesh. Why then need we mix flesh-seeds (or any other seeds) to these powers to produce flesh?». Ya Cleve (*o. c.*, pp. 87-88) había dicho que todos los cuerpos u objetos del universo, según Anaxágoras, no constan de otra cosa que de «lo frío», «lo caliente», etcétera, mezclados en la debida proporción. En consecuencia, «flesh and bread, etc. are nothing but dissimilar names for the same elements in dissimilar molecular constitutions». Vlastos en *Philosophical Review*, 1950, pp. 124-126, en que hace la reseña de la edición de 1949 del libro de Cleve, elogia sin reservas ese «descubrimiento» de este autor. (La verdad es que Cleve no quedó contento, esperaba que Vlastos se hubiera prodigado más: cf. su *o. c.*, ed. de 1973, p. 88, n. 1). El reseñante añade en las páginas 125 y siguientes: «In other words, flesh, constituted of the various qualitative ingredients in a given ratio, contains bone, hair, etc., not... in the form of discrete particles, but simply through the fact that its own ingredients, being the same as those of bone, hair, or any other substance, need only be taken in the ratio appropriate to bone or hair to «generate» bone or hair». A Cleve y a Vlastos les replica Guthrie (*o. c.*, II, p. 292, n. 1) que es falso que Anaxágoras dijera que los últimos elementos eran los contrarios concebidos como cualidades absolutas. No sólo porque Aristóteles repite una y otra vez que las homeomerías (o sustancias naturales) son los últimos elementos de Anaxágoras exactamente igual que el fuego, aire, agua y tierra lo son para Empédocles (cf. la *Nota Complementaria Tercera*), sino porque lo afirma también Simplicio, que manejó constantemente —de eso no hay duda— el texto de Anaxágoras. Según Simplicio (*Phys.* 167, 9), es doctrina del filósofo que «más allá de las homeomerías no hay nada»: ἐκ τῶν τοιούτων... ὁμοιομέρῶν σύγκειται τὰ ζῆα καὶ εἰς ταῦτα διαίρεται κατὰ Ἀναξαγόραν· οὐδὲν γὰρ τούτων ἀνωτέρω κατ' αὐτόν.

Otra manera completamente distinta de interpretar los contrarios de Anaxágoras aparece ya en Zeller. Este autor (*Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, I, 5.<sup>a</sup> ed., p. 980) cree que Anaxágoras entendía

simplemente por «contrarios» sustancias dotadas de esas cualidades. La versión de Zeller es compartida, entre otros, por Guthrie, quien opina (*o. c.*, II, pp. 285-286) que para Anaxágoras no había diferencias *en el modo de ser* entre los contrarios y las otras sustancias como la carne o el oro. En el fr. 4 se habla de «la mezcla de todas las *cosas* (*khremata*), lo húmedo, lo seco, etc., ...y de mucha tierra que había en ella...». Evidentemente todos estos ingredientes (los contrarios y la tierra) son por igual para él *cosas* componentes de la mezcla. En el fr. 3 se menciona «lo grande» y «lo pequeño», donde no cabe descubrir otro significado que el de *cosas grandes* y *pequeñas*, o partículas de la materia, lo cual es obvio por el contexto. Pues bien, de igual manera «lo caliente» y «lo frío» han de ser *substancias calientes* y *frías*. Según Aristóteles (*Phys.* 187 a 20, pasaje recién citado), Anaxágoras confiere la misma categoría de ser a los opuestos y a las sustancias naturales cuando dice «nada es puramente blanco o negro o dulce o carne o hueso». Por tanto —concluye Guthrie— según Anaxágoras los opuestos caliente, frío, etcétera son sustancias que tienen esas características; son sustancias lo mismo que la carne y el hueso, de igual manera que lo pequeño y lo grande lo son en el fr. 3 y en el fr. 6. No hay posibilidad de atribuir a Anaxágoras la idea de que los contrarios son esas cualidades absolutas o subsistentes de cuya mezcla en determinadas proporciones —a título de elementos últimos— surgen las cosas o seres del universo.

#### NOTA COMPLEMENTARIA SEGUNDA

#### LAS TEORÍAS EMBRIOLÓGICAS DE ANAXÁGORAS EN RELACIÓN CON SU COSMOLOGÍA

Es digno de observar cómo las teorías cosmológicas de Anaxágoras se fundamentan en sus investigaciones embriológicas.

Tres son sus principales postulados en este campo: la *pangénesis* (unida a la teoría preformacionista), la *epicracia* y la *atracción de lo semejante por lo semejante* (sobre este tema ha tratado

G. Vlastos en «Physical Theory of Anaxagoras. I. The Seeds», *Philosophical Review*, 1950, pp. 32 ss., especialmente p. 34).

Según el principio de la *pangénesis*, el germen procede de todas las partes del cuerpo. De acuerdo con la escuela médica pitagórica de Crotona, el semen procedía del cerebro y de la medula espinal (cf. nuestro trabajo *Pseudo-Hipócrates. Sobre el feto de siete meses. Suplementos de Estudios Clásicos*, Madrid, 1973, p. 39, n. 21). En cambio, Anaxágoras afirma (teoría pangenética-preformacionista): «En el germen vital están contenidos los cabellos y las uñas, las venas y las arterias, los tendones y los huesos; resultan invisibles a causa de la pequeñez de sus partes; pero cuando crecen, se separan poco a poco entre sí. Pues ¿cómo podría —dice— nacer pelo de lo que no es pelo y carne de lo que no es carne? (*Schol. in Gregor. XXXVI 911 Migne: Anax., fr. 10: καὶ γὰρ ἐν τῇ γονῇ καὶ τρίχας εἶναι καὶ ὄνυχας καὶ φλέβας καὶ ἀρτηρίας καὶ νεῦρα καὶ ὀστέα καὶ τυγχάνειν μὲν ἀφανῆ διὰ μικρομέρειαν, αὐξανόμενα δὲ κατὰ μικρὸν διακρίνεσθαι. Πῶς γὰρ ἄν, φησὶν, ἐκ μὴ τριχὸς γένοιτο θρίξ καὶ σὰρξ ἐκ μὴ σαρκός; Así pues, en opinión de Anaxágoras, el cuerpo todo entero del hijo está contenido, pero en pequeño, en el germen vital (cf. H. Balss, «Praeformation und Epigenese in der griech. Philosophie», *Arch. St. Sc.*, 1923, pp. 1-319).*

Es cierto que Erna Lesky («Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike...», *Abh. Ak. der Wiss. und der Lit.*, Wiesbaden, 1950, pp. 70 ss.) afirma que el creador de esta teoría es Demócrito en el sentido de que sólo él fue el que afirmó que el semen procedía de todas las partes del cuerpo (que Demócrito lo enseña es cierto, cf. *DK A 114*) y que lo emitían tanto la mujer como el hombre (cf. *DK A 142*), y que así se transmiten en el germen las estructuras orgánicas de los padres (frs. B 32 y 124). Ahora bien, que la enseñanza de que los dos padres aportan semen no es propia de Anaxágoras, sería discutible. Si fundándose en Aristóteles (*Gen. An. 764 a 6; DK A 107*) podría negársele esa doctrina, en cambio Censorino (IV 8: *DK A 111*) afirma rotundamente que es de Anaxágoras, a la vez que presenta una variante de la *epicracia*: *Anaxagoras eius parentis faciem referre liberos iudicavit, qui seminis amplius contulisset*: «Anaxágoras opinó que los hijos se parecían a aquel de los padres que hubiese aportado mayor cantidad de semen». Por lo tanto, según Censorino (que remonta en último término a Teo-

frasto), Anaxágoras enseñó 1) una variante de la *epicracia* y 2) por supuesto, que los dos padres aportaban semen. A pesar de la opinión de Erna Lesky, se hace difícil no atribuir a Anaxágoras la teoría *preformacionista* (en el germen ya están todas las partes del ser viviente en tamaño imperceptible), y a la vez la *pangenética*, teniendo en cuenta el fr. 10 citado. Si el cuerpo del ser viviente ya está completo en el germen, ¿cómo se explica, si no es porque el semen procede de todas las partes del cuerpo de los padres? De lo contrario, «procedería pelo de lo que no es pelo y carne de lo que no es carne».

Junto a la teoría pangenética-preformacionista, también sostuvo Anaxágoras la de la *epicracia* (como acabamos de decir), si no para explicar el sexo del hijo, sí al menos para explicar el parecido físico.

Otro de los principios embriológicos que remonta a Anaxágoras es el de la *atracción de lo semejante por lo semejante*. Aparece expresado así en el tratado hipocrático *Sobre la Generación*, 17 (al describir la formación del nuevo ser): «La carne, al desarrollarse por obra del pneuma, se divide en miembros; y en ella todo lo semejante va a lo semejante, lo denso a lo denso, lo raro a lo raro, lo húmedo a lo húmedo; cada cosa va a su propia zona según la afinidad de aquello de lo que se originó: Ἡ δὲ σὰρξ ἀξανομένη ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἀρθροῦται, καὶ ἔρχεται ἐν αὐτῇ ἕκαστον τὸ ὅμοιον ὡς τὸ ὅμοιον, τὸ πυκνὸν ὡς τὸ πυκνόν, τὸ ἀραιὸν ὡς τὸ ἀραιόν, τὸ ὑγρὸν ὡς τὸ ὑγρὸν· καὶ ἕκαστον ἔρχεται ἐς χώραν ἰδίην κατὰ τὸ συγγενὲς ἀφ' οὗ καὶ ἐγένετο. Se diría que estamos asistiendo no a la formación de un embrión, sino a la del universo de Anaxágoras, tal como la describe en los fragmentos 15 y 16 (véase la *Nota Complementaria Primera*). Las analogías entre embriología y cosmogonía no pueden ser mayores.

Que el principio de la atracción de lo semejante aplicado a la cosmogonía remonta a Anaxágoras lo dice claramente Teofrasto (si bien supone que ya fue formulado previamente por Anaximandro): «Teofrasto dice que Anaxágoras se expresa de un modo parecido a Anaximandro; en efecto, aquél afirma que en la separación de lo infinito las cosas afines se mueven unas hacia otras» (Simplicio, *Phys.* 27, 11; *DK* 59 A 41): καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν· ἐκεῖνος γάρ

φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπειροῦ τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα.

Wellmann («Spuren Demokrits von Abdera im Corpus Hipp.», *Archeion*, 1929, p. 311) supone que el autor del tratado *Sobre la Generación* se dejó influir en el pasaje citado por Empédocles. En cambio, A. Keus (*Ueber Philosophische Begriffe und Theorien in den Hippokr. Schriften*, Diss., Bonn, 1914, p. 72) descubre en este punto el influjo de Diógenes de Apolonia (seguidor del pensamiento de Anaxágoras) y supone que el primero que asentó el principio de la atracción de los elementos semejantes fue Anaxágoras. La mejor prueba en este caso es el testimonio citado de Teofrasto (sobre todo, si aceptamos la opinión de O'Brien de que Anaxágoras publicó su obra antes que Empédocles, opinión formulada con múltiples pruebas en *Journ. Hell. Stud.*, 1968, pp. 93 ss.).

Es de notar, como advierte H. Balss («Die Zeugungslehre und Embriologie in der Antike», *Quell. und St. Gesch. Naturw. und Mediz.*, 1936, pp. 1 ss.), que, a pesar de que el autor del tratado *Sobre la Generación* aplica en el pasaje citado el principio de atracción de lo semejante, sin embargo sigue una teoría vitalista-epigenética, al igual que Aristóteles y la Escuela Siciliana: el *pneuma* es la fuerza *constructora y formadora* que diferencia el germen y *construye* los órganos, es decir, que éstos no están preformados, como se sostenía en la teoría preformacionista-mecanicista de Anaxágoras y, posteriormente, de Demócrito.

Como ya hemos dicho (cf. notas 20 y 21), Anaxágoras se sintió obligado a introducir las «semillas» en su tratado sobre el mundo para poder explicar la cosmogonía. Las cosas están ya en las semillas, pero invisibles aún. ¿Cómo se originan las cosas de este mundo? No hay nacimiento, sino simple mezcla y separación mecánica. Pero a la vez que introduce el principio de «las semillas» en su cosmogonía, se ve en la precisión de destruir el significado vitalista-epigenético del término. Ya no hay desarrollo genético a partir de unas estructuras básicas procedentes de los padres. ¿Por qué? Porque, en ese caso, incurriría en el error denunciado por los eleáticos: afirmar que el ser procede del no-ser. ¿Cómo escapa a este peligro? Por medio de la teoría pangenética-preformacionista: en el germen está ya todo el ser humano, aunque invisible por la pequeñez de sus partes. ¿De qué modo se desarrolla? De un modo puramente

mecánico: en virtud de la ley de la atracción de los semejantes y repelencia de los contrarios.

El desarrollo de los seres vivos se ve completado por la nutrición, en que también opera (cf. la *Nota Complementaria Primera*) la ley de la atracción de lo semejante. En sus investigaciones sobre la nutrición encontró Anaxágoras una sólida confirmación de su principio «en todo hay una porción de todo» (cf. fr. 10 y Aecio *DK* 59 A 46).

Y así como la *epicracia* cósmica (el predominio de una determinada substancia) es la que individualiza las cosas del mundo, de igual manera la *epicracia* embriológica (el predominio del semen paterno o materno) es lo que determina el sexo del hijo o, al menos, el parecido físico.

Se puede afirmar, como hace, por ejemplo, Guthrie (*o. c.*, II, p. 299), que Anaxágoras, al introducir las semillas en su sistema, no hace más que incorporarse a una tradición antiquísima que ofrece una visión genealógica del origen del mundo, tradición que procede del mito, se relaciona con el hilozoísmo de los jonios, con el *gónimon* del que surgen los opuestos en la teoría de Anaximandro, con el germen-unidad de los pitagóricos, etc. Se puede afirmar que esa tradición pervive en Anaxágoras. Pero sólo en parte. Ya que, por la presión del eleatismo, da un nuevo sentido a la embriología al sustituir la evolución genética por la mezcla mecánica. La embriología le ayudó a vencer las dificultades de Parménides, pero a la vez, al cambiar con su mecanicismo el sentido del término, se desvió radicalmente de la tradición genealógica.

#### NOTA COMPLEMENTARIA TERCERA

#### EL PROBLEMA DE LAS HOMEOMERÍAS EN EL SISTEMA DE ANAXÁGORAS

Este nombre, «homeomería», que no usa Anaxágoras, y su sentido («una entidad cuyas partes son iguales al todo y entre sí») sólo ha servido para engendrar confusión a la hora de interpretar las ideas de Anaxágoras.

Es Aristóteles quien utiliza por primera vez ese término, no en la forma de *homoiomérea* (sustantivo), sino de *homoimeré* (adjetivo). ¿Cuál es el motivo de que lo emplee Aristóteles? Dado que contrasta con frecuencia las teorías cosmológicas de Anaxágoras y Empédocles, uno de los puntos en que los compara de modo más insistente es el de su concepción respectiva de los elementos. En este aspecto sus preferencias van hacia Empédocles. Así lo hace notar en *Phys.* 188 a 17-18, que concluye: βέλτιον τε ἐλάττω καὶ πεπερασμένα λαβεῖν, ὅπερ ποιεῖ Ἐμπεδοκλῆς: (En cuanto a los elementos) «es más acertado asumir un número inferior y limitado, cosa que hace Empédocles». Y en *Phys.* 189 a 15-17 también finaliza de este modo: βέλτιον δ' ἐκ πεπερασμένων, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς, ἢ ἐξ ἀπείρων· πάντα γὰρ ἀποδιδόναι οἶεται ὅσαπερ Ἄναξαγόρας ἐκ τῶν ἀπείρων: «Es preferible partir de un número limitado de elementos, como Empédocles, que de un número infinito. Pues Empédocles cree obtener [con sus cuatro elementos] todos los resultados que Anaxágoras obtiene a partir de sus elementos infinitos». Esta es la idea que vuelve a repetir en *De Caelo* 302 b 20-24: ἔτι δ' οὐδ' οὕτως λαμβάνοντας τὸ στοιχεῖον (se refiere a Anaxágoras) ἀνάγκη ποιεῖν ἄπειρα· πάντα γὰρ ταῦτ' ἀποδοθήσεται καὶ πεπερασμένων ὄντων, ἐάν τις λάβῃ. Τὸ αὐτὸ γὰρ ποιήσει κἄν δύο ἢ τρία μόνον ἢ τοιαῦτα, καθάπερ ἐπιχειρεῖ καὶ Ἐμπεδοκλῆς: «Ni aun cuando se conciba así los elementos es necesario hacerlos infinitos; pues se obtendrán absolutamente los mismos resultados, aunque los elementos sean limitados, si uno acoge esta hipótesis. Conseguirá lo mismo, por más que no rebasen el número de dos o tres, como intenta demostrar Empédocles». Está claro que Aristóteles prefiere la teoría de éste fundándose en el principio de que «no se han de multiplicar los entes sin razón suficiente». (Sin embargo, de la doctrina de Anaxágoras se deduce que esta crítica no está justificada. El mismo Aristóteles conoció las razones de Anaxágoras, como se deduce de *Phys.* 187 a 23, aunque no le hayan convencido.)

Ahora bien, Aristóteles tropezó aquí con escollos que no ha sabido salvar: 1) habla de «elementos» (es decir, de algo simple y homogéneo) en el sistema de Anaxágoras, donde tales entidades no existen, a no ser el *nous*; 2) los designa de un modo inadecuado, es decir, con un adjetivo (*homoimeré*) que en su propio sistema

designa substancias homogéneas (cuyas partes son iguales al todo). Así dice en *De Gen. et Corr.* 314 a 18: Anaxágoras «convierte a las *homoioimeré* en elementos..., es decir, a substancias como carne, hueso, etc. y *todo lo demás cuyas partes se designan con el mismo nombre que el todo*». En realidad Aristóteles *creyó* que Anaxágoras consideraba elementos a las substancias homogéneas (*homoioimeré*). Por eso le echa en cara su error en *De Caelo* 302 b 11 ss.: Anaxágoras se equivocó al decir que todas las *homoioimeré* son elementos. Pues los elementos deben ser simples, y no todas las *homoioimeré* son simples.

Para Aristóteles son substancias homogéneas aquellas cuyas partes son idénticas al todo en el nombre y la naturaleza (cf. *De Gen. et Corr.* 314 a 20), por ejemplo, madera, piedra, metales, hueso, etc.: una parte de un hueso sigue llamándose hueso y es de la misma substancia. En cambio, los órganos del cuerpo o los frutos no se dividen en órganos más pequeños o en frutos más pequeños. Son estos órganos los que están compuestos de substancias homeómeras, las cuales están, a su vez, compuestas de los cuatro elementos o cuerpos simples (cf. *Meteor.* 384 b 30). Sobre las homeomerías trata en *Meteor.* 388 a 13 ss. Así se comprende que para Aristóteles las *homoioimeré* no son elementos, aunque lo son —dice— para Anaxágoras, cuyo «error» critica.

El contraste entre Anaxágoras y Empédocles se advierte claramente en *De Caelo* 302 a 28: Ἄναξαγόρας δὲ Ἐμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν στοιχείων· ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις στοιχεῖά φησιν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι πάντ' ἐκ τούτων, Ἄναξαγόρας δὲ τοῦναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα, λέγω δ' οἶον σάρκα καὶ ὄστον καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον· ἄερα δὲ καὶ πῦρ μείγματα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων: «Anaxágoras discrepa de Empédocles respecto a los elementos. Éste dice que el fuego y sus análogos son elementos de los cuerpos y que todas las cosas se componen de ellos; Anaxágoras, lo contrario. Dice que las substancias homeómeras son los elementos, por ejemplo, carne, hueso y las demás substancias semejantes; y que el aire y el fuego son mezcla de éstos y de las demás semillas todas». En *Phys.* 187 a 23 vuelve a contraponer otra vez las opiniones de Empédocles y Anaxágoras respecto a los elementos: «Anaxágoras



propone principios en número infinito, las sustancias homeómeras y los opuestos, y Empédocles los llamados elementos solamente».

Al contrastar a Anaxágoras con Empédocles era necesario que los puntos de contraste fueran idénticos. Buscó, pues, en el sistema del primero el equivalente a los *elementos* del segundo. Creyó encontrarlo en algo que el propio sistema aristotélico denomina «sustancias homeómeras». Pero Aristóteles no quedó tranquilo. Aquello no encajaba. Hasta que, malhumorado ya, termina por estallar: «¡Anaxágoras se equivocó! ¡No se puede identificar sustancias homeómeras con elementos!» (*De Caelo* 302 b 11 ss., pasaje citado anteriormente).

Sin embargo, desde entonces se viene creyendo que uno de los principios básicos de la Cosmología de Anaxágoras es el de las «homeomerías». Con ello se hace imposible comprender su pensamiento.

Los comentaristas y doxógrafos posteriores a Aristóteles emplean la palabra *homoioméreia* (homeomería). De entre ellos, Simplicio (*Phys.* 1.123, 23) dice que Anaxágoras usó el término *homoioméreia*. En realidad, el mismo Simplicio se rectifica en *De Caelo* (603.18) cuando dice que Anaxágoras llama «semillas» (*spérmata*) a las *homoimeré*, por ejemplo, a la carne, al hueso y sustancias semejantes. En este pasaje en que sigue de cerca a Aristóteles (*De Caelo* 302 a 28) repite la postura de éste en todo el asunto de las homeomerías: que Anaxágoras consideraba como elementos aquello a lo que Aristóteles en su propio sistema llamaba homeomería (o *homoimeré*), es decir, sustancias en que las partes son iguales al todo en cuanto al nombre y a la naturaleza, por ejemplo, la carne, el hueso, etc.

También Aecio afirma que Anaxágoras utilizó la palabra *homoioméreia*. Pero es evidente que no se puede aceptar su información, pues se desvía del sentido etimológico (es decir, del que tiene en Aristóteles). Dice Aecio (*DK* 59 A 46): ἀπὸ τοῦ οὖν ὁμοια τὰ μέρη εἶναι ἐν τῇ τροφῇ τοῖς γεννωμένοις ὁμοιομερείας αὐτὰς ἐκάλεσε: (Anaxágoras) «las llamé homeomerías por el hecho de que las partes en el alimento son iguales a aquellas que son originadas por él». Aecio, aun equivocando la etimología, supo expresar mejor la realidad de la doctrina de Anaxágoras que Aristóteles. En el sistema de Aristóteles las homeomerías (sustancias naturales) son homogé-

neas; en cambio, en el sistema de Anaxágoras las sustancias naturales no son homogéneas (por eso el nombre es inadecuado). En el pasaje de Aecio «homeomerías» no significa sustancias naturales cuyas partes son iguales al todo, significa cosas (alimentos) cuyas partes son iguales a las partes del cuerpo en que se transforman. Es decir, que el alimento contiene ya las partes del cuerpo en que se transforma. Si el nombre es equivocado, no obstante Aecio comprendió bien la doctrina de Anaxágoras: «en todo hay una porción de todo». En usos posteriores, «homeomería» designa con valor colectivo toda la masa de la materia con todos los ingredientes que la componen. Así, Lucrecio, I 834; Simplicio, *Phys.* 162, 31 Bailey (*The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, pp. 55 ss.) cree que estos valores que no coinciden con el que le da Aristóteles, proceden de Anaxágoras. Pero su opinión no resulta convincente. En las páginas finales de la NOTA COMPLEMENTARIA PRIMERA hemos expuesto la polémica sobre los «opuestos» y los «últimos elementos» en Anaxágoras. Aquí añadiremos sólo unas líneas a título de resumen.

Cornford («Anaxagoras' Theory of Matter», *Class. Quart.*, 1930, pp. 14-30 y 93-95) ha elaborado una de las exposiciones más completas sobre la constitución de la materia en Anaxágoras. Pero su empeño en pretender armonizar el principio de las «homoeomerías» con el de «en todo hay una porción de todo», le extravió, como demostró R. Mathewson en *Class. Quart.*, 1958, pp. 67 ss.

En la misma línea de ese intento de armonizar los dos principios inconciliables se sitúa, entre otros, F. M. Cleve (*The Philosophy of Anaxagoras*, Nueva York, 1949; 1.ª ed., en alemán, Viena, 1917; última ed., La Haya, 1973), ofreciendo una interpretación no satisfactoria del principio «en todo hay una porción de todo». Para explicar, por ejemplo, que en el pan debe haber carne, hueso, etc. (ya que el pan nutre el organismo) de acuerdo con el fr. 10 de Anaxágoras, dice que esto no significa que la carne, la sangre, etc. esté en el pan, sino que el pan, de un lado, y la carne, el hueso, etcétera, de otro, constan de *elementos comunes últimos*, los contrarios, es decir, de porciones de lo raro y lo denso, lo caliente y lo frío, etc. En esta opinión le sigue G. Vlastos (*Philos. Rev.*, 1950, pp. 125 ss.). Como se ve, estos autores por debajo de las «homeomerías» (sustancias naturales) proponen la existencia de otros *elementos últimos: las porciones de los opuestos*. Ahora bien, sabemos

por lo dicho al final de la NOTA COMPLEMENTARIA PRIMERA que para Anaxágoras «substancias naturales» y «opuestos» no son dos cosas distintas. Por otra parte, al aceptar de Aristóteles y Simplicio el principio de las «homeomerías», se ven refutados por el mismo Aristóteles y Simplicio, ya que ambos aseguran que en la teoría de Anaxágoras las homeomerías son los *últimos elementos* (cf., por ejemplo, Simplicio, *Phys.* 167, 9).

El empeño en conciliar los dos principios antedichos reaparece en la obra de Mirella Carbonara Naddei, *Spérmata, Nous, Khrémata nella dottrina di Anassagora*, publicada en Nápoles en 1969. Esta autora cae también en la inexactitud de emplear la palabra «elemento» (es decir, algo simple y homogéneo), que no tiene cabida en Anaxágoras, en relación con la palabra «homeomería», que implica que los compuestos son interiormente homogéneos. Al aceptar el principio de las «homeomerías» se ve obligada a falsear (como los demás autores citados) el otro principio —el único genuino— de Anaxágoras: «en todo hay una porción de todo», que ella reduce a significar que en todo hay «una posibilidad de participación» (p. 78 de su libro).

Entre los mejores trabajos para poner en claro este punto tan debatido de las doctrinas de Anaxágoras citaremos al de A. L. Peck, «Anaxagoras: Predication as a Problem in Physics», aparecido ya en 1931 en la revista *Class. Quart.*, pp. 27 ss. y 112 ss. Asimismo, recomendamos las páginas que dedica a este tema Guthrie en su obra titulada *A History of Greek Philosophy*, II, pp. 325 ss.

#### NOTA COMPLEMENTARIA CUARTA

#### LAS CRÍTICAS A ARISTÓTELES COMO HISTORIADOR DE LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

El tema de las fuentes de la filosofía presocrática, en relación con Aristóteles, ha vuelto a ser replanteado recientemente por J. G. Stevenson, «Aristotle as Historian of philosophy», *Journal of Hellenic Studies*, 1974, pp. 138 ss. Stevenson se muestra escéptico

en cuanto a la confianza que se le ha de otorgar a Aristóteles como historiador de la filosofía (de hecho, en las notas precedentes hemos visto lo discutibles que son algunas afirmaciones suyas respecto a Tales, Anaximandro, Heráclito, Zenón, Anaxágoras, etc.). Stevenson sigue de cerca a W. A. Heidel, el primero que negó que los presocráticos tuvieran la idea de cambio de una substancia que permanece, en «Qualitative Change in Presocratic Philosophy», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1906, pp. 333-379. Posteriormente, H. Cherniss acentuó esta postura en *Aristotle Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935. Por su parte, J. B. McDiarmid rebaja notablemente el valor del tratado *Opiniones de los Físicos* de Teofrasto, porque depende en gran parte de Aristóteles, en «Theophrastus on the Presocratic Causes», *Harvard Studies in Class. Philol.*, 1953, pp. 85 ss. Este trabajo de McDiarmid es el octavo de los publicados en la obra colectiva editada por Furley y Allen, *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I «The Beginnings of Philosophy», Londres, 1970, pp. 178-328. McDiarmid trata de probar los fallos de Teofrasto sólo con relación al libro primero de las *Opiniones de los Físicos* (véase, por ejemplo, la p. 181; sobre el uso equivocado que hizo Teofrasto de Aristóteles, véanse las pp. 233-237).

Los ataques de Diarmid fueron como un reto para Guthrie, quien asumió la defensa de Aristóteles en «Aristotle as a Historian of Philosophy», *J. Hell. Stud.*, 1957, pp. 35 ss.; reimpresso en la obra colectiva de Furley y Allen, vol. I, pp. 239-254. Sus ideas fundamentales aparecen recogidas en las pp. 41-44 de la *History of Greek Philosophy*, I, citada.

Con el artículo precedente de Stevenson entró en vigor una nueva etapa de descrédito de Aristóteles como historiador de la filosofía.

Las dificultades de conocer el pensamiento presocrático auténtico dictaron estas palabras a D. R. Dicks en el *J. Hell. Stud.*, 1966, p. 26: «it remains true that by a judicious selection and the omission of inconvenient evidence, practically any doctrine can be attributed to any of the Presocratics on some ancient 'authority', to suit a particular scholar's own favoured theory». Este autor ya en 1959 (*Class. Quart.*, p. 301) había considerado con muy poco optimismo las posibilidades de llegar a conocer cuáles fueron realmente las doctrinas de los presocráticos. Según él, «se puede afirmar con confianza que las obras originales de los más antiguos presocráticos

muy difícilmente eran accesibles a los discípulos de Aristóteles como Teofrasto y Eudemo. Por lo tanto, no hay ningún fundamento para suponer que los comentaristas muy tardíos como Proclo (siglo v d. C.) y Simplicio (siglo vi d. C.) pudieran poseer información más auténtica sobre los presocráticos que los anteriores». Claro está que ante los ataques que le dirigió O'Brien (en *J. H. S.*, 1968, pp. 114-127), se ha visto obligado a rectificar en *J. H. S.* (1969, p. 120) en el sentido de que esa afirmación suya se limita a Tales, Anaximandro y Anaxímenes.

De su escepticismo participan, hasta cierto punto, Gershenson-Greenberg (*Anaxagoras and the Birth of Physics*, Nueva York, Londres, Toronto, 1964, p. 72), según los cuales estamos en un error si creemos que Simplicio nos ofrece citas textuales de los presocráticos. Sin embargo, si tenemos motivos de duda en lo que respecta a la fidelidad de Aristóteles como transmisor del pensamiento presocrático, nuestra confianza en Simplicio resiste toda clase de pruebas, en el sentido de que cita literalmente, de un modo escrupuloso, pasajes y pasajes de autores que llegaron a sus manos, de Parménides, Meliso, Anaxágoras, Empédocles, Diógenes de Apolonia. De éste dice en *Phys.* 151, 28 (cf. 25, 7) que la única obra de Diógenes de Apolonia que llegó hasta él es el tratado *Peri Phýseos*.

ISIDORO MUÑOZ VALLE