

## MOVIMIENTO Y RAZÓN EN ANAXÁGORAS

FABIÁN MIÉ

Universidad Nacional de Córdoba

El objeto del presente ensayo es considerar el concepto anaxagórico de razón. Por el sentido causal cosmogónico operante sobre lo material dado, que le cabe al *Nous*, se impone realizar con anterioridad un breve examen de la discutida teoría de la materia que hallamos en los fragmentos. Se intentará mostrar que los dos principios, el material y el noético, cooperan cada uno específicamente en la construcción del cosmos, y que la pregunta por el sentido del cosmos se responde a través del *Nous*.

Para entender la teoría de Anaxágoras sobre la naturaleza de las cosas hemos recibido hace ya tiempo una valiosa indicación de los peripatéticos: la clave lógica de la física de Anaxágoras, aquella pieza a partir de la cual ella alcanza sus restantes elaboraciones y que, entonces, en cierto sentido contiene todas las posiciones ulteriores está en la noción de un todo singular. Aristóteles (*Ph.* A4, 187b1-2, cf. 187 a 26 ss.) y Simplicio (*in Ph.* 469, 4) nos ofrecen sendas indicaciones sobre la importancia de la concepción de una pieza singular que contiene todo. Esta información que nos ofrece la tradición doxográfica parece confirmarse en los fr. subsistentes de Anaxágoras. Pero además, las indicaciones de Aristóteles en el extenso pasaje recién citado provocan a reconstruir desde el punto de vista de la cosa misma la física anaxagórica a partir de la idea de una singularidad total, en la que habrían convergido concepciones acerca del surgir y perecer y del cambio, suscitadas por la suscripción de la opinión común de los físicos acerca de que nada llega a ser a partir de lo que no es (187a 26-187b 2), y acerca de lo que podríamos llamar, anacrónicamente pero de manera productiva en orden a la localización histórico-sistemática de ciertos conceptos, principio de individuación (187b 2-7). Esa singularidad total es lo que se denomina  $\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$ <sup>1</sup>.

<sup>1</sup>B10 (cito los fragmentos según *Die Fragmente der Vorsokratiker* II. H. Diels/W. Kranz. Zürich/Hildesheim 1992 (unveränderte Nachdruck der 6. Auflage 1952), que, más allá de la cuestión de su autoría (cf. Lanza *ad. loc.* en *Anaxagora. Testimonianze e Frammenti*. Introduzione, traduzione e commento a cura di Diego Lanza. Firenze 1966; Barnes p. 394 n. 28, en Jonathan Barnes. *Los Presocráticos*. Madrid 1992 Cátedra. Trad. de E. Martín López del original inglés 1982<sup>2</sup>), parece expresar fielmente el pensamiento de Anaxágoras; B16, B1 alientan a ser interpretados siguiendo este hilo conductor. Cornford p. 90, en F. M. Cornford "Anaxagoras' Theory of Matter". *CQ* 24 (1930) 13-30, 83-95, puso en tela de juicio la seguridad con que Aristóteles informa en el citado pasaje y en *Ph.* Γ 4, 203a 25  $\epsilon\omicron\upsilon\tau\kappa\epsilon$ , e igualmente que Simpl. haya tomado como realmente anaxagórica la posición de que nos habla Aristóteles. Sin embargo, no parece haber razones suficientes para poner en duda la certeza del informe aristotélico del que puede extraerse la piedra angular para conectar los principales postulados de la teoría física anaxagórica. Cf. Barnes p. 392 n. 25. Sobre la validez esencial de los testimonios aristotélicos sobre Anaxágoras ha argumentado recientemente G. B. Kerferd "Anaxagoras and the

Ha sido reconocido el carácter peculiar de la prosa anaxagórea en el contexto total de la filosofía presocrática como dotado de una parquedad alejada de la expresión enigmática, develatoria o de aquella que pertenece a textos que comunican directamente una experiencia religiosa. Su prosa da firmes pasos en una dirección abierta por el siglo V, que se impondrá casi definitivamente en el IV para hacerse duradero lenguaje de la filosofía. Pero a Anaxágoras le cabe además otro rasgo típico de la filosofía del siglo IV, aún cuando sea en menor escala. Este es el de la acuñación terminológica, que en este caso, como en el de los grandes creadores de lenguaje filosófico, Platón y Aristóteles, consiste en tomar un vocablo perteneciente ya de alguna manera a la tradición filosófica y que es más o menos corriente en la ciencia de la época, para hacerlo abarcador de una cantidad de fenómenos mediante una específica valencia semántica, que lo transpone de su terreno de aplicación original y lo convierte en hilo conductor para la elaboración del mismo autor. Así sucede con el uso cosmológico que Anaxágoras hace de *σπέρμα* en B4, a partir del que, y por su rol conductor para las construcciones restantes, podemos hablar del mismo como de un término técnico acuñado por Anaxágoras, naturalmente junto a otros que aparecen en sus fragmentos (e.g. *ἀπόκρισις*, *διάκρισις*, *σύγκρισις*, *νοῦς*, *μοῖρα*, *μεῖξις* etc.) que ya son tales para la tradición anterior<sup>2</sup>. Pero es en el breve B10 donde la interesante contextualización destaca el sentido en que Anaxágoras usa *σπέρμα*. En este fr., encontramos la concepción de la semilla en el contexto filosófico y médico de la época: “A seed is a compound of all the essential constituents of the parent body from which it comes and of the new organism into which it will

---

Concept of Matter before Aristotle” p. 489-503, en *The Pre-Socratics*. Alexander. P. D. Mourelatos (ed.). Princeton 1993.

<sup>2</sup>Gran importancia en lo que hace a la elaboración semántica que redunda en terminología le cabe a *περιχώρησις*, que como sustantivo y con valor cosmológico se registra sólo en el clazomenio (B12. Cf. Lanza ad loc.) Disandro, en Carlos Disandro *Filosofía y Poesía en el pensar griego*. La Plata (sin indicación de año), p. 89-92, postula explicativamente un origen cultural (Ar. Av. 958) para el redimensionamiento cosmológico que Anaxágoras le otorga al término. La ausencia de dicho término en el período anterior a Anaxágoras puede compensarse con su rebrote posterior ligado a las especulaciones trinitarias (*circumincessio*), recuerda Disandro. La dimensión del término *νοῦς* reclama una valoración semejante, en tanto su incorporación a la cosmología fue fundamentalmente recogida por Platón y Aristóteles. Vlastos, en G. Vlastos “The Physical Theory of Anaxágoras” p. 459-488, ed. en Mourelatos (ed.), ha destacado el valor terminológico señalado de *σπέρμα*, recortándolo de su uso tradicional y corriente y recordando la proyección posterior del mismo en teorías cosmológicas. Anteriormente, su uso en algunos autores (*Od.* V, 490; *Pind. Pyth.* 3,37; *Arist. Metaph.* N3, 1091a 16, N4, 1092a 32 atribuido a los pitagóricos. Cf. Guthrie II p. 300 n. 1, en W.K.C. Guthrie *A History of Greek Philosophy. II The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge 1993 (primera publicación 1965, varias reimpressiones), no pudo pasar de haber conformado un precedente para la transposición definida del vocablo por Anaxágoras principalmente desde contextos biológicos a sus especulaciones cosmológicas. La innovación de Anaxágoras con este vocablo no yace exclusivamente en la extensión del mismo a la materia inorgánica, cuanto más bien en la ampliación a la cosmología, cf. Vlastos p. 464 s., 469. Y es este el rol de hilo conductor que le cupo, como intentaremos mostrar, para las elaboraciones sistemáticas de Anaxágoras. Sobre el uso tradicional y biológico, pero también sobre la transposición del concepto en Anaxágoras cf. Vlastos p. 461 ss.; Guthrie p. 298 ss.

grow. In its ovular or uterine environment (or, in the case of vegetable seeds, in the earth) the compound grows on the principle of 'like to like'...<sup>3</sup>.

La concepción anaxagórea de la semilla redonda en el pensamiento de que toda singularidad es una totalidad diferenciada, producto de la mezcla de componentes; y este pensamiento, que se desarrolla probablemente a partir de teorías sobre la reproducción y el crecimiento y la alimentación<sup>4</sup>, una vez que es adoptado como hilo conductor para dar cuenta de los cambios, el surgir y el perecer, tiene en sí mismo la capacidad de ser transpuesto al todo, de ser usado cosmológicamente para explicar la génesis de lo que hay; pues en él se trata de la idea de la composición estructural de todo lo que es material. El mismo principio de la semilla debe haber llevado a Anaxágoras a la postulación de una mezcla originaria, de la cual han ido surgiendo todas las formas compuestas de los mismos elementos, mezclados en diversas proporciones, en lo que consiste la única diferencia existente entre ellas<sup>5</sup>. A través de la idea

<sup>3</sup>Vlastos p. 464. Vlastos remite a tratados hipocráticos, a Aristóteles *GA* 721b 7 ss., 763b 30 ss., Aecio y Censorino. Agrega además a B10 con buen fundamento el testimonio de Aristóteles *GA* 769a 28 ss., donde éste se refiere muy probablemente de manera fidedigna a Anaxágoras (en la en el usual contraposición entre el clazomenio y Empédocles, pero ahora también con Demócrito y otros), informando que el semen es un agregado de semillas mezcladas en diferente cantidad, hecho que determina la forma del engendro, cf. Vlastos p. 464 n. 22. Sobre las teorías anaxagóreas acerca de la reproducción cf. Guthrie p. 317. Aristóteles nos anticipa en ese pasaje incluido por Vlastos lo que constituye una tesis clave de Anaxágoras, como veremos, tal como la desarrolla a partir de su concepción de la semilla. También Jaeger, en Werner W. Jaeger *La Teología de los primeros filósofos griegos*. México 1980 (primera edición 1952). Fondo de Cultura Económica. Trad. de J. Gaos del original inglés Oxford 1947, p. 156 ss. et n. 9 *passim*, ubica el comienzo de la especulación anaxagórea en el ámbito de la corriente medicinal empirista, que se refleja en la actitud metódica de los autores de *VM*, especialmente en lo que hace a la nueva concepción del devenir a partir del concepto de mezcla y separación, y atribuye correspondientemente a B10 el significado de punto de partida de la física anaxagórea. Precursora de esta interpretación empirista es la conocida obra de Th. Gomperz. Este enfoque, en sus formulaciones más exageradas, precisa hoy ser matizado.

<sup>4</sup>Arist. *GA* 723a 10; *Act.* 1.3.5.; *Simpl. in Ph.* 460.15-19; *Lucr.* 1 861-867. En su enfoque histórico de los problemas, Gigon, en "Zu Anaxagoras", contenido en Olof Gigon *Studien zur antiken Philosophie*. Berlin/New York 1972, p. 8-40, sostiene plausiblemente que la concepción de la semilla depende de la propiedad primera del *ὄν* parmenídeo, el ser *ἀγέννητον* y *ἀφθαρτον*. Cf. Gigon p. 35 ss. Gigon se empeña en descubrir puntualmente y deslindar las influencias milesias y eleáticas vigentes en Anaxágoras, cf. la enumeración en p. 37 n. 12 et 13. Atribuye además a Anaxágoras -por cierto como característico de todos los presocráticos- inocultable contradicción en su conjunción de distintas fuentes (eleática y milesia), cf. p. 38 s. Esta afirmación de Gigon no creo que se sostenga tras un análisis detallado de los pasajes que él considera contradictorios en Anaxágoras. Característica de la evaluación de Gigon es su acentuación de la falta de rigor y método científicos en Anaxágoras como ejemplo de un pensamiento primitivo, cf. p. 40.

<sup>5</sup>Cf. B4 *ad init.* ἰδέας παντοίας ἔχοντα [scil. σπέρματα]. El comienzo del fr. habla de lo compuesto singular: su homogeneidad con el todo se hace clara por el final del mismo fr., donde se repite formulariamente el comienzo y se añade ἐν τῷ σύμπαντι, que es la expresión anaxagórea para

de semilla, Anaxágoras gana un principio para abordar la vieja concepción del surgir y el perecer como segregación y recomposición, que se retrotrae al *ἄπειρον* de Anaximandro y al proceso de rarefacción y condensación, por el cual Anaxímenes explicaba la procesión de los cambios que afectaban al elemento original del aire. Con su idea, Anaxágoras parece alcanzar una mayor precisión explicativa, tanto para dar cuenta del proceso del todo, como para aclarar la imbricación de cada cosa singular en dicho proceso, pero además a través de la concepción latente en la idea de semilla de una proporcionalidad se le pudo haber abierto el camino para desarrollar la idea de razón en los cambios. A esta tradición jónica pertenece la física anaxagórea. Con ella, afirma también la homogeneidad fundamental de todo lo que es, a diferencia del dualismo, originado en Elea, entre un ser estable y eterno y otro inestable y perecedero. Cuando Anaxágoras comprende el carácter de principio explicativo que se halla en la idea de semilla, es cuando alcanza a postular la *ἀρχή* material de una semilla originaria, precisando la antigua idea de una matriz primigenia al otorgarle a la misma una particular diafanidad, pues la semilla, al volverse principio estructural de lo material, transparenta la indeterminación con que la tradición jónica anterior había caracterizado la *ἀρχή*. En Anaxágoras, la semilla originaria sigue conteniendo las determinaciones singulares que de ella surgen, y sigue siendo, en esa medida, indeterminada *οὐδὲν ἐνδηλον* B1; *ἄφανη* B10, pero es la claridad intelectual con que Anaxágoras dota a la *ἀρχή* a través del principio de la semilla lo que constituye una innovación importante respecto del *ἄπειρον* anaximandreo, porque con ese principio vuelve perfectamente inteligible la necesidad de postular un estado originario caracterizado de la manera en que lo hallamos en B1, así como también abre las puertas para hacer clara la relación entre ese estado originario y las formas singulares, a partir de la elevación de la estructura de la semilla a un principio para el cambio material. De esta manera, la homogeneización del ser, en sentido contrario a la diferenciación eleática entre esferas irreconciliables o de difícil relación, tiene el carácter de la unión entre los opuestos: lo

---

la totalidad de las cosas inicial (*πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ... σύμμιξις πάντων χρημάτων* B4c *ad init.*, B1, Vlastos p. 482 n. 73). Lo que así se comporta (*τούτων δὲ οὕτως ἔχόντων*) y que obliga a pensar (*χρῆ δόκειν* B4 *ad init. et ad fin.*) que en todo lo compuesto hay muchas semillas de todo tipo (B4 *ad init.*) puede conjeturarse que es el principio de la semilla, ya que la postulación de B1 no es capaz de explicar el que haya actualmente también múltiples todos, cf. B6 por oposición a la característica distintiva del *Nous*, de ser puro, no mezclado, por sí mismo (*ἐφ' ἑαυτοῦ*, cf. B12); allí se dice de las cosas que no se hallan separadas, y que, por tanto, todo tiene parte en una porción de todo ... *ὅπωςπερ ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ* (para el uso adverbial de *ἀρχήν* cf. B12 *περιχωρήσαι τὴν ἀρχήν et com. ad loc.* Lanza). B1 es más bien el postulado a justificar, así como también, por la homogeneidad del todo con las partes compuestas, lo es el hecho de la composición que hallamos actualmente en cada cosa.

que hay es, a la vez, ilimitado y limitado, infinito y finito, todo y singular, gobernado por un mismo principio compositivo omnipresente<sup>6</sup>.

Una confirmación para esta interpretación la hallamos en la correspondencia lógica entre B10, por un lado, y el resto de los frr. que nos informan sobre el estado material de las cosas. En una semilla hay lo que la tradición doxográfica tal vez a partir del mismo Aristóteles llamará "homeomerías", cabellos, uñas, venas, arterias etc., invisibles por la pequeñez de sus porciones, pero que, a medida que se desarrollan, se dividen poco a poco. En una semilla, la generación debe entenderse como división de las cosas existentes (B17) todas juntas (B8, B6), que originariamente existían en una mezcla total (B1), pero que comienzan a separarse más y más en la medida en que se desarrollan (B12,7 ss.). Una semilla de algo es esa singularidad total que contiene porciones, cuyas partes tienen la misma composición que el todo; contiene en sí los elementos que en una proporción determinada generan tal o cual de estas semillas, y ellos son entonces sus últimos constitutivos, que ciertamente no debemos pensar como substancias simples, sino como las cualidades o potencias cuya agrupación proporcional determinada genera las individualidades mezcladas, diferentes entre sí, que son las semillas, y en ellas se vuelven entonces visibles dichas cualidades, habiendo vencido la indeterminación de su desproporcionalidad inicial (B4, B8). Una cierta agrupación de cualidades determina ciertos objetos, y esas cualidades determinan también el lugar que van a ocupar ellos en el cosmos (B15; D.L. II,8). Y así como esas cualidades definen centro y periferia del cosmos, también la translación de los cuerpos en el espacio total de los lugares del cosmos está condicionada por una transmutación de las agrupaciones cualitativas (B16; *Simpl. in Ph.* 460,4 ss. εἰ καὶ μὴ ἀμέσως ἀλλὰ κατὰ τάξιν), que redundan en una transformación ordenada y en la producción de cosas diversas; distintos procesos -sólo determinables empíricamente en su variedad- tienen lugar para que se produzcan el cambio entre los cuerpos, cuyos estados extremos están representados por fuego y aire (B1 πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἴθῆρ κατείχεν), y los cambios, asimismo, paradigmáticamente representados por condensación y separación (B15, B16)<sup>7</sup>. La constitución de una semilla y un cuerpo determinados consiste, por

<sup>6</sup>Vlastos p. 468 n. 34 ha llamado la atención con razón sobre este punto recogiendo el pasaje de Arist. *Metaph.* A3, 984 a 8 ss., y de Theophr. *ap. Simpl. in Ph.* 27. 5-6.

<sup>7</sup>Barnes ha insistido en que para comprender la naturaleza de los cambios, separaciones y combinaciones que describe Anaxágoras, debemos pensar anacrónicamente en una operación química, antes bien que históricamente en yuxtaposiciones mecánicas. Raven p. 513, en G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield *Los filósofos presocráticos*. Madrid 1987<sup>2</sup> Gredos, trad. J. García Fernández (ingl. Cambridge 1983<sup>2</sup>), advierte oportunamente que a diferencia de la concepción moderna sobre la fusión química, no es correcto atribuir a Anaxágoras la creencia en estructuras moleculares distintivas que componen una substancia ni tampoco que esa substancia esté compuesta de un número limitado de elementos. La idea de la infinita divisibilidad de la materia y la concepción originaria de la semilla como mezcla total son contrarias a ambas concepciones modernas. Por esto mismo no puede hablarse de "partículas" ni tampoco de un concepto de constancia cuantitativo-cualitativa de tipo substancial en Anaxágoras, como lo hace Theodor Gomperz en *Pensadores Griegos I*. Buenos Aires 1951 Guarania. Trad. de J. Natalicio González del original alemán 1921, p. 251 s., 209 s. 263 s. Barnes, además, ha

el mismo principio expreso en B10, en la agrupación de determinadas cualidades en mayor proporción que las restantes, de manera tal que el desarrollo de algo se da a partir del incremento o la agrupación de sus contenidos semejantes. Este aspecto pertenece al concepto filosófico-medicinal de semilla<sup>8</sup>. Expresado concretamente puede hacerse visible diciendo: el pelo no puede provenir sino del pelo (Simpl. in Ph. 27,11)<sup>9</sup>.

notado que de la extracción no es posible dar una explicación general, sino que, puesto que bajo esa denominación se comprenden procesos semejantes, el descubrimiento y descripción de los mismos involucra una tarea empírica, e.g. la evaporación produce la sal en la salmuera, la presión, el agua del queso etc. A través de extracciones o separaciones del tipo se extrae carne del pan, pelo de la carne, pero también, como descubrirán las ciencias posteriormente, nitrógeno del aire, sin que esto implique generación de algo nuevo, sino separación de las porciones a partir de semillas que las contienen. Cf. Barnes p. 402 s. Barnes ha destacado y enumerado el vocabulario que Anaxágoras usa para estos procesos, cf. id. p. 403 n. 42, aunque la lista no es completa. En este respecto, me parecen importantes de tener en cuenta συσχωρήσεν, ἐξεχωρήσεν (B15) en función del tipo de movimiento que impone el *Nous* a la materia, el de la περιχώρησις, Gigon p. 15 ss. ha identificado a aire y éter como el par de contrarios más importante que primero se separa del todo -cuya concepción en Anaxágoras es por Gigon retrotraída al ἀπειρον anaximándreo- en el proceso del surgimiento del mundo, en lo cual recuerda la característica especulación milesia sobre un desarrollo continuado a partir de un par de contrarios (según Gigon atribuible por primera vez a Anaxímenes DK13 A5, en referencia al cual debe leerse indudablemente Anaxágoras B16. Que B16 articula el principio físico de πύκνωσις-μάκνωσις de herencia anaximénea es afirmado también por Lanza cf. com. ad loc. Como la fuente arcaica del pensamiento del despliegue continuado de una naturaleza, que fue hecho un verdadero principio de la física jónica, me parece interesante tener en cuenta la idea de desarrollo genealógico de la esencia de las divinidades en Hes. Th., tal como ha estudiado este aspecto del poema Paula Philippson en "Genealogie als mythische Form" (1936), contenido en Hesiod. E. Heitsch (Hrsg.) Darmstadt 1966. Wege der Forschung Bd. XLIV, p. 651-687. En Hesíodo, por cierto, en relación a nuestro tema sería también importante valorar el carácter de par de opuestos (Philippson habla de "polare Gegensätzlichkeit") que representan *Khaos* y *Gaia*, y el que ambos agotan o abarcan la totalidad de lo existente (La posición independiente de *Eros* no es aquí conflictiva, ya que él mismo permanece sin generación propia como una potencia intermedia comunicante.) Si bien la posición de la cuestión por Gigon en términos del surgimiento de los μετέωρα me parece ensombrecer el real aspecto abarcante de ambas formaciones cualitativas, en tanto contienen representativamente todos los pares de contrarios, como veremos, y no solamente el par cálido-frío. Para expresarlo en los términos que usa Gigon, yo diría que se trata de otorgar una posibilidad de desarrollo lógico al surgimiento físico del mundo.

<sup>8</sup>Cf. Vlastos p. 464, et Luc. I. 830 ss.; Simpl. in Ph. 460,4.

<sup>9</sup>El intento en este último párrafo es destacar ejemplarmente la correspondencia entre B10 y algunos fragmentos, que, desde nuestra interpretación, podríamos decir representan su desarrollo, sin que esto implique más que postular explicativamente un despliegue lógico de un principio. No es cuestión aquí de psicología. Para la controvertida interpretación de la relación entre opuestos o cualidades y semillas, así como para la posición de los elementos, sigo en general la reconstrucción de Vlastos, distinta de la de Guthrie y Barnes. Cf. Vlastos p. 470 ss., 483, espec. 484 ss., incluida su interesante explicación del sentido en el cual aire y éter (i.e. fuego, cf. Arist. Cael. A 3, 270b 24, Γ 4, 302b 4-5) puede decirse que "predominan" en B1, cf. Vlastos p. 484 s. n. 80. Para los posibles significados de

Lo que debemos aprender de B10 es su doctrina sobre la constitución estructural de lo material, que lleva a postular una mezcla original con características estructuralmente similares a la de una semilla: la mezcla original contiene una multitud de porciones diversas y cada parte de ella cuenta con una composición semejante al resto de las partes y al todo, lo cual da por resultado una cierta homogeneidad en la que sólo las cualidades extremas opuestas en su equilibrio son manifiestas a causa de agotar las cualidades de las semillas allí contenidas; el resto de las infinitas cualidades diferentes existentes entre esos extremos quedan, como las semillas que ellas forman, invisibles en razón de su pequeñez<sup>10</sup>.

Debe ser contabilizado como un atrevimiento que debemos a los estudiosos de la filosofía antigua en nuestro siglo el haber pensado que la formación estructural de las cosas podía no ser tal como Aristóteles legó a occidente; esto es, que al menos era una tesis alternativa -y no una posición primitiva, inaceptable "para nosotros"<sup>11</sup>- la idea de que las cosas no se componían a la manera de un substrato al cual le inhiere cualidades. La concepción de la σπέρμα anaxagórea, como una mezcla de cualidades, ha dado lugar a atreverse a pensar por ese camino alternativo. En efecto, la inspiración medicinal de las reflexiones de Anaxágoras le dieron ocasión de formular a los elementos de que se componen las semillas no como cualidades inherentes a cierto substrato, sino más bien como potencias o poderes específicos de diverso tipo. Las cosas (χρήματα, σπέρματα) serían para Anaxágoras el resultado de la combinación de diversos poderes percibidos por otros cuerpos semejantemente constituidos. Se intentó aprehender a tales poderes como cualidades, o mejor

κατεῖχεν cf. Guthrie p. 294 n. 1. El verbo en singular indica, como nota Guthrie, la unidad en que Anaxágoras toma aquí en la mezcla a los estados extremos aire y éter, cf. Guthrie p. 295 n. 5. Para el tipo de cualidades que representan aire (denso, frío, húmedo, oscuro) y éter (raro, cálido, seco y luminoso) cf. Thphr. Sens. 59; Guthrie p. 295 n. 3, 4, 273 n. 4. Su sentido me parece haber sido captado ya por Cornford p. 25 quien los tomó como nombres colectivos que representan las cualidades extremas que dominan en las semillas y que podían ser manifiestos en la mezcla originaria como estados opuestos o cualidades extremas equilibradas. Pero es por Vlastos que se llega a entender bien el sentido en el cual, bajo esta hipótesis, aire y éter pueden aducirse en B1 como la causa (γάρ) por la que los demás componentes permanecen invisibles, cf. Vlastos p. 469 n. 36, pues ellos son lo más visible, y, correspondientemente, lo que primero se separa de la mezcla (B2).

<sup>10</sup>Vlastos ha enfatizado contemporáneamente la relación entre B10 y B1, cf. Vlastos p. 469, 470 n. 37; Arist. Ph. Γ 4, 203a 23-26 cf. Lanza com. ad DK A45 p. 72s. (sobre la interpretación aristotélica cf. Simpl. en DK A45 et Lanza com. ad. loc. p. 44-55); Simpl. in Ph. 460, 4 (et Lanza com. ad. loc. p. 74 ss.) espec.: ὁρῶν οὖν ἀφ' ἐκάστου τῶν νῦν διακεκριμένων πάντα ἐκκρινόμενα οἷον ἀπὸ ἄρτου σάρκα καὶ ὀστού καὶ τὰ ἄλλα, ὡς πάντων ἅμα ἐνυπαρχόντων αὐτῶ καὶ μεμιγμένων ὁμοῦ, ἐκ τούτων ὑπενόει καὶ πάντα ὁμοῦ τὰ ὄντα μεμίχθαι πρότερον πρὶν διακριθῆναι. διὸ καὶ οὕτως ἤρξατο τοῦ συγγράμματος· ἦν ὁμοῦ πάντα χρήματα· ὥστε ὀτιοῦν οἷον τὸν ἄρτον τόνδε καὶ σαρκὸς τῆσδε καὶ τοῦ ὀστού· μίγμα εἶναι ὁμοίως τῶ παντί.

<sup>11</sup>Como sí parece creerlo e.g. Guthrie p. 291 n. 1.

cosas cualitativas ("quality-things" (Cornford)), o tal vez aún mejor como formas de energía, esto es, como poderes (Vlastos, guiado por el sentido insubstancial de δύναμις en los escritos medicinales reunidos en el *Corpus Hippocraticum*, espec. VM<sup>12</sup>). Estas potencias funcionan en complemento con su opuesto: cálido-frío, raro-denso, seco-húmedo, claro-oscuro, y Anaxágoras no parece haberles impuesto un número limitado, sino que ellos son infinitos, más allá de que algunos juegan un rol más importante que otros en distintos ámbitos de la realidad<sup>13</sup>. De esta manera, Anaxágoras formula como un principio de su teoría física ἐν παντὶ παντός μοῖρα ἔνεστιν (B12), expresado repetidas veces de diversas maneras (e.g. B6), para dar cuenta de la composición de las cosas a partir de porciones, que son precisamente de esas cualidades. Ahora bien, esta es una reexpresión de su principio de la semilla, que conducía a concebir la presencia de todo en algo, en cada semilla de todas las cualidades o potencias opuestas.

Pero además de esta homogeneidad cualitativa en la composición de todas las semillas en cuanto a sus cualidades, existe la diferencia entre ellas y por ende también en las cosas. Para que haya diferencia en lo que es, se precisa inexorablemente, en el nivel que sea, de un principio de alteridad. Este es el rol que podemos pensar le cabe a la proporcionalidad, que, al establecer la medida en que ciertas porciones se dan en una cosa, la medida en que existen en algo cada una de las cualidades opuestas entre sí, la hace a ésta diferente de otra, en la que las mismas porciones están mezcladas en una proporción diferente. Por este medio, las cosas compuestas todas de las mismas infinitas cualidades llegan a ser otras (B12 ad fin. en oposición al *Nous*)<sup>14</sup>. Cada cosa mantiene, además, una misma proporción en el todo y en la más pequeña de sus partes, de cada una de las cuales, según el principio de la infinita divisibilidad de la materia, habrá siempre una menor, ordenada bajo la misma razón, aún cuando su pequeñez no alcance para hacer visible propiedad alguna. El principio de la semilla,

<sup>12</sup>Cf. Vlastos p. 471 s. y sus referencias a la teoría de los humores.

<sup>13</sup>Anaxágoras menciona los más repetidos (B12, B4, B8, B15) tanto en cosmogonía, como en medicina; pero es probable que como en el caso de las transformaciones lo haga así sólo ejemplarmente. Arist. *Ph.* A 4, 187a 25 testimonia que Anaxágoras tomaba como infinitos a los contrarios, al igual que a las homeomerías. Thphr. *Sens.* 30 refiere que para Anaxágoras hay olores en el aire que recién se hacen perceptibles por su condensación; y el pasaje completo sobre Anaxágoras (a partir de 27) tampoco da indicios sobre un límite para los contrarios. Vlastos ha recordado que en la medicina tampoco se determina un número para estas propiedades, cf. VM 17.10, cit. por Vlastos p. 471 n. 45; ni tampoco es el caso en Diógenes de Apolonia (cf. DK64 B5). En general, cf. Vlastos p. 471 ss., quien quiere hacer valer B7 (cf. *eti.* B6) para su interpretación, p. 473 n. 52, aunque la ἀπόκρισις no vale ciertamente sólo para las cualidades en B12. Kerferd, en su estudio sobre el valor del testimonio aristotélico sobre Anaxágoras, sostiene que el pasaje de *Ph.* A 4, 187a24-26 debe interpretarse en cuanto a la alineación de homeomerías y opuestos como que las homeomerías incluyen los opuestos, cf. Kerferd p. 497 s. Más allá de esto, para nuestro interés actual importa que Kerferd también acepta la infinitud de los opuestos.

<sup>14</sup>La idea de λόγος (τῆς μίξεως) es, entre los presocráticos, importante en diversas ramas del saber, y no menos en la cosmología a partir de Heráclito y los pitagóricos. Cf. las referencias recogidas por Vlastos p. 474.

entonces, exige que haya porción de todo en todo, y para que esto sea posible, es preciso concebir que no habrá una partícula, una unidad ínfima indivisible, lo que se entiende como un *ἄτομον*, algo que ya no puede más ser dividido y que de alguna manera se habría separado él mismo de su contrario (cf. B8).

Anaxágoras habla de porciones y no de trozos. Para que haya una porción de todo en todo, es preciso concebir que en cada trozo, por más pequeño que sea, siempre será posible encontrar una porción de cualquier cualidad, aunque sea en cantidad muy pequeña, que podría ser extraída de ese trozo. Así, una cosa dada, compuesta bajo cierta proporción por todas las cualidades, es en su totalidad y en cada una de sus partes, tan pequeña como ella sea, homogénea consigo misma; y esta homogeneidad interna, asegurada por el principio de la infinita divisibilidad de la materia en cuanto a la porción, es lo que puede concebirse bajo el nombre de "homeomería": por él se alude a la relación que cada cosa guarda consigo misma, es decir, la de cada una de sus partes en relación mutua y en relación al todo de la cosa misma<sup>15</sup>. Cada semilla, entonces, recibe su individualidad de la proporción en que se hallan en ella las mismas cualidades opuestas entre sí; la infinita posibilidad de combinación entre las infinitas cualidades da un número infinito de semillas con los mismos elementos. Esta proporción basta para hacer de *principium individuationis*.

Se puede reconstruir este aspecto de la teoría anaxagórea sin recurrir a la inclusión de las semillas entre los componentes -lo cual entorpecería la relación entre componentes y compuestos-, pues la formación de carne o de la tierra puede explicarse suficientemente a partir de un cierto y determinado predominio proporcional de ciertas cualidades sobre sus contrarios<sup>16</sup>. Bajo esta suposición, tampoco parecen hallarse buenas razones para imponer una

<sup>15</sup> Así es posible entender como válida la atribución del término por Aristóteles a Anaxágoras: *ὦν ἐκάστω συνώνυμον τὸ μέρος ἔστιν* GC A 1,314a 20. Cf. Anaxág. B3. Así lo defienden Barnes p. 380 s., Vlastos p. 476, *contra* Guthrie p. 325 s, quien pone en duda el cuño anaxagóreo del término a partir de los testimonios de Simplicio, Accio y Lucrecio. Vlastos, en contraposición, no excluye que el término pueda ser anaxagóreo, cf. Vlastos p. 476 n. 65a. Yo preferiría hacer a un lado esa discusión histórica y hablar con Kerferd de la validez para Anaxágoras de un principio de homeomereidad, cf. Kerferd p. 498. Un análisis detallado de la cuestión doxográfica sobre este término va mucho más allá de los límites del presente artículo. Cf. Lanza espec. com. ad A41 et A46.

<sup>16</sup> Cf. Vlastos p. 482 s., quien trae a la memoria la interpretación -por cierto sobre este punto no conclusiva- de Temistio *ap. Simpl in Ph.* 44,5 ss. Cf. Vlastos p. 483 n. 76. Vlastos me parece ofrecer con esta posición una reconstrucción plausible y coherente del principio material en Anaxágoras a partir de la idea conductora de semilla. La cuestión -de la cual depende gran parte de la interpretación que sobre la teoría de la materia anaxagórea se sostenga- no puede, sin embargo, ser definitivamente clausurada. Así, muchos intérpretes modernos dan crédito sobre este punto a la interpretación de Aristóteles sobre la equiparación entre cualidades y homeomerías, cf. Arist. *Ph.* A 4,187b 4 ss. Cf. Barnes p. 381 s. No me convence la crítica de Guthrie a Vlastos, pues piensa, creo, demasiado en la necesidad de formas aristotélicas al entender, como lo hace, a las semillas, cf. Guthrie p. 291 n. 1. Sus objeciones en p. 285 son, en cambio, serias dificultades para la interpretación de los *fr.* que aquí hemos intentado presentar, y ante ellas la versión aquí ofrecida -a sabiendas de lo mucho que con esto se ve implicado- no puede sino

jerarquía entre las semillas y los así denominados elementos, que Anaxágoras habría podido concebir como homeomerías, y así otorgádoles una posición coherente en su teoría -por cierto una revolucionaria, ya que les arrebató a ellos el título de elementos, estrictamente tomado, es decir, como ἀπλᾶ σώματα<sup>17</sup>. De esta manera, las semillas no constituyen sino un resultante de la combinación proporcionada entre las cualidades; y no resulta correcto suponer que ambas, cualidades y semillas, coexisten separadamente en una cosa, sino que es más bien preciso concebir aquí la composición a la que se pliega bien el mismo principio de la semilla. En base a esta reconstrucción, se explica mejor la mención conjunta del "elemento" tierra y de las infinitas semillas en B4 *ad fin.*, donde con un gen. abs.<sup>18</sup> la intención significativa es precisar la causa por la cual la mezcla impedía la visibilidad de las cualidades en el estado originario: los elementos (no sólo aire y éter (B1), también tierra (B4), y habría que añadir agua) se hallan en la mezcla junto a las semillas y precisamente como resultantes de idéntico grado de la combinación de las cualidades<sup>19</sup>. B1 postula, entonces, una semilla-mezcla original en la que las combinaciones llamadas aire y éter agotan cualitativa y cuantitativamente los componentes de la mezcla, y en esa medida representan estados extremos, son lo más grande y visible, y contienen bajo sí todas las posibles variedades combinatorias, que tendrán lugar efectivamente con la separación formadora paulatina<sup>20</sup>.

---

permanecer un intento por reconstruir de manera lógicamente plausible la teoría de Anaxágoras. *cf.* las expresiones de Vlastos p. 486 s. Lo que sí no considero que sea correcto suponer, aún cuando se altere la posición de las semillas, es que a las cualidades o a las semillas les quepa un *status* substancial, como lo creyó Aristóteles para entender a Anaxágoras. Barnes habla críticamente por esta vía de una "ontología de las cosas" o de una (errónea) substancialización de las cualidades entre los presocráticos, *cf.* Barnes (para Anaxágoras) p. 381 s.

<sup>17</sup>En esta posición casi solo entre los modernos Vlastos; no obstante, me parece importante su advertencia: una inversión de la magnitud de la que Aristóteles (*GC A* 1,314a 25 ss; *Cael.* Γ 4,302a 28 ss.: los elementos serían agregados de semillas) le atribuye a Anaxágoras no podría haber pasado desapercibida a la doxografía, que, por el contrario, toma aire, fuego etc. como homeomerías, *cf.* Vlastos p. 484 n. 77; *Simpl. in Ph.* 27.5; *Phlp. in GC* 13.26. Para comprender la construcción aristotélica en estos puntos errónea sobre Anaxágoras, especialmente elaborada en contrapunto de éste con Empédocles, me parece plausible la hipótesis de Vlastos p. 487.

<sup>18</sup>Así Harold Cherniss *Aristotle's Criticism of Pre-Socratic Philosophy*. Baltimore 1935 p. 401.

<sup>19</sup>Vlastos p. 463 n. 17.

<sup>20</sup>Para una ejemplificación de la manera en que habría que representarse la exhaustión de las cualidades por aire y éter en B1 *cf.* Vlastos p. 485 s. n. 80. Vlastos refiere su interpretación aquí a F.M. Cleve. Esta explicación da efectivamente solución a los problemas que Cornford vio en la teoría anaxagórea de la materia, a la que de diversas formas se ven precisados a responder gran número de los que después de Cornford trataron el tema, así *cf.* las críticas de Guthrie p. 284 s., 287 n.2; Raven en *KR* p. 525 s. n. 1; Kerferd p. 499; Vlastos p. 480 ss. "*This explanation meets the logical difficulty which Cornford rightly saw in the traditional view; it accounts for the continent of heterogeneous substance in one another (and therefore for the generation of heterogeneous substances from one another) without destroying the homogeneity of each*". Vlastos p. 486. Creo que la presente interpretación permite

Por último, antes de considerar el problema en función del cual nos hemos detenido en esta sumaria presentación de la teoría anaxagórea de la materia, es útil hacer breve referencia a otro desarrollo, uno de los más sutiles, de la noción de semilla. El concepto anaxagóreo de semilla exige que en cada combinación actual se hallen todos los componentes cualitativos que existían en la semilla-mezcla original (B6), de tal manera que Anaxágoras debía concebir que en cada parte, por más pequeña que ella fuera, deben encontrarse siempre porciones menores. El concepto de la infinita divisibilidad que encontramos aplicado en algunos fragmentos (B1, B3, B6) puede entenderse como un resultante y tal vez una elaboración consecuente de la exigencia proveniente de la infinitud de componentes contenidos en una semilla *ἄπειρον πλῆθος*. La materia es así algo esencialmente diferente de lo atómico, en la cual algo está separado del resto; en B6 leemos que nada está separado de nada, B8 especifica que esta no separación se da primeramente entre las cualidades opuestas (cf. B12 *ad fin.*), B11 y B12 (cf. B6) oponen este estado, peculiar a la materia, al de la pureza del *Nous*. Cada semilla particular separada es algo infinito, ya que contiene en una determinada proporción todos los pares de opuestos; de tal manera, su finitud en cuanto a la cantidad no se contradice con su infinitud en cuanto a la cualidad de sus componentes, y así puede decir Anaxágoras que la igualdad le cabe a cada cosa consigo misma (B5, B6), sin que ello signifique obstáculo alguno para su infinitud, ya que ésta es siempre una cualitativa cuantitativamente proporcionada<sup>21</sup> (B12 *ad fin.*). Los fragmentos de la infinitud son un hueso duro de roer para los intérpretes. B3 fue leído por algunos como una acusación de la prohibición eleática, la de que lo que es deje de ser<sup>22</sup>. Que no haya nunca una porción menor de una determinada porción (e.g. carne), puede entenderse a partir de que, si queremos extraer esa porción de ese trozo u objeto, nos daremos con que habrá siempre componentes cualitativos que darán por resultado (en una determinada proporción siempre menor) esa porción en el resto de ese trozo u objeto, en razón del principio de la semilla: en todo hay

---

también superar la dificultad que vio Gigon, lo que él llamó la contradicción entre la amplitud total de aire y éter y el que sean calificados sólo como la parte más grande del todo. Cf. Gigon p. 14.

<sup>21</sup>Gran parte de los intérpretes elogian la consecuencia lógica del pensamiento de Anaxágoras sobre la infinitud. Algunos consideran que polemiza con Zenón y que toma los argumentos de este último sobre magnitudes aritméticas aplicándolos a magnitudes espaciales (para esta relación existen problemas de cronología), cf. KR p. 504 ss.; Guthrie p. 289 s.; Vlastos p. 469 s. De opinión diferente Barnes p. 398 n. 33. Gigon da gran importancia a la relación de Anaxágoras con Zenón en cuanto a la construcción sin más de una teoría física, cf. Gigon p. 11. Y considera en particular que el *ἁμῶ πάντα* anaxagóreo es una introducción en la física milesia del *ξυνεχὲς πᾶν* parmenídeo, esto es, la base ontológica del continuo para los argumentos zenonianos sobre la infinitud (DK29 B3). Cf. Gigon p. 19 ss. En su artículo, Gigon se empeña en identificar los elementos eleáticos asumidos de una u otra forma por Anaxágoras.

<sup>22</sup>E.g. Guthrie p. 289 n. 2. En B3, Zeller conjeturó *τομῆ πορ τὸ μῆ*, lo cual es aceptado como correcto en cuanto al sentido por la mayoría de los intérpretes (en contra, Barnes p. 398 n. 35); algunos, sin embargo, la consideran innecesaria; otros, por el contrario, la rechazan por la construcción gramatical resultante.

porción de todo. De esta manera, no parece aludirse aquí (B3) a que la división no pueda producir la nada, sino más bien a que la composición infinita de la materia implica que lo que es permanece siempre siendo, pues siempre habrá porciones (por muy ínfimas que ellas sean) de algo en algo<sup>23</sup>. Por las mismas razones ligadas al modo de ser de la materia, puede comprenderse que aún de la mayor porción extraída de un trozo u objeto se hallará siempre en ese objeto una porción mayor, ya que si tomamos el pequeño (pero nunca igual a cero) resto de esa porción que queda en un objeto después de su extracción y lo sumamos a la mayor porción extraída, tendremos de esa porción siempre una magnitud mayor que la grande antes extraída; y así: "también de lo grande hay algo mayor" (B3)<sup>24</sup>. Y así también, ya que en un objeto hallamos una magnitud infinita en cuanto a lo grande y a lo pequeño de una misma porción, puede Anaxágoras formular (B3) que lo mayor y lo menor son iguales en cantidad<sup>25</sup>. La última proposición de B3 me parece referirse a los *οβρετος ἕκαστον*. "Cada objeto en relación a sí mismo es (a la vez) grande y pequeño" puede aludir a la magnitud de porciones infinitamente mayor y menor que se halla en cada cosa; magnitud que, puesta en relación a la cosa como un todo, la hace ser a la vez grande y pequeña.

Anaxágoras ha observado finamente la composición de las cosas para llegar a postular el principio de la semilla como explicación de la totalidad, que en cada cosa se halla contenida (*τὸ πάντα ἐν πᾶσι κεῖσθαι*) y que conforma el tejido de relaciones de intercambio que es el mundo. Esta visión del todo en uno equipara el rango de todas las composiciones resultantes, y se ofrece como una explicación a la pregunta por el cambio entre las cosas, y no, como correctamente fue señalado<sup>26</sup>, como respuesta a la búsqueda de últimos elementos en su composición. El *status* de las cualidades opuestas no es obstáculo a esta tesis, ya que tanto su polaridad intrínseca, como el hecho de que existan todas juntas en lo más pequeño y en lo más grande hacen que cada cosa y cada porción -y es allí donde Anaxágoras deposita su interés- sea infinitamente compuesta. Esto alcanza bien a constituir un concepto de lo material, aunque no se identifica con el aristotélico<sup>27</sup>. Como contrapeso, el mismo principio de la semilla

<sup>23</sup>No obstante, no debería descartarse en general la conjetura referida a que el concepto de semilla asume de alguna manera la exigencia parmenídea de la continuidad (*συνεχῆς*). Pero aún así, la explicación de este aspecto de la división infinita de la materia me parece que debe emprenderse haciendo uso del mismo concepto anaxagórico de materia. Para esta dirección *cf.* Gigon p. 21 ss. Barnes en su interpretación rechaza que Anaxágoras esté aquí respondiendo al principio eleático, como lo quiere Guthrie, *cf.* Barnes p. 397 s. El tratamiento lógico del problema por Barnes constituye hoy una referencia para la intelección de la teoría anaxagórica.

<sup>24</sup>*Cf.* Barnes p. 399.

<sup>25</sup>*Cf.* Barnes p. 399, en n. 37 recuerda otras interpretaciones.

<sup>26</sup>*Cf.* Guthrie p. 292 ss.

<sup>27</sup>La amplia y detallada investigación de la estructura de aquello otro del *Nous*, por oposición a lo cual además se caracteriza a este último, autoriza esta afirmación. *Cf.* en contra Lanza p. 223, pero su afirmación casi contraria p. 225 *ad fin.* *Cf.* la defensa de la existencia de un tal concepto en Anaxágoras a partir de la atribución al clazomenio de una perspectiva "fenomenalista" por Kerferd p. 502s.: la

permite atribuir a las cosas el estado de un desequilibrio parcial proporcionado, que garantiza la multiplicidad de individuos, a la vez que remite a un estado originario, el del todo, que debe ser un uno equilibrado.

En el estudio de estos frr. hay aspectos a los cuales hemos hecho alusión, que no se explican exclusivamente a partir de lo que sea lo material, que exceden a lo que se denomina la teoría física de Anaxágoras. El hecho del movimiento ordenado y el de la constitución de un cosmos en conformidad con las condiciones que determina la materia (resumido en B15 y B16), el dato mismo de la génesis reclaman otras causas explicativas de su posibilidad. Anaxágoras debe haber percibido que en lo fenoménico existen factores que exceden lo material mismo, que en cierta manera resultan tan palpables como el espesor de un cuerpo o la patencia de una cualidad, pero que, sin embargo, no tienen el mismo modo de ser que estos últimos. El mundo está constituido por un constante desplazamiento, destrucción y construcción proporcionada de nuevos compuestos cualitativos que ocupan espontáneamente lugares del cosmos; pero más allá de estos cambios o antes que ellos existe el hecho de la *posibilidad del cambio* cualitativo, esto es, hay en el mundo algo que atraviesa lo material, y que lo hace con un extraordinario poder, pues todo se halla tocado por ello; y esto de tal manera que esa fuerza no se detiene, pues persiste aún en el estado avanzado de división actual, haciéndolo como ninguna de las cosas materiales es capaz de hacerlo, compuestas como lo están de acuerdo al principio material. Si observamos más penetrantemente, descubrimos que hay cosas en las cuales esa fuerza parece estar más presente que en otras, o, mejor, en ellas opera como desde su interior (καὶ ὅσα γε ψυχῆν ἔχει B12), no tan sólo como en el resto de las otras por haberlas puesto en movimiento, sino que ellas mismas parecen ser portadoras de esa fuerza (B11). Ciertamente, la presencia de ese algo se manifiesta no tan sólo en el hecho del movimiento que abarca y penetra las cosas, sino también en otro hecho tan sorprendente como espontáneo e insoslayable: la existencia de orden en el cosmos, irreductible a la condición de lo material, no identificable con aquella cierta razón que se registra en la distribución proporcional de las cualidades en los cuerpos divididos.

Para dar cuenta de estos datos, la filosofía de Anaxágoras recurre a otro principio explicativo: lo que se llama su teoría del *Nous* (Thphr. *ap. Simpl. in Ph.* 27,2)<sup>28</sup>. Pero es correcto preguntar por qué ambos fenómenos, movimiento y orden, debían remitirse a un solo principio, por qué no tal vez a dos. Sabemos que los frr., especialmente B12, postulan sólo al *Nous* para dar cuenta de tales manifestaciones: movimiento y orden en el mundo dependen de una razón animada, que todo lo gobierna con su poder.

materia en Anaxágoras no es un substrato neutral detrás de las apariencias, sino lo que aparece en la percepción sensible.

<sup>28</sup>Cf. la presentación histórico-especulativa de la investigación de las causas en Arist. *Metaph.* A3, 983b-984a.

Habrá una cantidad de interrogantes y dudas que se plantean a quien lee los fragmentos que se atribuyen a un clazomeno del S. V en la serie de Diels; hay ciertamente, en lo que hace a la concepci3n del *Nous*, cuestiones difciles de resolver<sup>29</sup>; entre ellas me parece que descuella la referida a la afirmaci3n de una sola y misma entidad de la que dependen el movimiento y el orden que existen en el mundo, dos formas de éste irreductibles a lo material, dos realidades tan patentes como diferentes de la materia. Ese segundo principio, el otro que completa la investigaci3n anaxag3rea de las causas del cosmos, debe ser visto en su *ser* peculiar, para que podamos acercarnos a comprender sus *funciones*.

En los *frr.* que nos hablan del *Nous* (directamente B11, B12, B13, B14, complementariamente puede ser tomado B9), éste se nos presenta como (lo que se llama) "causa" del movimiento (B12, B13); en la medida en que mueve, separa, y lo hace habiendo movido al comienzo la masa compacta por sí misma inerte<sup>30</sup> e indiferenciada, mas contin  haciendolo y continuará cada vez abarcando y penetrando más y más materia<sup>31</sup>. El *Nous*

<sup>29</sup>E.g. la difcil cuesti3n de si Anaxágoras precis3 el modo por el cual el *Nous* conoce. Cf. J. H. Leshner "Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12". *Phronesis* XL/2 (1995), su referencia al mismo en p. 128 *et* nn.

<sup>30</sup>Esta interpretaci3n no hace necesario plantear la cuesti3n de la existencia de un tiempo anterior a la introducci3n del movimiento, tiempo en que la masa habr a estado inm3vil. Creo que Anaxágoras apunta antes bien en B12,6 περιχωρησαι την  ρχην a una cuesti3n de principio del movimiento como causaci3n, que si bien no excluye el problema del tiempo, no por ello debe tomarse ese principio primeramente en el sentido de un comienzo temporal.

<sup>31</sup>Los *frr.* no hablan de una reversi3n o contracci3n del movimiento, sino de una expansi3n perpetua y cada vez más abarcante, que incluir a los procesos de surgimiento y perecimiento en un solo gran despliegue configurador. Esto nos ofrece un dato importante sobre el tipo de acci3n cinética que pertenece al *Nous*. Esta es la de una expansividad constante, vehículo de un tipo específico de manifestaci3n. Esta acci3n es correspondiente a su ser distinto de toda alteridad, pura mismidad incompuesta ( φ'  κλυτο  B12 *ad init. et ad fin.*), que por ello podr a excluir la posibilidad de una cierta disoluci3n que se dar a con la reversi3n. B14 (tomando la correcci3n de DK en  ς  ε   στι τ , cf. Lanza *ad loc.*) nos permite pensar que la "eternidad" del *Nous* es correlativa a su omnipresencia espacial en todo lo que est  sujeto a la revoluci3n en que se hallan las múltiples cosas (todas) que rotan (cf. Lanza *ad loc.* para la lectura de  ν τ  πολλ  περιέχονται), sin que esto implique mezclar al *Nous* en el fluir espacio-temporal. Ambas categorías parecer an pertenecer en Anaxágoras propiamente al ámbito de lo material; de ser así, la eternidad del *Nous* deber a ser vista como el producto de la inversi3n afirmativa de un predicado negativo, que es el que propiamente le pertenecer a: su no ser temporal, a la manera de las cosas materiales al menos. En tal sentido no parece errado hablar de extratemporalidad del *Nous*, cf. Lanza p. 230. Análogamente puede hipotetizarse la inmovilidad del *Nous* (como quería Arist3teles *Ph.* Θ 5, 256b 24; cf. Gigon p. 38), en tanto se entienda por movimiento el que le corresponde a las cosas movidas. Del *Nous* s3lo puede predicarse movimiento, como así también raz3n, y ese tiempo peculiar que es el  ε , pero también velocidad (B9), de una manera *categorialmente diferente*, conforme a la diferencia en cuanto al *modo de ser* existente entre él y las cosas movidas. Disandro ha acentuado la inexistencia de una *kat basis* o sístole en Anaxágoras, cf. p. 155 s.; Lanza p. 229.

provoca en la masa originaria un movimiento rotatorio (περιχώρησις), por el cual tiene lugar la separación de las cualidades y con ello la diferenciación (B12 *ad fin.*), pero asimismo la formación. Este último es un dato constructivo insoslayable, que no se explica ni por la constitución específica de la materia, cuyas cualidades opuestas no exigen el surgimiento de un determinado acoplamiento, más allá de imponer ciertas "leyes físicas" para las formaciones y transformaciones; ni tampoco se justificaría por el solo movimiento, que meramente dividiría en la medida que mueve. Lo específico de la génesis que hay en el mundo, que no puede ser entendida, sino como una cierta formación, se explica recién por una peculiaridad de ese movimiento rotatorio impuesto por el *Nous* y remite a un dato noético específico; este es el poder de producir formaciones, el cual, según las condiciones impuestas por la materia, serán compuestos cualitativos ordenados de acuerdo a una cierta proporción. De esta especificidad noética se habla en B12, cuando se menciona que el movimiento rotatorio, que domina toda la masa, no sólo divide (B13), sino que es también aquel que cumplen los cuerpos formados que han sido divididos cualitativamente (B12,12-15). El movimiento rotatorio, en el cual ellos se encuentran, movimiento a través del cual el *Nous* gobierna todas las cosas (B12,5-6) comunicándolo a ellas al principio (B12,6), es uno divisor-formador, y da por resultado configuraciones distintas, que, dispuestas en su cambiar de acuerdo a las condiciones materiales, constituyen un cosmos (πάντα διεκόσμησε νοῦς B12,11-12). En la formación del cosmos, el ἔργον de las causas, se manifiesta la solidaria cooperación existente entre ellas: hay un orden de las formaciones y transformaciones pautado por las condiciones materiales del cambio; hay también un orden determinado por un movimiento que ha instaurado la distinción en el mundo, haciéndolo de manera tal que se *forma* un cosmos, que posibilita las configuraciones y salva de un movimiento divisorio puramente disolutivo. En esta característica específica de constructividad cinética hallamos la plena función del *Nous*; en ella se combinan movimiento y razón constructora, la cual determina lo que es y será (B12,10-12), en cuanto a su posibilidad de formación determinada, por medio de ese *proprium* consistente en comunicar el movimiento. Por aquí nos acercamos a descubrir el ser del *Nous* en la manifestación de sus funciones<sup>32</sup>.

Con lo dicho hemos querido formular cómo creemos debería intentarse plantear una acotada consideración filosófica del *Nous* en los fr. de Anaxágoras. Un análisis que no dependa de conclusiones extraídas de estudios etimológicos ligados a una reconstrucción histórica del presocratismo<sup>33</sup> arroja la cuestión del sentido del movimiento como decisiva para

<sup>32</sup>Sin necesidad de poner en cuestión el ordenamiento de los fr. por Diels (sobre la posición que ocupaba lo que nosotros conocemos como B12 en el libro de Anaxágoras Simplicio no da indicaciones, cf. Lanza p. 221), ni tampoco postular precedencias o etapas en el pensamiento del clazomenio, no creo que pueda afirmarse que B12 y su teoría del *Nous* aparezca sin que se hiciera sentir la necesidad de él en los fr. precedentes, como lo sostiene Gigon p. 38.

<sup>33</sup>Ese es el caso, cada uno a su manera, de Kurt v. Fritz "Der NOΥΣ des Anaxagoras". *ABG* 9 (1064) 87- 102. y C. Disandro. Lo dicho no pone de ninguna manera en cuestión la significativa ganancia de tales perspectivas, de las que aquí aún nos servimos.

acercarnos a la teoría anaxagórea del *Nous*. Pues en el sentido del movimiento, en la pregunta por la función del *Nous*, hallamos la característica noética de formar un cosmos, esto es, de constituir un orden de cosas, lo cual nos permitiría reconocer que Anaxágoras comprende al movimiento como movimiento racional. Movimiento y razón serían pensados de manera coperteneiente por Anaxágoras.

El ser del *Nous* se manifiesta en sus funciones<sup>34</sup>. Bajo la motivación de la investigación de las causas del cosmos, la postulación explicativa de una entidad fuente de estas huellas que “percibimos” en el mundo no nos obliga a concebirla como un producto de la transposición a principio cósmico del órgano espiritual con capacidad cognoscitiva, como una especie de hipostasiación del *nous* humano. Este enfoque, que alienta una determinada reconstrucción histórica de la posición del *Nous* y a la vez busca en ella su apoyo, parece, desde el principio, incapaz de dar cuenta de ciertos aspectos específicos del *Nous* anaxagóreo, insuficiencia que puede tener su correlativo en la construcción supuesta del presocratismo. Así como para el principio material se ofrecía con B10 una buena base para postular la elevación a principio cósmico de la estructura espermática organizadora de los cuerpos, así también, inversamente para el caso del *Nous*, su aparición en los fr. no remite a una instancia parcial homogénea a él, la cual se elevara, por una determinada exigencia, a principio explicativo. Más bien se da para el *Nous* que es la presencia de un ser que no se repite estructuralmente en el mundo, aun cuando haya cosas en las cuales está. La diferencia existente entre la continuidad estructural dada en el caso del principio material, entre él y las cosas, y la situación del principio noético, en relación a lo que son sus huellas en el cosmos, se hace más clara si observamos que los atributos del *Nous*<sup>35</sup> no pueden caberle como tales a aquellas cosas en las que aún se halla el *Nous*, por cierto nunca como porción en ellas (B12 *ad init.*)<sup>36</sup>. Para la comprensión del poder ordenador cósmico único del *Nous*, podemos más bien postular otro camino interpretativo<sup>37</sup>, sin que esto anule la posibilidad histórica de que Anaxágoras haya

---

<sup>34</sup>El problema, de motivación teológica, de la inherencia de los efectos en la causa, a partir del cual se puede llegar a desautorizar la atribución al *Nous* de ciertos predicados (*cf. e.g.* Lanza p. 221), me parece suponer un horizonte filosófico muy preciso, que no creo sea aquel en el que puede inscribirse a Anaxágoras. La distinción entre ser y función para aproximarse al sentido manifestativo del *Nous* no me parece, en cambio, incurrir en tal error hermenéutico. Por el contrario, no buscar interpretativamente dar cuenta de esa capacidad comunicante implica dejar de lado el aspecto cosmogónico del *Nous*. La separación absoluta del *Nous* respecto de todo lo movido por él (B13) no constituye una objeción a que él mismo sea movimiento en un sentido diferente al que le cabe *portarlo* a las cosas. Por lo demás, esa separación debería ser pensada por nosotros como ontológica, no es un abismo físico, no está reñida con la comunicación.

<sup>35</sup>Una lista de ellos según B12 ofrece Leshner p. 126.

<sup>36</sup>*Cf.* B11, B14 ἐστιν [*scil. o vōς*] ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα ... Aristóteles (*de An.* A 2, 404b 1-2, 405a 13) supuso que Anaxágoras distinguía con esto el mundo animado del inanimado. Puede tratarse de una presencia del *Nous* en las cosas en cierto sentido diferente para las animadas e inanimadas (B12,4).

<sup>37</sup>Por la vía que aquí no transitamos construye parte de su interpretación v. Fritz, *cf. e.g.* p. 91, 89. Las conclusiones de sus estudios sobre el término y sus derivados ("Die Rolle des NOYΣ". NOYΣ und NOEIN in den homerischen Gedichten" y "NOYΣ, NOEIN, und ihre Ableitungen in der vorsokratischen Philosophie (mit Ausschluss des Anaxagoras)") pueden leerse en *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. H.-G. Gadamer (Hrsg.). Darmstadt 1989. Übersetzt v. P. Wilpert. Wege der Forschung Bd. IX p. 246-363.) lo llevan a poner la cuestión del *Nous* anaxagórico en términos de la elevación a principio cósmico de una alta facultad cognoscitiva, que de la profunda aprehensión de una situación se hace en la filosofía parmenídea el conocimiento del ser verdadero oculto tras la apariencia. Además, como veremos, la acentuación del sentido arcaico del término ligado al planeamiento del futuro (*cf.* "Der NOYΣ des Anaxagoras" p. 87 ss.) lo conduce análogamente a poner de manera unilateral en esta dirección la cuestión del sentido del orden del cosmos establecido por el *Nous* anaxagórico. Su consideración de Jenófanes en relación a Anaxágoras consiste en una integración que intenta solucionar el que el sentido más peculiar del *Nous* anaxagórico como ordenador cósmico no se acomoda, según su construcción histórica, a la evolución del uso común del vocablo (*cf.* p. 87, 92 s.) (Lesher critica con razón este aspecto de la construcción de v. Fritz, recordando no sólo a Jenófanes B25, sino también a Heráclito B41, B32, B108; Lesher intenta rebatir una tesis que hace pie en Aristóteles (Anaxágoras habría sido el primero que sostuvo que el mundo opera bajo la influencia de una inteligencia cósmica, *cf. Metaph.* A 3, 984b 15-18). *Cf.* Lesher p. 133 ss. Lesher intenta derivar también claramente desde un punto de vista histórico los atributos de "ejercer control y orden", predicados del *Nous* anaxagórico, a partir de lo que él llama el aspecto práctico de νοεῖν ya vigente en Homero, aunque descuidado por los estudios de v. Fritz, *cf.* p. 131 ss. (Aquí Lesher sigue el rumbo de los estudios de Bruno Snell sobre el sentido disposicional del saber en la filosofía prepatónica, así para vocablos como τέχνη, ἱστορία, συνένειναι y γνῶμη, *cf. Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*. Philologische Untersuchungen. Berlin 1924.). Esto le sirve a Lesher para su interpretación de γνῶμη en B12 en el sentido de una decisión inteligente, p. 138 ss.). Pero en Jenófanes, v. Fritz ve predominantemente la demitologización de la que Anaxágoras es heredero, *cf.* p. 92 s., 97. Esta derivación del *Nous* anaxagórico a partir de Jenófanes resulta, por lo demás, compartida por los intérpretes, *cf.* Gigon p. 39 s.; Jaeger p. 161 s. *et nn.* para dar cuenta de un aspecto noético específico que lo pondría en la línea del concepto jenofánico de lo divino. Clave resulta, sin embargo, en el caso de v. Fritz, la constelación en la cual se incluye a Jenófanes y vincula por su intermedio a Anaxágoras. Los partidarios de la ruta de la hipostasiación tienden a ver en Anaxágoras *in nuce* la teoría del macrocosmos, cuya decisiva primera formulación entre los griegos se registra recién en Demócrito B34 (sobre esto es importante el argumento que devuelve X. *Mem.* I 4, 8; *cf. eti.* Pl. *Phlb.* 30a, 28c; Jaeger n. 91 al Cap. IX; el tratamiento en Willy Theiler p. 16-19 en *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Zürich 1925.), y a postular en Anaxágoras una perspectiva antropológica, que no me parece documentada en los fr., como para asignarle un rol de hilo conductor para la interpretación de la teoría del *Nous*. En esta línea se inscriben Jaeger p. 164 y Disandro, quien, sin embargo, no habla de hipostasiación (p. 99). No obstante, Disandro atribuye incontrolablemente un significado decisivo para la concepción del *Nous* a la experiencia del *nous* político de Pericles, hecha por Anaxágoras en Atenas, *cf.* p. 118 s. Sin necesidad de negar este posible aspecto antropológico, que imbricaría de una manera típicamente griega al hombre en el cosmos, no me parece seguro en el caso de Anaxágoras proponer dicho motivo. De otra manera procederíamos a *e. g.* en Heráclito.

establecido o aún conducídose en cierta medida por una analogía entre el *Nous* cósmico y el humano, como sugiere Aristóteles (*Metaph.* A3, 984b 15-16).

Anaxágoras postula al *Nous* por una vía que es también independiente de sus investigaciones físicas. Son las manifestaciones noéticas en el cosmos tan irreductibles a las formas materiales, que, sin mezclar metodologías, bien puede concebirselas *via negativa* respecto de la materia, tal como denotan los predicados que hallamos al comienzo de B12: ἀπειρον, αὐτοκρατέξ, αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ, λεπτότατον, καθαρώτατον<sup>38</sup>, a los que habría que añadir πᾶς ὁμοιος (B12 *ad. fin.*). Ellos señalan la diferencia absoluta, infranqueable, entre dos modos de ser, cuya distinción pudo sólo ser vista tan claramente a partir de dos acercamientos metódicos correspondientemente distintos. Pero es preciso afirmar que el significado de tales atributos no se restringe a circunscribir al *Nous* meramente por oposición, sino que en ella se da más bien el punto de partida para acceder a caracteres noéticos específicos, incomparables con lo material. La concepción anaxagórea del *Nous* no puede nunca ser explicada como puramente física; y si no es así, el tipo de movimiento que le impone a la materia tampoco puede ser reducido a uno mecánico<sup>39</sup>.

En la lectura de los frr. nos encontramos con el *Nous* como con algo irreductible a cualquier instancia conocida, pero a la vez omnipresente, algo que se anuncia como la presencia absoluta de un ser que se comunica a través de sus funciones, y establece con ello un vínculo con lo material, transfigurado en un vínculo entre él y el cosmos. La idea de una instancia absoluta que se hace patente imponiendo orden y formando un cosmos, que tiene el carácter de una presencia omniabarcadora, totalizante, no surge históricamente en el mundo griego -y resulta difícil pensar que pueda hacerlo- como un producto de algún tipo de hipostasiación; sino que es pensable antes bien como la articulación renovada de una experiencia helénica del orden del cosmos, de la razón que inhabita el movimiento que lo anima; un movimiento que pone en marcha y sostiene el cambio y la mutación de las cosas del mundo que nos rodea, haciéndolo según lo dispone una intención formadora, constructiva, operante sobre las condiciones de la naturaleza, que atraviesa a esta última en su conjunto.

<sup>38</sup>Cf. Lanza p. 225-227; Sider, en David Sider *The Fragments of Anaxagoras. Edited with an Introduction and Commentary.* Beiträge zur Klassischen Philologie 118. Meisenheim am Glan 1981, p. 96 ss.

<sup>39</sup>En una perspectiva contraria se ubica Jaeger, quien supone que, por la vinculación metódica que liga a Anaxágoras con los médicos de la Escuela hipocrática, centrada en investigaciones de corte empírico sobre el hombre, resultó problemático para el clazomenio dar cuenta de la realidad espiritual del hombre. A ella llegaría por vía de sus esquemas materiales, de los cuales no podría despegarse al plantear el interrogante de si acaso lo espiritual está compuesto en homogeneidad con lo material, y, no obstante haber proclamado su separación, no habría podido concebir al espíritu más que como mezcla de componentes materiales. Cf. Jaeger p. 159 s., 162, 166. Como un toque mecánico inicial considera Gomperz la intervención del *Nous*, cf. p. 256 s. La total diversidad respecto de lo material fue correctamente acentuada por Lanza p. 227 s., p. 222 ss.; también Guthrie p. 276 s. y K. v. Fritz p. 95, 97; diversamente Sider p. 98. Ya Gomperz veía en el *Nous* algo ni enteramente material ni enteramente inmaterial, cf. p. 254 s.

como lo hace la medida que se manifiesta en las formaciones internas y transformaciones globales de las estaciones del año; un ser que dispone lo que es y lo que será, en tanto que extiende su poder produciendo más y más formaciones nuevas. Ese ser tiene el carácter de una instancia absoluta, incondicionada, no sólo en cuanto irreductible a lo que existe en el mundo y de ella depende en su formación, sino antes bien porque precisamente ese ser es la fuente de la que dependen los órdenes parciales y precederos, que se destruyen y podrían aún hipotéticamente desarmarse sin que con ello algo semejante afecte a él mismo. Aquellos predicados negativos contienen las características positivas de algo que no está sujeto a formación, y, por ende, a siempre posible destrucción, sino que es siempre homogéneo consigo mismo, sin alteridad que lo ponga en peligro de muerte; algo que tiene toda la ley de su ser en sí mismo, autócrata; algo a lo que, por consiguiente, no le cabe la limitación y definición propia de lo material, compuesto de porciones distribuidas proporcionalmente, que constituyen una infinidad de cosas limitadas. Un ser absoluto es también aquel que no se agota en su comunicación y que en ese su poder ser él mismo inagotable funda la posibilidad de seguir siempre más y más dándole forma al mundo, produciendo el cosmos total y los múltiples cosmos internos al todo.

La unidad de un ser que se abre manifestativamente y entonces no excluye de sí la multiplicidad de formas ordenadas que instaura en el mundo, implica el carácter esencialmente comunicativo del *Nous*. En efecto, los *fr.* no nos hablan de que esa comunicación del movimiento constructivo sea algo indiferente a su ser, sino todo lo contrario; presentan la necesidad del reclamo a una instancia fuente del movimiento y del orden como una exigencia del pensamiento que remite a algo que consiste en dar y comunicar, a algo que, entonces, no es sin manifestarse, en tanto se da a conocer en el hecho mismo de su manifestación y como una causa a la que su *efectuar* pertenece a su *ser*, tal como es aquello que es principio del movimiento, pues lo que mueve tiene su ser en manifestarse moviendo. El *Nous* no tiene su ser separado de sus funciones, no empuja, ajeno, una bola librándola al azar, sino que la dirige penetrándola toda y por todo el tiempo.

Vínculo y manifestación, movimiento total ordenado que abarca a los restantes parciales, eso es el modo de estar en el mundo que puede caberle a algo ontológicamente diferente de lo material; es decir, estar en el mundo le es posible al *Nous* por un intermediario que vehicule y cristalice su ser manifestativo; algo que sea, por un lado, homogéneo a él como lo es el vástago respecto del padre; pero que, a la vez, pueda contactarse con las cosas materiales. En esto debe consistir la función de un ser esencialmente manifestativo. Esa función es lo que se llama *περιχώρησις*, que como movimiento rotatorio abarcante divisor-configurante lleva en sí los señalados caracteres del ser del *Nous*; pero al que corresponde también aplicarse a lo que es constitutivamente capaz de recibir el movimiento, esto es, lo material, y expandirse por ello. La *perikhoresis* representa un aspecto fundamental de la filosofía anaxagórea, porque ella postula una causa del cosmos, a cuyo ser no es ajena la

manifestación<sup>40</sup>. La *perikhoresis* es postulada, a su vez, como la suma total del movimiento, pero no en el sentido de una sumatoria lineal, sino como la unidad total abaricante, que mantiene a los movimientos e intercambios cualitativos en un mismo cosmos. A tal propósito sirve sólo un movimiento de tipo rotatorio expansivo, que asegure la unificación de todas las cosas salvándolas de la disipación cualitativa, que no produciría por largo tiempo nuevas construcciones; un movimiento que por su ciclicidad garantice, de otra parte, la posibilidad de la completa transmutación de los cuerpos desde el fuego hasta la tierra y las piedras y de vuelta al fuego, sin que esto implique rango superior alguno entre las mencionadas estaciones, pues todas son transformaciones de las mismas cualidades.

La *perikhoresis*, como instancia cósmica, sella el vínculo entre los dos principios en la operación noética sobre lo material, devolviendo así a la tesis de la cooperación solidaria entre ambos, que produce un movimiento racional, renovada plausibilidad. Por aquí nos acercamos también a la idea arriba anunciada del movimiento como la función específica que despliega el *Nous* en la instancia de su manifestación, para imponer forma noética a la materia. Llevándolo a cabo a través de su primera formación: la del movimiento rotatorio (περιχωρήσει τὴν ἀρχήν), impuesto para hacer posible toda división y formación, y así gobernar por su intermedio todos los cambios inferiores.

Movimiento y razón resultan dos acciones del *Nous*, funciones manifiestas en el estado actual del cosmos. El cosmos conocido encierra las condiciones de posibilidad de toda formación en cuanto unidad noética; dicho más exactamente, el cosmos contiene y expresa esas condiciones. Este es el motivo de la postulación explicativa de un *Nous* y a la vez su prueba, la demostración que puede caberle a todo aquello que debe suponerse cada vez que queremos explicar sus productos. Por esta vía es que atribuimos necesariamente al ser del *Nous* movimiento racional o razón animada a partir de la existencia del cosmos, en cuanto preguntamos por la causa de este último. La existencia del mismo, como unidad de movimiento y orden concretos, representa un objeto sintético, cuya condición de posibilidad concreta es al mismo tiempo la condición de posibilidad de un cosmos en general, puesto que de su concepto no pueden faltar ni el movimiento ni el orden. "Cosmos" significa una

---

<sup>40</sup>Sobre la importancia de la noción de περιχώρησις como fruto del problema, fundamental para Anaxágoras, de la vinculación entre el *Nous* y el cosmos ha insistido Disandro, *cf.* p. 123, destacando que el planteo inscribe al clazomenio en un lugar significativo dentro de la historia de la teología, p. 133. El vínculo entre mismidad y alteridad que establece la *perikhoresis* traduce la necesidad de responder a cómo sea posible la comunicación entre dos modos de ser diferentes, la necesidad de una intermediación tras la afirmación de la absoluta separación ontológica, *cf.* Disandro p. 138 s. Este es el punto más importante en el que se da en Anaxágoras la articulación de la polaridad típicamente griega entre unidad y multiplicidad. La unidad múltiple que es cada cosa o compuesto (συνμισγόμενον) (*cf. supra*) depende de la potencia unificadora del *Nous*, que precisamente ordena lo material. Pero independientemente existe también a nivel de lo material una articulación de esa polaridad, fundada en la misma constitución cualitativa múltiple de la materia.

estructura cinética de cuerpos ordenados en la misma. El concepto del *Nous* significa la condición de posibilidad del cosmos.

Por aquí también se echa de ver por qué el concepto anaxagórico de razón envuelve como sus *propria* a movimiento y ordenamiento: esto es así porque Anaxágoras piensa fielmente en términos de condición de posibilidad del cosmos, es decir, de la experiencia, al conocimiento de la cual se enderezaron también sus estudios físicos sobre la materia. Esa es la otra parte de su filosofía, provista de una metódica diferente para acceder a un modo de ser también diferente, ambos irreductibles entre sí.

El *Nous* anaxagórico pone en movimiento, divide y construye a través de la rotación envolvente para componer un orden en la materia, anteriormente indiferenciada, homogénea en su opacidad cualitativa. Y necesita dividir, porque un orden es siempre una disposición determinada y regular de las diferencias, pues sin diferenciación nunca puede haber orden, como tampoco desorden. Dividir para formar un cosmos' πάντα διεκόσμησε νοῦς B12, 11-12), así parece expresarse la máxima de la acción del *Nous*<sup>41</sup>. En el mismo pasaje de B12 (B12, 6-8, 11-12), parece leerse otra característica que por sí misma pertenece a lo noético: esta es la de planear, proyectar la acción sobre la disposición que habrían de tomar las cosas. Un significativo conocimiento de las condiciones determinadas por lo dado, en este caso la estructura de la materia, para poder actuar sobre ella e imponer un orden, parece un requisito innegable para ejercer gobierno. Pero el conocimiento del *Nous* se extiende también a las formaciones (τὰ συμμισγόμενα ... ἔγνω νοῦς), i.e. a los cuerpos compuestos actualmente existentes. Conocer resultaría así una condición para poder (B12, 3-4)<sup>42</sup>.

<sup>41</sup>A la característica noética de la división configurante responde el significado técnico de ἀπόκρισις en la teoría de la materia. Απόκρισις es el término más comprensivo entre los que aparecen en los frr. para designar la separación, referido tanto a la que le cabe al περτέχον (B12), como a los objetos ya formados. Lanza ha mostrado que el vocablo en Anaxágoras responde al significado que el mismo tiene en la ciencia de la época, en la medicina hipocrática del S. V. Mienta una separación, pero en cuanto este cercenarse es al mismo tiempo llegar a formación. Cf. Lanza p. 195 y sus referencias. Aprobado por Sider p. 103.

<sup>42</sup>El significado preciso de γνώμη (y ἔγνω en B12, pero también en la tradición anterior, es difícil de determinar. Leshner intenta distinguirlo de vocablos emparentados como γνώσις (*knowledge*) σύνεσις (*complete knowledge*), cf. p. 140. Leshner opta por retener el sentido práctico de νοεῖν en la inteligencia suprema anaxagórica para entender el tipo de actividad epistémica que propiamente le pertenece. Sería algo así como el pensamiento que se aplica a una decisión o una acción particular, p. 138 s. ... "Minds holds every decision concerning everything". Cf. *id.* p. 139. Este significado se conservaría en el uso verbal, líneas más abajo en B12. La propuesta de Leshner no deja de ser plausible, abre todo si pensamos en el motivo de la distribución de las τιμαί, cf. Hes. *Th.* 885, o poderes del mundo por Zeus en el poema teogónico en base al establecimiento de un orden justo, dentro de la línea de posibles influencias, incluido Jenófanes, sobre la concepción anaxagórica del *Nous*. La distribución para el establecimiento del orden pondría límites y fijaría determinaciones en el proceso de los cambios (cf. Leshner p. 140 s. et n. 36), operando en base a un cierto conocimiento. El intento de determinar más

Conocer, gobernar e imponer orden mediante el movimiento divisor configurante son acciones noéticas que remiten, en el sentido antes indicado, a postular ciertos *propria* del *Nous*, algo así como lo correspondiente en su caso a lo que después se identificó como estructuras transcendentales de la razón. Toda la acción del *Nous* estaría ordenada por esa máxima de la razón, la de imponer orden en el mundo, *i.e.* construir un cosmos.

#### Apéndice sobre la cuestión de la teleología del *Nous*.

Si parece probable atribuir al *Nous* un cierto planeamiento, la intelección del propósito de su acción, y en esa medida postular una cierta teleología que hallaría su meta en la construcción de un cosmos, no me parece igualmente plausible hablar abiertamente de teleología en Anaxágoras, como si el tipo de orden que persiguiera el *Nous* fuera uno bello, bueno, justo. La formulación del pensamiento teleológico, entendido en este sentido, no se halla en Anaxágoras, lo cual significa que no obtenemos de sus fr. a lo justo, lo bello y lo bueno como *propria* de la razón, tal como aquí hemos hablado del orden como uno de ellos<sup>43</sup>. Actuar según un plan definido, y no más parece poder leerse en *δικόσμησε*<sup>44</sup>, e imponer un

de cerca cuestiones epistemológicas (como las referidas por Leshner en p. 128) me parece destinado a un considerable margen de incertidumbre, de acuerdo a la información que nos ofrecen los fr. Que el *Nous* precise separar para hacer de cada cosa algo individual idéntico a sí mismo, tal que sea posible conocerlas, de acuerdo al principio del conocimiento de lo igual por lo igual, no me parece una tesis controlable en los fr.; pero además tampoco creo que sea ése un enfoque apropiado para acercarse al sentido del conocimiento que pertenece al *Nous*, cuyo conocer no parece registrarse con independencia del proceso cosmogónico. En esta dirección observa correctamente Lanza: ... "il potere del νοῦς si specifica come conoscenza e come movimento ... Ma non come due attività distinte e separate, quanto un'unica sintesi di entrambe". Cf. *id.* 227. Sobre γνώμη (patrón, medida) a propósito de Heracl. B78 cf. Jaeger n. 58 al Cap. VII.

<sup>43</sup>A pesar de lo que sostiene Arist. *de An.* I 404b 1-2 *πολλαχού μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τὸ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει* [*scil.* Anaxágoras]. Cf. sin embargo aquí mismo *infra*. En términos lógicos estrictos, no podemos hablar de tales predicados del *Nous* como definiciones, pues ellos no son más que ὀνόματα; pero por el lado de los modos de ser, según la misma lógica, a tales predicados les correspondería la esencia.

<sup>44</sup>Cf. Jaeger p. 163; pero incorrectamente v. Fritz p. 90 s., 95, quien no logra hacer plausible su tesis de un ἄμεινον, que el *Nous* tendría a la vista en su ordenamiento, a partir de B4b. Lanza p. 230 s. se niega incluso a atribuirle un significado teleológico a *δικόσμησε*. Este comentarista critica además la tesis de cualquier teleologismo, aún *in nuce* (tal como puede entenderse a partir de Jaeger, quien reconoce generalmente a Anaxágoras como perteneciente al ambiente intelectual de Diógenes de Apolonia y su pensamiento del orden teleológico, cf. p. 163 ss. Sobre la relación de Diógenes con Anaxágoras concerniente a la postulación de un principio noético cf. *Simpl. in Ph.* 25,1), localizable en Anaxágoras. Así Lanza, p. 225, está contra la tesis de Theiler, cf. Theiler p. 4. Sobre las fuentes del teleologismo: fisiología y ética de tipo socrático, junto a los motivos teológicos operantes en Jenofonte,

orden y proceder en pos de él no significa determinar que las cosas se hallan dispuestas tan bellamente como sólo sería posible hallarlas (Diog. Apoll. B3). Por último, sobre si acaso el concepto anaxagórico de razón es uno insuficiente en la medida en que no incluiría al bien

Anaxágoras. Tampoco hay apoyo en los frr. como para afirmar, como lo hace Jaeger, un pensamiento teleológico en Anaxágoras al modo de algunos médicos hipocráticos. Para ello faltan completamente en los frr. subsistentes del clazomenio términos claves como ἀρμόττων, μέτρον, σύμμετρον, asociados a este pensamiento en el *Corpus Hippocraticum*. Bajo tales ideas se comprende la salud corporal, el estado ideal del cuerpo al que contribuye el arte medicinal. Al equilibrio (ἰσονομία) de las δυνάμεις en este contexto puede atribuirse un sentido teleológico, en tanto es a lo que apunta la naturaleza misma, según entienden los médicos, como a un buen estado. De manera diversa, la proporcionalidad cualitativa en Anaxágoras, como antes estudiamos, no resulta calificada en términos semejantes; y consiguientemente tampoco resulta considerada negativamente la ἀπόκρισις, que entre los médicos se asocia de manera negativa a la disolución de una mezcla equilibrada. Así resultan equiparadas en Anaxágoras una cantidad infinita de mezclas cualitativas. Para la idea de la teleología cf. Jaeger p. 74 ss.; *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México 1985 (trad. esp. del original alemán 1942, 1944) (varias ediciones y reimpresiones en esp.). Trad. de J. Xirau y W. Roces. IV p. 809 ss. La insolvente defensa que hace v. Fritz del teleologismo como una característica del *Nous* anaxagórico se apoya en una construcción histórica, de la cual deriva la segunda localización del concepto del *Nous*, cf. p. 97 ss. V. Fritz liga el pensamiento teleológico a un universo de representaciones donde rigen ideas mitológicas, concebidas éstas como una forma primitiva del pensamiento humano. Consecuentemente, no considera correcto hacer comenzar la teleología como pensamiento en Diógenes de Apolonia. De esta imagen positivista sutilizada del presocratismo (cf. el encabalgamiento entre pensamiento mágico y mítico por v. Fritz, p. 100, quien antes habló de "richtiger Weg" en relación al camino de la desantropomorfización-desteleologización, que desemboca en el descubrimiento de las leyes naturales, p. 99) tomamos aquí distancia para la interpretación puntual que nos propusimos. Según v. Fritz, la definitiva situación de Anaxágoras consistiría en una posición intermedia, en el camino de la *Entmythologisierung*, *Entanthropomorphisierung* y *Entteleologisierung*, inaugurado por Jenófanes, pero no al final del mismo. En Anaxágoras deberemos ver, entonces, restos de un cierto animismo, pues la teleología se liga al pensamiento de la naturaleza como un ser vivo, según v. Fritz, p. 100 s. Con nuestro enfoque hemos intentado poner la cuestión del *Nous* con independencia de toda antropomorfización (en la que puede hacernos desembocar la idea de la hipostasiación, arriba señalada). Tanto el enfoque filosófico, como la derivación histórico-filológica de la posición de Anaxágoras por Disandro me parecen más fructíferas para el caso del clazomenio. De su estudio hemos hecho obviamente uso en nuestra interpretación, intentando recibir sus profundas intuiciones sobre el sentido de la filosofía presocrática y, a la vez, evitar algunas de sus tesis poco controlables. Para el caso de Anaxágoras se manifiestan particularmente útiles el entroncamiento del clazomenio presentado por Disandro en la corriente hesiódica de la *Th.*, que postula la patencia totalizante del orden de Zeus, conservado transfiguradamente en la representación omniabarcante del *Nous* anaxagórico, por cierto en una articulación específicamente griega, como Disandro estudió detalladamente en sus dos volúmenes sobre el presocratismo, de palabra-mythos y palabra-logos, tal que la fuerza analítica de Jonia en Anaxágoras es la que resulta, no obstante, capaz de renovar el aspecto mitologizante de la substancialidad del *Nous*, aun cuando no ya bajo la forma de una deidad teogónica. Por aquí es posible con Disandro ganar importantes elementos para la comprensión de los *propra* de la razón helena en su vinculación con el mito.

como uno de sus *propria*, tal como lo entiende Platón en su crítica (*Phd.* 97b ss.), no puede tomarse aquí posición definitiva en razón de la complejidad de la cuestión. En este trabajo he intentado mostrar positivamente los *propria* del concepto anaxagórico de razón, ubicándolo en el marco de la investigación presocrática de las αἰτίαι. La expresión de un ἀγαθόν no me parece alcanzarse, al menos por la vía aquí seguida para la interpretación de los fr. Por la misma, sí hemos intentado hacer válida la altura del concepto anaxagórico de razón, que se prueba en su capacidad de explicar lo real. Para Platón fue axiomática la identidad entre orden y bien, a partir de una determinación ontológica del bien, que condiciona toda producción de un orden: un orden es tal, según ella, si es bueno, y la producción de un orden -como toda producción verdaderamente técnica- se ordena siempre al bien a través de la orientación para la misma a la ideas perfectas. En Anaxágoras no aparece el bien como un elemento en la construcción del cosmos por el *Nous*. De allí la ausencia de un planteo teleológico de ese estilo. A partir de todo lo dicho, se hace no obstante plausible sostener que la posición de Anaxágoras no es contraria al sentido ontológico del bien, tal como lo elabora la filosofía platónica, aunque no encontremos rastros de un concepto ontológico tal en los fr.

Pero además para Anaxágoras valió en no menor medida que los fenómenos particulares se ordenan de acuerdo a la disposición del *Nous*, en tanto movimientos parciales gobernados y abarcados por el movimiento racional total de la *perikhoresis*, al que antes intentamos distinguir de uno mecánico. Anaxágoras maneja así un concepto de razón que domina la materia atravesándola y envolviéndola en un movimiento racional, cristalizado en las configuraciones, y que impone en ella el orden, sólo aquel a partir del cual se produce un cosmos. El *Nous* es el responsable y la causa única de la formación de este último al dominar constructivamente la estructura de las cualidades. De esta manera, podríamos decir: movimiento y ordenamiento, conocimiento y poder noéticos tienen la "prioridad" en cuanto a la responsabilidad en la construcción del cosmos y en la causación del surgir y el perecer, frente a la secundaria cooperación de lo cálido y lo frío, lo raro y lo denso, lo seco y lo húmedo etc. El cosmos sería posterior como un producto de la acción del *Nous* sobre la materia. Y así no se habría engañado Anaxágoras acerca de las prioridades en lo existente<sup>45</sup>.

Por la vía inaugurada a través de la crítica platónico-aristotélica, a la que se suma Eudemo (fr. 21), en relación a un uso insuficiente del *Nous* para una explicación no física de los fenómenos particulares<sup>46</sup>, transitan la mayoría de los intérpretes<sup>47</sup>. Un juicio demasiado negativo sobre el particular me parece dejar de lado el señalado carácter de intermediario noético que es la función de la *perikhoresis* y su omniabarcante presencia en la causación de todas las transformaciones. Si entonces Anaxágoras no se ha equivocado "acerca de la verdadera esencia de los dioses" (*Lg.* X 891c 8-9). Atenas sí cometió un error al procesarlo por *asebeia*.

<sup>45</sup> Cf. Pl. *Lg.* X 891e-892d.

<sup>46</sup> Sobre el sentido de μηχανή en Arist. *Metaph.* A4, 985a 18 cf. v. Fritz p. 90 n 13, y sobre αὐτοματίζων en Eudemo cf. *id.* p. 91 n 14. Cf. la interesante réplica a estas críticas de Simpl. in *Ph.* 177,9, recordada por Guthrie p. 275 s.

<sup>47</sup> E.g. v. Fritz p. 91; Jaeger p. 164 et n. 52; Gigon p. 39.