

LA FÍSICA DE EMPÉDOCLES Y ANAXÁGORAS

Alberto Bernabé Pajares.

Universidad Complutense de Madrid

Cuando se habla de "La Física de Empédocles y Anaxágoras", es preciso, ante todo, aclarar los términos. "Física" en la filosofía antigua es un concepto muy diferente del de la Física moderna y desde luego, del de la contemporánea. La Física antigua no es una "lectura matemática de los fenómenos" como se ha calificado la Física moderna. La Física de los antiguos es algo mucho más modesto. Es lo que podríamos denominar estudio de la Naturaleza o, de forma menos anacrónica aún, "estudio de la hechura de las cosas", ya que *physis* para los primeros pensadores griegos no es más que la "hechura", la manera en que están configuradas las cosas, y lo único que intentan es contestar a algunas cuestiones básicas como las causas del movimiento y del cambio, las relaciones de la unidad con la multiplicidad y otras semejantes.

Empédocles y Anaxágoras son dos representantes fundamentales de lo que podríamos llamar los últimos Presocráticos. Comparten algunos puntos de partida y algunas características que son propias del pensamiento de la época. Los separa su pertenencia a ámbitos culturales muy distintos. La propuesta de este trabajo es examinar esas analogías y esas diferencias, que nos permitirán advertir algunas de las características recurrentes en lo que llamamos la filosofía de los Presocráticos y algunos ramos específicos que pondrán de relieve también la gran variedad de soluciones que, aun dentro de unos esquemas similares, se produjeron en la antigüedad.

¿Qué es lo que iguala a Empédocles y Anaxágoras? En primer lugar, el punto de partida, ya que comparten el mismo momento histórico y presupuestos



muy similares, surgidos del punto al que había llegado la filosofía en su época. Coloquémonos, pues, en la situación de la que parten ambos haciendo un recuento de lo logrado en la historia del pensamiento griego antes que ellos.

a) De un lado, el pensamiento jonio, que había dado lugar a las obras de Anaximando o Anaxímenes, pretendía dar cuenta del origen de nuestro mundo, buscar el primer principio material de las cosas y narrar cómo se llegó a la multiplicidad actual a partir de la unidad originaria. Creían los Milesios que había en el origen algo unitario de lo que surgían en un proceso de diferenciación las distintas cosas que componen nuestro mundo. También hablaban en sus obras de la configuración del mundo y trataban de explicar una serie de fenómenos cosmológicos y meteorológicos a la luz del esquema que habían trazado del origen y verdadera hechura (*physis*) del mundo.

b) De otro, los pitagóricos habían afirmado que el mundo se constituía a partir de unidades indivisibles, pero éstas eran puntos, entidades inextensas y matemáticas. La crítica de Zenón a este respecto, había sido demoledora y absolutamente inatacable: no es posible construir algo material y extenso a partir de unidades inmatrimiales e inextensas. Los indivisibles, caso de que volvieran a postularse, tendrían, por tanto, que ser físicos, no matemáticos.

c) Los eléatas (desde Parménides) habían partido de un postulado: lo que es, es. Ello les llevaba a conclusiones lógicas muy graves: 1) nada puede originarse de lo que no es, pero, entendámonos, no sólo se implicaba con esta afirmación que de la nada no puede nacer algo, sino que A no puede llegar a ser B (siendo A cualquier cosa distinta de B), porque un proceso como, A llega a ser B, implica que A pasa de ser a no-ser y que B pasa de no-ser a ser, lo cual es doblemente contradictorio. En consecuencia, 2) nada puede transformarse en otra cosa o, si se quiere, el cambio no existe. Los eléatas, por así decirlo, prohíben utilizar en filosofía el verbo *gignomai* 'llegar a ser' (incluso el verbo 'ser' en pasado o en futuro). 3) Como, además, creen que lo que es, es necesariamente corpóreo, negaban el vacío (porque sería lo que no es) y ello les llevaba a dos consecuencias, primera, a negar el movimiento, porque para que algo se desplace, se necesita un lugar al que desplazarse, ya que, si todo está lleno (y el ser es un *plenum*) ¿a dónde podría moverse lo que se mueve? segunda, a negar la idea de multiplicidad, porque para que ésta exista debe haber algo intermedio.

d) Pese a los postulados lógicos de los eléatas, los sentidos seguían obstinadamente indicando que hay pluralidad, así como cambios, nacimientos, muertes, y, en general, movimiento.



Empédocles y Anaxágoras tienen en común el que intentan salvar estas contradicciones: tratan de encontrar una explicación que respete los postulados eleáticos sobre el ser y la lógica del razonamiento sobre lo que es y lo que no es, pero que no lleve a tan flagrante contradicción con lo que nos parece que es la realidad, una realidad que los sentidos nos presentan como cambiante, en la que las cosas son múltiples, se mueven y se transforman.

También tienen en común otro aspecto: algunos modelos de explicación de la realidad que son comunes y se dan por indiscutibles. El más importante es el que podríamos llamar el postulado del origen único de las cosas.

Lo que llamo "el postulado del origen único de las cosas" consiste en que los griegos tuvieron siempre la idea de que el mundo en su origen procedía de una situación más simple, casi siempre una sola y única realidad y la discusión se centra sólo en qué es ese algo único.

El modelo en cuestión lo heredan los filósofos de las antiguas cosmogonías y genealogías poéticas, como la de Hesíodo, y se explica porque coincide con otros modelos, especialmente el familiar y, en general, el biológico. De igual modo que de un único ancestro puede proceder toda una familia humana y ante la evidencia general de que los seres vivos se multiplican y de que de un solo esqueje, por ejemplo, puede llegar a formarse un huerto, se postula que ocurre lo mismo con los dioses, para los que construían un árbol genealógico, progresivamente menos poblado arriba y llegaban a una única pareja, a menudo incluso a un estado anterior, en que sólo había un ser del que nacía otro u otros por diferenciación. Este ser es, desde luego divino, pero sus características (llámese Caos en Hesíodo, Noche en los Órficos, Océano en Homero) tiene más de principio material que de dios antropomorfo. En suma, según el modelo de los poetas antiguos, el origen de todo lo existente se podía retrotraer a un origen único.

Pues bien, de igual modo que los poetas proponen el modelo del γένος, una especie de "historia del mundo", basada en la generación de las cosas, que, personificadas o no, producto de unión sexual o no, derivaban de un origen único, cuando los filósofos se plantean de otro modo el origen de las cosas, proceden de una forma muy similar a la de los poetas, buscando ese origen único.

Hasta aquí, las similitudes en cuanto a los puntos de partida. Pero es también importante examinar cuáles son sus diferencias.

Separan a Anaxágoras y Empédocles varios aspectos importantes: unos son ajenos a los que en este momento nos ocupan, por lo que bastará aludirlos: Empédocles aúna el análisis digamos "físico" con otra cuestión totalmente distinta, el destino de las almas, en un ámbito muy relacionado con lo órfico. Se le atribuyen dos obras, un poema titulado *Acerca de la Naturaleza* y otro lla-



mado *Purificaciones*, el primero de los cuales trataría del mundo físico y el segundo, de las cuestiones relacionadas con el origen y destino de las almas. Pero no es fácil atribuir los fragmentos conservados a una u otra de las obras. El reciente hallazgo entre los Papiros conservados en Estrasburgo de unos fragmentos que se han identificado como parte de una edición de la obra de Empédocles nos ha obligado a revisar varios principios antes considerados bastante sólidos. Algunos versos testimoniados total o parcialmente por este papiro inédito son nuevos, pero sobre todo los fragmentos de este importante documento de Estrasburgo han permitido saber el orden en que aparecían algunos de los versos que ya conocíamos por otras fuentes. Pues bien, vemos cómo fragmentos que se atribuían a las *Purificaciones* aparecen ahora situados en medio de otros que se atribuían al *Acerca de la naturaleza*. Es evidente que el discurso digamos "físico" se entrecruza en Empédocles con el discurso religioso, de un modo inseparable.

Anaxágoras, por el contrario, representa la resurrección de la física jonia, que pretende trazar la historia del paso de la unidad originaria a la multiplicidad actual, desentendiéndose de aspectos propios de una religión salvacionista. Recuérdese que Anaxágoras llega a Atenas en plena época de Pericles, del que se hizo amigo personal. Aunque Atenas era por aquellas fechas el verdadero centro de la cultura, lugar de encuentro de intelectuales de todos los rincones del mundo conocido y de toda clase de teorías filosóficas y científicas, no era ni mucho menos la ciudad abierta y tolerante que algunas veces se presenta en imágenes idílicas de la Antigüedad. Los enemigos políticos de Pericles, incapaces de socavar el prestigio personal del estratega, comenzaron una encarnizada lucha contra sus amigos más directos, entre los que se encontraba Anaxágoras. Como algunas de las ideas del filósofo chocaban con el pensamiento tradicional ateniense –por ejemplo, el Sol en vez de ser un dios era según él una gran roca incandescente– se le abrió un proceso por impiedad, la misma acusación que años más tarde, llevó a Sócrates a la muerte, pero que en este caso concluyó con el destierro del filósofo. Ello nos indica hasta qué punto el tratado de Anaxágoras se desentendía de la religión y trataba de ser, digamos "científico".

Esta diferencia básica entre los dos filósofos que nos ocupan tiene, además, su correlato en la forma de expresión elegida:

Empédocles recurre al viejo procedimiento de expresión de la sabiduría tradicional: el verso, sugerente, poético, ambiguo. Declara estar inspirado por la Musa, parece estar más cerca de Hesíodo que de Aristóteles. Precisamente el Estagirita le censura el uso de las metáforas que, para él, se avienen mal con la necesaria claridad de la expresión filosófica. Anaxágoras en cambio prefiere una prosa tersa, científica, con una terminología de pretensiones inequívoco-



cas, una forma literaria más moderna, más próxima al tratado filosófico tal como hoy lo conocemos.

Otras diferencias, en cambio, atañen el tema de nuestro estudio. Las resumiré al final, a manera de conclusiones.

Hagamos ahora una breve exposición de las ideas de ambos filósofos sobre lo que estamos llamando "física" en sentido antiguo.

Empédocles comienza por intentar conciliar la contradicción a que antes me he referido entre los testimonios de los sentidos y las exigencias lógicas planteadas por la forma de razonar de los eleátas. Como veremos, acepta el valor del testimonio de los sentidos y atribuye una realidad a los cambios que advertimos, pero ello no le impide mantener escrupulosamente algunos de los postulados básicos eleáticos.

Así, se rechaza la idea de vacío (Fr. 13 D.-K.):

Nada del universo está vacío, ni lleno en demasía

Se insiste en la imposibilidad del nacimiento y de la muerte, esto es, del paso del no ser al ser o viceversa (Fr.12 D.-K.):

*Pues de lo que no es, es imposible que algo nazca,
y que lo que es perezca, irrealizable e inaudito,
ya que siempre se hallará, allí donde uno quiera apoyarse.*

Recurriendo a una idea muy del gusto de Parménides, insiste en que "nacimiento" y "muerte" son meras palabras que no corresponden a una realidad. Pero añade algo nuevo. No se trata de algo que no existe en absoluto, sino de algo que debe simplemente definirse de otro modo. Lo que hay, dice Empédocles, es mezcla y disociación. Ello le permite resolver un primer problema. Cuando decimos que un ser perece, la afirmación tiene una cierta realidad; de hecho se ha producido un cambio. La mezcla que era ese ser ha dejado de existir y sus componentes se han disociado, sin duda para mezclarse luego de otra manera. Los seres perecen en la medida en que las mezclas en que consisten son perecederas. Pero también es cierta la afirmación eleática de que nada perece si lo consideramos desde el punto de vista de los componentes de la mezcla que son ingénitos e imperecederos. En otras palabras. Nada nace ni perece, tan sólo se redistribuye.

Ello nos lleva al punto siguiente, esto es, cuáles son esos componentes (tienen que ser más de uno, pues hablamos de mezcla) o, si se quiere, lo que hay es mezcla y disociación ¿de qué?

Ello nos lleva a la teoría de las raíces (a las que Aristóteles, no Empédocles, llama "elementos"). Son los componentes básicos de cuya mez-



cla y disolución saldrán los demás. Se trata del Agua, el Fuego, la Tierra y el Aire. Cada uno de ellos recibe en Empédocles nombres diversos, y para facilitar las cosas conviene ver cuáles son sinónimos. Veámoslos en el siguiente cuadro.

Elemento	Nombre divino	Otros sinónimos o designaciones de sus manifestaciones
Fuego	Zeus/Hefesto	sol, el radiante, llama
Aire	Hera	luz, cielo, éter, calor
Agua	Nestis	lluvia, mar, ponto
Tierra	Aidoneo	

Se les menciona la primera vez con nombres divinos (Fr. 6 D.-K.):

*Las cuatro raíces de las cosas todas escucha lo primero cuáles son:
Zeus resplandeciente, Hera dispensadora de la vida, así como Aidoneo
y Nestis, que con sus lágrimas empapa el mortal hontanar.*

y luego alternativamente con los otros. Hereda Empédocles la distinción de estos elementos y precisamente de éstos, de la filosofía anterior (lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, segregados de lo indefinido en Anaximandro, agua, tierra, como estados del fuego en Heráclito). La novedad es que, mientras en los demás autores procedían de un elemento originario, en Empédocles son todos ellos originarios, todos ellos ingénitos e imperecederos. Curiosamente sería ésta una teoría que tendría una larga vida (prácticamente hasta la configuración del Sistema Periódico).

El único de los postulados atribuidos por Parménides a lo que existe que de momento queda en entredicho es la unidad. Luego veremos cómo intenta también rescatarlo.

La explicación del devenir de las cosas se manifiesta de modo muy claro en el siguiente texto, un fragmento literal muy largo (Fr. 17 D.-K.), que antes del descubrimiento del *Papiro de Estrasburgo* tenía 35 versos, ahora alargados gracias al nuevo hallazgo. Ahora sabemos que eran los versos 233 ss, del poema empedocleo (ya que entre los fragmentos papiráceos aparece un verso numerado como el 300, lo que permite disponer los demás).

En estos versos el filósofo pretende ser extremadamente claro, utilizando un método consistente en alternar reiteraciones y nuevos argumentos. Es una



construcción poética, sinfónica, tras la que se logra dar una gran impresión de coherencia:

- Doble es la historia que voy a contarte. Pues una vez creció lo Uno para ser único a partir de lo múltiple, otra, por el contrario, de uno se disoció para ser múltiple. Doble es el nacimiento de los seres mortales, doble su destrucción; 235
- 5 y el otro, al disociarse éstas de nuevo, echa a volar, una vez criado. Y estas transformaciones incesantes jamás llegan a su fin, unas veces, por Amistad, concurriendo en uno todos ellos; 240
otras, por el contrario, separados cada uno por un lado por la inquina de Odio¹.
- 10 Y en la medida en que, a su vez, al disociarse lo uno, lo múltiple resulta, en ese sentido nacen y no es perdurable su existencia. Mas en la medida en que estos cambios incesantes jamás llegan a su fin, en ese sentido son por siempre inmutables en un ciclo. Así que escucha mi relato, pues el aprendizaje acrecienta el entender. 245
- 15 Como ya dije antes, al declarar los lindes del relato, doble es la historia que voy a contarte. Pues una vez creció lo Uno para ser único a partir de lo múltiple, otra, por el contrario, de uno se disoció para ser múltiple. Fuego, agua, tierra y la enorme altura del aire 250
y, aparte de ellos, Odio pernicioso, por doquier de igual peso,
- 20 mas entre ellos Amistad, igual en extensión y anchura que él. Obsérvalo con tu entender; que el asombro no se asiente en tu mirada. Esta también se considera innata en los miembros mortales, con ella conciben amistosos pensamientos y realizan acciones concordes y le dan el sobrenombre de Alegría o Afrodita. 255
- 25 De que se entrelaza con los otros² nunca se da cuenta mortal alguno, pero tú atiende al curso no engañoso de mi argumentación. Todos ellos son iguales y tienen la misma edad, mas cada uno ostenta un rango diferente; diverso es el carácter de cada uno. Por turnos prevalecen en el curso del tiempo 260
- a(i) 1 30 y fuera de ellos nada nace luego ni perece, ya que, si no cesaran de destruirse, ya no serían³, mientras que al todo ¿de qué podrían aumentarlo? ¿Y de dónde vendría? ¿Y cómo podrían perecer, si nada hay vacío de ellos? 265
Pues sólo ellos existen, mas en su mutuo recorrerse
- a(i) 5 35 se tornan una cosa cada vez, sin dejar nunca de ser ellos mismos⁴.
a(i) 6 [En el reino de Amistad nos reuni]mos en un orden único
a(i) 7 [y en el de Odio, al contrario,] de uno [se disoció] para ser [múlt]iple.
a(i) 8 [De ellos todo cuanto fue y cuanto es y] cuanto ha de ser luego⁵
a(i) 9 [germinó: árboles, varones] y mujeres,
a(i) 1 fieras, pájar[os y peces de acu]ática crianza,
a(i) 2 y dioses sempiternos, excelsos por las honras que reciben.

¹ tras este verso insertan D.-K. y Wright el verso, tomado de fr. 16,8 “De esta forma, en la medida en que lo uno está habituado a nacer de lo múltiple”. No lo aceptan M.-Prim.

² los elementos

³ A partir de este punto comenzamos a tener restos del papiro, que han permitido determinar el orden relativo de los demás versos.

⁴ Aquí termina el fr. de Wright-D.-K. El Texto siguiente es el papiro.

⁵ La reconstrucción de a(i) 2 se basa en las repeticiones del fr. 14 (21) 9-11



Con la expresión inicial "doble es la historia que voy a contarte", Empédocles deja claro que el proceso que va a referir no es simple, sino complejo, de ida y vuelta. La realidad se transforma cíclicamente, unas veces en el sentido de convertir lo múltiple en uno, otras en el sentido contrario, el de multiplicar lo uno para convertirse en múltiple. Ello permite que los seres mortales (los compuestos de los elementos) se generen (recordémoslo, por mezcla) y perezcan (por disociación). Ello ocurre dos veces en el proceso.

Añade (versos 236-7) que el proceso que va en el sentido de lo múltiple a lo uno produce nuevos seres y los destruye. Y lo mismo ocurre en el proceso que va de lo uno a lo múltiple (aunque ahora Empédocles lo expone poéticamente con las palabras "una vez criado" y "echa a volar" equivalentes a "nace" y "perece"). El proceso cíclico es eterno (jamás llega a su fin, verso 238). En los versos 239-240 de este revelador fragmento se nos presenta a los responsables de ambos procesos. Se trata de dos nuevos principios, coexistentes con los elementos, llamados Amor y Odio. Está claro que Amor es el principio que atrae a los desemejantes, que produce en los elementos el deseo de unirse unos con otros y generar así seres complejos, compuestos de diversos elementos en proporciones distintas. Odio, por el contrario, imbuye el deseo de unirse lo semejante con lo semejante, aire con aire, tierra con tierra, de forma que quedan cada uno separados por un lado. Son éstos dos principios, los responsables de que se produzcan diferentes mezclas y disociaciones, que parece que no podrían explicarse a partir sólo de la existencia de los elementos por sí mismos .

Las cosas, pues (versos 241-244) las que conocemos, se producen en ese ir y venir de lo uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo uno. En la medida en que se crean combinaciones distintas, efímeras, se puede decir que las cosas perecen. En la medida en que los elementos son inmutables entre sí y que el proceso es eterno, no puede decirse que perezcan.

245-248 repiten casi literalmente los versos iniciales, de acuerdo con esa técnica "sinfónica" de la reiteración que antes he atribuido al filósofo-poeta. En los versos 249-251 enuncia ahora de un modo claro, todos los elementos, fuego, agua, tierra y aire, así como los dos principios activos que imbuyen en los elementos el deseo de unirse o de separarse. Pero observemos dos cosas. Se nos ocurriría que Amor y Odio son principios inmateriales y activos y que fuego, aire, tierra y agua son materiales y pasivos. No es verdad ni lo uno ni lo otro:

a) los elementos no son inertes ni pasivos, ya que desean, aman y odian, son activos, también, aunque sólo sea a instancias de los otros dos.

b) Amor y Odio no son inmateriales. Se habla de que tienen extensión y anchura (251), Además están en un lugar, Amor se mueve entre los elementos y Odio se mantiene aparte.



Tras la llamada de atención en 252 al destinatario de su poema (un tal Pausanias) Empédocles nos da algunos datos más muy importantes:

En el verso 258 afirma que los elementos son iguales y tienen la misma edad, es decir, ninguno es transformación de otro, todos son originarios. Ninguno es más importante que otro, todos tienen la misma jerarquía. Sólo varían (259) en su carácter.

En el v. 260 se postula que Amor y Odio prevalecen por turnos. El proceso está fijado de antemano, de manera que el reino de Odio y el reino de Amistad se alternan en períodos cósmicos prefijados. Esta intervención de plazos de tiempo prefijados ya estaba también en Anaximandro, para quien los elementos se pagan mutuamente pena y retribución por necesidad, "según la disposición del tiempo". Hay en ambos un modelo común de tiempo como tiempo cíclico, con etapas prefijadas.

En el verso 261 declara que no existe nada más que ellos. Aquí la argumentación es lisa y llanamente parmenídea: nada nace, pues ¿de dónde vendría lo que naciera de nuevo, si nada puede nacer de lo que no es? (verso 263), además de que el todo, si lo es, es todo, y por tanto no puede haber todo + x, por así decirlo. De otra parte, si perecen ¿en qué se convertirían? No existen ni la nada ni el vacío. Además, si hubiera destrucción, llegaría un momento en que la materia se terminaría, ya que se habría ido gastando.

En el verso 265 afirma que sólo ellos son reales. Lo que no es, no es real, luego sólo ellos son. Y esto es lo más importante, dice que se recorren mutuamente. Ello implica que Empédocles concibe sus elementos como compuestos de partículas, que se mezclan y recorren como los granos de arena, eso sí, sin el menor hueco o vacío entre ellas.

El verso 266 resume perfectamente la situación. "Se tornan una cosa cada vez, sin dejar nunca de ser ellos mismos". El aire, siempre será aire, el agua siempre será agua, el fuego, fuego, y la tierra, tierra. La cantidad de cada uno de ellos es fija e inmutable, no pueden perecer, no han nacido, existen siempre. Con ello se salvan los presupuestos eleáticos de que nada viene de la nada y de que no hay vacío. Lo que sí ocurre es que se combinan de modo vario y son las combinaciones las que son efímeras, nacen o perecen. Con ello se salva el testimonio de nuestros sentidos, que advierte en el mundo cambio, movimiento, alternación, nacimiento, muerte. Y las raíces de las cosas se combinan y dejan de combinarse porque las mueven dos principios contradictorios (de ahí que el devenir sea cíclico, porque actúan alternativamente) Amor, que impulsa a unir lo desemejante con lo desemejante y Odio que impulsa a unir lo semejante con lo semejante.

Ahora conocemos la continuación, En el reino de Amistad todo se reúne en un orden único (267), mientras que en el de Odio se produce la multiplicidad.



(268). Y es de los elementos de los que se generan todas las cosas (269). En otras palabras (que se apoyan en el testimonio de otros fragmentos), el término del proceso que produce Odio es la separación en cuatro de los elementos, sin contacto alguno entre ellos. Materias puras sin combinar con nada más, separadas entre sí. Por el contrario, el resultado último de la acción de Amor será que todo se mezcle con todo, en una combinación en la que no es posible advertir la menor fisura entre cada cosa, la mezcla absoluta. Nada se diferencia de nada dentro de él. Esta combinación inextricable se manifiesta también en su forma, que tiene que ser esférica, la única figura que no tiene principio ni fin ni es mayor en unas partes y menor en otras, porque todos sus puntos equidistan de su centro. Este ser esférico, al que Empédocles denomina Esfero es también todo él quietud.

Vemos en el siguiente texto (en que se acumulan tres fragmentos de Diels-Kranz: 27. 29 y 28) la descripción de Empédocles de este ser:

*Allí ni del sol se disciernen los rápidos miembros, (...)
tan fijo queda en la oculta espesura de Harmonía
un redondo Esfero, ufano por la inmovilidad (moníe) que lo circunda.
(...) Pues no se agitan dos ramas desde un tronco,
ni pies, ni ágiles rodillas, ni órganos reproductores,
sino, igual por todas partes a sí mismo y por doquier ilimitado,
es un redondo Esfero, ufano por la inmovilidad (moníe) que lo circunda.*

La referencia a la inmovilidad tiene en griego un doble sentido, intraducible: *moníe* significa 'inmovilidad', por su relación con el verbo *méno*, pero puede también significar 'soledad, cualidad de ser único'. si se le relaciona con gr. *mónos*.

Ni que decir tiene que esta imagen esférica inmóvil y única es un trasunto prácticamente inalterado del Ser tal y como lo describe Parménides (sólo su definición como ilimitado contradice al maestro eléata, pero sigue la corrección que había hecho Meliso a la doctrina parmenídea).

Con el postulado del Esfero, Empédocles es relativamente fiel al único postulado parmenídeo que aún no había defendido: el de la unidad del ser. Una unidad *sui generis*, que nace de la mezcla de los elementos hechos uno porque nada se distingue dentro de ellos.

Una realidad como la que conocemos, con más cantidad de un elemento aquí o allá pudiendo verse la tierra abajo, el aire arriba, el agua por separado, y una serie de seres compuestos de unos y otros, sólo es posible en las fases intermedias, bien cuando Esfero se disocia y se comienzan a separar los elementos de esa mezcla inextricable, bien cuando los elementos que antes se aborrecían unos a otros comienzan a juntarse.



Hasta aquí, una exposición sucinta de la explicación de la física de Empédocles. Pasemos ahora a examinar, también de modo breve, la explicación propuesta por Anaxágoras.

Como otros filósofos de su época, Anaxágoras escribió un solo tratado en prosa, en una prosa tersa y sencilla, en el que exponía sus ideas sobre los principios y el origen y la configuración del mundo.

A diferencia de los atomistas, de cuyas teorías sobre la materia no nos ha llegado ningún fragmento literal, conservamos extensas citas textuales del principio de la obra de Anaxágoras, la que estaba dedicada a cuestiones generales. Sin embargo, resulta sorprendente la enorme variedad de las interpretaciones que circulan modernamente sobre el filósofo, a menudo propiciadas, en mi opinión, por tratar de leer demasiado en lo que leemos, o, lo que es lo mismo, por operar de un modo anacrónico sobre los modos de razonar de Anaxágoras que en una gran medida son un tanto elementales (a veces, desesperantemente elementales). Este anacronismo no es de nuestros días. Lo hallamos ya en Aristóteles, quien es incluso el culpable de algunas de las interpretaciones modernas del filósofo - en mi opinión, desviadas -. Lo que encontramos en muchos libros de filosofía no es, con frecuencia doctrina del filósofo jonio, sino su interpretación aristotélica. Incluso un concepto central que se recoge en casi todos los libros de filosofía, el de *homeomería*, lo hallamos repetidas veces en Aristóteles, pero nunca en Anaxágoras, quiero decir en los fragmentos literales del filósofo de Clazómenas, por lo que sospechamos que no pertenece a sus formulaciones originales, sino a la explicación que de ellas daba el Estagirita. Por todo ello en el caso de Anaxágoras resulta metodológicamente más seguro centrarse en los pasajes literales y dejar algo al margen los testimonios indirectos, porque, a lo que se nos alcanza, el filósofo fue con cierta frecuencia mal comprendido, y algunos de los testimonios indirectos contribuyen más a complicar nuestro análisis que a facilitararlo.

Desde luego no es este el lugar de contrastar en forma erudita las diferentes propuestas de interpretación del filósofo. Aquí esbozaré una, basada en la lectura de sus textos y seguida por algunos importantes estudiosos, que a mí me resulta la más razonable.

De un modo sumario, podríamos decir que Anaxágoras busca, como los jonios, el primer principio material, admite las exigencias lógicas eleáticas, considera que Empédocles se ha quedado corto con los cuatro elementos (¿por qué cuatro y sólo cuatro?) y en cambio se había excedido en marcar principios ordenadores contrapuestos, como Amor y Odio, cuando para principio ordenador, con uno, basta.

La solución que da a todos estos requerimientos es partir de dos principios: uno, material, otro, un principio ordenador, llamado Intelecto. Digamos algo de cada uno de estos dos principios.



En cuanto a la materia, es una sola, pero compuesta de una multiplicidad de ingredientes. O, lo que es lo mismo, todo existe desde el principio de los tiempos, porque, como nada puede proceder de otra cosa, todo lo que hay sólo puede proceder de eso mismo. La pregunta (retórica) del Fr. 10 es significativa:

En efecto, ¿cómo se generaría pelo de lo que no es pelo y carne de lo que no es carne?

Si un niño come diversos alimentos y el resultado es que crece, engorda y le crece el pelo –podrían añadirse, las uñas, los huesos y todo lo demás–, la carne que ha añadido a la que tenía y el pelo que le ha crecido –así como todo lo que se nos haya ocurrido en la lista anterior– tenían que estar ya en lo que se ha comido. Lo que ocurre es que estaban en una cantidad tan pequeña que no la advertíamos.

Todo está en todo, pues, en ninguna parte hay ningún componente en estado puro. Y ello por dos motivos:

a) Anaxágoras cree que la materia es absolutamente unitaria. En cualquier parte de la materia del mundo están presentes los mismos "ingredientes" que en cualquier otra parte, sólo que en diferentes proporciones y preponderancias.

b) Ello es posible porque el filósofo aplica otro viejo concepto, crucial, por ejemplo, en Zenón, el de la posibilidad de división infinita. Nunca podremos, en la división de la materia, llegar a un punto en que sólo haya un componente, porque no hay un mínimo de nada.

Para exponer estas ideas Anaxágoras utiliza una terminología que resulta tan vulgar que ha dado lugar a equívocos. A eso que yo con cierto anacronismo he denominado ingredientes (tienen más de factores que de ingredientes, de todos modos), Anaxágoras los llama "cosas". Lo que nosotros llamamos hierro y aire serían, según él, en ambos casos, la misma materia, pero en el primer caso con predominio de una "cosa" (el hierro), en el segundo, de otra (aire), pero en el hierro hay aire, y en el aire hay hierro, y en ambos todas y cada una de las demás cosas que componen la materia única, pero en diferente proporción. Con ello consigue algo curioso: que el principio postulado es uno y múltiple, a la vez. Una sola materia, con múltiples factores, que se combinan en proporción varia para dar lugar a todas y cada una de las realidades que conocemos. Utiliza una entidad intermedia, que llama "semillas", compuestos de todas las cosas en una determinada proporción. Las llama semillas porque debía concebir que, de igual modo que los seres biológicos se configuran a partir de determinadas semillas, también el proceso de formación de las restantes cosas debía de ser similar.



Lo que parecen cambios de la materia son pues procesos de redistribución de factores de una misma materia. Nada nace ni perece, sólo se redistribuye.

Pero no nos olvidemos del segundo elemento, el principio ordenador, el Intelecto (Nous), responsable de la puesta en marcha de los procesos de transformación de la materia única, este es omnisciente y sin mezcla.

Sobre estas bases, pasemos a una rápida lectura de los fragmentos. Solo los fragmentos literales (únicos que comento), que nos han transmitido diversas fuentes, principalmente, comentaristas de Aristóteles. Conservo la numeración de la edición de Diels-Kranz. Comencemos por el Fr. 1:

Juntas estaban todas las cosas, ilimitadas, tanto en cantidad como en pequeñez, pues también lo pequeño era ilimitado. Y dado que todas las cosas estaban juntas, ninguna era manifiesta, por causa de su pequeñez. Y es que a todas las sujetaban el aire y el éter, por ser ambos indefinidos. Estas son en efecto las más grandes entre todas las cosas, tanto en cantidad como en tamaño.

En este fragmento que, según la fuente que lo transmite, corresponde al principio del libro primero de la obra de Anaxágoras, se nos habla también del principio de la organización del mundo. Y digo organización, porque para los griegos el concepto de creación no existe. Y esto que digo vale tanto para las cosmogonías filosóficas como para las literarias o religiosas. Cuando poetas, profetas o filósofos griegos se refieren al momento en que se inicia el proceso cosmogónico siempre ese momento significa una transformación de lo que ya había, nunca una creación. En este caso Anaxágoras comienza por decirnos lo que había antes de iniciarse el proceso por el que nuestro mundo comenzó a formarse. Nos dice que todas las cosas estaban juntas. ¿Qué quiere decir esto? Me hago esta pregunta, porque el análisis de esta primera frase es un buen exponente de la complicada tarea de desvirtuar el pensamiento anaxagoreo llevada a cabo por algunos comentaristas modernos. Los comentaristas se han disparado ante este pasaje. Sólo a título de ejemplo y sin citar quiénes son los autores de cada propuesta, daré algunas: según unos, se trata de las "semillas" de las que luego habla. Pero eso no puede ser, porque en el filósofo se distinguen claramente las "cosas" de las "semillas"; según otros, se trata de cualidades, materias y contrarios; según otros, más exquisitos, de fluidos-cualidades. Y así sucesivamente. Felizmente los intérpretes más modernos han vuelto las aguas a su cauce y han acabado por entender lo que cualquiera que no fuera comentarista de filosofía habría entendido desde el principio: que "cosas" no es un término técnico, y que cuando Anaxágoras lo usa, quiere decir lo mismo que cuando cualquier persona de la calle usa "todas las cosas". Todas y cada una de las cosas que componen este mundo nuestro (nosotros podríamos decir, facto-



res de la materia, componentes, etc.). Pero Anaxágoras habla de un modo corriente y hace un enunciado corriente. "juntas" traduce imperfectamente el griego *homou*, que significaría a la vez, en confusión. Pero sigamos. Nos dice que las cosas eran ilimitadas, esto es, carentes de límites, lo que quiere decir que era imposible saber dónde empezaba una y dónde terminaba otra. Nos hallamos ante un conjunto descrito como una confusión inextricable de cosas. Pero observemos que Anaxágoras usa un verbo "prohibido" por Parménides. El imperfecto del verbo ser. Lo cual quiere decir que se está refiriendo a una situación que era, pero que ya no es. Ahora, pues, no están todas las cosas a la vez y en confusión. Prosigamos aún más. Nos dice que las "cosas" eran ilimitadas tanto en cantidad como en pequeñez, en cantidad, porque no era posible advertir su número, en pequeñez porque eran indefinidamente pequeñas. Por eso, porque ninguna de las cosas estaba en ninguna parte en una cantidad apreciablemente mayor que otra, por ello ninguna era manifiesta. Luego tendremos ocasión de ver qué quiere decir para Anaxágoras que una cosa sea manifiesta. En esa especie de magma, aire y éter, en cantidad asimismo indefinida, servían algo así como de cemento de esa mezcla. Observemos que luego añade que estas "son" (ahora el verbo en presente, ya no estamos hablando del pasado, sino de ahora. Insistiríamos quizá mejor en la idea de Anaxágoras si tradujéramos "estas siguen siendo", todavía ahora, las cosas más grandes).

Resumiendo, Anaxágoras nos presenta su razonamiento exactamente en el orden inverso a aquel en que lo había hecho. Podemos reconstruir su proceso mental:

a) Como ahora el aire y el éter son preponderantes, y no es posible que hayan disminuido ni aumentado, antes debieron de serlo también.

b) Todas las cosas que ahora hay tienen que existir desde siempre, porque nada puede venir de lo que no es. Luego todas estaban también en el momento originario.

c) Se supone que ha habido una ordenación de estas cosas. Esto no obedece a un razonamiento. Es simplemente la perduración del esquema de las viejas cosmogonías religiosas y literarias, esquema que no se discute. En el primer momento, pues, estarían desordenadas, en mezcla confusa. Aunque el éter y el aire serían antes también preponderante, era imposible advertirlo, porque se encontraban todas las demás cosas mezcladas en ellos.

El Fr. 2, de acuerdo con nuestra fuente iba "poco después" del que acabamos de ver:

Efectivamente el aire y el éter se están separando de la multiplicidad circundante y lo circundante es indefinido en cantidad.



Anaxágoras vuelve al presente. Lo que nos dice ahora es que en el universo hay una zona central en la que se está produciendo un proceso de separación del aire y del éter, eso quiere decir, de acuerdo con lo que luego veremos, no que se estén separando aire y éter en estado puro, sino zonas en las que aire y éter son muy preponderantes y por eso parecen ser sólo aire y éter y los llamamos así. En realidad sigue siendo la mezcla de todas las cosas, pero hay más de aire que de las demás cosas en lo que llamamos aire y más de éter que de las demás cosas en lo que llamamos éter. Alrededor de esta zona en que se está produciendo la separación queda una zona indefinida en cantidad, en la que persiste esa especie de mezcla magmática originaria.

En el Fr. 3 se argumenta con un razonamiento muy grato a Zenón de Elea: la divisibilidad indefinida:

Dentro de lo pequeño, en efecto, no existe lo mínimo, sino que siempre hay algo menor - ya que no es posible que el ser no sea -. Pero es que también dentro de lo grande hay siempre algo mayor, y es igual a lo pequeño en cantidad, dado que cada cosa en relación consigo misma es grande y pequeña.

Como todo es indefinidamente divisible, nunca llegamos a la partícula mínima. Siempre hay algo menor, la cantidad más pequeña a la que hayamos llegado, es aún divisible. La división no acaba en la nada, porque "no es posible que el ser no sea". El mismo razonamiento se da con el máximo. El máximo no existe porque siempre es posible esa misma cantidad multiplicada por dos. Anaxágoras lo que hace es confundir la posibilidad indefinida de aumentar o disminuir cualquier magnitud matemática con la imposibilidad de que algo real, material, sea lo más grande que se puede ser o lo más pequeño que se puede ser. Recoge así un argumento de Zenón contra la pluralidad (la idea de que las cosas serían a la vez grandes y pequeñas), pero no para demostrar que la pluralidad es imposible, sino para asumir que las cosas de hecho son realmente grandes y pequeñas a la vez, por la imposibilidad de establecer cánones de medida en este continuum.

En el Fr. 4 se nos distinguen las mismas "cosas", de las que se nos ha hablado en el primer fragmento, de los "compuestos", que son los seres que hallamos en el mundo: un perro, un árbol, una casa.

En esta situación, es preciso pensar que en todos los compuestos hay muchas y variadas cosas, así como semillas de todas las cosas, poseedoras de variadas formas, colores y sabores. Y que se han configurado hombres y los demás animales que poseen alma. Y que los hombres tienen ciudades habitadas y campos cultivados, como entre



nosotros. Y que también tienen un sol, una luna y lo demás, como entre nosotros, y que la tierra les produce muchas y variadas cosas, de la cuales aquellos atesoran en su morada las más útiles y las usan. Hasta aquí, mi relato sobre la separación, porque no sólo entre nosotros se produciría esta separación, sino también en otros lugares. (...) Ahora bien, antes de que se separaran estas cosas, cuando todas estaban juntas, tampoco era manifiesto ningún color, pues lo impedía la mezcla de todas las cosas; de lo húmedo y de lo seco, de lo caliente y de lo frío, de lo brillante y de lo tenebroso, de la mucha tierra que allí había y de las semillas, incontables en cantidad, en nada semejantes unas a otras. En efecto, ninguna de las demás semillas se parece una a la otra. En esta situación, es preciso pensar que todas las cosas se hallaban en el todo.

Pero observamos que el filósofo nos habla también de unas realidades intermedias, las "semillas" (en general fragmentos de materia con determinadas preponderancias de unas "cosas" sobre otras). Estas semillas tienen formas, colores y sabores diferentes porque diferentes son las proporciones de las "cosas" que hay en ellas, siempre todas, pero en proporciones muy diversas unas de otras.

Lo que es curioso es que en el texto de Anaxágoras se da un salto lógico, con una cierta torpeza de estilo (nuestra fuente muestra su perplejidad por este extraño paso de hablar de los diversos componentes, a unos hombres que tienen ciudades habitadas como entre nosotros). "Como" (fuera de la curiosa manera de hablar actual en que algunos dicen "hace como frío" para indicar que hace frío), implica que estamos hablando de otra cosa. Si decimos "ese anda como José", es que no es José. Luego los que tienen un sol, una luna, etc. como entre nosotros, son otros seres que no somos nosotros, en otros mundos que no son el nuestro. Eso implica que en esa rotación enorme, ordenadora, que se nos está describiendo, tienen cabida otros mundos lejanos, similares al nuestro. Y así nos lo aclara: "porque no sólo entre nosotros se produciría esta separación, sino también en otros lugares". Vemos cómo el filósofo griego amplía los estrechos horizontes del universo geocéntrico tradicional para atreverse a imaginar múltiples y diversos mundos. Al final del pasaje, vuelve de nuevo atrás a la situación originaria, para definir que estaban también presentes en la mezcla originaria.

Hagamos aquí un nuevo inciso. Lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco habían sido ya postulados por Anaximandro al comienzo de su cosmogonía, lo cual no es una casualidad. Y he de hacer una aclaración, necesaria siempre cuando estamos manejando esquemas de pensamiento muy alejados de los



nuestros. Para Anaxágoras, igual que para Anaximandro, no se trata de cualidades, como serían para Aristóteles, opuestas a las sustancias, sino que son elementos homólogos. Lo caliente y lo frío son componentes de una mezcla, igual que agua o tierra. Decir agua caliente para un filósofo de esta época es una expresión de significados similares a cuando se dice agua fangosa. Si "agua fangosa" es "agua más fango" (siendo ambos elementos corpóreos), "agua caliente" es "agua más calor" (siendo ambos elementos corpóreos).

Sigamos, tras el inciso. Anaxágoras nos dice, además, que ninguna de las semillas se parece a otra. La razón es que cada una de ellas tiene ingredientes en distinta cantidad.

En cuanto al Fr. 5, nos dice algo que a primera vista parece extraño, pero no lo es, a la luz de los presupuestos que acaba de enunciar:

Dado que estas las cosas han quedado divididas de este modo, es preciso conocer que ninguna de ellas es en nada menos ni más - pues es imposible que haya algo mayor que todas las cosas - sino que todas son iguales.

De nuevo asoman como trasfondo las paradojas de Zenón. Este había dicho que las cosas que hay son tantas cuantas son, pero que, al ser divisibles, son ésas y un número indefinido más. En realidad lo que ocurre es que son un número finito de cosas, pero como son indefinidamente divisibles, cada una de ellas es indefinida en cantidad. Por eso se dice que cada una es igual que las demás, porque no puede ser mayor que otra cosa lo que no puede ser "lo mayor".

Por fin en el Fr. 6 encontramos la formulación del principio fundamental de Anaxágoras. Todas las cosas están en todo:

Y puesto que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en número, así también estarían todas en todo. Y no es posible ser por separado, sino que todas las cosas participan de todo. Puesto que no puede haber un mínimo, nada podría estar separado ni llegar a ser por sí mismo, sino, como al principio, también ahora todas las cosas están juntas. En todas hay muchas, iguales en cantidad, tanto en las más grandes, como en las más pequeñas, de las que se están separando.

El único problema es que aquí se vuelve a utilizar la palabra "cosas", pero en otro sentido que antes. Antes eran las "cosas" que componen el mundo, factores de la materia, ahora son los seres de este mundo, una manzana, aceite, un caballo, una mesa. Pongamos un ejemplo vulgar. Si cortáramos un pedazo de manzana y un pedazo de pared y fuéramos capaces de ver los componentes que tienen, hallaríamos que en ambos son los mismos, sólo que en proporciones



absolutamente dispares. Pero sigo. Si quisiera separar esos componentes, no podría hacerlo, pues para hacerlo tendría que llegar a partes mínimas separables, pero nunca hay lo mínimo. Eso es lo que se nos dice en el Fr. 8:

No se hallan separadas las cosas unas de otras en el orden único del mundo, ni están cortados a hacha ni lo caliente aparte de lo frío, ni lo frío de lo caliente.

No es posible separar los componentes, porque, por pequeña que fuera la porción que se aislara, siempre estarían presentes en ella todos los componentes. Apoya Anaxágoras su aserto con el argumento típicamente eleático de que "no puede generarse A de lo que no es A". Luego todo está en todo.

A la luz de esta afirmación hemos de entender que lo que llama "separación" tampoco es, en realidad, tal, sino una especie de redistribución de ingredientes. Nosotros creemos que una vaca es distinta de un cordero y que ambos son distintos del aire que los rodea. Lo que ocurre en realidad, cree Anaxágoras, es que lo que llamamos "aire" es materia con predominio de aire y con menor cantidad de los demás componentes. La vaca tiene carne (que es materia con preponderancia del elemento carne y con menor cantidad de los demás componentes), huesos (materia con preponderancia del elemento hueso y con menor cantidad de los demás componentes) y así sucesivamente. Una vaca es distinta de un cordero porque son distintas las "semillas" que los componen, y éstas son distintas entre sí porque son diversas las proporciones de los elementos –esos sí, los mismos– que las configuran. Como nos dice, al final del Fr. 12:

Ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra, sino que cada cosa es evidentemente y era aquello de lo que hay más.

Esa separación, de acuerdo con el Fr. 9 es fruto de una especie de rotación:

Mientras, estas cosas giran y se separan de este modo por la fuerza de la velocidad. Y es que la fuerza la produce la velocidad. La velocidad de estas cosas en nada se parece a la velocidad de las cosas que ahora hay en el ámbito de los hombres, sino que es muchísimas veces más rápida.

La rotación es un modelo muy del gusto de los griegos de la época, el torbellino, que produce por su rotación movimientos centrífugos y centrípetos, con una redistribución de los elementos de la materia. Lo hallamos también, en una época posterior, en los atomistas.



En el Fr. 7 nos enteramos que hay un elemento extraño, del que aún no se nos ha hablado, Intelecto:

De suerte que no sabemos, ni en teoría ni de hecho, la cantidad de las cosas que se han separado (pero) el Intelecto las conoce todas.

El nombre de Intelecto implica que se trata de un componente inteligente. Es omnisciente a juzgar por su capacidad de conocer "todo" lo que se ha separado. Por el Fr. 11 sabemos que no se mezcla con las "cosas" que configuran lo que nosotros llamaríamos la materia (y Anaxágoras no llama de ninguna manera):

En todo hay una parte de todo, menos de Intelecto; pero hay algunas cosas en las que también hay Intelecto.

Intelecto es algo distinto de lo que llamamos la materia, aunque tiene capacidad para penetrarla en algunas cosas. No se nos dice cuáles son esas cosas, pero parece claro que los seres vivos. Anaxágoras es, pues, dualista. El mundo está formado de materia y de espíritu. Intelecto tiene aquí la función de alma, pero como puede estar aparte de la materia, es una entidad de rango más amplio que lo que llamamos "alma". Una especie de alma-inteligencia universal, no compuesta, que anima ciertos seres materiales. Los que llamamos seres vivos están compuestos de la misma materia (Anaxágoras diría que de las mismas cosas) que todos los demás, pero con el añadido de Intelecto.

En el Fr. 12 se nos separa ya clara y palpablemente Intelecto de las demás cosas:

Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el Intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con ninguna cosa, sino que está solo y por sí mismo. Y es que, si no existiera por sí mismo, sino que estuviese mezclado con alguna cosa, tendría una parte de todas las cosas caso de estar mezclado con alguna, pues en todo hay una porción de todo, como al principio he contado. Y las cosas mezcladas lo obstaculizarían tanto como para no dejarlo prevalecer sobre ninguna cosa, como sí que lo hace estando solo por sí mismo. Y es que es la más sutil y la más pura de todas las cosas, tiene todo el conocimiento sobre cada cosa y el mayor poder. Y cuantas cosas tienen alma, tanto las mayores como las menores, todas las gobierna el Intelecto. También gobernó el Intelecto toda la rotación, de manera que girase al principio. Empezó a girar al principio a partir de una zona pequeña. Ahora gira en una mayor y girará en otra aún mayor. Tanto las cosas mezcladas, como las separadas y divididas, a todas las conoció el Intelecto, y cuantas iban a ser y cuantas eran, pero



ahora no son, y cuantas ahora son y cuantas serán, a todas el Intelecto las dispuso ordenadamente, así como a esta rotación en la que giran ahora los astros, el sol, la luna, el aire y el éter que se están separando. La propia rotación hizo que se separaran: de lo raro se separó lo denso; de lo frío, lo cálido; de lo tenebroso, lo brillante y de lo húmedo, lo seco. Hay muchas porciones de muchas cosas, pero completamente separadas y divididas no está ninguna, salvo el Intelecto. El Intelecto es en todo semejante, tanto el mayor como el menor. Ninguna otra cosa es semejante a ninguna otra, sino que cada cosa es evidentemente y era aquello de lo que hay más.

Las cosas (compuestas de lo que he llamado "materia") tienen en sí todos los componentes de la materia. Pero el Intelecto no está mezclado con la materia, sino que es autónomo. Es además poderoso y sabio, tiene una serie de rasgos propios de lo que tradicionalmente se conocía como divinidad. Gobierna la materia, anima a los seres vivos. No es inmaterial, pese a lo que podríamos pensar (se nos dice: "Y es que es la más sutil y la más pura de todas las cosas", lo que quiere decir que es material, aun cuando muy sutil). Pero sobre todo, nos enteramos de que fue él quien puso en marcha la rotación. Lo curioso es que parece que, una vez que la puso en marcha, no interviene demasiado en el proceso siguiente.

Aristóteles en la *Metafísica* 985 a1 8ss le censura a Anaxágoras haber inventado el Intelecto para esta poca cosa, para lo que nosotros diríamos en término anacrónico "apretar el botón" que pone el mundo en marcha. En efecto, una vez que se pone en marcha el proceso, que, eso sí, es conocido y planificado de algún modo por Intelecto, el espíritu jonio de Anaxágoras, que ha tenido que recurrir a este expediente porque ya no podía admitir un movimiento espontáneo de la materia como los primeros milesios, le lleva a postular que el resto del proceso es meramente mecánico. "La propia rotación hizo que se separaran: de lo raro se separó lo denso; de lo frío, lo cálido; de lo tenebroso, lo brillante y de lo húmedo, lo seco". En los Fr. 15 y 16 se nos explica el proceso:

Fr. 15 Lo denso, lo húmedo, lo frío y lo tenebroso se juntaron allí donde ahora está la tierra. Lo raro, lo caliente y lo seco se dirigieron hacia afuera, hacia la parte más lejana del éter.

Fr. 16 Como resultado de la separación de estas cosas se solidifica la tierra, pues de las nubes se separa el agua, del agua, la tierra, y de la tierra se solidifican las piedras por acción de lo frío. Y éstas se dirigen más hacia afuera que el agua.



El proceso descrito es parecido al que vemos en una centrifugadora. El agua que moja la ropa sale despedida mientras la ropa sólida queda en el centro, seca.

Sin embargo, leemos que el Intelecto está presente en todo, en lo que se separó, y en lo que todavía no se ha separado. Entendamos esta expresión. Lo que se separó es la zona que ya sido afectada por ese torbellino puesto en marcha por Intelecto y que sirve para "agitar" los componentes de la materia y redistribuirlos en partes con mayor incidencia de unas "cosas" y partes con mayor incidencia de otras. Lo que aún no se ha separado son los confines del mundo ordenado. El proceso de ordenación va de dentro afuera, y es indefinido, la espiral del torbellino es cada vez más y más grande.

¿Qué papel tienen en todo esto conceptos tradicionales como nacimiento y muerte, negados por los eléatas? Parménides, Zenón, Meliso, tienen razón en que no existen nacimiento y muerte, como nos afirma Anaxágoras en el Fr. 17:

No tienen los griegos una opinión acertada de lo que es nacer y perecer. Pues ninguna cosa nace ni perece. sino que, a partir de las cosas que hay, se producen combinaciones y separaciones, y así lo correcto sería llamar al nacer, combinarse, y al perecer, separarse.

Nacimiento y muerte no son tales en realidad, porque lo que hay son combinaciones y separaciones de semillas, cada una de ellas compuesta de materia con diversas gradaciones de componentes, siendo éstos ingénitos, impercederos, etc. (todas las características del ser de Parménides). Los seres no mueren. Los componentes de su parte de materia se redistribuyen, manteniéndose en cantidad constante en el conjunto del mundo. Algo muy parecido a lo que, como hemos visto, había postulado ya Empédocles, del que Anaxágoras se muestra como continuador en este punto.

En conclusión, es Anaxágoras un pensador ecléctico, que toma de Anaximandro y los antiguos milesios el concepto de materia única originaria que da lugar a los diferentes seres por procesos mecánicos de separación; de Parménides y los eleáticos, las formas de razonar en torno a que nada puede crearse ni destruirse, así como el concepto de divisibilidad indefinida; de Empédocles la multiplicación de los elementos originarios del uno parmenídeo pero no limitándolos a a cuatro, sino multiplicándolos más aún hasta hacerlos coincidir con todo lo que existe.

El resultado es una síntesis original, dualista, sobre dos principios entre los que se aumentan las diferencias: Uno es la materia, más inerte que la de los milesios e incluso que la de Empédocles, donde aún cabía que Amor y Odio actuaran para que la tierra y el agua "se gustasen". Aquí se ha desposeído a la materia de esta animación. Otro, el Intelecto, activo e inteligente, casi inmaterial –hemos



visto que todavía no lo es—, distribuido entre las cosas, pero sin mezclarse con ellas, que gobierna los procesos cósmicos (aunque más bien al principio, siendo los demás procesos puros efectos mecánicos de los primeros), y controla la vida anímica de animales y plantas. Un sistema que, en suma, está ya muy próximo a las formas de pensamiento desarrolladas luego por Platón y Aristóteles.

Una vez examinadas, aunque sea esquemáticamente, las explicaciones sobre la naturaleza debidas a Empédocles y a Anaxágoras, es hora de cumplir lo prometido respecto a las analogías y diferencias entre ambas propuestas.

Examinamos en primer lugar las características que comparten. Además del intento de salvar las contradicciones entre los presupuestos parmenídeos y la constatación del movimiento en la realidad, Empédocles y Anaxágoras se asemejan en varios principios fundamentales:

El primero, sería la búsqueda de una solución similar al problema de la relación entre lo uno y lo múltiple, consistente en el postulado de una materia compuesta de elementos múltiples, aun cuando la unidad se rescata de alguna forma, como mezcla inextricable, la unidad en el Esfero, bajo el imperio de Amor, en Empédocles o la mezcla originaria de todo en todo en Anaxágoras.

El segundo sería, el postulado de que lo que llamamos "nacer" y "perecer" es sólo una cuestión de diversas mezclas. Nada viene de la nada, ni del no-ser y los componentes de las cosas preexisten y son eternos, pero al aceptar que la materia es una mezcla, pueden existir seres diversos y cambiantes al variar sólo las combinaciones de las cosas.

El tercero sería que ambos se ven en la necesidad de recurrir a un elemento ajeno a la propia materia para explicar la evolución de las cosas, es decir, en general, el movimiento. e incluso para justificar su capacidad de ordenación.

En cuanto a las características que los separan, podríamos formular, esquemáticamente, las siguientes:

De un lado, el número de los elementos, que es ilimitado en Anaxágoras, limitado a cuatro en Empédocles. La idea de todo en todo es exclusivamente Anaxagorea. De otro lado, los diferencia el factor de ordenación, que en Anaxágoras es uno (el Nous), y en Empédocles doble (Amor y Odio). Consecuente con esta diferencia es la que también existe en la noción de transcurso planteada por cada uno. Anaxágoras, que propone un origen ordenador único, postula una evolución lineal e irreversible, una progresiva expansión del espacio ordenado dentro de la mezcla informe, desde el origen, siempre hacia adelante, mientras que Empédocles, con su idea del continuo ir y venir de lo uno a lo múltiple y viceversa requiere dos polos de la evolución y un tiempo cíclico, en que las fases se repiten alternativamente.

Por último, es exclusivamente Anaxagoreo el recurso a argumentos de orden lógico-matemático, como el argumento de la división infinita.



Llegamos al final de nuestro recorrido, que nos ha permitido ver cómo existen en Grecia corrientes de pensamiento muy coherentes, que parten de postulados similares y se mueven dentro de modos de explicación muy parecidos, al tiempo que florecen las diferencias, las soluciones alternativas, se exploran posibilidades diversas. Una muestra, como tantas, en suma, de la inmensa vitalidad del pensamiento griego antiguo.



BIBLIOGRAFÍA

I. Estudios generales de filosofía griega

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I-VI, Cambridge 1962-1981 (Traducción española, de A. Medina, Madrid, Gredos 1984-1993).

E. Zeller-W. Nestle, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig 1920-1922, traducido con múltiples aditamentos por R. Mondolfo y otros, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, Firenze 1932, etc.

II. Presocráticos

1. Edición básica

H. Diels y V. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1954.

2. Traducciones

A. Bernabé, *De Tales a Demócrito, fragmentos presocráticos*, Madrid 1988.

C. Eggers Lan y otros, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 3 vols. 1978-1980.

3. Estudios sobre Presocráticos

J. Barnes, *The Presocratic philosophers*, London-New York 2.^a ed. 1982.

A. Bernabé. "Lo uno y lo múltiple en la filosofía presocrática: nociones, modelos y relaciones", *Taula, quaderns de pensament* (Universitat de les Illes Balears) 27-28, 1997, 75-99.

D. J. Furley y E. E. Allen (edd.), *Studies in Presocratic philosophy*, 2 vols. London 1970-1977.

G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, 2.^a ed., Cambridge 1983 (hay trad. esp.).

A. P. D. Mourelatos, *The Pre-Socratics. A collection of critical essays*, New York 1974.

G. Vlastos, *Studies in the Presocratic philosophy*, London 1975.

III. Empédocles

N. van der Ben, *The Poem of Empedocles Peri Physios. Towards a new Edition of all the Fragments. Thirty-one fragments edited by...*, Amsterdam 1975.

E. Bignone, *I poeti filosofi della Grecia: Empedocle, studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Torino 1916.

J. Bollack, *Empédocle*, París, 4 vols., 1965ss.

C. Gallavotti, *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, Milano 1975.

A. Martin y O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, Berlin-New York, 1999.

D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle. A reconstruction from the fragments and secondary sources*, Cambridge, 1969.



---, Pour interpreter Empédocle, París 1981.

Ch. Riedweg, "Orphisches bei Empedokles", *Antike und Abenland* 41, 1995, 34-59 (hay trad. española en Taula, quaderns de pensament (Universitat de les Illes Balears) 27-28, 1997, 33-59).

M. R. Wright, *Empedocles. The extant fragments*, New Haven 1981.

G. Zuntz, *Persephone. Three essays on Religion and Thought in Magna Grecia*, Oxford 1971 (págs. 179 ss).

IV. Anaxágoras

A. J. Cappelletti, *La filosofía de Anaxágoras*, Caracas 1984.

F. Cleve, *The philosophy of Anaxagoras*, The Hague 1973.

F. M. Cornford, "Anaxagora's theory of matter", *Classical Quarterly* 24, 1930, 14-30, 86-102.

K. von Fritz, "Der nou" des Anaxagoras", *Archif für Begriffsgeschichte* 1964, 86-102.

D. Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1966.

M. Schofield, *An essay on Anaxagoras*, Cambridge 1980.

D. Sider, *The Fragments of Anaxagoras. Edited with an Introduction and Commentary*, Meisenheim am Glan 1981.

S.-T. Teodorsson, *Anaxagoras' theory of matter*, Göteborg 1982.

G. Vlastos, "The Physical Theory of Anaxagoras", *Philosophical Review* 59, 1950, 31-57.

J. Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomène*, París 1948.