

SOBRE EL CONCEPTO DEL νοῦς DE ANAXAGORAS

La doctrina de Anaxágoras de Clazomene y Diógenes de Apolonia ⁽¹⁾ constituye la postrer manifestación de la filosofía jónica, iniciada en las costas occidentales del Asia Menor.

Ambos, Anaxágoras y Diógenes, se relacionan con la cosmología milesia y muy especialmente con Anaxímenes, el último de sus representantes.

Los biógrafos, en general, están de acuerdo al considerarlos como discípulos de éste. Así, por ejemplo, escribe Diógenes Laercio: "Anaxágoras, hijo de Hegesibulo o de Eubulo, clazomenio, fue discípulo de Anaxímenes" ⁽²⁾. Y de una manera parecida se expresan Estrabón ⁽³⁾, Clemente Alejandrino ⁽⁴⁾, Galeno ⁽⁵⁾ y Cicerón ⁽⁶⁾. Por lo que toca a Diógenes de Apolonia refiere también el mismo Laercio: "Diógenes, hijo de Apolotemis, apoloniata, varón físico y muy elocuente, fue según Antístenes, discípulo de Anaxímenes" ⁽⁷⁾. E inmedia-

⁽¹⁾ Existe una ciudad llamada Apolonia en Creta y algunos autores (cfr. Steph. Byz. De ur. s. v., p. 106) la identifican con la patria de Diógenes. Sin embargo, el dialecto que utiliza éste es el jonio, por lo cual es lícito conjeturar que se trata de alguna otra ciudad homónima de estirpe jónica. Eliano, de hecho, le atribuye origen frigio (Var. Hist. II, 31) pero quizás Diógenes sólo lo fuera en la misma medida en que Tales puede llamarse un fenicio, es decir, como ciudadano de una colonia sajónica situada en las proximidades de Frigia que llevaba en sus venas sangre bárbara.

⁽²⁾ Diog. II 6.

⁽³⁾ Strab. XIV p. 645.

⁽⁴⁾ Clem. Strom. I 63 (II 40, 2 St.).

⁽⁵⁾ Gal. Hist. phil. 3. . .

⁽⁶⁾ Cic. De nat. deor. I 11, 26.

⁽⁷⁾ Diog. IX 57.

tamente agrega: "Era contemporáneo de Anaxágoras". San Agustín va aún más lejos y lo supone condiscípulo de éste en la escuela del milesio (8).

Y si bien es verdad que la cronología parece desmentir todas estas noticias en su sentido estricto y literal, no es menos cierto que la unanimidad bio-doxográfica basta para dejar establecida la existencia de un vínculo doctrinal entre Anaxágoras y Diógenes por una parte y Anaximenes por la otra.

Anaximenes murió probablemente (9) un cuarto de siglo antes de que nacieran Anaxágoras (10) y Diógenes (11) por lo cual resulta imposible que éstos hayan escuchado las lecciones de aquél o que hayan mantenido alguna clase de relación personal con el mismo.

Parece en cambio muy posible que ambos hayan sido discípulos de un discípulo del milesio.

Zeller, basándose en un texto de Simplicio según el cual Diógenes habría sido algo más joven que Anaxágoras, ha deducido que el apoloniata recibió lecciones del elazomenio (12).

(8) Agustín. De civ. Dei VIII 2.

(9) Según Apolodoro, citado por Diógenes Laercio (II 3), Anaximenes floreció en la época de la conquista de Sardes y murió durante la sexagésima tercera olimpiada, esto es, entre los años 528 y 524. Todo esto concuerda con lo que dice Hipólito Romano (Ref. I 7, 9), conforme al cual Anaximenes floreció (ἤματι) alrededor del primer año de la quincuagésima olimpiada, esto es, en el año 547, si se admite con Diels que la conquista de Sardes aquí aludida es la que llevó a cabo Ciro en el tercer año de la Olimpiada 68, es decir, en 546. Admitimos naturalmente las correcciones propuestas aquí por Diels (Rhein. Mus. XXXI 271) al texto de Diógenes Laercio y también su interpretación de la palabra γερνέται no como "nació" sino como "floreció".

(10) Diógenes Laercio (II 6) refiere una tradición según la cual, cuando el rey Jerjes tendió su famoso puente, Anaxágoras contaba veinte años. Basándose en una noticia que se encuentra en las *Crónicas de Apolodoro* (fg. 56 Jacoby) dice que había nacido durante la septuagésima olimpiada, es decir, entre los años 500 y 497 y que murió el primer año de la olimpiada octogésima octava, esto es, en el año 428, un siglo después de la muerte de Anaximenes.

(11) Diógenes de Apolonia era contemporáneo de Anaxágoras, como refiere Diógenes Laercio (IX 57). Sin embargo, según parece deducirse de Simplicio (25, 1), habría sido aquél un poco más joven que éste.

(12) Cfr. Zeller-Mondolfo: *La filosofía del griego en su desarrollo histórico* - Firenze - 1938 - P. I. - vol. II - p. 275-282. Lo mismo parece opinar R. Mondolfo, *ibid.* p. 284-287 y PER DIOGENE D'APOLLONIA - Rivista di Filosofia - XGVII. 3 p. 189 sgs.

Esta conclusión parece, sin embargo, infundada. Por lo pronto ningún biógrafo o doxógrafo llega a afirmar semejante hecho. Hay además alguno, como San Agustín, que nos asegura en cambio que ambos han sido condiscípulos. Y por menos que en tal materia pueda contar la autoridad del hiponense siempre valdrá algo más que nada. Finalmente, si partimos del hecho de que tanto Anaxágoras como Diógenes están de alguna manera bajo la influencia de Anaximenes, como esta influencia aparece mucho más clara y directa en Diógenes que en Anaxágoras mal se podría suponer que aquél hubiera bebido en una fuente menos directa que éste.

Lo único que los doxógrafos y biógrafos nos dicen reiteradamente es que ambos han sido discípulos de Anaximenes y, puesto que la cronología no nos permite aceptar esta afirmación, lo más lógico parece suponer que uno y otro fueron discípulos de un discípulo del milesio ⁽¹³⁾.

De hecho, ambos encuentran en la filosofía de Anaximenes su punto de partida, aun cuando sus caminos hayan de resultar pronto diferentes y, desde cierto punto de vista, opuestos.

Anaximenes, como Anaximandro y el mismo Tales, había centrado su investigación en la búsqueda de la φύσις que concebía a la vez como substancia de la cual estaban hechas todas las cosas y como energía por la cual todas eran hechas.

La substancia era pensada como extendida por sí misma en el espacio, esto es, como materia. Por su parte la energía engendradora de la pluralidad de los seres y del Cosmos en cuanto totalidad ordenada de los mismos se daba como immanente a la materia, la cual, por este mismo hecho, aparecía como una materia viviente o dotada de vida.

Ambos conceptos no fueron explícitamente distinguidos de manera que, aunque fácilmente se los puede deducir del con-

⁽¹³⁾ También Gomperz parte de un supuesto semejante al de Zeller cuando dice que Diógenes de Apolonia "se asignó como tarea reconciliar a Anaxágoras con Anaximenes o, para hablar más exactamente, la teoría del Nous del primero con la doctrina de la substancia del segundo" (Pensadores griegos - Asunción - T. I p. 416).

texto doxográfico y de las “ipsissima verba”, de hecho para los milesios formaban parte de una única noción así como formaban parte de una única realidad.

La φύσις era una proto-célula (ἀρχή) que al dividirse (por una interna necesidad vital) originaba el Universo como si fuera un grande y sublime animal (animal sanctum et venerabile, hubiera dicho Giordano Bruno).

En el caso particular de Anaximenes el hilozismo parece alcanzar una cierta autoconciencia puesto que el filósofo compara ya el aire (que es para él la φύσις con el alma: “Como nuestra alma, dice, siendo aire nos gobierna, así también el aire a todo el Cosmos rige y abraza” (14).

El orden y el sentido del Todo surgen, pues, como efecto del movimiento vital universal. El Cosmos es Cosmos porque está estructurado y gobernado por un alma o, para decirlo sin equívocos, porque su propia materia está originariamente animada.

Las formas o las esencias no son todavía función de la inteligencia sino simplemente concreciones del ímpetu vital. En este Universo de los milesios no hay cabida todavía para la inteligencia.

Pero con Heráclito la filosofía jónica supera el hilozoísmo. Sin abandonar el fundamental monismo de sus predecesores, el efesio basa todo su pensamiento en la distinción que establece entre el fuego (pura energía vital cuya degradación es la materia) y el Logos (ritmo racional del fuego y principio universal de inteligibilidad). Con Heráclito por vez primera la idea (esencia) adquiere los caracteres propios de la universalidad: en el seno de la pura temporalidad (flujo perpetuo) del fuego, constituye el Logos su eternidad (15).

(14) Aët. I 3, 4.

(15) Esta interpretación de la filosofía de Heráclito no será compartida, naturalmente, por todos. En efecto, muchos autores no quieren ver en el efesio sino una simple continuación del hilozoísmo milesio, o mejor todavía, una acentuación del sensismo implícito en esta doctrina, o una radicalización de la temporalidad frente al eternismo eleático. De cualquier manera nadie podrá negar que Heráclito es el primero que

Desde ese momento la filosofía jónica no puede prescindir ya de la inteligencia y del espíritu como factor explicativo de la realidad universal. Y aun aquellos pensadores que, como Diógenes y Anaxágoras, se vinculan por encima de Heráclito con la escuela de Mileto, se ven obligados a tener presente aquella exigencia. Sólo que cada uno de ellos trata de hacerlo por diferentes caminos.

Diógenes más estrechamente apegado a la filosofía de Anaximenes, como bien lo demuestra la doxografía, quiere mantener a todo trance el monismo milesio.

“Me parece, dice, hablando genéricamente, que todos los seres se diversifican a partir de un mismo ser y son un mismo ser” (16). Pero por otra parte reconoce que este ser único: “No podría sin inteligencia conocerse a sí mismo como para mantener la medida de todas las cosas, del invierno y del verano, del día y de la noche, de las lluvias y los vientos y la bonanza: y en cuanto a las demás cosas si se quisiera examinarlas, se encontraría que del modo más hermoso posible están ordenadas” (17). Por eso el aire, el Ser único, al mismo tiempo que constituye la materia de la cual están hechas todas las cosas es el alma que vivifica al Todo y también el espíritu o inteligencia del Universo (νόησις).

“Y me parece, dice, que lo que tiene inteligencia (espíritu) es aquello que los hombres llaman aire y que por él todas las cosas son gobernadas y él a todas las rige” (18).

Resulta interesante observar aquí la semejanza aun verbal y estilística de este fragmento con el antes citado de Anaximenes pero es todavía más interesante notar que Diógenes no habla ya del aire sólo como alma (ψυχή), según lo había hecho Anaximenes, sino que se refiere al mismo como alma y como inteligencia o espíritu (ψυχή και νόησις). De esta manera, atribuyendo al aire el triple carácter de materia, vida y espíritu,

habla del Logos y que lo utiliza como esencial elemento explicativo del mundo físico y moral.

(16) Simpl. Phys. 151, 28.

(17) Simpl. Ibid.

(18) Simpl. Ibid.

salva el monismo milesio y sin complicarse en sutiles distinciones responde también a la exigencia planteada por el pensamiento heraclítico.

Anaxágoras en cambio, menos estrechamente ligado a la doctrina de Anaximenes, más abierto a otras influencias extrañas, emprende un camino distinto.

Empédocles de Agrigento, contemporáneo un poco más joven de Anaxágoras ⁽¹⁹⁾, aunque en principio se remontaba como éste al pensamiento milesio, había introducido en la vieja física jónica, quizás bajo la influencia pitagórica, algunas esenciales modificaciones.

La primera de ellas consistía en negar la unicidad de la materia universal. La substancia del Cosmos no se reduce ya para él al agua, el aire o lo indefinido sino que está constituida por cuatro elementos diferentes e irreductibles (τοιγεῖα). Estos elementos, por otra parte, son explícitamente distinguidos de la energía que impulsa la formación y la destrucción del Cosmos. Frente a la materia (tierra, agua, aire, fuego) se sitúa la fuerza (amistad y discordia) que la unifica o la dispersa.

Anaxágoras, sin citar nunca a Empédocles, no hace sino llevar a sus extremas consecuencias las innovaciones cosmológicas de éste ⁽²⁰⁾.

Por empezar, los cuatro elementos de Empédocles se multiplican al infinito de manera que todas las cosas con sus cualidades propias pasan a ser verdaderos elementos. A la idea jónica de la inmutabilidad cuantitativa de la materia añade así la nueva noción de la inmutabilidad y eternidad cualitativa

⁽¹⁹⁾ Simpl. Phys. 25, 19.

⁽²⁰⁾ A pesar de ser Anaxágoras algo más viejo que Empédocles sus obras son, como dice Aristóteles, posteriores a las del agrigentino (Metaphys. I 3. 984a II). Por lo cual bien puede decirse, como la hace el mismo Aristóteles (De caelo III 3. 302 a 28) que Anaxágoras modifica la doctrina de Empédocles oponiéndose a él en cuanto al número y la naturaleza de los elementos. (Cfr. J. BURNET: *L'Aurore de la philosophie grecque*, París, 1919, p. 300).

“¿Cómo, pregunta, de no-cabello podría nacer cabello y carne de no-carne?” (21). Cada cosa, con todas sus cualidades, existe pues, desde siempre y para siempre. Es claro que esta teoría contradecía una multitud de hechos cuotidianamente accesibles a cualquier observador. Para obviar tales dificultades concibe entonces su ingeniosa y un tanto risueña doctrina de las homeomerías. En cada cosa existen partes de todas las cosas. Estas partes (μοίραι) constituyen una especie de gérmenes inmanentes (σπέρματα) que explican el fenómeno del cambio cualitativo.

Este objeto que es pan, por ejemplo, contiene en sí partículas de todas las cosas y entre ellas también de carne, de hueso, de cabello. Si, a pesar de eso, se determina cualitativamente como pan, ello se debe al solo hecho de que en él son más abundantes las partículas de pan. Si en un momento dado llegaran a predominar las partículas de hueso, el objeto pan se convertiría en hueso, aun conservando siempre en sí, como semillas, algunas partículas de pan.

El hecho biológico de la asimilación de los alimentos parece haber contribuído especialmente a la formación de esta teoría. En efecto, mediante el proceso de la digestión las partículas de hueso que hay en el pan ingerido se unen, según la interpretación de Anaxágoras, al hueso, y las partículas de carne a la carne y las de cabello al cabello, mientras aquellas que no corresponden a ninguno de los elementos del cuerpo viviente son expulsadas como excrementos.

“Siendo esto así, concluye nuestro filósofo, es preciso opinar que muchas y aun todas las cosas y las semillas de todas ellas que contienen todas las formas y colores y sabores, están incluidas en todas las cosas compuestas” (22).

Al principio la materia aparece como una masa en la cual no se pueden discernir cualidades (μίγμα). Sin embargo, a diferencia del principio indefinido de Anaximandro (ἄπειρον)

(21) Schol. in Gregor. XXXVI 911 (Migne).

(22) Simpl. Phys. 34, 28.

no se trata de una substancia única que contiene en sí potencial e implícitamente todas las substancias particulares sino de una mezcla de todas las varias y diversas substancias que, existiendo desde siempre, se hallan dentro de ella actual y explícitamente presentes. (Hablando un lenguaje escolástico diríamos que mientras el *ἄπειρον* de Anaximandro constituye un “unum per se” el *μῆγμα* de Anaxágoras viene a ser en cambio un “unum per accidens”).

En otras palabras el *μῆγμα* de Anaxágoras es el *σφαῖρος* de Empédocles formado no ya de cuatro sino de innumerables elementos.

Por otra parte el agrigentino había distinguido frente a los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) una fuerza bipolar (amistad-discordia) que explicaba la formación del Universo como estadio intermedio entre la perfecta unión de la esfera y la dispersión absoluta.

Esta fuerza o energía era pensada ya como algo realmente distinto a la materia pero al mismo tiempo como algo que, en ninguna de sus dos formas opuestas, se separaba nunca totalmente de la materia. Pues aun en el caso extremo en que dominara la amistad hasta constituir la esfera, no se retiraba completamente la discordia y viceversa.

También en esto Anaxágoras extrema la doctrina de Empédocles y no conforme con afirmar un dualismo entre motor y movido establece asimismo una completa (o casi completa) separación entre ambos términos.

Por una parte coloca la masa material (*μῆγμα*) que, también a diferencia del principio indefinido (*ἄπειρον*) de Anaximandro, aparece desprovista de toda energía intrínseca; por la otra, la misma energía separada de la materia y opuesta a ella.

Pero he aquí que este dualismo por el hecho de plantearse así, por primera vez en su forma extrema, dentro del pensamiento griego y también por el hecho de ser planteado por un filósofo como Anaxágoras a quien Sexto Empírico llama

“el más físico entre los filósofos” (23), se transforma de hecho en algo bastante diferente a lo anunciado.

En efecto, si tratamos de averiguar qué es concretamente lo que Anaxágoras entiende por esta fuerza o energía, hallaremos que la misma no es para él sino el aire o en todo caso el aire y el éter (dos nombres que, probablemente, representan en su lenguaje una sinonimia).

Lo que circunda al (μίγμα) lo que está aparte de la masa primordial y ejerce dominio sobre ella, es una materia sutil, pura e infinita que denomina aire y éter.

No hace falta mucha perspicacia para ver reproducido aquí el aire de Anaximenes con sus cualidades esenciales, menos, naturalmente, su condición de substancia primera del Universo.

Así pues, a pesar de la teoría de las innumerables substancias, a pesar del proclamado dualismo entre materia y energía, Anaxágoras sigue fiel, bajo este aspecto, al pensamiento del último de los milesios. El aire sigue siendo para él, la verdadera clave del Universo.

Por un lado, el μίγμα, materia pasiva e informe; por el otro, el aire, materia activa y formadora (demiúrgica); por un lado, la masa material sin vida, por el otro, el aire, dotado de intrínseca energía, esto es, de vida y de alma (ψυχή). El dualismo se da, por consiguiente, no ya entre pura materia y pura energía sino entre materia pasiva, sin vida y materia activa, viviente (μίγμα ↔ ἀίρ).

Esto no obstante, las cosas no se presentan, en verdad, tan sencillamente.

Anaxágoras no puede prescindir de la exigencia que afronta su condiscípulo Diógenes: Heráclito, el oscuro efesio, ha traído al escenario de la filosofía la impostergable necesidad de la Inteligencia.

Esta necesidad la siente Anaxágoras con más fuerza aún que Diógenes:

(23) Sext. VII 90.

La distancia que media entre $\mu\acute{\iota}\gamma\mu\alpha$ y $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ no puede llenarla sólo la fuerza vital: es preciso que intervenga el Espíritu, esto es, la Inteligencia, puesto que $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ significa ordenación inteligente y disposición de las partes según un fin. Por eso introduce Anaxágoras la idea capital del $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$ (Inteligencia, Espíritu). Según refiere Simplicio: "Claramente dice (Anaxágoras) que en todo está incluido una parte de todo menos de Inteligencia" (24).

Sin embargo, por lo que añade inmediatamente después vemos ya que esta separación no es absoluta, pues dice: "Pero existen algunas cosas en las que también hay Inteligencia".

A primera vista esta Inteligencia podría entenderse como un ente personal lo cual confirmaría la interpretación teística (25) tan general entre los historiadores cristianos, pero en realidad, el hecho de que se mezcle con algunas (aunque pocas) cosas, basta ya, según parece, para excluir dicha interpretación (26).

De hecho, según refiere Ireneo, Anaxágoras fue llamado "el ateo" por los antiguos (27) y esto, seguramente, no sólo por su negación de los mitos astrales (28) sino también por la entera prescindencia que demostró con respecto a la idea de la divinidad en toda su enseñanza oral y escrita.

En realidad este $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$ que puede o no mezclarse con las cosas materiales, aparece, por este mismo hecho, como algo que no difiere enteramente de las cosas materiales. Porque, en efecto, las unidades que se pueden sumar y restar son sólo las del mismo género. (Piénsese, por contraste, en la posición del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ con respecto al $\pi\acute{\omega}\rho$ en Heráclito y se verá cómo, tratándose de dos conceptos situados en planos absolutamente diferentes pueden, por ese mismo hecho, constituir aspectos de una misma realidad).

(24) Simpl. Phys. 164, 22.

(25) Cfr. Cic. Acad. II 37, 118.

(26) Cfr. G. ZUCCANTE: *Anaxagora* (Rivista di Filosofia e Scienze affini, 1908, p. 365 egs.).

(27) IRENAEUS II 14, 2.

(28) Cfr. SCHOL. Hom. BT a P 547; Ioseph. C. Ap. II 265; Plut. Pericl. 32; Diodor. XII 39; Diog. II 12.

Por otra parte, el $\nu\omicron\varsigma$ de Anaxágoras, según bien lo ha señalado Burnet, es concebido como algo que ocupa un espacio desde el momento en que pueden señalarse en él partes mayores y menores ⁽²⁹⁾.

Si pasamos luego a analizar la manera cómo el $\nu\omicron\varsigma$ ordena el Todo primordial y lo transforma en Cosmos veremos que, para Anaxágoras, su papel se reduce, en gran parte, al de un motor mecánico. La inteligencia resulta así, como dice De Ruggiero, mecanizada ⁽³⁰⁾.

En efecto, la separación de los diversos entes a partir de la gran masa primitiva se da, según el elazomenio, a través de un movimiento circular cuyo primer impulso constituye la acción propia del $\nu\omicron\varsigma$. Este impulso, en sí mismo, no pasa de ser un hecho físico, aun cuando haya sido ejecutado de un modo conciente e inteligente de manera que, a través del movimiento, surgiera el orden y se estableciera la finalidad. "Y la Inteligencia rigió la circulación del Todo de manera que dió principio a la circulación" ⁽³¹⁾. Y aunque a continuación agrega que: "La Inteligencia conoció todas las cosas", esto no justifica en modo alguno la interpretación aristotélica según la cual sería propio del $\nu\omicron\varsigma$ en cuanto $\nu\omicron\varsigma$ no sólo conocer sino también mover ⁽³²⁾.

Sabido es que el estagirita ha deformado con frecuencia las doctrinas de sus predecesores, tratando de reducirlos a elementos de su propio sistema o acomodándolos por lo menos a su problemática para poder así criticarlas con mayor comodidad y ventaja ⁽³³⁾.

En este caso no hace sino proyectar su propio concepto del Acto puro como motor incorpóreo e inmóvil sobre el concepto, por cierto mucho menos elaborado, del $\nu\omicron\varsigma$ anaxagóreo.

⁽²⁹⁾ Op. cit. p. 30.

⁽³⁰⁾ G. DE RUGGIERO: *Storia della filosofia greca*. P. I. Vol. I p.183, Bari, 1934.

⁽³¹⁾ Simpl. 156, 13.

⁽³²⁾ Arist. Phys. VIII 5. 256b 24.

⁽³³⁾ Cfr. H. CHERNISS: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935.

En efecto, Anaxágoras, a quien el mismo Aristóteles reprocha el usar la Inteligencia como un "deus ex machina" para su explicación de los orígenes del Cosmos ⁽³⁴⁾, está muy lejos aún de la noción del Acto puro y del motor inmóvil, precisamente porque está muy lejos de la noción de una Inteligencia pura.

El $\nu\omicron\varsigma$ no mueve como motor inmóvil sino que al mover se mueve. Dice, en efecto, Simplicio citando las "ipsissima verba": "Y luego que la Inteligencia comenzó a mover se separó del Todo movido" ⁽³⁵⁾, lo cual indica que ella misma se mueve puesto que se separa.

Ahora bien, si el $\nu\omicron\varsigma$ se mezcla o deja de mezclarse con las cosas materiales, si ocupa un lugar en el espacio, si mueve física y mecánicamente, esto significa que en la mente de Anaxágoras $\nu\omicron\varsigma$ no significa pura Inteligencia o puro Espíritu opuesto a la materia. En realidad él jamás ha afirmado que el $\nu\omicron\varsigma$ sea "entendimiento" sino simplemente que "entiende" ⁽³⁶⁾.

Y como, por otra parte, tampoco es posible (desde el momento en que existe una diferenciación verbal) que se confunda el concepto mismo de inteligencia con el de materia o que se atribuya la inteligencia a la materia en general, dedúcese que Anaxágoras concibe la inteligencia como inmanente a una determinada substancia material que por sus características, no puede ser sino el aire. Windelband ha señalado con acierto que el $\nu\omicron\varsigma$ de Anaxágoras se presenta como "materia racional" ⁽³⁷⁾ antes que como pura razón o inteligencia.

Pero esta materia racional o inteligente, a la cual Anaxágoras suele llamar pura y simplemente Inteligencia ($\nu\omicron\varsigma$), no es otra cosa que el aire dotado de vida del cual hemos hablado antes.

⁽³⁴⁾ Arist. *Metaph.* I 4. 805a 18.

⁽³⁵⁾ *Simpl. Phys.* 300, 27.

⁽³⁶⁾ *Cfr. Simpl. Phys.* 327, 26.

⁽³⁷⁾ W. WINDELBAND: *La filosofía de los griegos*. México, 1941. p. 136. (*Cfr. P. Natorp: Phil. Mon.* XXVII 477).

Para demostrar esto basta enumerar las cualidades que Anaxágoras atribuye al $\nu\acute{o}\varsigma$ y compararlas con las que atribuye al aire.

En primer lugar el $\nu\acute{o}\varsigma$ es ilimitado; en segundo lugar está separado de las demás cosas; en tercer lugar, las domina a todas.

Ahora bien, estas mismas cualidades son las que posee, para Anaxágoras, el aire. "Pues todas las cosas las domina el aire (y el éter) y es ilimitado", dice en un fragmento citado por Simplicio (38). Y en otro pasaje conservado por el mismo doxógrafo, agrega; "Porque el aire (y el éter) se separa de la multiplicidad de las cosas que circundan" (39).

Otra de las características que Anaxágoras atribuye al $\nu\acute{o}\varsigma$ es la de ser "la más sutil y pura de todas las cosas" (40). Sutileza y pureza son cualidades que, evidentemente corresponden también al aire pues aunque en los fragmentos conservados de Anaxágoras no se le atribuyan explícitamente son las mismas que toda la tradición anaximenea (hasta Diógenes de Apolonia) le ha atribuído (41).

Fuera de esto el $\nu\acute{o}\varsigma$ es inmortal del mismo modo que lo es para Diógenes (y seguramente para el mismo Anaxágoras) el aire.

Cuando Anaxágoras dice que aunque separado de las cosas el $\nu\acute{o}\varsigma$ se halla mezclado, sin embargo, con algunas de ellas, se refiere sin duda a los seres vivientes en los cuales el $\nu\acute{o}\varsigma$ representa la función de alma ($\psi\acute{\upsilon}\chi\acute{\eta}$).

Ahora bien el alma ($\psi\acute{\upsilon}\chi\acute{\eta}$) es, no sólo para Anaximenes

(38) Simpl. Phys. 155, 23.

(39) Simpl. Phys. 155, 30.

(40) Simpl. Phys. 156, 13. Aristóteles pretende interpretar las palabras $\lambda\epsilon\pi\tau\acute{o}\tau\alpha\tau\omicron\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{\alpha}\tau\alpha\tau\omicron\nu$ como si fueran equivalentes a la simplicidad de la Inteligencia ($\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{o}\nu$) según él mismo la concibe (De anima I 2.405a 15) pero en realidad, como bien lo ha hecho notar Burnet (op. cit. p. 308), no tendría sentido decir que lo inmaterial es más sutil que lo material.

(41) Diógenes de Apolonia aplica al aire, según Aristóteles (De anima I 2.405a 21), los epítetos $\lambda\epsilon\pi\tau\acute{o}\tau\alpha\tau\omicron\nu$ y $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{\alpha}\tau\alpha\tau\omicron\nu$ (Cfr. Theophr. De sens. 44).

sino también para toda la tradición poético-popular griega desde Homero, un soplo de aire.

Por consiguiente parece lógico que, según esto, Anaxágoras identificara el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ con el aire.

Si volvemos ahora a recordar la filiación doctrinal de Anaxágoras, la identificación entre $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ y $\alpha\acute{\iota}\eta\rho$ se nos presenta bajo una nueva luz.

El famoso dualismo entre materia y espíritu cuya paternidad parecen atribuirle casi todos los historiadores desde Aristóteles, queda justamente reducido a los límites de una oposición entre materia pasiva (sin vida y sin inteligencia) y materia activa (viviente e inteligente).

Si Anaxágoras se complace en llamar $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ al aire ello se debe, sin duda, a que la inteligencia le parece ser su cualidad más eximia, aquella cualidad sin la cual el aire no podría ser considerado como causa primera del Cosmos.

Solamente de este modo puede explicarse aquella extraña contradicción que Platón, crítico agudo, señalara por boca de Sócrates: "Yo escuché en cierta ocasión a un hombre que leía un libro de Anaxágoras, según él decía, y en el cual se sostenía la tesis de que la Inteligencia todo lo había ordenado. Quedé maravillado al oír hablar de aquel modo y juzgué que en verdad estaba acertado... Sin embargo mis esperanzas fueron completamente defraudadas cuando fui más lejos y encontré que este hombre no hacía ningún uso de la Inteligencia. No le atribuía potencia causal ninguna sino al aire, al éter, a las aguas y a otras varias cosas extrañas" (42).

La solución que Platón no se atrevió a buscar (porque sin duda repugnaba con exceso a su exaltado idealismo) consiste en identificar ese $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ con el aire y el éter (que a su vez son sinónimos entre sí).

En realidad, para arribar ya otra vez al puesto del cual hemos partido, podemos concluir que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ de Anaxágoras no es otra cosa más que el aire viviente y pensante de Diógenes.

(42) Plat. Phed. 97b 8.

Vemos así como el apoloniata y el clazomenio, coetáneos y probablemente condiscípulos, secuaces en todo caso de Anaximenes, llegan a concepciones que tienen mucho de común entre sí. Lo único que los diferencia (y los opone) consiste en que, mientras para el primero el aire es la materia de la cual están hechas todas las cosas, para el segundo, en cambio, es una materia distinta, y hasta cierto punto, separada, que por estar dotada de vida y de inteligencia comunica al Todo el movimiento y el orden.

El aire de Diógenes engendra de sí mismo al Cosmos, lo saca de sus propias entrañas en un parto que es a la vez una obra de la inteligencia. Por eso al hablar del aire el filósofo de Apolonia demuestra un entusiasmo casi religioso que asemeja su estilo al de los himnos litúrgicos (43). El aire es para Diógenes, según sus propias palabras, el verdadero Dios.

El $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ de Anaxágoras, aire viviente y pensante, en un momento dado pone en movimiento la masa informe y pasiva de la materia y a través de dicho movimiento produce el orden ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$) por la separación de las diferentes substancias particulares, según normas determinadas. Pero esta acción es, en sí misma, instantánea (aunque sus efectos se prolonguen indefinidamente en el tiempo). En el mismo instante en que la realiza se retira el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ separándose del Todo hacia su propia impoluta soledad. De ahí la actitud de gélida contemplación que muestra con respecto a él nuestro filósofo.

Su estilo es frío y mesurado. Aunque varios doxógrafos afirman que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es Dios para Anaxágoras (44) lo más probable es que éste nunca dijera (al menos explícitamente) nada parecido: así parece demostrarlo la fama de ateo que tuvo entre los antiguos y las persecuciones que por este motivo tuvo que sobrellevar. Esto no obstante, las coincidencias entre Anaxágoras y Diógenes son numerosas aun en cuestiones par-

(43) Cfr. K. DEICHGRAEBER: *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, Philol. LXXXVIII, 1933, p. 347.

(44) Sext. Adv. math. IX 6; Stob. Ecl. I 56; Themist. Orat. XXVI 317; Aët. I 7, 5 etc.

ticulares tales como la forma de la tierra ⁽⁴⁵⁾, el origen de los seres vivientes ⁽⁴⁶⁾, la naturaleza del alma ⁽⁴⁷⁾ etc. Todo lo cual corrobora en cierta manera la conclusión esencial a que pretendemos llegar y que creemos así suficientemente probada: el $\nu\omicron\varsigma$ de Anaxágoras no es sino el aire de Diógenes, materia dotada de vida y de inteligencia.

Ambos han elaborado este concepto a partir de la doctrina de Anaximenes pero teniendo en cuenta la exigencia de una inteligencia en el origen del Cosmos que había sido planteada por Heráclito. Sin embargo, mientras Diógenes resuelve directamente el problema atribuyendo al aire la inteligencia además de la vida, Anaxágoras, bajo el influjo de Empédocles, acepta una posición dualista que escinde la materia puramente pasiva de la cual están hechas las cosas y la materia activa, viviente e inteligente $\nu\omicron\varsigma = \acute{\alpha}\gamma\eta\rho$ que mueve y ordena la materia pasiva para constituir así el Cosmos.

ANGEL J. CAPPELLETTI

Entre Ríos 758, Rosario

⁽⁴⁵⁾ En este punto ambos parecen coincidir además con su remoto maestro y predecesor Anaximenes (Cfr. Zeller-Mondolfo: op. cit. T. I, vol. I p. 268-269).

⁽⁴⁶⁾ Tanto Diógenes como Anaxágoras estaban de acuerdo en que los animales (Plac. II 8, 1) y las plantas (Theophr. Hist. plant. III 1, 4) habían nacido de la tierra bajo el influjo del calor solar.

⁽⁴⁷⁾ El alma estaba formada de aire tanto para Diógenes (Arist. De anima I 2.405a 21; Aët. V 20, 5) como para Anaxágoras (Aët. IV 3, 1) y para Anaximenes (Aët. I 3, 4; Philopon. De anima 9, 9 Hayd) (Cfr. W. Capelle: Die Vorsokratiker - Stuttgart. 1940, p. 90).