



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

ESTUDIO DEL PENSAMIENTO DE ANAXÁGORAS  
CON RESPECTO AL VÍNCULO GENÉTICO  
ENTRE LA RELACIÓN MÍTICA Y LA RELACIÓN FILOSÓFICA  
EN LA ANTIGUA GRECIA

**TESIS**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
**MAESTRO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

**RICARDO ALCOCER URUETA**

DIRECTORA DE TESIS:

**DRA. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA**  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D. F., FEBRERO 2013

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως·  
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι  
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον  
οὔτε συνιστάμενον.

PARMÉNIDES **DK 28 B 4**

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>3</b>
Encuadre del presente estudio en el marco de una investigación mayor.....	3
Noción de mito implicada en la investigación a que se supedita el presente estudio.....	4
Oportunidad histórica de la investigación a que se supedita el presente estudio.....	5
Consideraciones metodológicas sobre la investigación que dirige al presente estudio.....	7
Idoneidad del pensamiento de Anaxágoras para llevar a cabo el presente estudio.....	12
<b>PRIMER CAPÍTULO.- <i>Exposición del relato de Anaxágoras</i>.....</b>	<b>15</b>
Los fragmentos probablemente auténticos de Anaxágoras: presentación, traducción e interpretación...15	
<b>SEGUNDO CAPÍTULO.- <i>Estudio del relato de Anaxágoras</i>.....</b>	<b>29</b>
Sobre la determinación de lo referido en el relato de Anaxágoras.....	29
Sobre la referencia de lo indistinto en el relato de Anaxágoras.....	32
Sobre la relación de lo determinado en el relato de Anaxágoras.....	35
Sobre la coherencia del relato de Anaxágoras.....	39
<b>CONCLUSIONES.- <i>Sobre el relato filosófico de Anaxágoras y la práctica filosófica en general</i>.....</b>	<b>42</b>
Sobre los aspectos míticos y filosóficos del relato de Anaxágoras.....	42
La filosofía como reproducción discursiva de la idea de mundo [κόσμος].....	43
<b>NOTAS.....</b>	<b>I</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>LXXXVI</b>

## ENCUADRE DEL PRESENTE ESTUDIO EN EL MARCO DE UNA INVESTIGACIÓN MAYOR

Este trabajo forma parte de una investigación que lo supera en amplitud y profundidad, mediante la cual pretendo mostrar que las notas definitorias de la filosofía proceden del espíritu griego antiguo, es decir, de la antigua manera griega de concebir el mundo y comportarse en relación con él. Por ello, aunque su objetivo no haya consistido todavía en demostrar la verdad de la tesis enunciada, el presente estudio ha supuesto ya las condiciones necesarias para sondear la viabilidad de tal demostración, a saber: aquellas que proveen el contenido nocional concreto a partir del cual es posible dar cuenta de la aparición histórica de la filosofía, según los términos implicados en la conclusión que pretendo deducir. Así que, bajo el amparo de la tradición<sup>1</sup>, al efectuar este trabajo he asumido que la filosofía surgió como una práctica discursiva con sentido propio (*condición fenoménica*) en la Grecia arcaica (*condición situacional*)<sup>2</sup>, que la aparición histórica de la filosofía aún puede ser apreciada en los pensamientos atribuidos a los primeros personajes históricos en ser reconocidos como “filósofos”<sup>3</sup> (*condición nocional*)<sup>4</sup> y que la eclosión de la práctica filosófica puede ser explicada como la consolidación pragmática<sup>5</sup> de un conjunto de operaciones discursivas cuya sinergia condujo con mayor eficiencia a la consumación de un fin cumplido antes por el pensamiento mítico (*condición argumental*).

He dado por sentadas estas cuatro condiciones, porque el razonamiento que pienso emplear para demostrar la tesis mencionada aduce que la filosofía produjo relatos más consistentes que los mitos en virtud de que sus practicantes aplicaron de una manera peculiar la noción de límite al construir aquellos relatos<sup>6</sup> con que la civilización griega, como muchas otras, refería aspectos e impresiones sobre lo real<sup>7</sup>; es decir, que la filosofía produjo relatos más consistentes que los mitos a fuerza de reproducir la concepción genuinamente griega del mundo [κόσμος<sup>8</sup>] en el ámbito del discurso, sin lo cual sería imposible elaborar relatos explicativos y omnicomprendivos sobre lo real como los que generan las doctrinas y sistemas filosóficos, cuyo procedimiento discursivo está regido por un *principio de limitación relativamente excluyente*, que precisa la diversidad de lo referido, y un *principio de limitación absolutamente excluyente o de implicación absoluta*, que además exige la unidad de todo lo relatado<sup>9</sup>. Pues considero que estos principios y las operaciones que ambos comportan son precisamente las notas definitorias de la filosofía.<sup>10</sup>

## NOCIÓN DE MITO IMPLICADA EN LA INVESTIGACIÓN A QUE SE SUPEDITA EL PRESENTE ESTUDIO

Así que, mediante la investigación a que se supedita este trabajo no pretendo argumentar a favor de que las notas definitorias de la filosofía deban ser identificadas plenamente con los rasgos distintivos del modo racional de relatar [λόγος] ni probar que estos rasgos tuvieron origen en la relación de tipo mítico [μῦθος], sino mostrar más bien que aquello que define a la filosofía procede del espíritu griego antiguo, es decir, que se debe al intento de replicar la noción genuinamente griega del mundo [κόσμος] en el ámbito del discurso. Sin embargo, he considerado que el procedimiento más adecuado para efectuar lo anterior exige que la relación mítica sea tomada como modelo de referencia, porque la comparación de los relatos de los primeros filósofos griegos con los relatos míticos de su respectiva tradición hace posible determinar por contraste las operaciones constitutivas de la práctica filosófica y porque el estudio de la crítica general del mito llevada a cabo por tales filósofos permite a su vez dilucidar las razones por las cuales hubo, en la antigua Grecia, un distanciamiento efectivo entre ambos modos de relatar. Ahora bien, que la práctica filosófica se distanció efectivamente de la mítica quedará respaldado de manera tentativa si se recuerda que ciertos pensadores de la Grecia arcaica comenzaron a distinguir las relaciones elaboradas por ellos de las que eran o habían sido compuestas por los relatores de mitos, resaltando la consistencia discursiva y la veracidad como las ventajas principales de sus propios relatos (*antigua demarcación de la filosofía frente al mito*)<sup>11</sup>; aunque también si se recuerda que, aun cuando siguieran rivalizando con los hacedores de mitos (*cf. μυθοποιός*)<sup>12</sup>, los pensadores contemporáneos y posteriores a la sofística destacaban ya normalmente la incapacidad de referir lo real de manera consistente como uno de los rasgos más peculiares de la relación mítica.<sup>13</sup>

Considero, pues, que, para mostrar que la filosofía es un producto del espíritu griego antiguo, hay que tomar la relación mítica como modelo de referencia y saber, por ende, qué es el mito. A este respecto, las condiciones asumidas previamente me han obligado a fijar un significado del término 'mito' que sea compatible con el momento histórico en cuestión. Sin embargo, puesto que también pretendo que la investigación que señala el propósito del presente estudio sea de naturaleza filosófica y tenga relevancia actual, la noción de mito que he determinado posee la virtud de operar en dos niveles de correspondencia distintos: por un lado, permite efectuar un análisis nocional componible con la situación histórica indicada y,

por otro, hacer lo mismo, pero con independencia de la situación. De modo que, aun cuando haya sido extraída del contenido nocional presupuesto, la concepción de mito empleada en este trabajo ha sido formulada en términos que se compaginan con la tradición filosófica en general, así como también con las teorías contemporáneas acerca del mito<sup>14</sup>. Por lo tanto, a consecuencia de lo anterior, ahora presento la noción de mito forjada en la antigua Grecia a partir de la época arcaica y, más adelante, justifico el carácter filosófico y la actualidad de la misma.

Los pensadores griegos antiguos<sup>15</sup> lanzaron duros reproches a los relatores de mitos por carecer de conocimiento verdadero y, aun así, aleccionar a la gente [1]. Por lo general, alegaban que, si bien los mitos eran narraciones ficticias y agradables [2] de una gran eficacia persuasiva [3] y que estaban relacionadas con lo maravilloso [4], lo divino y más valioso [5] (al igual que la filosofía), ni la verdad ni la consistencia de su contenido podían ser examinadas con rigor [6]: o porque no referían efectivamente lo real [7] (ya que lo hacían de manera parcial, sesgada o incorrecta [8]) o porque no eran capaces de mantener su coherencia [9] a través de las distintas épocas históricas [10]. De tal modo que los mitos podían ser empleados para ilustrar los hechos y las nociones (*cf.* ἐπίδειξις), o ganar la voluntad de la gente [11], pero al final eran vistos como relatos que no se apegaban a lo real [12], por más que fueran, hubieran sido o llegaran a ser verosímiles [13].<sup>16</sup>

#### **OPORTUNIDAD HISTÓRICA DE LA INVESTIGACIÓN A QUE SE SUPEDITA EL PRESENTE ESTUDIO**

Ya los primeros documentos “filosóficos” evidencian la intención de dar a conocer aquello en que consiste el mundo sin faltar a las determinaciones fundamentales de lo real<sup>17</sup>, manifestando así la finalidad común a todas las obras de filosofía antigua, medieval y moderna y permitiendo justificar la persistencia de la discusión filosófica a través de tales épocas. Sin embargo, fue a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX que la tendencia a referir el orden que rige el conjunto de todas las cosas<sup>18</sup> alcanzó su máxima expresión, hasta el presente, con los planteamientos de quienes, siguiendo las directrices esbozadas por Kant<sup>19</sup>, intentaron poner en relación las determinaciones fundamentales de lo real en una sola secuencia discursiva y con arreglo a una serie de inclusiones progresivas que debía recoger las cuestiones de cada uno de los ramos del saber y llegar a identificarse con la apariencia y la estructura del

devenir; todo ello, bajo la convicción de que la verdad es absoluta, reside en la comprensión sistemática de todas las cosas y posibilita que la diversidad de lo real y sus modos sea subsumida, con el mayor grado de detalle posible, en una sola unidad de sentido.<sup>20</sup>

Empero, la aspiración filosófica a disponer sistemáticamente la diversidad de lo real, así como la manera tradicional de hacerlo, han sido criticadas de manera persistente desde la segunda mitad del siglo XIX (*crítica tardo-moderna de la filosofía*)<sup>21</sup>. En un principio, se argumentó que la efectividad del conocimiento no es un logro definitivo que pueda ser inculcado en una multitud de sujetos pasivos [1a]; que el incremento del saber puede ser llevado a cabo por las ciencias particulares de manera más precisa que por la filosofía [1b]; y que la rectificación del mismo es un proceso tanto histórico como colectivo que supera a toda conciencia finita [1c]. También se dijo que los relatos y las nociones capitales de la filosofía tradicional se deben a la facultad inventiva del ser humano y a la voluntad de imponerse a los demás y paliar así la vulnerabilidad humana frente al mundo [2-3]. Sin embargo, la crítica más contundente de todas, a juzgar por su efecto histórico, concluyó que, si bien la práctica filosófica se refiere a problemas insondables [4-5], los asuntos de los cuales ella se ha ocupado tradicionalmente son absurdos y los relatos que por lo general han elaborado los filósofos no pueden ser examinados con rigor [6]: o porque no dan a conocer verdaderamente lo que refieren (pues no refieren algo que tenga sentido, que sea empíricamente posible o pueda ser verificado [7-8]) o porque son internamente inconsistentes [12], al grado de no poder siquiera mantener su propia vigencia con el paso del tiempo [9-10]. De modo que, según los críticos tardo-modernos de la filosofía, los relatos filosóficos tradicionales —al igual que los mitos según los filósofos de la Antigüedad— no son capaces de referir consistentemente lo real y sólo son especulativos; lo cual no quita que puedan ser útiles o tener algún sentido regulatorio en la praxis [13a] ni significa que sean absolutamente falsos [13b] y no sirvan para conducir la voluntad, o controlar el comportamiento de la gente [11].

Ahora bien, a pesar de esta crítica, se han dado esfuerzos por referir lo real con rigor y sin identificarlo con lo empíricamente posible<sup>22</sup>, o por descubrir vías alternas de reflexión que se alejen tanto del positivismo como de la metafísica<sup>23</sup>; o por mantenerse en el absurdo de practicar la filosofía tradicional, pero rehusándose a llevar a cabo la implicación absoluta a que conduce el pensamiento discursivo cuando toma para sí la noción de κόσμος<sup>24</sup>. Ello no obstante, la crítica de la filosofía ha ido poniendo de relieve lo que parece ser un cisma en el

seno del pensamiento occidental<sup>25</sup> y la práctica filosófica ha sido calificada desde entonces como una labor mítica<sup>26</sup>, consistente en fabular relatos que comprenden nociones cargadas de contenido ideológico, los cuales no pueden ser empíricamente corroborados ni admiten refutaciones pertinentes, a más de que se emplean para legitimar el saber por medios más bien retóricos y fomentar así determinadas creencias en beneficio de ciertos sectores de la sociedad<sup>27</sup>. Es más, las similitudes apreciadas actualmente entre la relación mítica y la práctica filosófica son tantas, que una gran cantidad de pensadores ha optado por argumentar a favor de la verdad del mito frente a la verdad de la ciencia contemporánea o por destacar la importancia de aquellos relatos que refieren valores “superiores” a la facticidad de lo real y la utilidad del conocimiento<sup>28</sup>, en vez de salir en defensa de la filosofía tradicional.

Ahora bien, precisamente *la crítica tardo-moderna de la filosofía* hace que la investigación que determina el propósito del presente estudio sea oportuna desde un punto de vista histórico; pues, mediante ella pretendo mostrar que las notas definitorias de la filosofía proceden del espíritu griego antiguo atendiendo a *la demarcación de la filosofía frente al mito en la Antigüedad*, y parece que la dilucidación del sentido original de la práctica filosófica es la mejor manera de preparar el examen del estado actual de la filosofía, toda vez que la declaración de una postura al respecto ha de ser formulada, aparentemente, en los mismos términos con que los primeros filósofos demarcaron sus labores y ha de responder, por tanto, si la filosofía puede ser identificada en algún sentido con el mito; si el propósito que antes cumplía la práctica filosófica está vigente todavía y, en caso de que así sea, si tal fin está siendo cumplido con mayor eficiencia por alguna actividad similar; y, finalmente, si, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, le ha ido ocurriendo a la filosofía lo mismo que le sucedió al mito en Grecia, entre los siglos VII y V a. de C.

#### **CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS SOBRE LA INVESTIGACIÓN QUE DIRIGE AL PRESENTE ESTUDIO**

Esclarecer lo que distingue al mito en relación con la filosofía «es comprensible histórica y sistemáticamente, pues sólo ajustando sus cuentas con el pensamiento mítico consigue la filosofía precisar su propio concepto y adquirir conciencia de su propia misión»<sup>29</sup>. Sin embargo, es imposible precisar algún concepto sin haber presentado al menos una primera caracterización del mismo y, por ello, antes de cotejar los primeros relatos filosóficos griegos con



los relatos míticos de su respectiva tradición, hace falta definir aquellas notas generales del pensamiento discursivo que puedan llevar a descubrir en qué difieren ambos tipos de relato con respecto a las operaciones que en ellos se concretan. Ahora bien, no tiene sentido negar que los mitos dan a conocer aspectos e impresiones sobre lo real<sup>30</sup>; pero, según lo dicho en las secciones anteriores, sí cabe suponer, de un lado, que el discurso mítico pone en relación imperfecta las nociones que emplea para ello (*consistencia interna deficiente*) y refiere lo real de manera inadecuada o imprecisa (*consistencia externa deficiente*), y, de otro, que el discurso filosófico da a conocer lo real intentando alcanzar la perfecta consistencia del relato que compone (*sabiduría*) y rigiéndose, con ese fin, por los principios de exclusión que he venido mencionando. De modo que, con base en esta primera distinción determinaré enseguida las operaciones del pensamiento discursivo que fungirán como criterios de análisis a través de la investigación a que se supedita este trabajo y aclararé, asimismo, en qué sentido es ésta compatible con la tradición filosófica y las teorías contemporáneas acerca del mito.

DETERMINACIÓN DE LO REFERIDO.- Todo aquello que sea referido puede ser determinado de manera sencilla o de manera diferencial. La determinación sencilla es referencial y alude a lo real mediante alguna noción que no da a conocer el sentido en que lo referido puede ser vinculado con algunas cosas, pero no con todas las demás. La determinación diferencial, por el contrario, alude a lo real mediante una combinación de nociones que no se excluyen mutuamente, por la cual se informa el sentido en que lo referido puede ser vinculado con otras cosas, pero no con todas las demás. Así pues, la diferencia entre ambas modalidades de determinación puede ser equiparada a la que hay entre hacer una lista y hacer una clasificación, pues, cuando uno lista, refiere las cosas mediante nociones que, al clasificar, también organiza con arreglo a distintos niveles de comprensión nocional.

REFERENCIA DE LO INDISTINTO.- A pesar de que siempre sea posible distinguirlas mutuamente en algún sentido, todas las cosas comparten entre sí o participan de una cierta condición común, respecto a la cual no difieren; de ahí que tenga sentido decir que hay *una cierta condición indistinta y común a todas las cosas*. Ahora bien, no sólo es imposible distinguir las cosas de acuerdo con esa condición, sino que ella tampoco puede ser referida mediante nociones que aludan a lo que de las cosas sí difiere, es decir, a aquello con respecto a lo cual las cosas sólo pueden ser vinculadas de manera parcial. Y es imposible referir efectivamente lo que de las cosas no difiere mediante nociones que aluden por sí solas a lo que de las cosas sí

difiere, porque referir lo indistinto mediante distinciones es, en verdad, dejar de llamar la atención hacia lo que es común a todas las cosas. Sin embargo, ahora mismo explicaré que no es del todo imposible hacer referencia a lo indistinto y expondré dos formas de hacerlo que vienen a propósito. Por un lado, es posible referir lo indistinto mediante nociones que remiten de por sí a las cosas en cuanto sí difieren las unas de las otras, siempre que la referencia componga con tales nociones una figura que represente el vínculo de todas las cosas en una sola condición común (*referencia heterónoma suficiente*) o destaque icónicamente<sup>31</sup>, y como tales, al menos uno de los tres aspectos constitutivos de ese vínculo (*referencia heterónoma insuficiente*), a saber: la diversidad, la comunidad o la indistinción de lo real<sup>32</sup>. Por otro lado, también es posible referir lo indistinto mediante nociones que remitan de por sí a lo real en tanto que diverso, común e indistinto, siempre que la referencia componga una relación que vincule perfectamente esas nociones entre sí (*referencia autónoma*). Califico la primera manera de referir lo indistinto como *virtual y especiosa*<sup>33</sup>, porque no puede llegar a ser efectiva sin que un intérprete, que conozca los tres aspectos constitutivos del vínculo, sepa ver en la figura compuesta el sentido implícito en ella; en cambio, califico la segunda manera de referir lo indistinto como *efectiva y evidente*, porque no es necesario que un intérprete sepa ver el sentido que ella misma explicita<sup>34</sup>. Por lo demás, para concretar esta exposición, ejemplifico ahora estos dos tipos de referencia<sup>35</sup> con relatos que se inscriben perfectamente en el contexto histórico y cultural que me he propuesto estudiar:

**[HETERÓNOMA:]** No han sido aisladas unas de otras las cosas en el único mundo [οὐ κεχώρισται ἀλλήλων τὰ ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ] ni tampoco han sido cortados con hacha [οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει] lo caliente a partir de lo frío ni lo frío a partir de lo caliente [οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ].<sup>36</sup>

**[AUTÓNOMA:]** En efecto, es preciso que el género separe de los otros géneros [δεῖ γὰρ τὸ μὲν γένος ἀπὸ τῶν ἄλλων χωρίζειν], y la diferencia de lo que está en el mismo género [τὴν δὲ διαφορὰν ἀπὸ τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει]. Ciertamente, lo que se da en todas las cosas no separa de ninguna en absoluto [τὸ μὲν οὖν πᾶσιν ὑπάρχον ἀπλῶς ἀπ' οὐδενὸς χωρίζει]; y lo que se da en todas las cosas que están bajo el mismo género no separa de lo que está en el mismo género [τὸ δὲ τοῖς ὑπὸ ταῦτ' ὄντος γένους πᾶσιν ὑπάρχον οὐ χωρίζει ἀπὸ τῶν ἐν ταύτῳ γένει], de modo que lo así añadido es en vano [ὥστε μάταιον τὸ τοιοῦτον προσκείμενον].<sup>37</sup>

RELACIÓN DE LO DETERMINADO.- Todo aquello que sea determinado puede ser también relacionado entre sí de manera coordinada o de manera subordinada. Una relación coordinante (*composición sin vínculo de dependencia*) enlaza los elementos que conjuga en las se-

cuencias que establece sin explicitar los niveles de comprensión nocional a que pertenecen los términos relacionados por ella, así que tampoco observa el modo en que las cosas referidas participan de la unidad total o parcial del relato. En cambio, una relación subordinante (*composición con vínculo de dependencia*) sí explicita los niveles de comprensión nocional a que pertenecen los términos que conjuga y, como ella misma va estableciendo esas diferencias expresamente, también tiende a observar el modo en que las cosas referidas participan de la unidad total o parcial del relato.<sup>38</sup>

COHERENCIA DEL RELATO.- No todos los relatos tienen el mismo sentido o persiguen un mismo fin<sup>39</sup>. Si un relato no pretende ser congruente consigo mismo y no dirige las relaciones que conjuga hacia su propia integridad, la efectividad de su coherencia dependerá de algún complemento ajeno de sentido (*consistencia ab alio*); pero, si, por el contrario, un relato pretende ser congruente consigo mismo y dirige las relaciones que conjuga hacia su propia integridad, entonces la efectividad de su coherencia dependerá solamente de la consistencia misma del relato (*consistencia a se*) y, aunque sólo sea de manera intencional, la coherencia le será inherente. Ahora bien, para comprobar que estas dos modalidades de coherencia son distintas y exhaustivas es suficiente reconocer que todas las rectificaciones operadas sobre un relato se realizan en función de lo propio o en función de lo ajeno: en el primer caso, las determinaciones y relaciones conjugadas en el relato son eliminadas, incrementadas o reordenadas de tal modo que puedan ser mejor integradas en una sola unidad de sentido (*consolidación por eliminación, incremento o reajuste*), mientras que, en el segundo caso, se hace lo mismo, pero en función de los requerimientos impuestos por algún complemento ajeno de sentido, tal como las normas exigidas por algún intérprete en particular (*complacencia*) o la selección de una conclusión posible, pero no necesaria (*preferencia*).

Acabo de distinguir cuatro operaciones genéricas del pensamiento discursivo, con la intención de precisar a partir de ellas la diferencia entre el discurso mítico y el discurso filosófico, así como la naturaleza de la práctica filosófica. De todas ellas, solamente la primera y la cuarta ocurren siempre, en cualquier relato, toda vez que es imposible dar cuenta de algo sin determinarlo y sin componer una relación que tenga algún sentido (*enunciado*); en cambio, la tercera sólo ocurre cuando los relatos conjugan secuencias completas (*oraciones*) de manera compuesta o de manera compleja, es decir, cuando los relatos conjugan secuencias que pertenecen a un mismo nivel de comprensión nocional, o a uno distinto, y la segunda se

presenta únicamente en los relatos que refieren la condición indistinta y común a todas las cosas. Ahora bien, a pesar de todo esto, dado el nivel de complejidad de los relatos destinados al análisis —entre los que habría que contar los mitos y los poemas griegos arcaicos, los fragmentos probablemente auténticos de los filósofos presocráticos, la tragedia ática<sup>40</sup>, los fragmentos probablemente auténticos de los sofistas y los escritos de Platón y Aristóteles—, supongo que podré hallar en tales relatos la concreción de las cuatro operaciones discursivas recién expuestas. Asimismo, espero que los relatos reputados como míticos por la tradición determinen lo referido de manera sencilla, refieran lo indistinto de manera heterónoma y relacionen lo determinado de manera coordinada, a más de que exhiban un sentido complaciente o preferente; y que, por el contrario, los relatos considerados como filosóficos determinen lo referido de manera diferencial, refieran lo indistinto de manera autónoma y relacionen lo determinado de manera subordinada, a más de que tengan la propia consolidación como fin. Sin embargo, no espero que mis expectativas se cumplan cabalmente; más bien pienso que en los relatos que examine hallaré concretadas las operaciones propias de ambos tipos de discurso, porque todos ellos pertenecen a una supuesta época de transición intelectual entre ambos extremos —el mítico y el filosófico— y porque mi caracterización de estos dos polos no es por ahora más que un postulado incipiente.

Lo que sí puedo afirmar por el momento es que la caracterización del discurso recién ofrecida puede concurrir con la tradición filosófica y las teorías contemporáneas acerca del mito. En principio, tales determinaciones son compatibles con la discusión en torno al valor gnoseológico del mito, toda vez que comportan las bases nocionales a partir de las cuales es posible definir una postura a favor o en contra de la concepción “ilustrada” del mito, que ha sido sostenida normalmente por filósofos y científicos, y considera el discurso mítico como una forma débil o atenuada de entendimiento o pensamiento racional. En segundo lugar, al contemplar la mediación de ciertas figuras y nociones en los procesos de significación, abro la posibilidad de mantener un diálogo con todas aquellas teorías que destaquen las peculiaridades semánticas del discurso mítico como las propuestas por autores cercanos a la filología, la semiología, la lingüística y la hermenéutica, o incluso los “mecanismos” encubiertos de la significación, como las propuestas por autores influidos por la corriente psicoanalítica; sin embargo, no sólo he determinado operaciones exclusivamente relacionadas con los procesos de significación, sino que también he señalado algunos aspectos formales (*morfológi-*

cos) y funcionales (*sintácticos*) de la lengua y el discurso que interesan a los teóricos que estudian el pensamiento y el lenguaje desde un enfoque formal y sistemático, como los que se aproximan al pensamiento discursivo desde la lógica y la gramática, o a la literatura y otros fenómenos sociales desde un enfoque formalista o estructuralista. Y, por último, puesto que lo determina como un conjunto de operaciones ejecutadas por un agente inmerso en algún marco nocional determinado, esto es, como una práctica cultural concreta, la concepción del pensamiento discursivo que acabo de exponer es capaz de asimilar las teorías que postulan algún tipo de vínculo pragmático entre el mito y el rito, o entre el mito y la vivencia humana, propias de enfoques psicológicos, etnológicos y antropológicos, aunque también de la poética, la retórica y otros estudios humanísticos.

### **IDONEIDAD DEL PENSAMIENTO DE ANAXÁGORAS PARA LLEVAR A CABO EL PRESENTE ESTUDIO**

Según dije al iniciar esta introducción, con este trabajo no pretendo mostrar, sino inquirir la viabilidad de mostrar que lo distintivo de la filosofía procede del espíritu griego antiguo. Sin embargo, como sé que es posible imaginar que el origen de la filosofía es otro, también declararé entonces las cuatro condiciones que determinan los atributos peculiares de la investigación general a que se supedita el presente estudio, con la intención de trazar un argumento que pueda ser demostrado o refutado pertinentemente. Pues bien, esas mismas condiciones me obligan a explicar la aparición de la filosofía como la consolidación pragmática de un conjunto de operaciones cuya sinergia (*supuestamente*, la cooperación discursiva del principio de exclusión relativa con el principio de exclusión absoluta para la consecución de un relato perfecto acerca de lo real) condujo con mayor eficiencia a la consumación de cierto fin cumplido antes por la relación de tipo mítico; pero, además, tales condiciones también me obligan a estudiar de manera exclusiva los contenidos nocionales del período histórico en que, *hipotéticamente*, la filosofía se demarcara frente al mito.

Por ello y a fin de no dificultar el curso de las primeras averiguaciones al respecto, en este trabajo sólo contemplo el pensamiento atribuido por la tradición a Anaxágoras (*ca.* 500-427 a. C.)<sup>41</sup> e intento apreciar en él las acciones discursivas que, de acuerdo con la *condición argumental* asumida, iluminen ciertos aspectos de la causalidad operativa involucrada en el surgimiento de la práctica filosófica (*condición fenoménica*). El caso de Anaxágoras es apro-

piado para ello, porque conservamos una buena cantidad de material textual susceptible de ser interpretado (*condición nocional*)<sup>42</sup> y porque, tal como las conocemos, la personalidad y la obra del filósofo de Clazómenes parecen consonar con un clima de transición intelectual, como el que habría imperado en el momento en que la filosofía y otras actividades discursivas afines comenzaron a sustituir a la relación de tipo mítico (*condición situacional*). En primer lugar, Anaxágoras ha pasado a la historia como un destacado representante de la llamada “Ilustración Griega” y uno de los mentores más influyentes en la formación del joven Pericles (495–429 a. de C.)<sup>43</sup> y, sin embargo, también es famoso por haber desarrollado, en el momento en que irrumpía la sofística, un relato que recuperaba los motivos más característicos de la cosmología jonia y hundía, con ello, sus raíces en los viejos mitos acerca del origen divino del universo<sup>44</sup>. En segundo lugar, en su calidad de fundador de la escuela filosófica de Lámpsaco, Anaxágoras ha sido asociado con uno de los primeros intentos sistemáticos de interpretar alegóricamente los poemas de Homero<sup>45</sup> y, a pesar de haber sido señalado como alguien capaz de distinguir la referencia directa de la indirecta, los fragmentos probablemente literales que de su obra conservamos refieren lo indistinto de manera heterónoma en diversas ocasiones<sup>46</sup>. En tercer lugar —lo cual parece estar íntimamente relacionado con el modo anaxagóreo de referir y determinar—, hay, por un lado, aspectos de la doctrina de Anaxágoras que nos llevan a pensar en ella como si se tratara de un materialismo sui generis y, por otro, hay aspectos suyos que nos llevan a pensar, más bien, en un espiritualismo exacerbado<sup>47</sup>; en este sentido, mientras que a ciertos estudiosos les ha llamado la atención que Anaxágoras formulara «una teoría demasiado complicada acerca de la naturaleza de la materia»<sup>48</sup>, dos de los filósofos e historiadores de la filosofía más importantes de la historia han hecho notar la caracterización espiritual con que el “naturalista” clazomenio presentara el principio de todas las cosas.<sup>49</sup>

Sin embargo, hay una razón todavía más importante que las anteriores que muestra la idoneidad del caso de Anaxágoras para llevar a cabo el estudio de la reproducción discursiva del concepto griego del mundo en cierto tipo de relatos (*condición argumental*), la cual está relacionada con la catalogación histórica de este filósofo como uno de los “pluralistas” que intentaron dar cuenta de todo lo real sin faltar a las exigencias que, unas décadas atrás, había expuesto de manera convincente el “monista” Parménides<sup>50</sup>. Y la razón es que en los fragmentos probablemente auténticos de Anaxágoras es posible apreciar un gran esfuerzo

por conformar *in concreto* el principio de limitación relativamente excluyente con el principio de implicación absoluta, así como una gran dilección por vincular la diversidad, la comunidad y la indistinción de lo real en un solo relato, la cual, me parece, no fue superada hasta la aparición de nociones más precisas, forjadas por Platón y Aristóteles. Ahora bien, es precisamente esta gran voluntad reflexiva, aplicada a la justificación de la pluralidad, sin postular la separación absoluta de lo real; a la explicación del comportamiento de las diversas cosas del mundo, sin apelar al comercio entre entidades del todo diferentes; y a dar cuenta del cambio y el movimiento, sin admitir la alteración o la supresión absolutas de lo real; la que pretendo estudiar a continuación, atendiendo principalmente a las operaciones discursivas ejecutadas en ello y para ello.

## PRESENTACIÓN DE LOS FRAGMENTOS PROBABLEMENTE AUTÉNTICOS DE ANAXÁGORAS<sup>51</sup>

En seguida muestro los principales<sup>52</sup> fragmentos literales<sup>53</sup> de Anaxágoras, los mismos que, más tarde, estudiaré con arreglo a las determinaciones metodológicas antes expuestas.

### [DK 59 B 1]

#### PRESENTACIÓN:

ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος· πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθήρ κατεῖχεν, ἀμφοτέρα ἄπειρα ἐόντα· ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει.<sup>54</sup>

#### TRADUCCIÓN:

Todas las cosas estaban juntas; ilimitadas no sólo en cantidad, sino también en pequeñez: pues incluso lo pequeño era ilimitado. Y, estando todas [las cosas] juntas, ninguna era evidente a causa de la pequeñez, dado que [el] aire y [el] éter [las] envolvían a todas, siendo ambos ilimitados: pues son ellos las [cosas] más grandes en el conjunto entero, no sólo en cantidad, sino también en tamaño.<sup>55</sup>

#### INTERPRETACIÓN:

ANAXÁGORAS presenta aquí la condición permanente a partir de la cual todo resulta cósmicamente ordenado (*cf.* DK 59 B 4, 12). Es probable que contraponga la suya a la concepción parmenídea de la unidad de lo real (*cf.* DK 28 B 8), porque admite de manera contundente la temporalidad y la diversidad fundamental de lo real —«ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν»—. Ahora bien, todo parece indicar que ANAXÁGORAS asume la temporalidad de lo real con la intención de afirmar su prioridad de naturaleza con respecto a todas sus posibles mutaciones (*cf.* DK 59 B 12, 17) y, también, que la noción de diversidad que pone en juego se refiere a la diferencia dentro de la misma unidad, ya que ninguna distinción queda fuera del todo. De ahí que ANAXÁGORAS represente la diversidad de lo real como la mezcla de todas las cosas necesarias para que el mundo sea como aparece; que la represente como la conjunción de todos los χρήματα, entremezclados de tal modo que ninguna de las infinitas porciones en que lo real puede ser fraccionado excluya siquiera una sola cosa, o tipo de cosa (*cf.* DK 59 B 3, 4, 5, 6, 8, 11, 12, 17). Pero esto no quiere decir que todos los χρήματα se encuentren mezclados en la misma medida, tan sólo que la proporción original de los mismos permanece fija y estable a través de todas sus posibles mutaciones. Por ello hay unas cosas más abundantes que otras desde el primer momento de la configuración cósmica. Por ello, también, el aspecto de la mezcla, antes de que ésta sea removida (*cf.* DK 59 B 9, 13), semeja aquello que más abunda en el universo —el aire y el éter (*cf.* DK 59 B 2)—; al igual que la apariencia peculiar de las cosas actualmente existentes se debe siempre a la predominancia de algunos ingredientes en la proporción específica de χρήματα que las da como resultado (*cf.* DK 59 B 12, 21a).<sup>56</sup>



**[DK 59 B 2]**

## PRESENTACIÓN:

καὶ γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθήρ ἀποκρίνονται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ τοῦ περιέχοντος, καὶ τό γε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος.<sup>57</sup>

## TRADUCCIÓN:

Y, efectivamente, tanto [el] aire como [el] éter se segregan de la variedad de lo ambiente; pues, de cualquier manera, lo ambiente es ilimitado en cantidad.<sup>58</sup>

## INTERPRETACIÓN:

En la primera etapa de la configuración cósmica, el conjunto de las cosas segregadas se delimitó con respecto a lo ambiente. Sin embargo, aunque dicho conjunto comprende todas las cosas que se segregan y disgregan (*cf.* DK 59 B 13), en ese momento solamente el aire y el éter se distinguieron de todo lo demás: por ser ellos lo más abundante del conjunto entero de las cosas segregadas (*cf.* DK 59 B 1). De ahí que la primera fase de la configuración cósmica pueda ser representada como el “desprendimiento” del aire y el éter con respecto al *espacio inmóvil e indefinido que contiene al cosmos* (*cf.* DK 59 B 13, 14).<sup>59</sup>

**[DK 59 B 3]**

## PRESENTACIÓN:

οὔτε γὰρ τοῦ μικροῦ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ’ ἔλασσον αἰεὶ (τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι) — ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου αἰεὶ ἐστι μείζον. καὶ ἴσον ἐστὶ τῷ μικρῷ πλῆθος, πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ μικρόν.<sup>60</sup>

## TRADUCCIÓN:

Y no hay, en efecto, de lo pequeño lo mínimo, sino siempre [algo] menor (ya que no es [posible que] lo ente deje de ser). Además, también de lo grande hay siempre [algo] mayor. Pues [lo grande] es igual a lo pequeño en cantidad y, sin embargo, cada cosa es grande y es pequeña en relación consigo misma.<sup>61</sup>

## INTERPRETACIÓN:

Puesto que lo real es continuo, y es también necesariamente o no puede no ser, no es posible alcanzar un límite o punto en que lo real deje de ser tal. El tamaño es una determinación relativa, que sólo puede ser establecida al comparar sincrónicamente entre sí dos cosas de magnitudes distintas o, diacrónicamente, dos magnitudes distintas de la misma cosa. De ahí que los diferentes tamaños posibles sean infinitos: pues, dada su naturaleza continua, no es posible alcanzar un límite mínimo ni un límite máximo de lo real y el número de partes en que una porción “pequeña” puede ser dividida, así como el número de partes que le pueden ser agregadas a una porción “grande”, son ambos infinitos.<sup>62</sup>

**[DK 59 B 4]**

## PRESENTACIÓN:

[a] τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ιδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιάς καὶ ἡδονάς. καὶ ἀνθρώπους τε συμπαγῆναι καὶ τὰ ἄλλα ζῶα, ὅσα ψυχὴν ἔχει. καὶ τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλεις συνωκημένας καὶ ἔργα κατεσκευασμένα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ ἡέλιόν τε αὐτοῖσιν εἶναι καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσι φύειν πολλά τε καὶ παντοῖα, ὧν ἐκεῖνοι τὰ ὀνήστα συνενεγκάμενοι εἰς τὴν οἴκησιν χρῶνται. ταῦτα μὲν οὖν μοι λέλεκται περὶ τῆς ἀποκρίσιος, ὅτι οὐκ ἂν παρ' ἡμῖν μόνον ἀποκριθεῖη, ἀλλὰ καὶ ἄλλη.

[b] πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροιῆ ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος οὐδὲν εὐοκίτων ἀλλήλοις. οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔοικε τὸ ἕτερον τῷ ἐτέρῳ.

[c] τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἐν τῷ σύμπαντι χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα.<sup>63</sup>

## TRADUCCIÓN:

[a] Mas, hallándose las [cosas] en esta condición, es preciso esperar que haya muchas y diversas [cosas] en todas las [que resultan] congregadas, y simientes de todas las cosas, poseedoras de todo tipo de formas, colores y sabores; que los hombres y demás animales que tienen alma hayan sido cohesionados; que haya ciudades cohabitadas y labrantíos barbechados por hombres, como entre nosotros; que en presencia de ellos haya sol y luna y los demás [cuerpos celestes], como entre nosotros; y que la tierra les produzca muchas y diversas [cosas], de las cuales, esa gente, almacene en su casa y consuma las más provechosas. Así pues, por mi parte he discurrido dichas [cosas] acerca de la segregación, considerando que no sólo entre nosotros hubieran sido segregadas [las cosas], sino también en cualquier otro sitio.

[b] Pero, antes de ser segregadas estas [cosas], estando todas [ellas] juntas, ni siquiera un color era evidente, ya que lo impedía la conmixtión de todas las cosas: de lo húmedo y de lo seco, de lo caliente y de lo frío, de lo brillante y lo tenebroso, y de mucha tierra que había allí y de simientes ilimitadas en cantidad, en absoluto parecidas las unas a las otras.

[c] Mas, hallándose las [cosas] en esta condición, es preciso esperar que hayan estado [ya] todas las cosas en el conjunto.<sup>64</sup>

## INTERPRETACIÓN:

Por su longitud, este fragmento sólo puede ser comparado con **DK 59 B 12**. Anaxágoras da cuenta aquí de la relación causal en que están vinculadas, por un lado, la condición básica que posibilita la configuración del κόσμος y, por otro, aquellas consecuencias que resultan de los procesos de ordenamiento cósmico —i. e., de la segregación de los χρήματα, o cosas indispensables para que el mundo sea como es, así como de la congregación, disgregación y agregación de los mismos—.

Anaxágoras infiere la necesidad de que todas estas cosas hayan sido desde siempre, ya que *nada procede de lo que no es*; y, dado que el mundo no aparece como algo simple, estático e inmutable, colige que entre esas cosas ha de haber determinadas concausas materiales y dinámicas, sin las cuales sería imposible explicar la permanente conformación del universo.

La κοσμοποιία se debe, por lo tanto, a que los χρήματα —que poseen diversas cualidades— se juntan, se separan y, así, forman compuestos distintos en razón de sus respectivas proporciones. Por ello, entre las principales consecuencias del ordenamiento cósmico, Anaxágoras se centra en que todos los cuerpos, aun los vivos, han sido conformados de algún modo y no son simples, sino que están compuestos de todos los tipos de χρήματα (cf. **DK 59 B 6, 11, 12**); asimismo, en que la actividad de los seres vivos puede ser descrita como la congregación, disgregación y agregación de cosas y que el ser humano no sólo ejecuta esas operaciones, sino también las puede conducir para obtener diversos beneficios —ya se trate de beneficios directos, como el consumo de los recursos naturales, o de indirectos, es decir, conseguidos a través del cultivo, el procesamiento y la instrumentación de tales recursos, a partir de la observación de ciertas constancias, patrones o señales recurrentes que muestran la regla en función de la cual los procesos de segregación, congregación, disgregación y agregación son llevados a cabo en el curso concreto de los acontecimientos (cf. **DK 59 B 21b**)—.

Ahora bien, entre las concausas que ha de incluir la condición material y dinámica básica, Anaxágoras menciona tres clases de cosas: **(i)** los opuestos, aquellos materiales dotados de la virtud de producir afecciones diversas, aunque determinables por contraste con su respectivo contrario; **(ii)** la tierra, quizá la denominación genérica de todos aquellos materiales sólidos y/o minerales que, aun siendo inorgánicos, están relacionados estrechamente con el desarrollo de los cuerpos vivos; **(iii)** y las simientes o los principios materiales de los organismos vivos, tal vez imaginados bajo la especie de aquellos tejidos de que están compuestas las plantas y los animales, los cuales presentan diversos aspectos, texturas, colores, olores y sabores peculiares. Por lo demás, ya que todos estos materiales son cualitativamente diferentes y no son del todo ineficaces, Anaxágoras pudo discurrir con suficiente ilación acerca de los aspectos inorgánicos, orgánicos, humanos y sociales del arreglo cósmico sin verse en la necesidad de apelar a su garante último: al principio que desencadena el movimiento giratorio en que todas las cosas resultan segregadas y disgregadas (cf. **DK 59 B 13**) y que, siendo inteligente, mantiene en vigor a través del tiempo las respectivas peculiaridades de los χρήματα (cf. **DK 59 B 12**), sin lo cual no podría haber regularidad alguna en el único κόσμος (cf. **DK 59 B 8**).<sup>65</sup>

#### [DK 59 B 5]

PRESENTACIÓN:

τούτων δὲ οὕτω διακεκριμένων γινώσκειν χρῆ, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὐδὲ πλείω (οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι), ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεί.<sup>66</sup>

## TRADUCCIÓN:

Mas, habiendo sido disgregadas de tal modo estas [cosas], es preciso venir en conocimiento de que ninguna de ellas es en absoluto menos o más, sino que todas [ellas son] siempre plenamente iguales (ya que ser más que todo es imposible).<sup>67</sup>

## INTERPRETACIÓN:

Una vez que se disgregan, los χρήματα repartidos entre las cosas existentes (cf. **DK 59 B 11**) no son del todo eliminados ni resultan absolutamente separados entre sí (cf. **DK 59 B 6, 8, 12**). Cuando se desintegran las cosas que consisten en los χρήματα, éstos se reintegran *ipso facto* a la totalidad de las cosas segregadas (cf. **DK 59 B 13**), de la cual los χρήματα no pueden ser excluidos (cf. **DK 59 B 17**) y a partir de la cual todas las cosas existentes resultan configuradas (cf. **DK 59 B 4**). Por ello, a pesar de que lo real cambie de estado o apariencia (cf. **DK 59 B 21a**) y de que la plenitud del continuo de las cosas segregadas permita su fraccionamiento ad infinitum, los χρήματα han de permanecer igualmente abundantes a lo largo de todos los procesos de cambio (cf. **DK 59 B 3, 6**), ya que su cantidad no puede aumentar o disminuir, *necesariamente*: porque es imposible que *lo que no es* sea y, por ende, que sea sumado o restado a *lo que* desde siempre *ha sido*.<sup>68</sup>

**[DK 59 B 6]**

## PRESENTACIÓN:

καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ πλῆθος, καὶ οὕτως ἂν εἴη ἐν παντὶ πάντα· οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει. ὅτε τοῦλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι, οὐκ ἂν δύναίτο χωρισθῆναι, οὐδ' ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ' ὅπως ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ. ἐν πᾶσι δὲ πολλὰ ἔνεστι καὶ τῶν ἀποκρινομένων ἴσα πλῆθος ἐν τοῖς μείζοσι τε καὶ ἐλάσσοσι.<sup>69</sup>

## TRADUCCIÓN:

Pero, [así] como las porciones de lo grande y de lo pequeño son iguales en cantidad, así también han de estar todas [las cosas] en todo. Y no es posible estar aislado; antes bien, todas [las cosas] comparten [una] porción de todo. Puesto que lo mínimo no puede ser, tampoco se podría estar aislado ni llegar a ser de por sí, sino, al contrario: tal como al principio, también ahora están juntas todas [las cosas]. [Así que,] incluso de aquellas [cosas] que se segregan, en las mayores tanto como en las menores, en todas [las cosas] hay muchas [cosas] iguales en cantidad.<sup>70</sup>

## INTERPRETACIÓN:

Puesto que lo real es absolutamente continuo y pleno, en ninguna de sus infinitas delimitaciones puede faltar o sobrar algo. Además, como cada una de las porciones en que puede ser fraccionada la totalidad de lo real es finalmente parte de un mismo todo, cada una de ellas posee las propiedades fundamentales de lo real, a saber, la continuidad y la plenitud. Como tales, las partes no poseen entidad propia y su realidad se debe a la entidad del todo, la cual es independiente de los rasgos particulares de tales porciones, ya sean éstas identificadas con algún compuesto o con al-

gún componente de compuesto. Por eso mismo no puede haber nada aislado o que sea de por sí: pues, si fuera posible aislar una parte de todo lo demás, también sería posible que dos entidades reales se excluyeran mutuamente; no obstante, ello es imposible, ya que nada que sea verdaderamente puede quedar fuera o ser excluido de *lo que está siendo ahora y desde siempre ha sido*, a menos que se trate de *lo que no es*. Por ello, todo lo que participe de la realidad tiene que ser real en la misma medida que todo lo demás —*i. e.*, absolutamente continuo y pleno—, sin importar si difiere de otras cosas relativamente —*i. e.*, en tamaño o apariencia—.71

### [DK 59 B 7]

PRESENTACIÓN:

... ὥστε τῶν ἀποκρινομένων μὴ εἰδέναι τὸ πλῆθος μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ.72

TRADUCCIÓN:

... a tal punto que, de las [cosas] que se segregan, no se conoce la cantidad, ni teórica ni prácticamente.73

INTERPRETACIÓN:

Si para conocer algo es necesario determinarlo, entonces es imposible conocer la cantidad de cosas que se diferencian por segregación, puesto que dicha cantidad no puede ser determinada. De un lado, no es posible conocer teóricamente esa cantidad, porque, como lo real es infinitamente divisible, es imposible establecer una correspondencia exacta entre el número total de partes en que lo real puede ser fraccionado —y que deben contener una porción de todo— y el número de cosas que se segregan (*cf.* DK 59 B 3, 6, 11, 12). De otro lado, es imposible conocer tanto empírica como prácticamente esa misma cantidad, porque no es posible observar directamente cada una de las cosas habidas en lo real ni es posible exponerlas a todas ellas exhaustivamente: pues toda observación depende del tamaño y la proporción de la consistencia de la cosa que observe en cada caso (*cf.* DK 59 B 1, 3, 6, 21, 21a) y ningún proceso de separación material, como la extracción y la sustracción, es capaz de aislar absolutamente aquellas cosas que tienden a diferenciarse por segregación —dichos procesos sólo remueven y redistribuyen las cosas que sí se presentan con algún aspecto empíricamente determinable, a causa de la predominancia de ciertas cosas en su respectiva composición (*cf.* DK 59 B 12).74

### [DK 59 B 8]

PRESENTACIÓN:

οὐ κενώριται ἀλλήλων τὰ ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ.75

TRADUCCIÓN:

No han sido aisladas unas de otras las [cosas] en el único mundo, ni tampoco han sido cortados con hacha ~~ni~~ lo caliente a partir de lo frío ni lo frío a partir de lo caliente.76

## INTERPRETACIÓN:

El ordenamiento de todas las cosas no está disociado de la base material que resulta configurada por los diversos procesos cósmicos (cf. **DK 59 B 4, 12, 14**). Puesto que esa base es absolutamente continua, el mundo es único y nada que sea efectivamente real puede quedar fuera del cosmos o totalidad ordenada de cosas, sin importar cuán diverso pueda ser ello en apariencia. Ni siquiera las cosas dotadas de la capacidad de producir efectos opuestos entre sí se excluyen mutuamente, pues la cualidad del efecto que cada una de ellas produce depende de la cualidad del efecto que produce la otra, que es su contrario; así, por ejemplo, lo frío sólo es tal en la medida en que *lo es para* algo que, a su vez, es caliente también en cierta medida (cf. **DK 59 B 21, 21a**).<sup>77</sup>

**[DK 59 B 9]**

## PRESENTACIÓN:

... οὕτω τούτων περιχωρούντων τε καὶ ἀποκρινομένων ὑπὸ βίης τε καὶ ταχυτήτος. βίην δὲ ἢ ταχυτῆς ποιεῖ. ἢ δὲ ταχυτῆς αὐτῶν οὐδενὶ ἔοικε χρήματι τὴν ταχυτήτα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντως πολλαπλασίως ταχύ ἐστι.<sup>78</sup>

## TRADUCCIÓN:

... girando y segregándose de tal modo estas [cosas] por obra de la fuerza y la celeridad. Pues la celeridad genera fuerza. Pero la celeridad de esas mismas [cosas] no se parece a la celeridad de ninguna cosa que haya ahora entre los hombres, sino que es, sin duda, varias veces más veloz.<sup>79</sup>

## INTERPRETACIÓN:

ANAXÁGORAS afirma que las cosas se van diferenciando unas de otras mientras giran en un movimiento desencadenado por el principio activo e inteligente que gobierna el universo (cf. **DK 59 B 12-13**), pero el hecho de que las cosas se desplacen a causa de dicho movimiento (cf. **DK 59 B 15-16**) no exige que la continuidad de lo real sea interrumpida. Puesto que girar es dar vueltas alrededor de un eje, la totalidad de lo real, que es lo verdaderamente real para ANAXÁGORAS (cf. **DK 59 B 5**), jamás abandona su propio sitio, sino que permanece en la misma posición a lo largo de todo este proceso. En cambio, y probablemente por designio del principio inteligente que gobierna el universo (cf. **DK 59 B 12-13**), la celeridad del movimiento giratorio es variable y genera, en proporción directa, la fuerza que impele las cosas que se pueden diferenciar unas de otras según su respectiva consistencia (cf. **DK 59 B 15-16**). Por tanto, debido a la variabilidad de la celeridad y la fuerza es posible que haya cosas más rápidas que otras: ya por la variación diacrónica de la celeridad, ya por la variación sincrónica de la distancia que deben recorrer las cosas por cada giro (cf. **DK 59 B 12**). Aun así, es difícil saber con certeza si es temporal o espacialmente que las cosas de que habla ANAXÁGORAS en este fragmento no están «ahora entre los hombres».<sup>80</sup>

**[DK 59 B 10]**

## PRESENTACIÓN:

πῶς γὰρ ἄν ἐκ μὴ τριχὸς γένοιτο θρῖξ καὶ σὰρξ ἐκ μὴ σαρκός;<sup>81</sup>

## TRADUCCIÓN:

¿Pues cómo se podría originar pelo de [lo que] no [es] pelo y carne de [lo que] no [es] carne?<sup>82</sup>

## INTERPRETACIÓN:

Las cosas habidas desde siempre —los χρήματα— tienen que ser la causa material de todo lo que pueda llegar a surgir, así que las cosas como el pelo y la carne deben tener una causa material y lo más probable es que la tengan en aquello que ingiere el organismo que las desarrolla (cf. **DK 59 B 4**). Pero esto no quiere decir que la causa material de las cosas como el pelo y la carne sea justamente lo que se deja ver como pelo y carne, ni tampoco otras cosas que se le presenten con cierto aspecto al organismo que las ingiera o termine asimilando. La causa material de las cosas como el pelo y la carne podría ser algo inobservable por nosotros, a base de lo cual estarían hechos el pelo, la carne y las demás cosas comestibles y potables que se nos presentan con algún aspecto determinado.<sup>83</sup>

**[DK 59 B 11]**

## PRESENTACIÓN:

έν παντί παντός μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἐνι.<sup>84</sup>

## TRADUCCIÓN:

En todo hay una porción de todo, excepto de mente; aunque en algunas [cosas de las] que son también hay mente.<sup>85</sup>

## INTERPRETACIÓN:

La efectividad de la mente abarca todo lo real (cf. **DK 59 B 14**), sólo que, a diferencia de los χρήματα, la mente no está repartida entre las cosas existentes. En cada región de la totalidad de las cosas segregadas hay una porción de cada χρήμα (cf. **DK 59 B 6**), pero mente sólo puede haber en aquello que coincide con alguna verdadera entidad, esto es, con alguna cosa basada en los diversos χρήματα y que, además, funcione de manera similar al cosmos, en el que sin duda hay mente (cf. **DK 59 B 12, 14**). Y lo más probable es que esas cosas, en las que también hay mente, sean los organismos que viven (cf. **DK 59 B 12**).<sup>86</sup>

**[DK 59 B 12]**

## PRESENTACIÓN:

τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστὶν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τεω ἐμέμεικτο ἄλλω, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τεω· ἐν παντί γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται· καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ. ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς

ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἐπὶ δὲ πλέον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον. καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἄσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρεῖ τὰ τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀήρ καὶ ὁ αἰθήρ οἱ ἀποκρινόμενοι. ἡ δὲ περιχώρησις αὐτὴ ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι. καὶ ἀποκρίνεται ἀπὸ τε τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρὸν καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν. μοῖραι δὲ πολλαὶ πολλῶν εἰσι. παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἐτέρου πλὴν νοῦ. νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἔστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων. ἕτερον δὲ οὐδὲν ἔστιν ὁμοιον οὐδενί, ἀλλ' ὅτων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἐν ἑκαστὸν ἔστι καὶ ἦν.<sup>87</sup>

#### TRADUCCIÓN:

Por un lado, las demás cosas comparten [una] porción de todo; por el otro, la mente es ilimitada, se rige a sí misma y no se mezcla con ninguna [otra] cosa, sino que está ella misma a solas por sí misma. Puesto que si no estuviera por sí misma, sino mezclada con cualquier otra [cosa], tendría parte en todas [las demás] —si estuviera mezclada con cualquiera, porque, como he dicho antes, en todo hay una porción de todo— y las cosas entremezcladas le impedirían [actuar], ya que no regiría a ninguna de las cosas igual que [lo hace] estando a solas por sí misma. Porque [ella] es la más sutil y pura de todas las cosas, y es claro que retiene el conocimiento absoluto de todo y que tiene el máximo poder. Y a cuantas [cosas] tienen alma, ya menores, ya mayores, a todas rige la mente. Y la mente dirigió la rotación del conjunto, de tal modo que girara al principio. Y primero empezó a girar a partir de lo pequeño [en extensión], y [ahora] gira sobre [una extensión] mayor y girará [después] sobre mayor [extensión todavía]. Y de todas las [cosas] que se entremezclan, que se segregan y disgregan se apercibió la mente. Y cuales iban a ser, y cuales eran y ahora no son, y cuales son ahora y cuales serán, a todas ellas dispuso con orden la mente, incluso al movimiento giratorio en que ahora rotan los astros, el sol, la luna, el aire y el éter que se segregan. La misma rotación hizo que se segregaran. Y lo denso se segrega de lo raro, lo caliente de lo frío, lo brillante de lo tenebroso y lo seco de lo húmedo. Pues hay muchas porciones de muchas [cosas], pero ninguna se segrega o se disgrega por completo de la otra, a excepción de la mente. Pues toda [la] mente es igual, tanto la grande como la pequeña. En cambio, lo demás en nada es igual a lo demás, sino que cada cosa es, y era, manifiestamente aquellas [cosas] en que más consiste.<sup>88</sup>

#### INTERPRETACIÓN:

Puesto que la mente es la única potencia que no está repartida entre las cosas existentes, todas las distinciones efectivas han de estribar en alguna combinación de ingredientes primigenios, o *χρήματα* (cf. **DK 4, 6, 11**). Sin embargo, las proporciones en que los ingredientes habidos se relacionen entre sí para dar como resultado todas las distinciones que lleguen a ser efectivas en un momento dado no pueden depender de los *χρήματα*, sino de algo que proceda con total libertad



y autonomía con respecto a lo demás, como la mente. Los efectos que produce un *χρήμα* en cada caso dependen de la relación que mantenga dicho *χρήμα* con el resto de ingredientes de la mezcla; de modo que el potencial de los *χρήματα* es inestable y varía siempre, en alguna medida, con respecto a las circunstancias que el movimiento giratorio ocasiona (*cf. DK 59 B 9, 13*). En cambio, la efectividad de la mente debe permanecer igual, porque su finalidad no puede no cumplirse a cada momento. Como todas las distinciones que lleguen a tener realidad efectiva han de resultar del reparto inteligente de los *χρήματα*, es decir, de una distribución de los ingredientes primigenios que se ajuste a lo posible, la actividad de la mente es imprescindible para que haya un *κόσμος* o arreglo universal.

Las diversas mutaciones apreciables fueron provocadas por un desacomodo inicial de las cosas (*cf. DK 59 B 1, 4, 13*) y, para que los hechos sucedan ahora con orden y sobre todo conforme a lo posible, es necesario captar aquello en que consiste lo aparente mediante la visión intelectual o la noesis (*cf. DK 28 B 4*). Nada puede más que la imposibilidad, pero es competencia exclusiva de la mente fijar con toda precisión los límites de lo posible, porque sólo ella posee los medios para determinar (*cf. γνώμη*) lo que puede y lo que no puede llegar a tener realidad efectiva: la mente sabe cuál es la naturaleza y la proporción exacta de cada *χρήμα* y es cabalmente consciente de la condición básica e inmutable (*cf. DK 28 B 3, 5*) a partir de la cual todo se realiza (*cf. DK 28 B 4*). Ahora bien, la unidad y la coherencia del cosmos dependen de que esta condición no sea alterada y, dado que la mente retiene el conocimiento de todo lo que hay, a pesar de las circunstancias, es labor suya administrar los recursos habidos con la intención de prevenir un desajuste en la proporción total de las cosas segregadas. Por ello, los procesos de configuración cósmica son selectivos (*cf. κρίνειν*) y la redistribución de los *χρήματα* entre las distintas regiones de lo segregado supone una medida (*cf. DK 22 B 30*) y observa en última instancia una sola norma o criterio muy preciso (*cf. κριτήριον*): que ningún intercambio (*cf. χρηματίζω*) altere la dotación original de cosas o bienes (*cf. χρήμα*) en ninguna parte del todo (*cf. DK 59 B 3, 6*).

Observar la igualdad del todo a través de sus cambios es una tarea que trasciende las determinaciones circunstanciales y, por ello, la integración del cosmos no puede corresponder a los *χρήματα*. Puesto que sólo el vigor de la mente es capaz de traspasar los límites espaciotemporales, sólo ella es capaz de fijar lo que puede y lo que no puede resultar en un momento dado, y también aquello en que deben consistir las cosas para llegar a ser lo que éstas son específicamente. Por lo demás, la efectividad de la mente puede ser constatada en la duración de los procesos cósmicos: en la recurrencia del movimiento giratorio y los ciclos naturales que éste suscita, en la conmutatividad inherente a la distribución de los diversos *χρήματα* (*cf. DK 59 B 15, 16*) y la reciprocidad de sus interacciones; pero el discernimiento de la mente es apreciable, sobre todo, en la organización de los seres vivos: porque los organismos se encaminan durante su existencia al mantenimiento de la proporción particular de *χρήματα* que los da como resultado y, por la misma razón,

son capaces de discriminar lo que es funcionalmente distinto de ellos y de seleccionar lo indispensable para su propia subsistencia (*cf.* χρημοσύνη).<sup>89</sup>

### [DK 59 B 13]

#### PRESENTACIÓN:

καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη· κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἢ περιχώρησις πολλῶ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι.<sup>90</sup>

#### TRADUCCIÓN:

Y, al punto que la mente comenzó a mover [las cosas], de todo lo que estaba en movimiento se daba la segregación, y sólo aquello que movió la mente fue del todo disgregado; aunque, al tiempo que [las cosas] se movían y disgregaban, el movimiento giratorio [las] hacía disgregarse mucho más.<sup>91</sup>

#### INTERPRETACIÓN:

Los procesos de configuración cósmica pueden ser descritos como interacciones mantenidas por los diversos χρήματα en circunstancias recurrentes. Estas circunstancias comenzaron cuando la mente desencadenó el movimiento giratorio actual (*cf.* DK 59 B 4) y sacó a los χρήματα de un estado de equilibrio dinámico (*cf.* DK 59 B 9). Sin embargo, no todo lo real está girando; solamente se mueven aquellas cosas que resultan segregadas, o distinguidas por sus rasgos no formales (*cf.* DK 59 B 4, 12, 15, 16), que son también las que resultan disgregadas, o distinguidas como formaciones (*cf.* DK 59 B 5). Pues, al parecer, la disgregación de las cosas es efecto de la fuerza centrípeta que obra por la rotación del continuo material de las cosas segregadas (*cf.* DK 59 B 8, 12), las cuales difieren entre sí por sus respectivas consistencias (*cf.* DK 59 B 4, 12, 15, 16). Aunque la disgregación también podría estar relacionada con un incremento en la extensión cubierta por el complejo giratorio y deberse asimismo, al menos parcialmente, a la dilatación de todas las cosas que giran (*cf.* DK 59 B 12).<sup>92</sup>

### [DK 59 B 14]

#### PRESENTACIÓN:

ὁ δὲ νοῦς, ὃς αἰεὶ ἐστὶ, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστὶν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἐν τῷι πολλῶ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις.<sup>93</sup>

#### TRADUCCIÓN:

Pero la mente, que siempre es, sin duda está también allí donde todas las demás cosas [están]: entre la variedad ambiente, entre las [cosas] que fueron agregadas y entre las [cosas] que han sido segregadas.<sup>94</sup>

#### INTERPRETACIÓN:

La mente no ha tenido un comienzo en el tiempo y su efectividad no depende de las circunstan-

cias (cf. **DK 59 B 12**). Además, la mente es ubicua, es decir, tiene plena conciencia del conjunto de las cosas segregadas, así como de sus confines, y su discernimiento ha intervenido *ab aeterno* todos los procesos de asociación y disociación de χρήματα que han llegado a tener realidad efectiva.<sup>95</sup>

### [DK 59 B 15]

#### PRESENTACIÓN:

τὸ μὲν πυκνὸν καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ τὸ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν, ἔνθα νῦν <ἡ γῆ>, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος.<sup>96</sup>

#### TRADUCCIÓN:

Por un lado, lo denso, lo húmedo, lo frío y lo tenebroso se concentraron aquí, donde ahora [está] <la tierra>; por el otro, lo raro, lo caliente y lo seco se desplazaron hacia lo más lejano del éter.<sup>97</sup>

#### INTERPRETACIÓN:

En virtud de la fuerza centrípeta inherente al movimiento giratorio, los χρήματα han tendido a distribuirse en función de dos tendencias generales, opuestas entre sí: por un lado, las cosas de *consistencia más trabada* se han ido concentrando en la región en que actualmente está asentada la tierra; por el otro, las cosas de *consistencia menos trabada* se han ido moviendo en la dirección contraria. Así pues, el cosmos ha ido adquiriendo su apariencia general debido a la distribución regular de los diversos χρήματα en estratos relativamente definidos —pero sólo relativamente definidos, porque ni siquiera los opuestos pueden llegar a separarse absolutamente entre sí (cf. **DK 59 B 8, 12**)—.<sup>98</sup>

### [DK 59 B 16]

#### PRESENTACIÓN:

ἀπὸ τουτέων ἀποκρῖνομένων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ, οὔτοι δὲ ἐκχωρέουσι μᾶλλον τοῦ ὕδατος.<sup>99</sup>

#### TRADUCCIÓN:

A partir de la segregación de estas [cosas], la tierra es compactada. Pues de las nubes se segrega agua; del agua, tierra; y de la tierra, piedras que son compactadas a causa del frío, las cuales se desplazan más [allá] que el agua.<sup>100</sup>

#### INTERPRETACIÓN:

A consecuencia de la separación de ciertas cosas húmedas y frías, la tierra resulta compactada: primero, las nubes despiden agua; luego, la tierra se sedimenta en el agua; y, finalmente, la tierra se compacta por obra del frío a tal grado, que se forman las piedras. Por lo demás, las piedras se desplazan más allá que el agua —quizás como peñones, quizás porque son puestas en órbita por la fuerza del movimiento giratorio—.<sup>101</sup>

**[DK 59 B 17]**

## PRESENTACIÓN:

τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεται τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.<sup>102</sup>

## TRADUCCIÓN:

Los helenos consideran de modo incorrecto el llegar a ser y el dejar de ser, porque ninguna cosa llega a ser o deja de ser, sino que [cada cosa que deviene] se entremezcla y se disgrega a partir de las cosas que son. Así que lo correcto sería llamar ‘entremezclarse’ al llegar a ser y ‘disgregarse’ al dejar de ser.<sup>103</sup>

## INTERPRETACIÓN:

Aunque se les llame ‘generación’ y ‘perecimiento’ —dando a entender con ello que tales cambios de estado implican la conversión de *lo que no es* en *lo que es* y de *lo que es* en *lo que no es*—, estos cambios son mutaciones de lo verdaderamente real: de la mezcla de todos los χρήματα. Pues, sin importar que parezcan ser cambios disruptivos, la “generación” y el “perecimiento” no afectan la dotación total de χρήματα en que consiste lo real; únicamente alteran las distintas proporciones de χρήματα habidos en cada región. Todas las diferencias que observamos, incluso aquellas que coinciden con las cosas que podemos designar mediante nombres contables, estriban en alguna proporción particular de χρήματα, la cual no puede excluir ni un solo tipo de χρήμα (cf. **DK 59 B 6, 11, 12, 21a**). Por ello y porque los χρήματα no tienen principio ni fin, todas las diferencias que observamos se deben a redistribuciones compensatorias que sólo modifican las diversas proporciones regionales de χρήματα. De ahí que las apariencias (cf. **DK 59 B 21a**) y los cambios tengan realidad efectiva y no impliquen un tránsito por *lo que no es*, o que lo real nunca llegue a ser ni deje de ser, sino que sólo mude de estado o se reestructure de diversos modos.<sup>104</sup>

**[DK 59 B 21]**

## PRESENTACIÓN:

ὑπ' ἀφαιρότητος αὐτῶν [= τῶν αἰσθήσεων] οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές.<sup>105</sup>

## TRADUCCIÓN:

Por la debilidad de los mismos [*i.e.*, los sentidos], no somos capaces de discernir lo verdadero.<sup>106</sup>

## INTERPRETACIÓN:

Los órganos sensoriales consisten en alguna proporción particular de χρήματα que los distingue de todo lo demás en alguna medida (cf. **DK 59 B 12**). Por ello, aunque la mente controle nuestras funciones vitales, no somos capaces de captar nítida y precisamente, ni de aprehender libre y directamente la consistencia de todo lo que se nos aparece (cf. **DK 59 B 21a**). La percepción sensible impide, pues, que nuestro conocimiento sea pura noesis o visión intelectual, ya que los senti-

dos sólo dan noticia de lo que predomina en las distintas regiones de la mezcla universal (*cf.* **DK 59 B 12**), y solamente nos informan de ello en la medida en que la constitución de tales regiones difiere de la consistencia de nuestro propio aparato sensorial. Así que la sensación está limitada al igual que todas las interacciones entre cosas “compuestas” por χρήματα, porque el principio de la percepción sensible es el mismo que el de la afección en cualquiera de sus modalidades, a saber: la acción recíproca entre potencias contrarias.<sup>107</sup>

**[DK 59 B 21a]**

PRESENTACIÓN:

ὄψις γὰρ τῶν ἀδύλων τὰ φαινόμενα.<sup>108</sup>

TRADUCCIÓN:

Pues las apariencias [son] visión de lo invisible.<sup>109</sup>

INTERPRETACIÓN:

La mente es la única potencia capaz de conocer lo distinto por completo —*i. e.*, cada χρήμα en estado puro, la dotación universal de χρήματα y todas las posibles combinaciones entre éstos—. Nosotros, en cambio, puesto que también consistimos en el resto de potencias, no somos capaces de intuir todos y cada uno de los χρήματα (*cf.* **DK 59 B 21**); pero, aun así, podemos apreciar los respectivos efectos de los ingredientes de la mezcla universal, necesariamente matizados en alguna medida. De ahí que las apariencias no sean ilusiones y que presenten siempre el aspecto de una posible combinación de todos los χρήματα.<sup>110</sup>

## SOBRE LA DETERMINACIÓN DE LO REFERIDO EN EL RELATO DE ANAXÁGORAS<sup>111</sup>

«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 inequívocas, una forma literaria más moderna, más próxima al tratado filosófico tal como hoy lo conocemos»<sup>112</sup>. Esta cita resalta la opinión más difundida sobre la manera en que discurrió el clazomenio, sobre todo porque la compara con el modo en que lo hizo un pensador de expresión intencionalmente poética, como Empédocles. Sin embargo, tal como trataré de probar en las siguientes páginas, la deficiencia diferencial de las determinaciones que Anaxágoras conjuga en su relato hace que él sea «el más difícil de todos los presocráticos» y que su doctrina tenga «un carácter peculiarmente elusivo»<sup>113</sup>, a pesar de la aparente llaneza de estilo con que la presenta.

Para comenzar, la terminología de Anaxágoras no es inequívoca en todos los casos y algunas de las palabras más relevantes de su doctrina remiten indirectamente a su respectivo objeto. Ya se ha visto cuán importantes eran los poderes opuestos para la ciencia natural jonia<sup>114</sup>; pues bien, ni siquiera por ello es posible negar que los referentes de «lo húmedo», «lo seco», «lo caliente», «lo frío», «lo brillante y «lo tenebroso» sean inciertos, porque todos ellos son designados *in absentia* mediante referencias metonímicas de la causa por el efecto, impidiendo así que sepamos cuál es la naturaleza de los opuestos o que podamos imaginar cómo es aquello que tiene la virtud de producir humedad, sequedad, calor, frío, brillo o tiniebla<sup>115</sup>. Y algo parecido ocurre con “las simientes”, pues aunque éstas figuren entre los recursos primordiales del universo<sup>116</sup>, Anaxágoras las designa metafóricamente, valiéndose de una palabra —«σπέρμα»— cuyos referentes usuales —*i. e.*, la semilla, la espora, el vástago, el semen— tienen todos en común ser porciones de materia que crece, que se desarrolla y que desencadena efectos futuros, los cuales se hallan dentro de tales porciones en estado de latencia, potencia o virtud.<sup>117</sup>

Aun así, es cierto que las referencias efectuadas por Anaxágoras mediante tropos son pocas. En realidad, el problema más notorio de su relato al respecto reside en que las cosas

no son determinadas por él de manera diferencial, o sea, dando a conocer el sentido en que lo referido puede ser vinculado parcial, pero no totalmente entre sí. Considérese, por ejemplo, el siguiente fragmento [DK 59 B 4]:

Mas, hallándose las [cosas] en esta condición, es preciso esperar que haya muchas y diversas [cosas] en todas las [que resultan] congregadas, y simientes de todas las cosas, poseedoras de todo tipo de formas, colores y sabores; que los hombres y demás animales que tienen alma hayan sido cohesionados; que haya ciudades cohabitadas y labrantíos barbechados por hombres, como entre nosotros; que en presencia de ellos haya sol y luna y los demás [cuerpos celestes], como entre nosotros; y que la tierra les produzca muchas y diversas [cosas], de las cuales, esa gente, almacene en su casa y consuma las más provechosas. Así pues, por mi parte he discurrido dichas [cosas] acerca de la segregación, considerando que no sólo entre nosotros hubieran sido segregadas [las cosas], sino también en cualquier otro sitio.

Pero, antes de ser segregadas estas [cosas], estando todas [ellas] juntas, ni siquiera un color era evidente, ya que lo impedía la conmixtión de todas las cosas: de lo húmedo y de lo seco, de lo caliente y de lo frío, de lo brillante y lo tenebroso, y de mucha tierra que había allí y de simientes ilimitadas en cantidad, en absoluto parecidas las unas a las otras.

Mas, hallándose las [cosas] en esta condición, es preciso esperar que hayan estado [ya] todas las cosas en el conjunto.

Ésta es una<sup>118</sup> de las dos referencias probablemente exhaustivas de las cosas y los estados de cosas contemplados por Anaxágoras, pero el clazomenio sólo determina aquí lo referido de manera sencilla. Por ello, la referencia se presenta como una lista de cosas —y posibles consecuencias<sup>119</sup>— que no informa el sentido en que sus elementos pueden ser vinculados parcialmente entre sí. Esto no significa que Anaxágoras no considerara diferentes dichas cosas o que nosotros no podamos inferir ahora algunas diferencias particulares entre ellas: ya que podemos ver que no todas las cosas son como las que resultan congregadas; que no todas ellas poseen el mismo tipo de forma, color y sabor; que no todas las cosas tienen alma; que no todas las cosas son igualmente provechosas; que quizá todas ellas no han sido segregadas en el mismo lugar; y que no siempre han estado todas ellas en el mismo estado. Esto sólo quiere decir que Anaxágoras no precisa la diferencia entre las cosas que menciona porque *no comprendía correctamente la diferencia entre la exclusión relativa y la exclusión absoluta*, en la cual se funda cualquier posible diferenciación: pues aquello que realmente difiere entre sí debe compartir alguna condición común<sup>120</sup>. Y, aunque Anaxágoras podía reconocer que las diferencias entre las cosas o las situaciones suponen una condición común, según lo manifiesta una fórmula que repite dos veces en el pasaje recién citado —ὥσπερ παρ' ἡμῖν—,

no lo entendía con la suficiente fuerza como para reconocer que el fundamento de toda diferencia imposibilita que las exclusiones relativas sean exclusiones absolutas. Efectivamente, Anaxágoras concebía la diferencia como exclusión y la representa como si fuera una oposición; por ello, se ve en la necesidad de precisar que las diferencias no son absolutamente excluyentes: «Y lo denso se segrega de lo raro, lo caliente de lo frío, lo brillante de lo tenebroso y lo seco de lo húmedo. Pues hay muchas porciones de muchas [cosas], pero ninguna se segrega o se disgrega por completo de la otra, a excepción de la mente» [DK 59 B 12] —*i. e.*, aquí la oposición se daría entre términos gradual y relativamente distintos, no entre contradictorios—; «Pero la mente, que siempre es, sin duda está también allí donde todas las demás cosas [están]: entre la variedad ambiente, entre las [cosas] que fueron agregadas y entre las [cosas] que han sido segregadas» [DK 59 B 14] — *i. e.*, aquí la oposición se daría entre términos relativos y complementarios, no entre contradictorios: entre lo determinante y lo determinado o determinable—. Y la prueba más contundente de que Anaxágoras no comprendía de modo correcto la diferencia entre las cosas es que, así como afirmaba su particularidad, también anulaba la universalidad de la condición común a todas las cosas que esa diferencia requiere: pues «las demás cosas comparten una porción de todo», pero «lo demás en nada es igual a lo demás» [DK 59 B 12].

Ahora bien, en el siguiente apartado me extenderé sobre las razones que propiciaron este tipo de contradicciones. Por ahora quiero mostrar una de las repercusiones más claras del modo deficiente en que el clazomenio refería lo distinto. ¿Qué clase de cosa es la tierra para Anaxágoras? ¿Acaso es, como los opuestos y las semillas, una cosa habida desde siempre, un  $\chi\rho\eta\mu\alpha$ ? ¿O es, más bien, como los cuerpos animales, algo que resulta de los procesos de configuración cósmica? Pues, a juzgar por algunas referencias **(a)**, parece ser lo primero; pero, a juzgar por otras **(b)**, parece ser lo segundo:

**(a)** «Pero, antes de ser segregadas estas [cosas], estando todas [ellas] juntas, ni siquiera un color era evidente, ya que lo impedía la conmixtión de todas las cosas: de lo húmedo y de lo seco, de lo caliente y de lo frío, de lo brillante y lo tenebroso, y de mucha tierra que había allí y de simientes ilimitadas en cantidad, en absoluto parecidas las unas a las otras» [DK 59 B 4b].

**(b)** «Por un lado, lo denso, lo húmedo, lo frío y lo tenebroso se concentraron aquí, donde ahora [está] <la tierra>; por el otro, lo raro, lo caliente y lo seco se desplazaron hacia lo más lejano del éter» [DK 59 B 15]. «A partir de la segregación de estas [cosas], la tierra es compactada. Pues de las nubes se segrega agua; del agua, tierra; y de la tierra, piedras que son compactadas a causa del frío, las cuales se desplazan más [allá] que el agua» [DK 59 B 16].



Por lo demás, cabe decir que las diferenciaciones precisas no pueden ser contraproducentes para, o impropias de una filosofía como la de Anaxágoras, ni siquiera si su postura ontológica pudiera ser descrita como un monismo “transformacionista”<sup>121</sup>: pues, aun así, habría que establecer las distinciones pertinentes entre las diversas formas o estados de lo real, o entre lo propiamente real y lo que sólo deviene, que el mismo Anaxágoras no expresa claramente en **DK 59 B 17**.

### **SOBRE LA REFERENCIA DE LO INDISTINTO EN EL RELATO DE ANAXÁGORAS**

Anaxágoras reconoce de manera expresa que hay una condición común a todas las cosas: ya que «todas las cosas estaban juntas» [**DK 59 B 1**] y, «tal como al principio, también ahora están juntas todas [las cosas]» [**DK 59 B 6**]. Sin embargo, se le dificultaba presentar con detalle esa condición: como no sólo concebía la totalidad de lo real como un complejo de materiales activos y entendía que las cosas que existen son el resultado de un proceso de configuración cósmica, sino que también había asumido un principio fundamental de la ontología eleática, a saber, que *es imposible que lo que es no sea* (cf. **DK 28 B 6**), al tratar de satisfacer este principio, terminaba uniformando la diversidad que atribuía a la naturaleza<sup>122</sup>, o aun aniquilando la unidad de lo real que, asimismo, buscaba defender (cf. **DK 59 B 3**).

De una u otra forma, todas las relaciones expuestas en los fragmentos supuestamente literales de Anaxágoras revelan la intención de conformar *in concreto* la diversidad de lo real con la unidad indistinta de su respectivo fundamento, o bien de componer una relación que vincule de modo congruente los tres aspectos constitutivos de la condición indistinta y común a todas las cosas<sup>123</sup>. Y, precisamente, en las dificultades que Anaxágoras tenía para referir esa condición mediante nociones que remiten de por sí a lo real en tanto que diverso, común e indistinto, se revelan las deficiencias filosóficas de su pensamiento discursivo. Aunque la intención de identificar la diversidad de lo real con la unidad de un fundamento común no es privativa del discurso anaxagóreo, sino que se manifiesta con tanta claridad en las relaciones atribuidas a los filósofos presocráticos, que se ha hecho de ella una cuestión tópica, conocida como “el problema de lo uno y lo múltiple”<sup>124</sup>, sí es Anaxágoras uno de los pensadores de su época que más “filosóficamente” abordaron este “problema”, ya que casi todas sus referencias de lo indistinto son autónomas, a diferencia de las de Empédocles, que

solía referir lo indistinto de manera heterónoma, según se aprecia en el siguiente testimonio<sup>125</sup>:

Respecto de la forma del mundo [περὶ μὲν τῆς τοῦ κόσμου ἰδέας], de cuál sea la que ha sido dispuesta por la Amistad [ὅποια τίς ἐστὶν ὑπὸ τῆς φιλίας κοσμουμένη], se expresa de esta manera [λέγει τοιοῦτόν τινα τρόπον]: «pues de su espalda no se elevan dos ramas [οὐ γὰρ ἀπὸ νώτοιο δύο κλάδοι αἰσσοῦνται], ni hay pies en él, ni rodillas veloces, ni órganos genitales [οὐ πόδες, οὐ θοὰ γούνατ', οὐ μήδεα γεννήεντα], sino que era un Esfero <por todas partes> igual a sí mismo [ἀλλὰ σφαῖρος ἦν καὶ † ἴσος ἐστὶν αὐτῷ]» [DK 31 B 29].

Esta referencia es heterónoma, ya que no es posible comprender su sentido sin conocer qué representan las nociones que componen la figura mediante la cual se expresa lo indistinto (*virtualidad*); pero también, porque tales nociones se refieren a las cosas en cuanto éstas difieren entre sí (*especiosidad*): pues hay cosas a las que no conviene designar o concebir como *espalda, rama, pie, rodilla, órgano o esfera*. Además, esta referencia efectuada por Empédocles también es insuficiente, por cuanto sólo destaca icónicamente la indistinción —ἀλλὰ σφαῖρος ἦν καὶ † ἴσος ἐστὶν αὐτῷ— de lo que vincula entre sí a todas las cosas, niega la diversidad de lo real —οὐ γὰρ ἀπὸ νώτοιο δύο κλάδοι αἰσσοῦνται, οὐ πόδες, οὐ θοὰ γούνατ', οὐ μήδεα γεννήεντα— y únicamente sugiere su comunidad, en el entendido de que se está hablando del arreglo cósmico en que participan todas las cosas —περὶ μὲν τῆς τοῦ κόσμου ἰδέας—. En cambio, en el relato de Anaxágoras sólo hay una referencia heterónoma de lo indistinto, la cual además aparece coordinada con una referencia autónoma que pone en relación perfecta los tres aspectos de la condición de todas las cosas en tanto que tales: «No han sido aisladas unas de otras las [cosas] en el único mundo, ni tampoco han sido cortados con hacha lo caliente a partir de lo frío ni lo frío a partir de lo caliente» [DK 59 B 8]. Ante todo, la segunda oración de este fragmento es una referencia heterónoma e indirecta de lo indistinto, pues implica nociones que remiten de por sí a las cosas en tanto que distintas y compone con ellas una imagen que niega la oposición absoluta de lo diverso, a lo cual alude asimismo mediante nociones propias de lo particular (*i.e., frío y caliente*). No obstante, esta referencia resulta finalmente autónoma y suficiente, porque la primera oración del fragmento, a saber, «No han sido aisladas unas de otras las [cosas] en el único mundo», relaciona con total congruencia los tres aspectos del vínculo de todas las cosas: su diversidad —ἀλλήλων τὰ—, su indistinción —οὐ κεχώρισται— y su comunidad —ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ—.

**DK 59 B 8** no es la única referencia de lo indistinto en el relato de Anaxágoras que vincule los tres aspectos de lo real de manera que ninguna cosa quede excluida de la condición común a todas ellas: «Y no es posible estar aislado; antes bien, todas [las cosas] comparten [una] porción de todo» **[DK 59 B 6]**. Sin embargo, también hay referencias fallidas en el relato de Anaxágoras; principalmente cuando son más las determinaciones que se ponen en juego: pues que las dificultades para referir lo indistinto de manera perfecta se van haciendo más notorias conforme la cantidad de nociones por incluir en las relaciones va aumentando, ya que la creciente complejidad de los vínculos entre las nociones va dificultando cada vez más relacionar dichas nociones sin excluir, discursivamente, las cosas a que ellas remiten.

En primer lugar, como se ha visto en la sección anterior, Anaxágoras tenía problemas para relacionar entre sí la diversidad y la comunidad de lo real. Quizás la necesidad de que las cosas participen absolutamente de una misma condición lo obligaba a anular la diferencia dentro de la unidad de su conjunto y, por ello, podía afirmar que «las demás cosas comparten [una] porción de todo» y, también, que «lo demás en nada es igual a lo demás» **[DK 59 B 12]**. Parece, pues, como si Anaxágoras pretendiera indicar que las cosas —descontando la mente en este caso— difieren tanto entre sí, que se excluyen las unas a las otras, y quisiera afirmar, al mismo tiempo, que las cosas no pueden ser distintas en cuanto participan todas ellas de una misma condición. De ser esto así, el clazomenio habría confundido en ocasiones lo discernible con lo indiscernible, cuya diferencia fue reconocida por él en ciertos lugares: pues «no somos capaces de discernir lo verdadero» **[DK 59 B 21]** y «las apariencias [son] visión de lo invisible» **[DK 59 B 21a]**. Así que la deficiente comprensión de las distinciones particulares, mencionada ya en el apartado anterior, repercute aquí con mayor contundencia, o bien —para decirlo con Platón y Aristóteles— la equivocación de lo universal y lo particular suscita graves aporías (*cf.* ἀπορία) en este plano del discurso.

En segundo lugar, el clazomenio también vincula imperfectamente la diversidad y la indistinción de lo real, porque identifica la falta de distinción de aquello que es común a todas las cosas con la igualdad cuantitativa de las cosas por separado<sup>126</sup> o con la igualdad cualitativa de una sola cosa. A consecuencia de la primera identificación, juzga que la cantidad de las partes es idéntica entre sí, y hasta equivalente a la del todo: «en todas [las cosas] hay muchas [cosas] iguales en cantidad» **[DK 59 B 6]** y «todas [ellas son] siempre plenamente iguales (ya que ser más que todo es imposible)» **[DK 59 B 5]**. Sin embargo, dicha igualdad sólo

tendría sentido si las partes dejaran de ser fracciones o delimitaciones de un mismo todo — incluso entendido éste como entero que puede ser dividido infinitamente— o si lo delimitado fuera visto como ilimitado, lo cual es contradictorio<sup>127</sup>. La segunda identificación comprende la falta de distinción como igualdad cualitativa, simpleza o identidad (de la mente)<sup>128</sup> y no es contradictoria en sí misma, sino porque la actividad intransferible (e inteligente), de la cual se predica la igualdad, no se considera constitutiva de la condición común a todas las cosas, sino de una sola cosa<sup>129</sup>:

Por un lado, las demás cosas comparten [una] porción de todo; por el otro, la mente es ilimitada, se rige a sí misma y no se mezcla con ninguna [otra] cosa, sino que está ella misma a solas por sí misma. Puesto que si no estuviera por sí misma, sino mezclada con cualquier otra [cosa], tendría parte en todas [las demás] —si estuviera mezclada con cualquiera, porque, como he dicho antes, en todo hay una porción de todo— y las cosas entremezcladas le impedirían [actuar], ya que no regiría a ninguna de las cosas igual que [lo hace] estando a solas por sí misma. Porque [ella] es la más sutil y pura de todas las cosas, y es claro que retiene el conocimiento absoluto de todo y que tiene el máximo poder. [...] Pues hay muchas porciones de muchas [cosas], pero ninguna se segrega o se disgrega por completo de la otra, a excepción de la mente. Pues toda [la] mente es igual, tanto la grande como la pequeña [DK 59 B 12].

Así que Anaxágoras incurre en contradicciones cuando vincula *in concreto* lo real en cuanto diverso, indistinto y común, pues no consigue que estos tres aspectos le correspondan a la totalidad de las cosas sin conjugar determinaciones mutuamente excluyentes en su relato. Y la razón de esto es que Anaxágoras no distinguía lo universal de lo particular con claridad suficiente ni precisaba la exclusividad relativa de los distintos niveles de comprensión nocional.

### **SOBRE LA RELACIÓN DE LO DETERMINADO EN EL RELATO DE ANAXÁGORAS**

La frecuencia con que la conjunción copulativa *καί* ocurre en sus fragmentos literales revela que Anaxágoras era dado a relacionar secuencias nocionales de modo coordinante, aunque no siempre lo hiciera con la precisión suficiente para no incurrir en equívocos tan notables como éste: «cada cosa es grande y [*καί*] es [*καί*] pequeña en relación consigo misma» [DK 59 B 3]. Pero la relación copulativa de secuencias nocionales no es el único tipo de composición sin vínculo de dependencia que aparece en el relato de Anaxágoras, donde también hay secuencias nocionales negativas coordinadas aditivamente y secuencias nocionales que resul-

tan contrapuestas de modo no excluyente: «No han sido aisladas unas de otras las cosas en el único mundo, ni tampoco [οὐδὲ] han sido cortados con hacha lo caliente a partir de lo frío ni [οὔτε] lo frío a partir de lo caliente» [DK 59 B 8]; «Pero la celeridad de esas mismas cosas no se parece a la celeridad de ninguna cosa que haya ahora entre los hombres, sino [ἀλλὰ] que es, sin duda, varias veces más veloz» [DK 59 B 9]; «Por un lado [μὲν], lo denso, lo húmedo, lo frío y lo tenebroso se concentraron aquí, donde ahora está <la tierra>; por el otro [δὲ], lo raro, lo caliente y lo seco se desplazaron hacia lo más lejano del éter» [DK 59 B 15]. Así pues, en lo tocante a la coordinación de nociones, sólo llama la atención que Anaxágoras no haya compuesto oraciones disyuntivas que expresen la incompatibilidad entre determinaciones distintas<sup>130</sup>, pues la frecuencia con que aparece la conjunción γάρ en sus fragmentos hace evidente que el clazomenio era incluso capaz de referir vínculos de dependencia efectiva (*cf. realis*), remitiendo a la causa o razón de ser de algo, sin reproducir en el discurso el tipo de relación referida: «estando todas las cosas juntas, ninguna era evidente a causa de la pequeñez, ya que [γὰρ] el aire y el éter las envolvían a todas, siendo ambos ilimitados: pues [γὰρ] son ellos las cosas más grandes en el conjunto entero, no sólo en cantidad, sino también en tamaño» [DK 59 B 1].

Es más, puesto que a veces empleaba el verbo *ser* [εἶναι] en sentido modal —*i. e.* a fin de predicar *lo que es o no es posible* (*cf. DK 59 B 3, 6*)— y recurría al uso de modificadores y perífrasis verbales para calificar las relaciones establecidas como posibles, imposibles/necesarias o pertinentes, tiene sentido afirmar que Anaxágoras era consciente de la intensidad de los vínculos de dependencia entre las distintas secuencias nocionales que enlazaba y entre los hechos que refería mediante ellas: «Mas, habiendo sido disgregadas de tal modo estas cosas, es preciso [χρῆ] venir en conocimiento de que ninguna de ellas es en absoluto menos o más, sino que todas ellas son siempre plenamente iguales (ya que ser más que todo es imposible [οὐ ἄνυστόν])» [DK 59 B 5]. De ahí que los vínculos de dependencia no sólo aparezcan referidos, sino también reproducidos en el discurso mediante subordinaciones. Así, por ejemplo, el mismo DK 59 B 5 es una oración compleja que consta de una *oración adverbial* en genitivo absoluto que se presenta con valor causal —τούτων δὲ οὕτω διακεκριμένων— y de una *oración sustantiva* introducida por la conjunción completiva ὅτι —πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὐδὲ πλείω, ἀλλὰ πάντα ἴσα αἰεί—: *debido a que las cosas fueron disgregadas así → es necesario/pertinente reconocer que todas las cosas son siempre plenamente iguales (en canti-*

*dad*). Por lo tanto, aunque el relato de Anaxágoras articule todavía muchas oraciones subordinadas con marcas de circunstancialidad, como las propias del genitivo absoluto, es correcto afirmar que el clazomenio relacionaba secuencias nocionales de modo subordinante y reproducía en su discurso los vínculos de dependencia que evidentemente podía referir. Aun así, también es cierto que en el material textual preservado por la tradición son muy pocos los casos en que esas relaciones exhiben la claridad metodológica, el carácter no fáctico (*cf. irrealis*) y la respectiva modalidad vinculante que resultan del preciso discernimiento de los distintos niveles de comprensión nocional implicados en el propio relato (*teoría*).

En este sentido, uno de los ejemplos más ilustrativos del pensamiento discursivo de Anaxágoras se desarrolla en **DK 59 B 4a-c**. Al principio de este fragmento, se refiere una condición supositicia que haría posible (*cf. potentialis*) que las cosas fueran<sup>131</sup> tal como el clazomenio habría pensado que son —ταῦτα μὲν οὖν μοι λέλεκται περὶ τῆς ἀποκρίσιος, ὅτι οὐκ ἂν παρ' ἡμῖν μόνον ἀποκριθείη, ἀλλὰ καὶ ἄλλη— y dicha remisión se lleva a cabo mediante una fórmula de uso común en genitivo absoluto —τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων—, con la cual se habría señalado la inclusión de todas aquellas cosas que, de una u otra forma, puedan llegar a ser manifiestas —τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἐν τῷ σύμπαντι χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα—. Por ello, después de mencionar la base dinámica y material que haría posible la realidad efectiva de todo lo existente, Anaxágoras habría procedido a enunciar una serie de consecuencias verosímiles mediante oraciones sustantivas en modo infinitivo —χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι...—. Ahora bien, el carácter no fáctico de esta relación sería indicado fuera de la misma, por la partícula modal ἂν que acompaña al verbo en optativo de la oración con que concluye **DK 59 B 4a** —ὅτι οὐκ ἂν παρ' ἡμῖν μόνον ἀποκριθείη—. Sin embargo, la imprecisa determinación de la condición inicial y la ausencia de conjunciones a través de la relación que enuncia las respectivas consecuencias muestran la poca sistematicidad de este proceso discursivo.

Este análisis de **DK 59 B 4** revela que Anaxágoras sujetaba de modo titubeante las secuencias nocionales a la dependencia de alguna condición determinada, cuya estabilidad (*cf. βεβαιότης*) sólo puede ser inferida si se consideran de manera conjunta dos pasajes distintos —«Todas las cosas estaban juntas» [**DK 59 B 1**] y «tal como al principio, también ahora están juntas todas [las cosas]» [**DK 59 B 6**]—. No obstante, éste no es el único fragmento en que dos secuencias nocionales hayan sido subordinadas por Anaxágoras y sea puesto de manifiesto

el carácter no fáctico de la relación<sup>132</sup>: «Así que lo correcto sería [καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς] llamar ‘entremezclarse’ al llegar a ser y ‘disgregarse’ al dejar de ser» [DK 59 B 17]. Con todo, las composiciones con vínculo de dependencia que aparecen en el relato de Anaxágoras no suelen explicitar la necesidad de sus períodos, como sí que lo hacen, por ejemplo, las relaciones de los filósofos eleáticos<sup>133</sup>, cuyos argumentos proceden con gran sistematicidad, puesto que las nociones a partir de las cuales ellos infieren son consideradas como incompatibles con otras:

[ZENÓN, DK 29 B 2:] Si se le agregase a otro ente [εἰ γὰρ ἄλλῳ ὄντι προσγένοιτο], no lo haría mayor [οὐδὲν ἂν μείζον ποιήσειεν], pues, al no tener magnitud [μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος], aunque se agregue, no sería capaz de producir una magnitud [προσγενομένου δὲ οὐδὲν οἶόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι]. Y así, lo que está agregado, no existiría [καὶ οὕτως ἂν ἤδη τὸ προσγιγνώμενον οὐδὲν εἴη]. Pero, si se le quitase a algo, no lo haría menor [εἰ δὲ ἀπογινομένου τὸ ἕτερον μηδὲν ἕλαττόν ἐστι], y si se le agregara no lo aumentaría [μηδὲ αὖ προσγινομένου αὐξήσεται]; es evidente entonces que, tanto lo que se agrega como lo que se quita, no son [δηλον ὅτι τὸ προσγεγνόμενον οὐδὲν ἦν οὐδὲ τὸ ἀπογενόμενον].

[MELISO, DK 30 B 6:] Si es <infinito> [εἰ γὰρ εἴη] tiene que ser uno [ἐν εἴη ἄν]. Si fuesen dos [εἰ γὰρ δύο εἴη], no podría ser infinito [οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι], pues limitarían entre sí [ἀλλ’ ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἀλληλα].

[MELISO, DK 30 B 9:] Si, pues, es [εἰ μὲν ὄν εἴη], necesario es que sea uno [δεῖ αὐτὸ ἐν εἶναι]; y, siendo uno [ἐν δὲ ὄν], necesario es que no tenga cuerpo [δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν].

El pensamiento discursivo en estos pasajes se presenta con la forma de la condicionalidad y, además, refiere constantemente el opuesto contradictorio de ciertas secuencias discursivas mediante adverbios de negación (*cf.* DK 29 B 2), utiliza con agilidad la conjunción condicional εἰ (*cf.* DK 30 B 6) y denota el carácter vinculante de las composiciones que elabora (*cf.* DK 30 B 9; δεῖν). Y todo esto se aprecia mejor cuando los pasajes recién citados son comparados con DK 59 B 6: de todos los suyos, quizás el fragmento en que Anaxágoras infiere con mayor contundencia.<sup>134</sup>

Pero, así como las porciones de lo grande y de lo pequeño son iguales en cantidad [καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραὶ εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ πλήθος], así también han de estar todas las cosas en todo [καὶ οὕτως ἂν εἴη ἐν παντί πάντα]. Y no es posible estar aislado [οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι]; antes bien, todas las cosas comparten una porción de todo [ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει]. Puesto que lo mínimo no puede ser [ὅτε τούλαχιστον μὴ ἔστιν εἶναι], tampoco se podría estar aislado [οὐκ ἂν δύναιτο χωρισθῆναι] ni llegar a ser de por sí [οὐδ’ ἂν ἐφ’ ἑαυτοῦ γενέσθαι], sino, al contrario: tal como al principio, también ahora están juntas todas las cosas [ἀλλ’ ὅπως περ ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ]. Así que, incluso de aquellas cosas que se segregan, en las mayores tanto como en las menores, en todas las cosas hay muchas cosas iguales en cantidad [ἐν πᾶσι δὲ πολλὰ ἔνεστι καὶ τῶν ἀποκρινομένων ἴσα πλήθος ἐν τοῖς μείζοσι τε καὶ ἐλάσσοσι].

Pues bien, aunque ya he hablado de esto en otro lugar<sup>135</sup>, valga insistir en que la primera inferencia de este fragmento semeja la estructura de una analogía —tal como si la igualdad de una condición común no pudiera ser concebida como identidad y tuviera que ser vista como semejanza—. Sin embargo, lo más relevante de este fragmento es que la deficiencia diferencial de que he venido hablando a lo largo de este capítulo impide que las inferencias presentadas en él sean conducidas con la misma concisión que las deducciones efectuadas por los discípulos de Parménides, quienes parten de condiciones nocionales que excluyen de modo expreso a sus correspondientes opuestos: pues, a diferencia de ellos, el clazomenio no señala incompatibilidad alguna entre secuencias o nociones —recuérdese que en su relato ni siquiera aparecen conjunciones disyuntivas o concesivas—. Por consiguiente, la superioridad argumentativa de Meliso y Zenón se habría debido a la precisión con que ellos distinguían las secuencias nocionales que conjugaban, es decir, informando el sentido en que lo referido puede o no puede ser vinculado con ciertas determinaciones, y la inferioridad argumentativa de Anaxágoras se habría debido a que éste concebía la realidad como un complejo, cuya complejidad no supo aprehender mediante nociones particulares, puesto que creía que dejar de atribuir todas y cada una de las determinaciones de que disponía (*exclusión relativa*) a todas y cada una de las regiones posibles de lo real era lo mismo que negar la realidad de dichas regiones (*exclusión absoluta*). Es por ello que los filósofos eleáticos se empeñaban en mostrar la imposibilidad de vincular secuencias nocionales opuestas con respecto a una sola unidad (también determinada de cierta forma) —poniendo énfasis en *la indistinción de lo real*— y Anaxágoras buscaba mostrar, en cambio, que todas las diferencias caben dentro de la misma unidad —acentuando *la diversidad de lo real*—, o, dicho por él mismo, que «han de estar todas las cosas en todo» [DK 59 B 6].

### **SOBRE LA COHERENCIA DEL RELATO DE ANAXÁGORAS**

El relato de Anaxágoras hace evidente la intención de dar a conocer aquello en que consiste el mundo sin transgredir las determinaciones de lo real admitidas por él mismo<sup>136</sup>; y no hay justificación alguna para decir que su coherencia está supeditada a algún complemento ajeno de sentido (*consistencia ab alio*), ya que, dejando a un lado los pocos casos en que el contexto cultural correspondiente facilita la comprensión de cuestiones puntuales, como aque-



llas que están relacionadas con la naturaleza de los poderes opuestos y otras semejantes, el discurso de Anaxágoras pretende conseguir su propia consistencia. Hasta donde nos permite juzgar su carácter fragmentario, cabe afirmar que las relaciones compuestas por el clazomenio no iban dirigidas a un intérprete iniciado en alguna tradición particular, a diferencia de otro tipo de relatos que, para ser comprendidos, requieren un conocimiento especial que no cuenta con plena validez fuera de la situación en que surge o se aplica<sup>137</sup>. Ciertamente, la doctrina de Anaxágoras puede propiciar el recuerdo de las representaciones de su tradición en quienes las conozcan —como ver en el principio rector del ordenamiento cósmico *lo mismo* que los griegos solían asociar con la soberanía de Zeus<sup>138</sup>—, pero no es necesario evocar esas figuras para reconocer el sentido que comportan las secuencias nocionales que la constituyen, pues ellas mismas exhiben lo necesario para evaluar su propia consistencia externa e interna<sup>139</sup>. Además, ya por las noticias en torno a su talante intelectual (*cf.* DK 59 A 1, 3, 17, 18, 42, 72), ya por lo que él mismo habría comunicado literalmente (*cf.* DK 59 B 17), sabemos que el personaje histórico detrás de este relato era perfectamente capaz de oponerse a las normas de la sociedad de que formaba parte, por confiar en un tipo de conformidad a lo debido [ὀρθῶς] que no se determina por costumbre [νομίζειν].

Así que no hay razones para decir que el relato de Anaxágoras es complaciente; pero determinar si el clazomenio condujo su discurso con apego a lo meramente posible y no a lo necesario ya no es tan sencillo. Es verdad que no hay un solo caso en que Anaxágoras discorra arbitrariamente y que los criterios directores de sus argumentos suelen ser internos, es decir, puestos de manifiesto en y por el mismo relato; sin embargo, éstas no son pruebas suficientes para resolver si las conclusiones extraídas por Anaxágoras son innecesarias: si son resultado de la preferencia. Ahora bien, a partir de los fragmentos aquí contemplados es posible afirmar, por lo menos, que su autor dice decantarse por las proposiciones más razonables (*cf.* DK 59 B 4, 5); pero también, y sobre todo, que se preocupa efectivamente por la congruencia de su relato, toda vez que intenta mostrar la racionalidad inherente a sus procesos discursivos, precisando la intensidad de los vínculos de dependencia que refiere y reproduce y dando razón de estos mismos (*cf.* DK 59 B 3, 6). De lo último hay un claro ejemplo en DK 59 B 12, donde Anaxágoras subordina una oración adverbial con la cual declara la razón que lo ha llevado a efectuar una deducción: con lo cual expone la necesidad inherente a la condicionalidad, cuya validez se sostiene aunque la condición no tenga realidad efectiva:

Por un lado, las demás cosas comparten una porción de todo; por el otro, la mente es ilimitada, se rige a sí misma y no se mezcla con ninguna otra cosa, sino que está ella misma a solas por sí misma. Puesto que si no estuviera por sí misma, sino mezclada con cualquier otra cosa, tendría parte en todas las demás —si estuviera mezclada con cualquiera, pues, como he dicho antes, en todo hay una porción de todo— y las cosas entremezcladas le impedirían actuar, de tal modo que no regiría a ninguna de las cosas igual que lo hace estando a solas por sí misma.

En este pasaje, Anaxágoras no sólo reproduce algunos vínculos de dependencia con carácter no fáctico y hace uso de conjunciones causales, comparativas y consecutivas, sino que también emplea la conjunción condicional εἰ en dos ocasiones, para mostrar la razón que lo ha llevado a efectuar una inferencia necesaria. Con esto en mente, atiéndase a la siguiente paráfrasis: *como ya antes ha sido sentido por mí* —ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται— *que todas las cosas están mezcladas entre sí* —ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν—; *si algo llegara a mezclarse con alguna cosa, con la cosa que fuera* —εἰ ἐμέμεικτό τεω—, *resultaría mezclado con todas las demás* —μετέϊχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων—: *puesto que todas las cosas están mezcladas entre sí* —ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν—. Por tanto, aunque sea muy poca, hay evidencia de que Anaxágoras estaba preocupado por la congruencia de su propio relato y la correspondencia entre lo dicho antes y lo concluido después, pues él mismo muestra las razones por las cuales ha llegado a las conclusiones que demuestra y, de ese modo, también ofrece la oportunidad de refutar su argumento<sup>140</sup>, más allá de que estuviera realmente dispuesto a rectificarlo o no.

Así pues, sin que sea necesario apelar al consentimiento de su autor, uno puede retomar el relato de Anaxágoras —digamos que la relación que acaba de ser desglosada— y eliminar, incrementar o reajustar las determinaciones que implica o las nociones que vincula de modo dependiente, porque el propio relato abre la posibilidad de efectuar rectificaciones sobre él mismo, con base en lo propio y no en lo ajeno. De ahí que, si bien la doctrina entera de Anaxágoras puede no ser congruente consigo misma —pues, como se ha visto, incurre en equívocos y probables contradicciones—, sí parece conllevar la pretensión *objetiva* de serlo, o sea, de dirigir las relaciones que conjuga hacia su propia integridad (*consistencia* a se). Por ello, la coherencia es intencionalmente inherente a ella, al menos en el pasaje analizado, y el sentido de la misma, o al menos del trozo de discurso revisado, depende del entramado de secuencias nocionales que lo constituyen, y no de un complemento ajeno de sentido.

## **SOBRE LOS ASPECTOS MÍTICOS Y FILOSÓFICOS DEL RELATO DE ANAXÁGORAS**

Mientras algunos estudiosos opinan que Anaxágoras fue un pensador dogmático que expresó su doctrina con el tono religioso propio de los hierofantes<sup>141</sup>, otros consideran que la casi total privación de rasgos antropomórficos en la concepción anaxagórea de la mente, esto es, del principio con arreglo al cual se organiza la totalidad de lo real<sup>142</sup>, pone de manifiesto el avance que para entonces había alcanzado ya el proceso de desmitificación de la mentalidad griega<sup>143</sup>. Sin embargo, ninguna de estas posturas apunta en una dirección definitiva, ya que lo más significativo de ambas es que no se contraponen rotundamente entre sí y que, juntas, corroboran la conclusión general del estudio aquí llevado a cabo, a saber: que la doctrina de Anaxágoras combina elementos míticos y filosóficos en su expresión.

MODO DE DETERMINAR LO REFERIDO.- En los fragmentos literales de Anaxágoras hay muy pocas referencias indirectas de lo distinto y, en ellos, la intención de no referir lo real únicamente de manera sencilla es clara, puesto que enuncian diferencias entre las cosas y contraponen las modalidades más generales de lo real (p.e., la realidad mezclada y la realidad no mezclada). Sin embargo, el pensamiento discursivo del clazomenio adolece de una deficiencia diferencial que repercute en otros planos del discurso, porque las distinciones que establece no siempre resultan congruentes o exhaustivas ni suelen informar el sentido en que lo referido puede ser identificado con algunas cosas, pero no con todas las demás.

MODO DE REFERIR LO INDISTINTO.- Por lo general, Anaxágoras refiere lo indistinto de manera autónoma, a excepción de un caso en que lo hace de manera parcialmente heterónoma. Aun así, cuando no sólo refiere los aspectos constitutivos de la condición indistinta y común a todas las cosas, sino que también da a conocer aquello en que consiste el mundo, incurre en equívocos y aparentes contradicciones, porque refiere lo real en cuanto diverso, común e indistinto mediante nociones que remiten a ello en tanto que distinto: falta que podría estar asociada a la imperfecta determinación de los distintos niveles de comprensión nocional en su doctrina y, sobre todo, de lo particular y lo universal en cada uno de esos niveles.

MODO DE RELACIONAR LO DETERMINADO.- Aunque Anaxágoras era dado a elaborar composiciones sin vínculo de dependencia y a discurrir con un estilo más bien propio del habla elocuente que de la reflexión filosófica<sup>144</sup>, no son pocos los vínculos de dependencia que refiere y reproduce en su discurso, y cuya intensidad también matiza mediante calificaciones

modales. Inclusive, Anaxágoras presenta en su relato algunas inferencias deductivas con el suficiente conocimiento de lo que hace como para dar cuenta de los procedimientos por los cuales ha extraído determinadas consecuencias.

COHERENCIA Y TIPO DE CONSISTENCIA DEL RELATO.- No hay razones para decir que el relato de Anaxágoras es complaciente, ya que no parece cumplir una función instrumental<sup>145</sup> y no se requiere un complemento ajeno de sentido para comprender las relaciones establecidas en él. Tampoco se puede afirmar categóricamente que las consecuencias expuestas en dicho relato hayan resultado de la arbitrariedad, por cuanto a casi todas ellas les corresponde una justificación presente en el relato; es más, en algunos pasajes, el clazomenio se atiene indudablemente a las implicaciones de su doctrina, como si la consistencia de su relato tan sólo dependiera del conjunto de nociones que mediante él explicita.<sup>146</sup>

Por consiguiente, aun cuando presente algunos rasgos míticos, si hubiera que definir la naturaleza discursiva del pensamiento de Anaxágoras, habría que decir lo siguiente: dado que la intención que aparentemente lo conduce es la de dar a conocer lo real a través de un relato congruente consigo mismo y puesto que las operaciones discursivas estudiadas en él parecen estar subordinadas a dicho fin; es decir, por cuanto parece que Anaxágoras buscó precisar la diversidad de lo real (*principio de limitación relativamente excluyente*) y vincular todas las cosas en un solo conjunto (*principio de implicación absoluta*), es probable que la finalidad de su relato haya sido la misma que fue atribuida a la práctica filosófica en la Introducción a este trabajo, a saber: elaborar un relato omnicomprendivo de lo real tanto interna como externamente consistente.<sup>147</sup>

### **LA FILOSOFÍA COMO REPRODUCCIÓN DISCURSIVA DE LA IDEA DE MUNDO [κόσμος]**

En lo tocante a la viabilidad de probar que las notas distintivas de la filosofía proceden (*condición fenoménica*) del espíritu griego antiguo (*condición situacional*), los criterios utilizados para examinar los fragmentos de Anaxágoras han resultado capaces de detectar algunos de los rasgos más relevantes de la expresión verbal de la época en cuestión (*condición material o nocional*), máxime si uno compara sus distintas manifestaciones y concede que la elaboración de un relato perfecto sobre lo real fue el propósito originario de la filosofía<sup>148</sup>. Pues, como he dicho<sup>149</sup>, el razonamiento que pienso emplear para demostrar que lo definitorio de la

práctica filosófica procede del modo en que los antiguos griegos entendieron el mundo y se comportaron en relación con él aduce que algunos relatores empezaron a reproducir la concepción genuinamente helena del mundo en el ámbito del discurso y que ello fue a parar en la construcción de relatos cada vez más consistentes que los mitos en virtud de que los relatores filosofantes aplicaron de una manera peculiar la noción de límite, a saber, como exclusión, o *negación de la posibilidad*. Por ello, antes de cerrar este trabajo, haré ver que las dos modalidades del *principio de exclusión* que he venido mencionando<sup>150</sup> cooperan en el modo anaxagórico de relatar, con el propósito de fortalecer la aportación del presente estudio a la investigación general que lo dirige.

Según Anaxágoras, la configuración cósmica implica algunos procesos de separación que se parecen a los procesos de generación referidos en los mitos que dan a conocer la formación del mundo o el desarrollo de las distintas estirpes que lo habitan, tales como las teogonías y las cosmogonías; sin embargo, el clazomenio se cuida de contrarrestar la tendencia a diversificar lo real —el *principio de limitación relativamente excluyente* no permite que todo lo posible quede incluido en todas y cada una de las partes de lo real<sup>151</sup>— y postula una serie de procesos complementarios de unión. Pero tal diversificación conmutativa de lo real va más allá de la oposición de fuerzas narrada por los mitos, ya que no sólo pretende expresar un esquema de valores diversos, usualmente inspirados en lo moral, sino también mantener la integridad de la condición indistinta y común a todas las cosas —el *principio de implicación absoluta* no permite que algo posible quede excluido del conjunto de todas las cosas<sup>152</sup>—, inspirándose en la clarividencia de un discernimiento perfecto (*cf.* κρίνειν, νόησις). De ahí que Anaxágoras insista en que todo lo diverso forma parte de un solo conjunto y que se muestre plenamente convencido de que lo real no puede resultar ni más ni menos *en ningún momento* y de que lo real tiene que incluir todo lo que puede llegar a ser. Es verdad que el pensamiento discursivo del clazomenio revela un rasgo propiamente mítico al no poder expresar la intemporalidad de lo real en cuanto permanece siendo lo mismo (*mismidad*), ya que su relato —al igual que los mitos que sitúan el “evento” condicionante en un pasado remoto<sup>153</sup>— refiere la prioridad ontológica mediante el pretérito imperfecto<sup>154</sup>, como si ésta fuera simplemente una prioridad temporal<sup>155</sup> y no fuera posible comprender la incondicionalidad de lo común a todas las cosas más que a partir de la relación entre lo antecedente y lo consecuente en el ámbito de las cosas que suceden<sup>156</sup>. Aun así, es claro que tal deficiencia

es más bien propia de la expresión que de la concepción, pues Anaxágoras comprendía que hay una diferencia entre lo que deviene y lo que no deviene (*cf.* DK 59 B 17).<sup>157</sup>

Por lo tanto, el pensamiento de Anaxágoras sí parece estar regido por una norma que no permite que todo lo posible se concentre en una sola región de lo real ni que algo que sea posible quede fuera de lo real, como si quisiera respetar la unidad necesaria de lo real al dar a conocer la diversidad posible, que es precisamente aquello en que consiste el conocimiento atribuido por el clazomenio a lo garante del orden universal<sup>158</sup>. Pues la mente no sólo conocería la dotación original de recursos repartidos a través del universo (*unidad necesaria*), sino que también sabría todo lo que puede resultar a partir de sus posibles combinaciones y todas las posibles redistribuciones de χρήματα a cada momento (*diversidad posible*). Entonces, la mente poseería pleno conocimiento de lo que está permitido en el mundo, entendido como un sistema cerrado, o sería una especie de conciencia del arreglo conforme al cual se organiza la totalidad de lo real (*mundo en sentido eminente*); y Anaxágoras habría intentado representar dicha totalidad con el máximo grado de detalle (*mundo en sentido positivo*) y reproducir discursivamente la doble modalidad del principio de exclusión (*mundo en sentido negativo*) que daría como resultado el ordenamiento universal (*mundo en sentido efectivo*), como si hubiera querido replicar las determinaciones que él mismo atribuyó a la mente.

A consecuencia de lo anterior, la última conclusión por extraer aquí es la siguiente: a fin de probar que las notas distintivas de la filosofía proceden del espíritu griego —según ha sido caracterizada esta tesis en la Introducción a este trabajo— es necesario demostrar que **(i)** solamente la noción de mundo desarrollada por la mentalidad griega [κόσμος] presenta el mundo como un sistema cerrado<sup>159</sup> y **(iia)** que hay una familia de relatos que desciende de la antigua Grecia, **(iib)** cuyos integrantes aspiran a presentar una doctrina que dé a conocer lo real con el máximo grado de detalle (*mundo en sentido positivo*), **(iic)** observan el límite de la diversidad posible (*mundo en sentido negativo*) y **(iid)** presuponen la convicción de que la doctrina que exponen tan sólo podría ser verdadera si a partir de ella se pudiera disponer la totalidad de lo real (*mundo en sentido eminente*) de tal modo que lo dispuesto pudiera sustituir al *mundo en sentido efectivo* (*verdad como coherencia absoluta*<sup>160</sup>). Y, en ese caso, la pertinencia actual de la filosofía dependería de que dicho propósito estuviera vigente todavía y no fuera cumplido por alguna otra actividad semejante.<sup>161</sup>

## NOTAS

1. La postura tradicional al respecto, que se ha mantenido vigente desde la Antigüedad clásica hasta la fecha, afirma que la filosofía surgió en Grecia como una manera racional de referir [λόγος], opuesta desde sus comienzos a la manera mítica de hacerlo [μῦθος]. Con el fin de adentrarse en el asunto, *vid.* EDUARD ZELLER, *Fundamentos de la filosofía griega*, pp. 9-30; WILHELM DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*, pp. 195-234; THEODOR GOMPERZ, *Pensadores griegos*, t. 1, pp. 39-78; JOHN BURNET, *Early Greek Philosophy*, pp. 1-36; W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega I*, pp. 35-48; WERNER JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, pp. 150-180; G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, pp. 27-107; WILHELM NESTLE, *Historia del espíritu griego*, *passim*; JEAN-PIERRE VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego*, *passim*; KARL POPPER, *Conjeturas y refutaciones*, pp. 63, 77, 135, 163-165; JONATHAN BARNES, *The Presocratic Philosophers*, pp. 2-3; CORNELIUS CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia I*, pp. 195-220; RICHARD BUXTON (ed.), *From Myth to Reason?, passim*.

2. La sola denominación de esta práctica —la cual involucra una palabra que en lengua griega antigua significa el deseo de alcanzar [φιλο] un tipo especial de sabiduría [σοφία]— ya es una razón suficiente para referir la investigación de su origen a la civilización griega antigua, sin importar que en épocas posteriores la filosofía haya sido practicada también fuera del mundo griego; a más de que la creencia en la “nacionalidad” griega de la filosofía se encuentra bien arraigada desde la Antigüedad clásica, cuando griegos y romanos habían tenido ya la oportunidad de confrontar la cultura helénica con otras, como la oriental: *vid.* MARCO T. CICERÓN, *Disputas tusculanas* [V, III 8-IV 10], pp. 187-188; DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos más ilustres* [II-XV], vol. 1, pp. 19-25; JÁMBLICO, *Vida pitagórica* [XII, 58-59] · *Protréptico*, pp. 56-57. Aun así, lo relevante es que antes de efectuar un análisis cultural comparativo con la intención de probar que cierta práctica surgió en el seno de una sola cultura y no de otras, es necesario asegurar que tal surgimiento puede ser probado en relación con la cultura de que se trate; ya que, de otro modo, el cotejo comparativo con otras culturas ni siquiera tendría sentido. Por ello y teniendo en cuenta la extensión contemplada para este trabajo, aquí sólo será estudiado el caso griego.

3. «De los primeros que filosofaron [τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων], la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material...» (ARISTÓTELES, *Metafísica* [I, III 983b 6 ss.], p. 80 ss.).

4. Por lo que respecta exclusivamente a los fragmentos de los “filósofos presocráticos”, me referiré a ellos siguiendo el sistema de clasificación de Diels y Kranz [DK no. A/B/C no.] y extraeré la versión griega de los mismos de HERMANN DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1959-1960, 3 tt. Sólo cuando cite alguna otra versión, en la lengua que sea, referiré una fuente adicional.

5. Denomino ‘consolidación pragmática’ al proceso mediante el cual ciertas acciones discursivas resultan integradas —con vistas a un fin determinado— en una sola actividad o conjunto de operaciones relacionadas con el empleo circunstanciado del lenguaje.

6. Un relato es el resultado concreto de la acción de relatar, es decir, de la acción que consiste en dar cuenta o razón de algo.

7. Toda relación da cuenta o razón de algo que es real en algún sentido, ya se trate de algo natural o artificial, posible o efectivamente real.

8. La noción genuinamente griega del mundo —la noción de κόσμος— es indisociable de dos rasgos típicamente helénicos, a saber: la preocupación por la realidad efectiva de los límites y el interés por la previsión de los mismos. Aunque estos dos rasgos pueden ser apreciados en casi toda la literatura griega antigua, es en la poesía lírica arcaica que se manifiestan con mayor aspereza y en conexión in-

mediata con la suficiencia y la medida del actuar humano: que *uno debe observar a fin de no infringir el orden universal*. A manera de ejemplos, *vid.* SOLÓN, «Fr. 16 D», en VV. AA., *Líricos griegos arcaicos*, p. 85; TEOGNIS, «Elegías [vv.139-142, 585-590]», en VV. AA., *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, vol. II, pp. 177, 207. Ahora bien, en este sentido, afirmo que la noción griega de κόσμος no puede ser comprendida cabalmente cuando es considerada al margen de las nociones de límite y medida, y lo hago teniendo en cuenta que la palabra griega ‘κόσμος’ no se refería tanto a la totalidad de lo real cuanto a la organización misma de todo lo real (*cf.* PLATÓN, «Gorgias [508a]», en *Diálogos II*, pp. 118; ARISTÓTELES, *Metafísica* [I, III 984b 7 ss.], pp. 83-82) y siendo consciente, también, de que las características de la noción griega del mundo, que determinaba a éste como un arreglo en función de fines, límites y medidas, aparecen asociadas a la palabra griega ‘κόσμος’ desde épocas muy tempranas: *vid.* HIPONACTE, «Fr. 135 (77 vv. 1-4 D)», en VV. AA., *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, vol. II, p. 67. Además, los estudiosos han hecho notar con mucha razón que el concepto de κόσμος no debería ser empleado en un sentido transcultural de manera gratuita, porque su significado técnico resultó de un desarrollo culturalmente bien determinado: *vid.* F. M. CORNFORD, «Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy», *passim*; WALTER BURKERT, «The Logic of Cosmogony», en RICHARD BUXTON (ed.), *op. cit.*, pp. 87-106; JULA KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, pp. 1-3; CHARLES H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, pp. 219-230; ARYEH FINKELBERG, «On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ», *passim*.

**9.** Las locuciones empleadas para expresar este razonamiento, a saber, ‘en virtud de’ y ‘a fuerza de’, no determinan la *relación causal histórica* del surgimiento de la filosofía, sino la *relación causal operativa* del mismo; es decir, no determinan las condiciones sociales que debieron acontecer a fin de que la civilización griega pudiera *practicar la filosofía*, sino las operaciones que debieron ser ejecutadas para consolidar dicha práctica. Los hechos indicados como causas o concausas históricas del surgimiento de la filosofía son numerosos; las obras a que remite la NOTA 1 mencionan varios de ellos y suelen relacionarlos con los factores sociales implicados en la transición política panhelénica, que llevó de los regímenes monárquicos y aristocráticos a los regímenes de corte democrático: factores entre los cuales habría que incluir la creciente autosuficiencia militar, económica y psicológica del individuo griego arcaico que la difusión de la escritura y la colonización helénica del Mediterráneo trajeron consigo. Sobre esto hay información en W. G. FORREST, *La democracia griega*, pp. 45-103. Empero, las explicaciones históricas de la eclosión de la filosofía tienden más a la saturación de eventos “causantes” que a la determinación precisa de la relación causal implicada en dicho brote. Considérese lo siguiente: «Por qué sucedió todo esto cuando y donde sucedió es una pregunta cuya formulación es tan fascinante cuan imposible es dar una respuesta que la satisfaga con alguna precisión. Es posible aducir numerosos factores, entre los cuales los más relevantes son (sin presentarlos por su orden de prioridad): la libertad política y la oportunidad de debatir, el comercio interestatal y la comunicación con las civilizaciones más viejas de Egipto y Asia, el surgimiento del alfabetismo, la codificación de las leyes, la insatisfacción producida por los mitos antropogónicos, el aprecio de la innovación y la autoafirmación, un interés general por la destreza verbal —habilidad que se presta a la competición—, la conciencia de necesitar una educación que aspire a la excelencia, la ansiedad con respecto al sentido de la condición humana y la situación humana tanto en el mundo como después de la muerte» (A. A. LONG, «The Scope of Early Greek Philosophy», p. 16; en A. A. LONG (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, pp. 1-21 [*Trad. propia*]).

**10.** Ambos principios operan de manera conjunta, porque en realidad son dos aspectos distintos del mismo principio de exclusión. El *principio de limitación relativamente excluyente* concreta el impulso analizador del pensamiento discursivo, exigiendo que ninguna cosa sea igual a otra y que lo real sea expuesto con el mayor grado de claridad y distinción que sea posible. El *principio de limitación absolutamente excluyente o de implicación absoluta* concreta, en cambio, el impulso sintetizador del pensamiento discursivo, exigiendo que las cosas compartan al menos una condición común a todas ellas y que, de tal manera, queden éstas incluidas en un solo conjunto.



**11.** Los escritos griegos más antiguos con que contamos no suelen destacar la oposición entre el discurso mítico [μῦθος] y el racional [λόγος], sino, ante todo, la oposición entre el discurso [μῦθος] y la obra [ἔργον] (cf. HOMERO, *Ilíada* [IX, vv. 434-443; XVIII, vv. 243-253], pp. 285, 484). Hasta donde sé, la primera oposición explícita entre el μῦθος y el λόγος, en términos de verdad y falsedad, ocurre en una oda de PÍNDARO (vid. «Olímpica 1 [vv. 28-29]», en *Odas*, p. 2); aunque también se conserva un famoso pasaje en el que HERÓDOTO observa que los mitos no pueden ser objetos de refutación [ἐλεγχος] (cf. *Historias* [II, 23], t. 1, p. 132). Aparentemente, la oposición abierta entre el μῦθος y el λόγος no se presentó con la claridad suficiente como para hacer de ella un tema de reflexión hasta que apareció en escena la sofística (cf. FURIO JESI, *Mito*, p. 21). Así, por ejemplo, PARMÉNIDES [DK 28 B 8 vv. 1-51] se expresó todavía de manera favorable acerca de un tipo de relación [μῦθος] verdadera. Sin embargo, la tendencia a repudiar los rasgos que más tarde le serían atribuidos explícitamente al mito —la inconsistencia y la falta de correspondencia con lo real— fue una inclinación propia de los primeros filósofos griegos. HERÁCLITO [DK 22 B 28, 104], por ejemplo, criticó la falsedad de las relaciones y el discurso de los aedos, y el mismo reproche alcanzó también a ciertos personajes considerados como filósofos: en este sentido, HERÁCLITO [DK 22 B 40] criticó a Pitágoras, Jenófanes y Hecateo a la par que a Hesíodo [DK 22 B 57] por carecer de entendimiento [νόος], y a Homero por una razón semejante [DK 22 B 56], y quizás también a Arquíloco [DK 22 B 42]. En el mismo tenor, un autor hipocrático atacó las teorías fisiológicas de Empédocles, tal vez, por discurrir éste a partir de supuestos [ὑποθέσεις] y no referir lo real [τὸ ὄν] (cf. HIPÓCRATES, *De la medicina antigua* [H36 1-H37 2 1-19], pp. 1-2). De modo que en la Grecia arcaica la diferencia entre la relación filosófica y la mítica no era del todo clara, pero la consistencia discursiva y el apego a lo real habían comenzado ya a ser identificados como los valores propios de aquel tipo de relato que —autorizado por sí mismo— sería desarrollado más tarde por filósofos y científicos, en el intento de «ofrecer un relato de todas las cosas, que fuera (1) explicativo y sistemático, (2) coherente y argumentativo, (3) transformativo, (4) educativo, (5) crítico y no convencional[, toda vez que] con una formulación así podemos abarcar el proyecto general de la filosofía griega temprana sin anacronismos y respetando sus diversos énfasis, métodos y contenidos específicos» (A. A. LONG, «The Scope of Early Greek Philosophy», p. 13; en A. A. LONG (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, pp. 1-21).

**12.** Los sabios y filósofos de la Grecia clásica asumían normalmente que sus obras eran superiores a los mitos en términos de verdad. Su inconformidad con «los hacedores de mitos» estaba relacionada más bien con el modo de referir lo real y de dar a conocer las nociones, ya que, en este plano, la superioridad del discurso racional no les parecía tan obvia. Por ejemplo, los sofistas emplearon el mito como un recurso retórico de gran valía (cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* [II, I XXI ss.] · *Banquete* · *Apoloía*, pp. 92-101), PLATÓN reconoció que la manera mítica de relatar era idónea para expresar determinados contenidos (cf. «Timeo [29b-d]», en *Diálogos VI*, p. 172) y, en general, el mito aparecía constantemente como un recurso didáctico en la divulgación popular del conocimiento (cf. ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales* [VI, 35 580a 10 ss.], p. 379). Por ello, para comprender este otro aspecto de la rivalidad, hay que tener en cuenta que los filósofos buscaban la sabiduría, pero que también se atribuían la responsabilidad de comunicarla y enseñarla (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* [I, II 982a 20-982b 10], pp. 75-76), así como la de combatir a todo aquel que comunicara y enseñara lo falso o incorrecto (cf. PLATÓN, «República [II 376b-380c, x 607b ss.]», en *Diálogos IV*, pp. 133-140, 476 ss.). Para conocer los aspectos poéticos del pensamiento filosófico en la Grecia arcaica, vid. HERMANN FRÄNKEL, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica, passim*; GLENN W. MOST, «The Poetics of Early Greek Philosophy», en A. A. LONG (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, pp. 332-362. Sobre la difusa frontera entre el discurso mítico y el racional, en el ámbito del arte retórica, vid. CLAUDE CALAME, «The Rhetoric of *Muthos* and *Logos*: Forms of Figurative Discourse», en RICHARD BUXTON (ed.), *op. cit.*, pp. 119-143. Y sobre la rivalidad de la filosofía con la poesía y otras prácticas relacionadas con la determinación y la comunicación de lo correcto, en Platón, vid. SUSAN B. LEVIN, *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry Revisited*, pp. 127-171.

**13.** De esto hay dos ejemplos célebres en: TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso* [I, II, 22], t. 1, pp. 56-60; y ARISTÓTELES, *Metafísica* [III, IV 1000a 5-25], pp. 148-149.

**14.** La literatura al respecto es abundante, ya que el mito se ha vuelto un objeto de estudio en diversos campos del saber y la discusión acerca de la diferencia entre el mito, la ciencia y la filosofía se ha reavivado a partir del siglo XIX. Las siguientes obras introducen apropiadamente en la discusión actual en torno al mito. Sobre el mito en general, *vid.* KAREN ARMSTRONG, *Breve historia del mito*; MIRCEA ELIADE, *Aspectos del mito*; HENRI FRANKFORT y HENRIETTE A. FRANKFORT, «Mito y realidad»; ERIC CSAPO, *Theories of Mythology*; ROBERT A. SEGAL (ed.), *The Myth and Ritual Theory*; JUAN CRUZ CRUZ, «El sentido antropológico del mito». Sobre el mito en Grecia, *vid.* FRITZ GRAF, *Greek Mythology*; G. S. KIRK, *El mito: su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*; JEAN-PIERRE VERNANT, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*; KATHRYN MORGAN, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Finalmente, sobre la valoración gnoseológica del mito frente a la ciencia y la filosofía, *vid.* CHRISTOPH JAMME, *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*; FURIO JESI, *Mito*; ERNST CASSIRER, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, y *Filosofía de las formas simbólicas II*; GEORGES GUSDORF, *Mito y metafísica*; HANS-GEORG GADAMER, *Mito y razón*; LUIS CENCILLO, *Mito: semántica y realidad*; HANS BLUMENBERG, *El mito y el concepto de realidad*; KURT HÜBNER, *La verdad del mito*.

**15.** Con el fin de probar que los rasgos del mito expuestos aquí no son fruto de la invención, remito a las fuentes en que se hallan tales valoraciones mediante los números correspondientes: [1] HERÁCLITO [DK 22 B 40, 42, 56, 57, 104]. [2] *Cf.* ARISTÓTELES, *Poética* [IX 1451b 15-26], pp. 159-160. [3] *Cf.* ARISTÓTELES, *Metafísica* [XII, VIII 1074b 1-14], pp. 494-495. [4] *Cf.* ARISTÓTELES, *Metafísica* [I, II 982b 11-983a 20], pp. 76-78. [5] *Cf.* ARISTÓTELES, *Poética* [IX 1451a 36-1451b 10], pp. 157-158. [6] *Cf.* HERÓDOTO, *Historias* [II, 23], t. 1, p. 132; PLATÓN, «Sofista [242c -243a]», en *Diálogos V*, pp. 403-405; ARISTÓTELES, *Metafísica* [III, V 1000a 5-25], pp. 149-150. [7] *Cf.* HERÓDOTO, *Historias* [II, 23], t. 1, p. 132; PROTÁGORAS, «Fr. 4», en VV. AA., *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, p. 120; TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso* [I, II, 22], pp. 56-60. [8] JENÓFANES [DK 21 B 10, 11, 12, 14, 15, 16]. [9] *Cf.* PLATÓN, «Filebo [13e-14a]», en *Diálogos VI*, pp. 26-27. [10] *Cf.* ARISTÓTELES, *Metafísica* [XII, VIII 1074b 1-14], pp. 494-495. [11] *Cf.* ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales* [VI, 35 580a 11-22], p. 379; *Metafísica* [XII, VIII 1074b 1-14], pp. 494-495. [12] *Cf.* PLATÓN, «República [II 376b-380c]», en *Diálogos IV*, pp. 133-140. [13] *Cf.* PLATÓN, «Gorgias [523a-527e]», en *Diálogos II*, pp. 139-145; PLATÓN, «Timeo [28c-29d]», en *Diálogos VI*, pp. 171-172; ARISTÓTELES, *Poética* [IX 1451a 36-1451b 10], pp. 157-158; *Metafísica* [XII, VIII 1074b 1-14], pp. 494-495.

**16.** Intento apegarme a las condiciones preestablecidas y ofrecer una definición de ‘mito’ que pueda ser expresada operativamente; aun así, presento ahora una caracterización más detallada del mito: *Los mitos son narraciones fabulosas que abordan algunos de los temas de mayor relevancia para el género humano, tales como la conformación y la organización del universo, las catástrofes naturales y sociales o la rivalidad entre diversas posturas morales. Sus protagonistas suelen personificar agentes sobrenaturales, sobrehumanos o simplemente extraordinarios, que no están sujetos al orden regular con que se presentan los fenómenos, y los hechos que narran pertenecen por lo general a un pasado remoto, en el que se cifra el comienzo de un pueblo, una nación o la humanidad entera. Los mitos con mayor repercusión histórica fueron elaborados en la Edad Antigua y sólo adquieren pleno sentido al ser puestos en relación con un determinado trasfondo cultural y religioso; empero, los mitos también han sido interpretados como simples anécdotas, instrumentos de control social, obras de arte o fuentes de esparcimiento y enriquecimiento espiritual. A menudo, se ha visto en el mito la objetivación discursiva de una mentalidad fantasiosa e inmadura que, representando de manera antropomórfica los vínculos que ligan a los fenómenos naturales y sociales entre sí, ha logrado —si bien no esclarecerla conforme a razón— dominar anímicamente la realidad, al aprehenderla y presentarla en imágenes que comprenden una gran variedad de nociones y ejercen un poderoso influjo sobre la gente, en virtud de una peculiar y contundente eficiencia icónica. En este sentido, la ficción (o fingimiento mítico de lo real) estaría asociada a la eficacia discursiva del mito, pues en la confusa delimitación entre lo real y lo virtual resi-*

*diría precisamente la causa de su elevado potencial sugestivo.* Ahora bien, al igual que la significación de la palabra griega ‘κόσμος’, el significado del término ‘μῦθος’ obedece a un contexto cultural concreto e históricamente situado, razón por la cual hay que cuidarse de aludir mediante él a las narraciones fabulosas de otras culturas, que sólo pueden ser consideradas como mitos hasta cierto punto. Afortunadamente, las condiciones supuestas en este trabajo me impiden emplear el término ‘μῦθος’ fuera del respectivo contexto.

**17.** El poema de Parménides es uno de los ejemplos más claros de ello, porque el autor de ese relato no sólo intenta dar cuenta de la totalidad de lo real [DK 28 B 1 vv. 28-32, 8 vv. 51-61, 9-19], sino que también pretende ofrecer una explicación apegada a sus determinaciones fundamentales [DK 28 B 2, 6, 7, 8]. Sobre la fundamentación parmenídea del verdadero conocimiento del mundo, véase: ALEXANDER P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides* [III, 10], pp. 299-332. Sin embargo, por lo que a mí respecta, pienso que los rasgos atribuidos por Parménides a *lo que es* pueden ser reducidos a una sola determinación fundamental, a saber: la in-transitividad de lo real, que se manifiesta gramaticalmente a través del verbo *ser*. En su calidad de verbo sustantivo, el verbo *ser* implica la realidad intransferible del sujeto acerca del cual se predica; de ahí que PARMÉNIDES [DK 28 B 1 vv. 31-32] diga: «Pero, aun así, también aprenderás [ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ] cómo lo que parece tiene que ser realmente [ὡς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι] en tanto pase del todo a través de todo [διὰ παντὸς πάντα περῶντα]» [Trad. propia]; dando a entender que las opiniones de los mortales no son falsas o verdaderas por sí solas, que son falsas si no se refieren, y verdaderas si se refieren a *lo que persiste*: al “ser”, a lo que no puede no ser y tiene que ser autónomo y completo como el corazón, o el núcleo inamovible, intransferible, de la Verdad bien redonda [Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ] [DK 28 B 1 vv. 31-32]. Y esta misma noción de *lo que es*, como algo sustantivo e intransferible, aparece cuando Aristóteles identifica *lo que es*, en el sentido de existir o llegar a ser, con la entidad, en tanto que unidad de la cual se predica: «en efecto, ‘un hombre’ y ‘hombre’, ‘alguien que es hombre’ y ‘hombre’ significan lo mismo [ταῦτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος], y nada distinto se da a conocer reduplicando la expresión ‘un hombre’ y ‘uno que es hombre’ [καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἄνθρωπος καὶ εἷς ὢν ἄνθρωπος] (es evidente que no se dan separados ni al generarse ni al destruirse [δῆλον δ' ὅτι οὐ χωρίζεται οὔτ' ἐπὶ γενέσεως οὔτ' ἐπὶ φθορᾶς]); y lo mismo en el caso de ‘uno’ [ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἐνός]. Conque es evidente que el añadido expresa lo mismo en ambos casos y que lo uno no es algo diverso de lo que es [ὥστε φανερόν ὅτι ἡ πρόσθεσις ἐν τοῦτοις ταῦτὸ δηλοῖ, καὶ οὐδὲν ἕτερον τὸ ἐν παρὰ τὸ ὄν]» (ARISTÓTELES, *Metafísica* [IV, II 1003b 26-32], pp. 165-166). Ahora bien, como para Aristóteles es posible predicar de *lo que es* diversos atributos, incluso atributos opuestos, siempre que no sean contradictorios, según lo que acabo de decir, para Parménides sería posible dar a conocer efectivamente aquello en que consiste el mundo, siempre que no se falte a las determinaciones fundamentales de lo real, que él mismo enuncia en su poema [DK 28 B 8].

**18.** La finalidad de la filosofía está enunciada aquí con toda generalidad. Por ello, no efectúo ninguna distinción entre las cosas ni determino si éstas difieren realmente del modo en que aparecen o son referidas, ni declaro si el orden que las rige pertenece al mundo, al agente que lo refiere, a estos dos o a ninguno de ellos.

**19.** Vid. IMMANUEL KANT, *Crítica de la razón pura* [II, 3 <A832> (B860)], pp. 712-726, por lo que respecta a la estructuración del saber; porque, en lo tocante al devenir, también hay que tener en cuenta las especulaciones genéticas e históricas de la época: vid. J. W. VON GOETHE, *The Metamorphosis of Plants*; J. G. HERDER, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*; E. KANT, *Filosofía de la historia*.

**20.** Es justo en esta subsunción detallada, con apego a las determinaciones fundamentales de lo real, que operan los dos principios de limitación mencionados (vid. *supra*, p. 4). Ahora bien, la aplicación cooperativa de ambos principios, con tal grado de ambición, le puede ser atribuida en general a los pensadores post-kantianos influidos por la reavivación decimonónica del espinosismo en el mundo germano; sin embargo, me refiero a Hegel, quien concibió la filosofía como la exposición sistemática

de las determinaciones fundamentales de lo real (condicionamiento interior) en cuanto se expresan históricamente (condicionamiento exterior): «El otro lado, empero, de su devenir, la *historia*, es el devenir *sapiente* que se *transmite*: el espíritu entregado al tiempo» (G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 563. [Trad. propia]). Por lo demás, estos son algunos de los pasajes más importantes en que Hegel se refiere al carácter sistemático del pensamiento filosófico: G. W. F. HEGEL, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* [GW, 9-16], pp. 11-24; *Fenomenología del espíritu* [Prefacio], pp. 111-131; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* [§§ 1-18], pp. 99-121.

**21.** No busco mostrar que los aspectos valorados negativamente por esta crítica se identifican en última instancia con los rasgos de la noción de mito expuestos en el párrafo anterior. Al establecer una correspondencia directa entre los unos y los otros, valiéndome de los mismos números para relacionarlos entre sí, sólo pretendo llamar la atención sobre la gran semejanza que hay entre la *antigua demarcación de la filosofía frente al mito y la crítica tardo-moderna de la filosofía*. Puesto que los aspectos indicados por esta última tampoco han sido inventados por mí, remito puntualmente a los pasajes de que he extraído tales valoraciones. Valga aclarar que ni afirmo ni sugiero que cada uno de los autores que menciono sostuvo particularmente cada uno de los puntos de la crítica, sino que más bien intento presentar la opinión general de la época tardo-moderna sobre la filosofía tradicional. [1a] Cf. KARL MARX, «Tesis sobre Feuerbach [2-3]», pp. 620-621; en K. MARX y F. ENGELS, *Obras escogidas*, pp. 614-653. [1b] Vid. MORITZ SCHLICK, «The System of the Sciences», en *The Problems of Philosophy in the Interconnection*, pp. 32-39. [1b-c] Cf. FRIEDRICH ENGELS, «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana [I]», pp. 620-621; en K. MARX y F. ENGELS, *op. cit.*, pp. 614-653. [2-3] Cf. FRIEDRICH W. NIETZSCHE, *La voluntad de poderío* [§§ 504, 507, 510, 608], pp. 287-291, 340-341. [4-5] [6] Cf. LUDWIG WITTEGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* [4.003], p. 51. [7-8] Cf. RUDOLF CARNAP, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en ALFRED J. AYER (comp.), *El positivismo lógico*, pp. 66-87. [12] Cf. JAN ŁUKASIEWICZ, «Sobre el determinismo [pp. 44-45]», en *Estudios de lógica y filosofía*, pp. 43-60. [9] Cf. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, vol. 2 [§ 201], p. 68. [10] Cf. JAN ŁUKASIEWICZ, «Logística y filosofía [p. 118]», en *op. cit.*, pp. 109-126. [13a] Cf. WILLIAM JAMES, *Pragmatismo* [VI], pp. 129-149; cf. WILLIAM JAMES, «La voluntad de creer [VI, IX; pp. 53-56, 61-64]», en *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, pp. 41-70. [13b] Cf. KARL R. POPPER, *La lógica de la investigación científica* [§§ 82 ss.], pp. 312-330. [11] Cf. FRIEDRICH ENGELS, «Carta a Francisco Mehring», en K. MARX y F. ENGELS, *op. cit.*, pp. 726-730; LOUIS ALTHUSSER, «Marxismo y humanismo [III-IV]», en *La revolución teórica de Marx*, pp. 182-206.

**22.** Vid. EDMUNDO HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, t. 1 [§§ 1-16, 62-71], pp. 23-66, 232-259; EDMUND HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [§§ 1-26], pp. 17-63.

**23.** Vid. MARTIN HEIDEGGER, «Overcoming Metaphysics», en *The End of Philosophy*, pp. 84-110.

**24.** «La aspiración de totalidad de la filosofía tradicional, culminante en la tesis de la racionalidad de lo real, es inseparable de la apologética. Y ésta se ha convertido en absurda. La filosofía que se plantease todavía como total, en cuanto sistema, llegaría, sí, a ser un sistema, pero de delirio. Si hace entrega, sin embargo, de esa aspiración de totalidad; si no aspira ya más a desplegar desde sí misma el todo, que ha de ser la verdad, cae en conflicto con su tradición entera. Éste es el precio que ha de pagar por nombrar, curada del propio sistema de delirio, el de la realidad. La filosofía no es ya un complejo de fundamentación autosuficiente, apodíctico. A su situación en la sociedad, que no debería negar, sino penetrar por completo, corresponde la suya propia, tan desesperada: la necesidad de formular lo que de nuevo, bajo el título de lo absurdo, ha sido apresado por la maquinaria» (THEODOR W. ADORNO, «Justificación de la filosofía» [pp. 11-12], en *Filosofía y superstición* pp. 9-25). Vid. THEODOR W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, pp. 9-63, 133-155.

**25.** Cf. RICHARD RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, pp. 323-355.

**26.** Hay calificaciones literales en: RUDOLF CARNAP, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje [p. 85]», en ALFRED J. AYER (comp.), *op. cit.*, pp. 66-87; JAN ŁUKASIEWICZ, «Logística y filosofía [p. 110]», en *op. cit.*, pp. 109-126; TH. W. ADORNO, «Justificación de la filosofía [pp. 13, 16]», en *Filosofía y superstición*, pp. 9-25; TH. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, p. 141 ss.

**27.** Cf. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *La condición posmoderna*, pp. 9-11, 21-24, 43-88.

**28.** Ejemplos de esta tendencia son: HANS BLUMENBERG, *Trabajo sobre el mito*; LESZEK KOLAKOWSKI, *La presencia del mito*; KURT HÜBNER, *La verdad del mito*; DENIS DE ROUGEMONT, *Amor y occidente*.

**29.** ERNST CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas II*, p. 17. Básicamente, estoy de acuerdo en este punto con Cassirer, aunque pienso que uno también puede cobrar conciencia de las operaciones que constituyen la práctica filosófica “ajustando cuentas” con otras actividades y que la gran importancia del cotejo de la filosofía con el mito es sobre todo de índole histórica y genética.

**30.** En principio, valga decir que nada que sea referido puede quedar al margen de lo real, ya que hasta lo ficticio, que es algo facticio, remite en última instancia a lo real (*vid. supra*, NOTA 7). Empero, hay que decir algo más importante: en sentido general, los mitos tienen coherencia. No se puede decir con razón que un relato que exponga la sucesión de una serie de acontecimientos *de conformidad con* alguno de los ciclos naturales no tiene coherencia; tampoco se puede decir con razón que una composición *que busque satisfacer algún fin determinado*, como el entretenimiento o la justificación de la existencia humana es incoherente; ni se puede decir con razón que una historia *que presente modelos éticos o conductuales a seguir* carece de coherencia.

**31.** «El icono es un signo en la relación signo/objeto. Opera por la similitud entre dos elementos, por ejemplo, el dibujo de un objeto y el objeto dibujado. Se refiere al objeto denotado en virtud de caracteres que le son propios por una cualidad o propiedad que lo vuelve capaz de ser un *representamen*, cualidad que el signo posee independientemente de la existencia del objeto, si bien se requiere la existencia del objeto para que se establezca la convención conforme a la cual el icono actúa como signo; ya que lo designa al reproducirlo o imitarlo, es similar al objeto. [...] Constituyen iconos las representaciones figurativas que, a través de conceptos, nos hacemos de los objetos [...]» (HELENA BERRISTÁIN, *Diccionario de retórica y poética*, p. 467). Aunque la objetividad no es un modo de ser que le convenga a lo indistinto, uso el término ‘icono’ y todos sus derivados con apego a esta definición.

**32.** Se podrá objetar que, al hablar de lo indistinto, ya se está refiriendo lo indistinto, pero decir algo así sólo revela ignorancia de lo indistinto: «Dentro de su inmediatez indeterminada, él es solamente igual a sí mismo, sin ser tampoco desigual frente a otro; no tiene ninguna diversidad en su interior, ni tampoco hacia fuera. Por una determinación o contenido, cualquiera que fuere, puesto como diferente en él, o por el cual fuere puesto como diferente de otro, dejaría de estar mantenido en su pureza. Él es la indeterminidad [*Bestimmtheit*] y vacuidad puras. – Dentro de él nada hay que intuir, si puede hablarse aquí de intuir; o bien, él es sólo este puro, vacío intuir mismo. Tampoco hay algo que pensar dentro de él, o bien, él es justamente sólo este vacío pensar. El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho nada, ni más ni menos que nada» (G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica* [Secc. I, Cap. I, A, pp. 43-44], vol. 1, p. 225). Así pues, quien crea que hablar de lo indistinto es referir lo indistinto, ha de creer, también, que mentar es dar a conocer y estará equivocado.

**33.** Lo especioso es lo que se presenta con algún aspecto vistoso y que, justamente por ser aparente, puede llevar al engaño. Por ello, según Kant, el conocimiento simbólico es especioso: «Las figuras de las cosas (intuiciones), en tanto se limitan a servir de medios a la representación por conceptos, son los *símbolos*, y el conocimiento por éstos se llama simbólico o *figurado (speciosus)*. Los *caracteres* no son todavía símbolos; pues pueden ser signos meramente mediatos (indirectos), que en sí no signifiquen nada, sino que sólo por asociación conduzcan a intuiciones y a través de éstas a conceptos; de donde el conocimiento *simbólico* no debe oponerse al *intuitivo*, sino al *discursivo*, en el cual el signo

(*character*) se limita a acompañar al concepto como guardián (*custos*), para reproducirlo oportunamente. El conocimiento simbólico tampoco se opone, pues, al intuitivo (por intuición sensible), sino al intelectual (por conceptos). Los símbolos son meros medios del entendimiento, pero sólo indirectamente, a través de una *analogía* con ciertas intuiciones, a las cuales puede aplicarse el concepto del entendimiento para proporcionarle una significación mostrando un objeto» (IMMANUEL KANT, *Antropología en sentido pragmático* [§ 38], p. 107). Por tanto, se entenderá que diga que la referencia de lo indistinto que remite a las cosas en tanto que distintas es especiosa.

**34.** Al caracterizar estas dos modalidades de referencia, me he inspirado en la superioridad del pensamiento conceptual con respecto al pensamiento simbólico, según fue ésta entendida después de Kant. Pues, aunque la noción de símbolo hunde sus raíces en la reflexión antigua sobre la imperfección y la complementariedad de los impulsos y poderes diversos (cf. PLATÓN, «Banquete [192a d]», en *Diálogos III*, p. 226; ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción* [II, IV 331a 24] · *Tratados breves de historia natural*, p. 91), el uso técnico que retomo tuvo origen en la reflexión romántica en torno a la expresión de lo absoluto. Puntualmente, empleo una variante de la noción aplicada por Hegel a la teoría de Creuzer, sobre el simbolismo en la Antigüedad, la cual bien pudo haber resultado de la distinción kantiana entre el conocimiento simbólico y el conocimiento conceptual.

A fin de contrarrestar la sofisticación de la estética neoclasicista en aras de la espontaneidad, ciertos círculos románticos consideraron el mito como «la expresión simbólica de la anticipación del ideal en el hombre» (FRITZ GRAF, *Greek Mythology*, p. 32). Por ejemplo, los románticos de Heidelberg declararon que, a diferencia de la representación alegórica [*allegorische Darstellung*], la designación simbólica puede comunicar lo absoluto inmediatamente, puesto que no requiere que su intérprete conozca el sentido que subyace a la imagen con que presenta lo absoluto [ὐπόννοια] ni expresa algo otro o distinto de esa imagen [ἀλληγορέω]. Por ello, el símbolo sería como «un rayo que incide en nuestro ojo directamente desde la profundidad del ser y el pensamiento», como un destello que muestra momentáneamente la «totalidad» (FRIEDRICH G. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, vol. 1 [§ 35], pp. 80-85 [Trad. propia]).

Ahora bien, sabemos que tanto Hölderlin y Schelling como Hegel compartieron ciertas ideas románticas en relación con la mitología (cf. G. W. F. HEGEL, «The Earliest System-Programme of German Idealism», en S. HOULGATE, *The Hegel Reader*, pp. 28-29) y que la postura del Schelling maduro también puede ser considerada romántica en el mismo sentido que la de Creuzer, pues, según aquél: «la mitología no es alegórica; es tautegórica [*tautegorisch*]. Los dioses son para ella seres realmente existentes, que no *son* algo otro ni *significan* algo otro, sino solamente aquello que significan, aquello que son» (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie. Erster Band: Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, pp. 195-196 [Trad. propia]). Sin embargo, el caso de Hegel es muy peculiar; pues, aunque en las *Lecciones sobre la estética* tampoco veía en la designación simbólica como tal la premeditación artificiosa que requiere la alegoría (cf. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la estética*, p. 231-239), tampoco creía que los símbolos pueden mostrar con suficiencia lo absoluto: porque las imágenes o figuras de que se vale la fantasía para simbolizarlo están condicionadas por contenidos histórica y culturalmente determinados. «La mitología —se lee allí— debe por tanto ser tomada *simbólicamente*. Pues simbólicamente aquí no significa sino que los mitos, en cuanto productos del espíritu —por extravagantes, frívolos, grotescos, etc., que puedan parecer, por mucho que puedan estar mezclados de contingentes arbitrariedades exteriores de la fantasía—, comprenden en sí, sin embargo, significados, es decir, pensamientos generales sobre la naturaleza de Dios, filosofemas» (*ibid.*, p. 230). Así que, además de creer en la imposibilidad de que lo absoluto se manifieste inmediatamente, Hegel pensaba que la expresión simbólica posee un valor universal sólo desde el punto de vista histórico y genético, pero que no es capaz siquiera de mostrar la modalidad sensible de lo absoluto, a diferencia del arte clásico o verdadero. De ahí que, en un giro neoclasicista de su parte, dijera que, a diferencia de otras deidades, «los dioses griegos, en la medida en que el arte griego los establece como individuos libres, autónomamente herméticos en sí, no han de tomarse simbólicamente, sino que bastan para sí

mismos» (*ibid.*, p. 232). Por lo tanto, Hegel no discrepaba de Creuzer por creer que la Idea no puede manifestarse de manera sensible o aparecer en algún soporte material, sino por creer que la designación simbólica no puede presentar lo absoluto de manera suficiente, es decir, por creer que la designación simbólica no es capaz de mostrar la realidad efectiva en cuanto agente racional. Y me parece que, salvando las diferencias oportunas, en ello seguía a Kant, pues, según éste: «la imaginación no es tan creadora como se pretexto por lo general. No podemos imaginarnos por un ente racional otra figura adecuada que la figura de un hombre. De aquí que cuando el escultor o el pintor ejecuta un ángel o un dios, haga siempre un hombre. Cualquier otra idea le parece contener partes que no son compatibles, para su idea, con la estructura de un ente racional (como son alas, garras o pezuñas)» (IMMANUEL KANT, *Antropología en sentido pragmático* [§ 32], p. 90).

Entonces, afirmo que, detrás de la rectificación hegeliana de la teoría romántica de Creuzer, se encuentra la distinción kantiana entre el conocimiento simbólico y el conocimiento conceptual, según la cual el pensamiento simbólico no ha logrado desembarazarse aún de las figuras con las cuales expresa sus contenidos y de las cuales sigue dependiendo, mientras que el pensamiento conceptual sólo emplea los signos para ilustrar sus contenidos o «custodiar» sus conceptos. De ahí que también relacionara Kant la designación simbólica con los mitos: «aquel que no puede expresarse nunca sino *simbólicamente*, tiene todavía en escasa medida conceptos del entendimiento, y la tan admirada viveza de exposición que en sus discursos dejan oír los salvajes (y a veces los llamados sabios de un pueblo todavía rudo) no es nada más que pobreza de conceptos, y por tanto de palabras para expresarlos; por ejemplo, cuando el salvaje americano dice: ‘queremos enterrar el hacha de guerra’, quiere esto decir tanto como: queremos hacer la paz; y, de hecho, han de agradecer los antiguos cantos, desde Homero hasta Ossian, o desde un Orfeo hasta los profetas, lo brillante de su dicción, meramente a la falta de medios para expresar sus conceptos» (*ibid.* [§ 38], p. 107). Ahora bien, sin duda, hay diferencias entre las posturas de Kant y Hegel, sólo que ellas se deben más bien al modo en que cada uno de ellos entendió por su parte (o expresó abiertamente) la relación entre el pensamiento y la realidad, asunto que no debe ser tratado ahora.

Por lo demás, valga precisar que yo sí pienso que puede haber referencias heterónomas que refieran lo indistinto con suficiencia, aunque no por ello sean también autónomas, ya que siempre habrán de emplear nociones que remitan de por sí a las cosas en tanto que distintas y no a los tres aspectos constitutivos de lo real, o de la condición común a todas las cosas. Algunos tipos de oxímoron son referencias de esta clase; por ejemplo: «Mi Amado: [es] la música callada» (SAN JUAN DE LA CRUZ, «Cántico espiritual [CA, 13 v. 61-14 v. 68; CB 14 v. 66-15 v. 73]», en *Obras completas*, pp. 68, 69). Ésta es una referencia heterónoma, porque emplea nociones que se refieren a las cosas en tanto que distintas; y es suficiente, porque se vale de ellas para referir lo indistinto. Sin embargo, como no es una referencia autónoma, o que refiera lo indistinto mediante una relación que conjugue nociones que aludan de por sí a la diversidad, la comunidad y la indistinción de lo real, su autor se vio en la necesidad de declarar el sentido del verso ‘la música callada’ y de otros semejantes: «Antes de que entremos en la declaración de estas canciones, es necesario advertir, para más inteligencia de ellas y de las que después se siguen, que, en este vuelo espiritual que acabamos de decir, se denota un alto estado y unión de amor en que después de mucho ejercicio espiritual suele Dios poner al alma, al cual llaman desposorio espiritual con el Verbo, Hijo de Dios... De donde, por ser Dios todas las cosas al alma y el bien de todas ellas, se declara la comunicación de este exceso por la semejanza de la bondad de las cosas en las dichas canciones, según en cada verso de ellas se irá declarando» (*ibid.*, pp. 919-920).

**35.** Ahora me centro exclusivamente en lo indistinto, pero también hay aspectos distintos de las cosas que pueden ser referidos de manera “indirecta”.

**36.** Ésta es mi traducción de uno de los fragmentos supuestamente literales de ANAXÁGORAS [DK 59 B 8] (*vid. supra*, pp. 20-21). Las cursivas son mías, y con ellas intento destacar que, si no conociéramos los tres aspectos constitutivos de la vinculación de todas las cosas en una sola condición común y no supiéramos lo que representaba lo frío y lo caliente para un filósofo de la época arcaica de Grecia (*i.*

e., aquello que hace a las cosas distintas y opuestas entre sí), no seríamos capaces de completar el sentido de la frase «cortadas con hacha», que se refiere a la indistinción de lo real. Ahora bien, valga aclarar que este ejemplo es problemático, porque, en su primera parte —«No han sido aisladas unas de otras las cosas en el único mundo»—, presenta rasgos propios de la *referencia autónoma*. Aun así, finalmente se trata de una *referencia heterónoma suficiente*, porque, aunque el pasaje entero sí indica la vinculación de las cosas cualitativamente opuestas en una sola condición común, su segunda parte no podría más que destacar, por sí misma, la indistinción, y luego la diversidad, pero no la comunidad de lo real, si elimináramos la primera parte del mismo.

**37.** ARISTÓTELES, «Tópicos [VI, 3 140a 27-32]», en *Tratados de lógica (Órganon) I*, pp. 226-227. La versión es de MIGUEL CANDEL SANMARTÍN, sólo que pongo «ciertamente» donde él pone «así, pues», para hacer más clara la certidumbre que expresa la partícula griega ‘μὲν’. En este pasaje, Aristóteles refiere de modo evidente los tres aspectos constitutivos de la vinculación de todas las cosas en una sola condición común y lo hace mediante nociones que no son especiosas ni remiten de por sí a nada que distinga a las cosas entre sí.

**38.** Considerar aquí la yuxtaposición sería irrelevante, porque la simple adjunción —que no es siquiera aditiva como la conjunción copulativa— no presenta por sí misma los elementos suficientes para determinar el tipo de relación que ella establece o pretende establecer. Por lo demás, insisto en que ni la coherencia de una coordinación ni la rectitud de una subordinación dependen de ellas mismas, pues, en tanto que meras relaciones, la coordinación y la subordinación son formas invariables; su coherencia y su rectitud dependen, pues, del apego al *contexto referencial* y a los *distintos niveles de comprensión nocional*; de aquí que no esté considerando ahora el posible error.

**39.** Los relatos pretenden demandar, comunicar, describir, explicar, divertir, conmover, persuadir, etc., y los mitos más viejos con que contamos persiguen varias de esas finalidades al mismo tiempo. Pienso que la diversificación histórica de los objetivos de la relación se debe a la concentración de los relatores en el cumplimiento de ciertos fines más que de otros, la cual trajo consigo “nuevas” formas de relatar. Y me parece, asimismo, que es posible dar cuenta de la variedad de los relatos y de las formas de relatar siguiendo esta misma línea argumentativa. Es más, hay quienes sugieren que, al menos en la Antigüedad, los procedimientos discursivos básicos están mucho más relacionados con las formas de relatar de lo que creemos. *Vid.* BRUNO SNELL, *La estructura del lenguaje*, p. 180 ss.

**40.** «La producción poética de la Grecia, desde los primeros cantos épicos, no se confinó en ciudades determinadas, comprendida sólo en ellas, sino que en todas partes encontraba eco, despertando recuerdos comunes y fomentando aspiraciones semejantes. La literatura griega fué, en el más amplio sentido de la palabra, una literatura nacional, *helena*. Pero los aedas homéricos primero y los bardos líricos después, buscaban, para cultivar y lucir su arte, los centros más florecientes y los auditorios más selectos. Durante mucho tiempo, Esparta fué la ciudad privilegiada adonde acudían en busca de gloria los hijos de las Musas, pues los Lacedemonios, aunque poco fecundos, eran reputados como los jueces mejores e imponían su gusto y su opinión. Desde fines del VI, Athenas, disputaba a Esparta su predominio; y, a poco andar, los Lacedemonios parecieron groseros y rudos junto a los áticos exquisitos. El brillo de las fiestas públicas, especialmente las Panatheneas, que con tanto celo y amor embellecieron los Pisistrátidas, atraían a Athenas los más renombrados artistas y los más gloriosos poetas del mundo griego. Entonces nació la Tragedia. Luego vinieron las luchas políticas, el establecimiento del régimen democrático, las guerras con el Asia, el triunfo, la riqueza y la prosperidad. Y, entonces, los concursos de la tragedia alcanzaron todo su esplendor» (JESÚS URUETA, «Ensayo sobre la tragedia ática [pp. 18-19]», en *Conferencias y discursos literarios*, pp. 17-67).

**41.** Para conocer las dificultades que impiden datar con precisión tanto la vida como las actividades de Anaxágoras, *vid.* A. E. TAYLOR, «On the Date of the Trial of Anaxagoras», *passim*; J. A. DAVISON, «Protagoras, Democritus and Anaxagoras», *passim*; D. O'BRIEN, «The Relation of Anaxagoras and Empe-



docles», *passim*; ISIDORO MUÑOZ VALLE, «La réplica de Anaxágoras a la teoría eleática del ser», pp. 101-04; SVEN-TAGE TEODORSSON, *Anaxagoras' Theory of Matter*, pp. 7-12; DAVID SIDER, *The Fragments of Anaxagoras*, pp. 1-11.

**42.** Conservamos en buen estado una veintena de fragmentos probablemente auténticos de Anaxágoras (algunos muy extensos, como DK 59 B 1-2, 4, 6 y 12) y una gran cantidad de noticias acerca de su vida, su personalidad y su pensamiento, cuyo valor histórico es incuestionable, por hallarse referidas en las obras de Platón, Aristóteles, Teofrasto, Plutarco, Diógenes Laercio y Simplicio. En el primer capítulo de este trabajo haré las aclaraciones pertinentes; aun así, si se desea acceder a una discusión general en torno a la condición, la transmisión y la confiabilidad de las fuentes de que se han extraído las noticias y los fragmentos de los presocráticos, remito a: JAAP MANSFELD, «Sources», en A. A. LONG (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, pp. 22-44; DAVID T. RUNIA, «The Sources for Presocratic Philosophy», en PATRICIA CURD y DANIEL W. GRAHAM (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, pp. 27-54.

**43.** La fuente clásica al respecto es la vida de Pericles escrita por Plutarco, donde se dice que una de las principales enseñanzas de Anaxágoras a Pericles fue la de conducirse sin temor desmedido a los dioses [δεισιδαιμονία], o sin superstición (cf. PLUTARCH, *The Lives of the Noble Grecians and Romans*, p. 123). Sin embargo, hay muchos pasajes antiguos que hablan acerca de la relación entre Anaxágoras y Pericles; por ejemplo, *vid.* PLATÓN, «Fedro [270a]», en *Diálogos III*, p. 393. Por lo demás, hay indagaciones modernas en torno al asunto: una aproximación suficientemente crítica a la figura histórica de Pericles en STEPHEN V. TRACY, *Pericles. A Sourcebook and Reader* y un informe bien documentado sobre la influencia efectiva de Anaxágoras en la formación espiritual del jefe ateniense en ANTHONY J. PODLECKI, *Perikles and his Circle*, pp. 17-34. Ahora bien, a propósito de la insistencia ática e ilustrada en la fatalidad del devenir y el poder soberano de Zeus, cabe revisar una obra interesante (*vid.* RUHI MUHSEN AFNAN, *Zoroaster's Influence on Anaxagoras, the Greek Tragedians, and Socrates*, pp. 1-73), aunque pretenciosa y poco fundamentada, en que se intenta probar el influjo de una doctrina religiosa, monoteísta y racionalista, como el zoroastrismo, en algunos de los representantes de la Ilustración Griega y de los allegados a Pericles, sobre todo de aquellos que fueron acusados por haberse aliado con los medos [μηδίζω] o enseñar doctrinas propias de los medos [μηδισμός] a raíz del contacto con los persas durante las Guerras Médicas, como pudo ser el caso de Anaxágoras (cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos más ilustres* [II, 12], vol. 1, pp. 66 ss.).

**44.** Hay estudiosos que ven en los mitos cosmogónicos el antecedente más importante para el surgimiento de la filosofía (*vid.* F. M. CORNFORD, *Principium sapientiae, passim*). Los que defienden una tesis así, por lo general, argumentan que los relatos cosmogónicos son racionales hasta cierto punto, pues que refieren la creación del mundo imitando la racionalidad implícita en ciertos procesos naturales o artificiales (*vid.* WALTER BURKERT, «The Logic of Cosmogony», en RICHARD BUXTON (ed.), *op. cit.*, pp. 87-106) y suelen ver los relatos milesios de la naturaleza como los primeros sucedáneos filosóficos de la cosmogonía mítica (*vid.* JEAN-PIERRE VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego*, pp. 120-121, 133; GERARD NADDAF, *The Greek Concept of Nature*, pp. 11-62;). Es más, porque la *Teogonía* refiere el devenir cósmico de manera genealógica y porque su esquema puede ser comparado con el esquema de los relatos filosóficos milesios —que pretenden dar a conocer de manera consistente la totalidad de lo real y postular el principio de la misma—, se ha dicho que la filosofía griega no comenzó con el milesio, Tales, sino con el beocio, Hesíodo (cf. OLOF GIGON, *Los orígenes de la filosofía griega*, pp. 13-44). Pues bien, en este sentido, el relato filosófico de Anaxágoras, a más de regirse por ciertos principios lógicos heredados de la doctrina eleática, es una investigación de corte milesio en torno a la naturaleza [ιστορία περί φύσεως] que puede ser leída perfectamente como una cosmogonía que narra el desarrollo mismo del universo.

**45.** Los antiguos creían que Anaxágoras había interpretado alegóricamente los poemas de Homero (*vid.* DIÓGENES LAERCIO, *op. cit.* [II, 10], vol. 1, pp. 66; WILHELM NESTLE, *Historia del espíritu griego*, pp. 79

ss.) y ello no debe extrañar a nadie, toda vez que la composición alegórica es evidente en los poemas de PARMÉNIDES [DK 28 B 1 vv. 1-32] (vid. MICHEL FATTAL, *Mythos y logos en Parménides*, p. 12) y EMPÉDOCLES [DK 31 B 6] (vid. JONATHAN TATE, *On the History of Allegorism*, p. 106) y que la interpretación alegórica de los textos homéricos puede ser remontada hasta el 600 a. de C., con Ferécides de Siros, o cerca del 530 a. de C., con Teágenes de Regio (vid. JONATHAN TATE, *The Beginnings of Greek Allegory*, pp. 214-215). En relación con la figura histórica de Anaxágoras, tenemos noticia de que un supuesto alumno suyo —Metrodoro de Lámpsaco, el viejo (vid. PLATÓN, «Ion [530c-d]», en *Diálogos I*, p. 250)—, interpretó alegóricamente los poemas de Homero (DIÓGENES LAERCIO, *op. cit.* [III, 10], vol. 1, pp. 66): «Anaxágoras [...] pudo haber caracterizado simplemente la dimensión ética de la narrativa de Homero, sin haberla sometido a una interpretación alegórica completa. Pero Metrodoro de Lámpsaco, de quien se dijo que fuera su discípulo, seguramente llevó a cabo una lectura alegórica detallada, sistemática y un tanto ridícula, identificando, por ejemplo, a los héroes homéricos con los fenómenos celestes (Aquiles con el sol, Helena con la tierra, Héctor con la luna) y a los dioses con fenómenos anatómicos (Deméter con el hígado, Dioniso con el bazo, Apolo con la vesícula biliar)» (GLENN W. MOST, «The Poetics of Early Greek Philosophy», p. 340; en A. A. LONG (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, pp. 332-362 [Trad. propia.]). Es probable que Metrodoro alegorizara así [DK 61 A 3-4] a fin de evitar cargos de impiedad como los que le habían imputado antes a su maestro (vid. GERARD NADDAF, «La alegoría. Orígenes y desarrollo de la filosofía desde los presocráticos hasta la Ilustración», pp. 61-63), o para conciliar la filosofía natural de Anaxágoras con los poemas de Homero y ganarle, así, autoridad al clazomenio.

**46.** Estudiar y —de ser posible— probar esto es parte del compromiso que he asumido al elegir el pensamiento de Anaxágoras para llevar a cabo este examen.

**47.** Como se verá adelante, son dos los motivos centrales de la filosofía anaxagórea: en primer lugar, la absoluta diversidad de una mezcla primigenia a partir de la cual todo ha llegado a aparecer (que no a ser) y, en segundo lugar, la omnipotencia y la omnisciencia de una mente que gobierna todo lo que acontece.

**48.** W. K. C. GUTHRIE, *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*, p. 59. No haré comentarios acerca de la concepción anaxagórea de la realidad “material” hasta el primer capítulo de este trabajo.

**49.** Vid. ARISTÓTELES, *Física* [VIII, 5], p. 206-213; ARISTÓTELES, *Acerca del alma* [III, IV], p. 177 ss.; G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I* [I, F], pp. 295 ss. Tampoco haré comentarios acerca de la concepción anaxagórea de la realidad “espiritual” hasta el primer capítulo de este trabajo.

**50.** Ciertos pasajes del poema de PARMÉNIDES [DK 28 B 8 vv. 1-51] impiden, sencillamente, argumentar en contra del monismo parmenídeo. Empero, aunque los expertos no dudan que el poema exprese una concepción monista de lo real, sí discrepan acerca de la naturaleza del monismo declarado en él. Según W. K. C. GUTHRIE, el monismo de Parménides sería ontológico, ya que «para Parménides, el movimiento era imposible, y el todo de la realidad consistía en una sustancia simple, inmóvil e inmutable» (*Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*, p. 51). En cambio, según Owen, el monismo de Parménides sería lógico o epistemológico y consistiría en defender la absoluta unidad y permanencia del sujeto de predicación, o del objeto de conocimiento, a fin de negar la posibilidad de emitir algún juicio que implique el cambio o la no existencia del sujeto en cuestión: «Algunas aseveraciones formuladas en el tiempo presente no hacen referencia temporal alguna. Ellas son, si se quiere, gramaticalmente temporales, pero lógicamente atemporales. Las aseveraciones matemáticas tales como ‘dos veces dos es cuatro’ o ‘hay un número primo entre 125 y 128’ son de esta clase. [...] Es tentador dar un paso más y hablar de esas aseveraciones atemporales como si fueran aseveraciones acerca de entidades atemporales [... Los pitagóricos no fueron los primeros pensadores griegos en formular ese tipo de aseveraciones, puesto que, según Aristóteles,...] confundieron la construcción de la serie de números naturales con la generación del mundo. Así que Parménides es nuestro primer candidato» (G. E.

L. OWEN, *Plato and Parmenides on the Timeless Present*, pp. 271-272 [Trad. propia]; en ALEXANDER P. D. MOURELATOS, *The Pre-socratics. A Collection of Critical Essays*, pp. 271-292). Dicha interpretación ha suscitado distintas reformulaciones y se ha consolidado como una de las posturas dominantes en el mundo de habla inglesa, según PATRICIA CURD en *The Legacy of Parmenides*, pp. 9-15, al grado de que Mourelatos ya afirma, expresamente, que «sería terco dudar que Parménides es un monista en algún sentido» y, también, que «sería incorrecto y arbitrario interpretar la “Verdad” de Parménides como un monismo holístico [*i. e.*, como Guthrie]» (ALEXANDER P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, p. 130). Recientemente, se ha dicho que el monismo de Parménides no es numérico, que según Parménides no todo lo real es una sola cosa, que no sólo es una entidad la que existe verdaderamente; y que su monismo es más bien predicativo: exige que todo lo real, que todo aquello respecto de lo cual sea posible decir ‘que es’, sea una sola cosa, una verdadera entidad (*vid.* PATRICIA K. CURD, «Parmenidean Monism» y *The Legacy of Parmenides*, *passim*). Como se ha podido ver (*cf. supra*, NOTA 17), me adhiero a la postura tradicional —“holística”—, y estoy de acuerdo con la manera en que la expresaron CONRADO EGGERS LAN y VICTORIA E. JULIÁ: «el caso es que Parménides considera que el Todo, antes que una pluralidad organizada en ‘cosmos’ o lo que fuera, debe ser una unidad íntegra, sin fisuras, sin un momento que lo haya precedido ni un momento que lo suceda, algo *presente*, no sólo en el sentido de que no tenga futuro, sino en el de ser pura *presencia*; vida eterna, ser. Sólo sobre esa base [...] se va a parar a ‘lo que es’, o ‘ente’, que es todo lo que hay, lo existente. Y sobre esa base queda negado el ‘no-ente’, lo ‘no-existente’, la nada» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos I*, p. 405). Y me adhiero a ella, principalmente, porque creo que Parménides se refirió a *lo que es* en un sentido fundamental, según el cual *lo que es* ha de ser equiparado con la condición indistinta y común a todas las cosas, de la cual he hablado en el apartado anterior. Aun así, estoy de acuerdo con PATRICIA CURD en que el monismo de Parménides no es irreconciliable con el “pluralismo” de Anaxágoras y que éste pretendió responder y desarrollar intuiciones expuestas antes por Parménides (*vid. The Legacy of Parmenides*, p. 128 ss.), como la que aparece en DK 28 B 4: «Pero mira lo ausente, aun así, firmemente presente en el pensamiento [λεῦσε δ’ ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως]; pues no cesará lo que es de mantenerse siendo [οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχουσθαι], ni siendo dispersado conforme a un arreglo, por todas partes y en cualquier sentido [οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον], ni siendo combinado [οὔτε συνιστάμενον]» [Trad. propia]. Ahora bien, a fin de ahondar en esta cuestión, *vid.* ISIDORO MUÑOZ VALLE, «La réplica de Anaxágoras a la teoría eleática del ser», *passim*; DAVID FURLEY, «Anaxágoras in Response to Parmenides», en DAVID FURLEY, *Cosmic Problems*, pp. 47-65; ISIDORO MUÑOZ VALLE, *De Tales a Anaxágoras: el defensor de la cosmología jonia frente a la escuela eleática*, *passim*; DANIEL W. GRAHAM, «Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides», en A. A. LONG (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, pp. 159-180; JOHN E. SISK, «Anaxagoras’ Parmenidean Cosmology: Worlds within Worlds within the One», *passim*.

**51.** En la NOTA 42 he mencionado ya algunos trabajos en que se discute la condición, la transmisión y la confiabilidad de las fuentes de que han sido extraídas las noticias y los fragmentos de los filósofos presocráticos. Sin embargo, en lo que atañe específicamente al caso anaxagórico, *vid.* MALCOLM SCHOFIELD, «Doxographica Anaxagorea», *passim*, y SVEN-TAGE TEODORSSON, *Anaxagoras’ Theory of Matter*, pp. 9-22. Valga decir ahora algo al respecto: en principio, las noticias de la vida y la personalidad de Anaxágoras, así como los comentarios acerca de su obra, no deben ser tomados indeliberadamente, ya que muchos de los personajes históricos que nos las comunicaron vivieron en épocas muy posteriores al siglo V a. de C. y el contacto directo de todos ellos con la obra original del clazomenio, al igual que la objetividad de sus interpretaciones, pueden ser puestos en duda casi en todos los casos; además, como ocurre con el resto de los filósofos “anteriores” a Sócrates, las referencias a la obra de Anaxágoras exhiben por lo general un sesgo peripatético que, a través de una larga tradición de comentaristas, puede ser remontado hasta Teofrasto y, con ello, obviamente hasta Aristóteles: un filósofo mucho menos interesado en tratar con objetiva neutralidad el pensamiento discursivo de «los primeros en filosofar» que en manipular, refutar y asimilar los planteamientos de sus predecesores,

apoyado en su propio marco teórico. El ejemplo más claro de esta “contaminación aristotélica” en el caso de Anaxágoras es la asociación de éste con la noción de *homeomeridad* (vid. *infra*, nn. 71 y 104), la cual, si bien nunca aparece mencionada de manera expresa en los fragmentos supuestamente literales de Anaxágoras, sí es referida con mucha frecuencia en el *Corpus Aristotelicum* (cf. ARISTÓTELES, *Física* [III, IV 203a 16 ss.], p. 54; *Metafísica* [I, III 984a 11 ss.; I, VII 988a 24 ss.], p. 82; *Acerca del cielo* [III, III 302a 28 - III, IV 302 b 30] · *Meteorológicos*, pp. 178-180; *Acerca de la generación* [I, I 314a 16-20] · *Tratados breves de historia natural*, p. 22; *Investigación sobre los animales* [I, I 486a 5 ss.], p. 39; *Partes de los animales* [II 1-2 646a ss.] · *Marcha de los animales* · *Movimiento de los animales*, pp. 77 ss.). Para conocer la problemática a fondo, vid. F. M. CORNFORD, «Anaxagoras Theory of Matter», pp. 278 ss.; A. L. PECK, «Anaxagoras and the Parts», pp. 64 ss.; P. LEON, «The *Homoimeries* of Anaxagoras», *passim*; MARGARET E. REESOR, «The Problem of Anaxagoras», p. 31; R. MATHEWSON, «Aristotle and Anaxagoras: An Examination of F. M. Cornford’s Interpretation», *passim*; G. B. KERFERD, «Anaxagoras and the Concept of Matter before Aristotle», pp. 132-138; I. MUÑOZ VALLE, «La réplica de Anaxágoras a la teoría eleática del ser», pp. 138-143; I. MUÑOZ VALLE, *De tales a Anaxágoras*, pp. 46 ss., 155-164; ROBERT D. BROWN, «Lucretian Ridicule of Anaxagoras», *passim*; DAVID FURLEY, «Anaxagoras, Plato and Naming of Parts», pp. 119-120; DANIEL W. GRAHAM, «The Postulates of Anaxagoras», pp. 82-83; JOHN E. SISKO, «On the Question of Homoeomereity in Anaxagorean Physics», *passim*. Ahora bien, por otro lado, el comentario de Simplicio a la *Física* aristotélica es la principal fuente de que HERMANN DIELS extrajo los llamados FRAGMENTOS B de Anaxágoras y, aunque el neoplatónico SIMPLICIO DE CILICIA (ca. 490 – 560 d. de C.) es reconocido como un comentarista relativamente objetivo, o al menos no supeditado a la doctrina aristotélica, y como un intérprete que se refiere al libro de Anaxágoras como si efectivamente lo tuviera en sus manos (cf. G. B. KERFERD, «Anaxagoras without Fragments», p. 166), no han faltado quienes desacrediten sus transcripciones. Por ejemplo, así lo han hecho DANIEL E. GERSHENSON y DANIEL A. GREENBERG en un libro muy cuestionado desde el punto de vista filológico e histórico, donde se dice que «como, de hecho, las citas de Anaxágoras que se encuentran en los comentarios de Simplicio no presentan ningún reclamo de autenticidad, son inútiles como fuentes a partir de las cuales reconstruir el pensamiento de Anaxágoras» (*Anaxagoras and the Birth of Physics*, p. 358). Con todo, esta postura ha sido constantemente «demolido a martillazos» (M. SCHOFIELD, «Anaxagoras’ Theory of Matter by Sven-Tage Teodorsson [reseña]», p. 52) por los estudiosos del tema y, salvo algunas posturas más prudentes, como la de Lanza, según la cual Simplicio sólo tuvo acceso a la obra de Anaxágoras a través de Teofrasto (cf. DIEGO LANZA, *Anaxagora. Tesmonianze e frammenti*, pp. v-ix), la mayor parte de los especialistas aprueban la autenticidad de los pasajes citados por Simplicio. Al respecto, vid. DAVID SIDER, *The Fragments of Anaxagoras*, pp. 33-60, donde se ofrece un buen número de razones textuales e históricas a favor de dicha autenticidad. Por mi parte, dada la naturaleza de este trabajo, no polemizaré en torno al asunto; sin embargo, creo que probar la *inautenticidad* de los FRAGMENTOS B de Anaxágoras es todavía más difícil que probar su *autenticidad* y, como ALBERTO BERNABÉ, pienso que «en el caso de Anaxágoras resulta metodológicamente más seguro centrarse en los pasajes literales y dejar 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» (*La física de Empédocles y Anaxágoras*, pp. 81). Así que, para reducir la multiplicidad de las fuentes, muchas de las cuales se hallan en flagrante contraposición entre sí (cf. DK 59 A 73) o se refieren a un conjunto de pensadores englobados crasamente como defensores de cierta postura general, con lo cual, más que aclararla, se confunde la postura propiamente anaxagórea al respecto (cf. DK 59 A 93), yo daré un papel preponderante a los FRAGMENTOS B, empleándolos como bibliografía primaria, y usaré los FRAGMENTOS A como bibliografía secundaria.

**52.** Ya que no aportan información sistemática relevante, he omitido los fragmentos DK 59 B 18, 19, 20, 21b y 22. El *fr. 18*, referido por PLUTARCO DE QUERONEA, no expone argumento alguno; sólo expresa una sentencia astronómica, afirmando que la luz de la luna es el reflejo de la luz solar. Propiamente meteorológico, el *fr. 19* sólo explica en qué consiste y qué representa el iris. Por su parte, el *fr. 20*,

comunicado por GALENO, no reporta nada sustancioso: en él se dice que a un tal ראסנאום [ʿns'rōs], asociado desde el Renacimiento con Anaxágoras, le interesaban los fenómenos celestes; además, valga decir que algunos expertos creen que la versión hebrea del comentario a Galeno en que aparece tal nombre no hace referencia a Anaxágoras, sino a Hesíodo (vid. DAVID SIDER, *The Fragments of Anaxagoras*, p. 162). El *fr. 21b* enlista una serie de facultades que, según Anaxágoras, harían del hombre un ser superior al resto de los animales: la experiencia [ἐμπειρία], la memoria [μνήμη], la astucia o el saber [σοφία] y el arte o el oficio [τέχνη]. Y, aunque HERMANN FRÄNKEL admite que dicho énfasis en la superioridad humana parece ser propio del pensamiento anaxagórico (cf. «Besprechung eines Buches über Anaxagoras [p. 292]», *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, pp. 284-293), DAVID SIDER opina que el fragmento debería ser visto como una noticia de PLUTARCO DE QUERONEA y ser catalogado, por ello, como FRAGMENTO A (cf. *The Fragments of Anaxagoras*, p. 168). Por último, el *fr. 22* —que aparentemente se refiere a la clara del huevo— es apenas comprensible. Al respecto, vid. TAD BRENNAN, «The Text of Anaxagoras Fragment DK 59 B 22», un curioso artículo en el que se intenta probar que la versión supuestamente literal con que contamos del fragmento es más bien el resultado de una interpretación incorrecta del pensamiento expresado por Anaxágoras, a saber, de la interpretación cómica de un pasaje originalmente biológico, la cual ya ni siquiera captamos inmediatamente.

**53.** Como ya dije en la NOTA 4, el texto griego que presento es el que aparece en la séptima edición de *Die Fragmente der Vorsokratiker* de HERMANN DIELS, a cargo de WALTHER KRANZ. Y, aunque la versión castellana de los fragmentos es propia, al efectuarla he revisado las siguientes traducciones: (1) la mencionada versión alemana de HERMANN DIELS; (2) la muy cuestionable versión castellana de JUAN DAVID GARCÍA BACCA, en *Refranero, poemas, sentenciario de los primeros filósofos griegos*, pp. 117-122; (3) la versión castellana de CONRADO EGGERS LAN, en VV. AA., *Los filósofos presocráticos II*, pp. 396-402; (4) la casi completa versión castellana de ALBERTO BERNABÉ PAJARES, en «La física de Empédocles y Anaxágoras», pp. 81-93; (5) la versión inglesa de MILTON NAHM, en *Selections from Early Greek Philosophy*, pp. 149-155; (6) la versión inglesa de J. E. RAVEN, en G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, pp. 362-394; (7) la versión inglesa, casi completa, de SVEN-TAGE TEODORSSON, en *Anaxagoras' Theory of Matter*, pp. 96-103; (8) la versión crítica inglesa de DAVID SIDER, en *The Fragments of Anaxagoras*, pp. 67-170; (9) la versión crítica inglesa de PATRICIA K. CURD, en *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia*, pp. 13-30; (10) la versión italiana de DIEGO LANZA, en *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, pp. 186-253; y (11) la peculiar versión francesa de JEAN ZAFIROPULO, en *Anaxagore de Clazomène*, pp. 375 y ss. Además, he consultado diversas traducciones parciales: principalmente, las versiones alemanas de los fragmentos que aparecen diseminadas a lo largo del excelente comentario interpretativo de la filosofía anaxagórica de OTTO JÖHRENS en *Die Fragmente des Anaxagoras, passim* (12), y las útiles traducciones que presenta JONATHAN BARNES en *The Presocratic Philosophers*, vol. 2, pp. 16-39 y 103-110 (13). Ahora bien, de aquí en adelante me referiré a cada una de estas versiones mediante el número con que la he apareado, a fin de no complicar más las remisiones.

**54. ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν.** Con su versión griega, SIDER pretende rectificar la de DIELS y KRANZ y, en este caso, remite a diversos manuscritos y ofrece algunas razones para pensar que el orden original de estas palabras es: ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν (cf. *The Fragments of Anaxagoras*, pp. 69-70). ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει. Aunque SIDER suprime esta última oración (cf. *The Fragments of Anaxagoras*, pp. 75 y s.), SCHOFIELD opina que la enmienda no está justificada (vid. «Anaxagoras. *The Fragments of Anaxagoras* by David Sider [reseña]», p.189).

**55. Todas.** Se trata de un adjetivo que expresa la cualidad propia de las cosas íntegras, por lo que ha de ser entendido como una denotación de la plenitud de las mismas, en el sentido en que se decía de Héctor que, *entero, brillaba a causa del bronce* [πᾶς δ' ἄρα χαλκῷ λάμφ'] (cf. HOMERO, *Ilíada* [XI vv. 65-66], p. 315), o de un bosque inmenso, que *todo él aúlla* [πᾶσα βοᾷ τότε νήριτος ὕλη] (cf. HESÍODO, «Trabajos y días [v. 511]», en *Obras y fragmentos*, p. 151). **Juntas.** Refiere la reunión o colección unitaria

de las cosas que, más que cercanas, se presentan unidas en el tiempo o en el espacio: «no deposites mis huesos aparte de los tuyos, Aquiles, sino juntos [ἀλλ' ὁμοῦ], igual que nos criamos en vuestra morada [ἐν ὑμετέροισι δόμοισιν], cuando, aún en la infancia [εὐτέ με τυτθὸν ἐόντα]...» (cf. HOMERO, *Ilíada* [XXIII vv. 83-85], p. 567). **Ilimitadas.** Al igual que LANZA (10) y DANIEL W. GRAHAM (cf. «The Postulates of Anaxagoras», pp.89-90, esp. n. 33), no creo que sea conveniente optar por alguno de los distintos significados del término griego ἄπειρος en función del contexto en que esta palabra se encuentre; por ello, desde ahora elijo su significación más amplia, a saber, la que denota la privación de límite [πέρας]. **No sólo..., sino también...** LSJ recoge este valor funcional de la doble conjunción y yo me valgo de él, debido al énfasis que pone el fragmento en la dualidad de la ilimitación. **Cantidad.** La ilimitación con respecto a la cantidad y el tamaño (no sólo la pequeñez) muestra el doble aspecto de la realidad material en su calidad de cuantificable (vid. *infra*, n. 56). Por ello, desde el punto de vista del traductor, el término griego πλῆθος, que suele ser traducido como *número* o *cantidad*, supone aquí la dificultad de elegir entre la cantidad discreta y la cantidad continua o, si se quiere ser más técnico, pero también más anacrónico, de elegir entre los sentidos aritmético y geométrico de la cantidad. Ahora bien, como no deseo comprometer mi traducción y, aunque pienso que la noción de continuidad es la que predomina en la concepción anaxagórea de la realidad “material” (vid. *infra*, n. 56), prefiero comunicar el significado más amplio del término πλῆθος. **Evidente.** Esta noción nos da a entender que entonces nada aparecía al descubierto o que nada era claramente distinto. Y, aunque también se podría traducir como *claro*, *patente*, *manifiesto*, he optado por «evidente», porque me parece que Anaxágoras supone la presencia de un observador imaginario. **Aire.** DIELS (1) tradujo como *Dunst*, pensando con razón que se trata de un gas, vapor o emanación semejante a la bruma o la niebla. Por su parte, asumiendo que la realidad “material” era de naturaleza discreta para Anaxágoras, MALCOLM SCHOFIELD interpreta que «todas las partículas estaban envueltas [*enveloped*] en una mixtura de ‘aire’, presumiblemente concebido conforme a la costumbre tradicional jonia, como húmedo, oscuro, frío, [cual] densa niebla, y de ‘éter’, presumiblemente entendido como aire (en el sentido que nosotros le damos [a la palabra]), dotado fundamentalmente de las características opuestas» (*An Essay on Anaxagoras*, p. 71 [*Trad. propia*]). Yo escribo «aire» para no distanciarme de la versión convencional, pero admito que no se trata del aire nítido y transparente. **Éter.** Aunque la distinción entre aire y éter fue común para los griegos de épocas tempranas (cf. HOMERO, *Ilíada* [XIV v. 288], p. 392), los rasgos atribuidos por Anaxágoras al éter ya no eran claros para ARISTÓTELES: según éste, por un lado, «Anaxágoras [...] se sirve de ese nombre de manera incorrecta: utiliza éter por fuego» y «denomina a la misma cosa fuego y éter» (*Acerca del cielo* [I, III, 270b 24; III, III, 302b 4] · *Meteorológicos*, pp. 53, 179) y, por otro, «el llamado ‘éter’ posee de antiguo ese nombre, que Anaxágoras, a mi parecer, pensaba que significaba lo mismo que ‘fuego’; pues creía que las <regiones> superiores están llenas de fuego y que aquellos llamaban ‘éter’ a la potencia de allá arriba, creencia esta última correcta, por cierto; en efecto, parece que consideraban que el cuerpo que está siempre moviéndose es también a la vez divino [τὸ γὰρ αἰεὶ σῶμα θεὸν ἅμα καὶ θεϊόν], y decidieron llamar a semejante <cuerpo> ‘éter’ [cf. ‘αἰθήρ’, que según Aristóteles significa *lo que siempre corre*: αἰεὶ + θεῖν], por no ser idéntico a ninguno de los <cuerpos> próximos a nosotros» (*Acerca del cielo* · *Meteorológicos* [I, III, 339b 23 y ss.], p. 250). A fin de profundizar en el asunto, vid. PETER KINGSLEY, «Notes on Air: Four Questions of Meaning in Empedocles and Anaxagoras», pp. 28-29. **Envolvían.** El verbo κατέχειν suele ser traducido al castellano como *sujetar* (3) (4). Sin embargo, en algunas versiones de habla inglesa el verbo es correctamente traducido como *cubrir* (6) (9) o hasta *comprender* (5), pues la noción expresada por el vocablo griego no sólo implica el dominio, sino también la contención de las cosas por parte del aire y del fuego; de ahí que DIELS (1) tradujera como *niederhalten*, es decir, como *mantener abajo* o *someter*. Además, hay otras opciones, más interpretativas, dignas de ser tomadas en cuenta: como la de TEODORSSON (7), que traduce como «prevalecían» [*prevailed*], o la de SIDER (8), que justifica el empleo del verbo inglés *pervade*, significando así la acción de difundirse a través de algo. Personalmente prefiero la traducción de SCHOFIELD, apenas citada, porque con ella se evoca la contención y el predominio del aire y el éter, y se replica a la vez una imagen homérica que conviene con el contexto meteorológico del fenómeno

referido: «Así se batían a la manera del fuego. Diríase que ni el sol ni la luna ya subsistían, pues estaba envuelto en bruma todo el espacio de la batalla que los más bravos ocupaban alrededor del cuerpo del Menecíada [ἡέρι γὰρ κατέχοντο μάχης ἐπί θ' ὄσσον ἄριστοι / ἔστασαν ἀμφὶ Μενοιτιάδῃ κατατεθνηῶτι]» (HOMERO, *Ilíada* [XII, vv. 366-369], p. 463 [Trad. de EMILIO CRESPO GÜEMES; yo sólo sustituí 'cubierto de' por 'envuelto en']). Por lo demás, la imagen seguía siendo empleada en tiempos de Anaxágoras: «Cuando el día, con sus blancos corceles la tierra toda envolvía ya [ἐπεὶ γε μέντοι λευκόπωλος ἡμέρα / πᾶσαν κατέσχε γαίαν εὐφεγγῆς ἰδεῖν]» (ESQUILO, «Los persas [vv. 386-387]», en ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 1448 [He modificado la versión rítmica de JOSÉ ALSINA, al cambiar 'cubría' por 'envolvía'.]). **Grandes.** Hasta en las lenguas vivas, como el castellano, las palabras aparentemente tan sencillas como ésta, conllevan diversos problemas semánticos. En este caso, el problema consiste en determinar con precisión a qué tipo de magnitud se refirió Anaxágoras, si es que acaso se refirió a una propiedad “mensurable”. **Conjunto entero.** La palabra griega hace referencia a la integridad de un conjunto. La palabra ‘σύμπας’ podría ser traducida como «todas las cosas juntas», como «el conjunto de todas las cosas» o simplemente como «el conjunto»; sin embargo, he creído conveniente acentuar la integridad del conjunto, pues la noción de integridad del todo es muy relevante para Anaxágoras, como se puede ver en **DK 59 B 5**.

**56.** Por lo que respecta a las cosas o tipos de cosas de que habla Anaxágoras en este fragmento, las opiniones de los estudiosos discrepan entre sí. Aunque se dice que las cosas que estaban juntas eran *todas las cosas*, es inverosímil que Anaxágoras incluyera en esa totalidad las cosas artificiales, como canastas o aviones. De ahí que las principales posturas al respecto tiendan a restringir el número de cosas o clases de cosas o, bien, a condicionar el modo en que todas las cosas se hallaban en el conjunto que comprende «πάντα χρήματα» (vid. PATRICIA K. CURD, «Anaxagoras and the Everything of Everything [pp. 233-238]», en PATRICIA K. CURD y DANIEL W. GRAHAM (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, pp. 230-249). Con base en buenas razones de índole histórica, la postura más clara identifica los χρήματα con los típicos opuestos o contrarios de la ciencia natural jonia, con sustancias asociadas a cualidades determinadas, como “lo frío” y “lo caliente”, dotadas de la capacidad de producir algún efecto (vid. JOHN BURNET, *Early Greek Philosophy*, pp. 286-291; F. M. CORNFORD, «Anaxagoras’ Theory of Matter», pp. 297-315; GREGORY VLASTOS, «The Physical Theory of Anaxagoras», *passim*; MALCOLM SCHOFIELD, *An Essay on Anaxagoras*, pp. 107-121). Sin embargo, hay razones textuales (cf. **DK 59 B 4**) y propias del sentido común, por las cuales se ha buscado incluir entre los χρήματα otras clases de cosas: desde los diversos materiales orgánicos e inorgánicos hasta los tejidos, los órganos y los organismos vivientes como tales (cf. A. L. PECK, «Anaxagoras: Predication as a Problem in Physics I», *passim*; J. E. RAVEN, «The Basis of Anaxagoras’ Cosmology», pp. 123-125; BRAD INWOOD, «Anaxagoras and Infinite Divisibility», pp. 25-26; JONATHAN BARNES, *The Presocratic Philosophers*, vol. 2, pp. 18-20). En efecto, no es fácil determinar de manera certera o convincente la comprensión de la frase «πάντα χρήματα»; aun así, quizás lo siguiente ilumine un poco el asunto. La palabra empleada por Anaxágoras para hacer referencia a lo real en el sentido primigenio, es decir, a los χρήματα, también designaba las cosas entendidas como bienes indispensables; y, a pesar de que la identificación de lo efectivamente real con lo necesario y provechoso es un fenómeno lingüístico común, dada sobre todo la integridad de las cosas a que se refiere Anaxágoras en este fragmento, no es difícil comprender por qué SIMPLICIO vio —a través de las observaciones de TEOFRASTO— la postulación de una especie de predeterminación material de todo lo que puede llegar a ser manifiesto, o de todo lo que tiene que haber para que las cosas se desarrollen como lo hacen (cf. VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [702], p. 349). Es más, ésta fue la lectura que hizo ARISTÓTELES del pasaje en cuestión: «Puesto que hay dos maneras en que algo es, todo cambia de ser en potencia a ser en acto (por ejemplo, de blanco en potencia a blanco en acto, e igualmente en el caso del crecimiento y la disminución): conque no solamente es posible que algo se genere accidentalmente a partir de lo que no es, sino que, además, todas las cosas se generan a partir de algo que es, de algo que es ciertamente en potencia, pero que no es en acto. Y esto es el Uno de Anaxágoras: mejor que el ‘todas las cosas juntas’ (y que la mezcla de Empédocles y Anaximandro, y que el modo de hablar de Demócrito) sería, por tanto, ‘es-

*taban juntas todas las cosas en potencia, pero no en acto*’. Así pues, todos ellos habrían captado la materia...» (*Metafísica* [XII, II 1069b 15 y ss.], p. 472). Claro que, así expuesta, la noción de materialidad es propiamente aristotélica; sin embargo, no habría que eliminar la posibilidad de que Anaxágoras hubiera postulado la predeterminación de lo posible o creyera en la realidad de una «mezcla original [que] contiene todo lo que ha de emerger de ella» (J. E. RAVEN, «The Basis of Anaxagoras Cosmology», p. 125 [*Trad. propia*]). Pues es muy probable que el clazomenio no distinguiera lo realmente posible de lo realmente efectivo —a lo cual, además, identificara con las potencias o poderes naturales que representaban los opuestos para la mentalidad científica jonia— y que, restándole toda relevancia existencial a las determinaciones relativas como la cantidad o el tamaño, pensara de una manera muy parecida a PLATÓN en el *Sofista* (247d-e): «Digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia, ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son: no son otra cosa que potencia [πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὄρον <ὀρίζειν> τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις]» (*Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista y Político*, p. 416). Pues, tal como apunta COLIN STRANG: «la naturaleza es indiferente al tamaño (*i. e.*, la complejidad y la organización no dependen del tamaño)» («The Physical Theory of Anaxagoras», p. 115, n. 28). Además, el sello arcaico de la concepción anaxagórea de la realidad “material” parece ser algo más que probable, pues la palabra «‘juntas’ traduce imperfectamente el griego *homou*, que significaría a la vez confusión» (A. BERNABÉ PAJARES, *La física de Empédocles y Anaxágoras*, p. 84) y, justamente, los poderes con que han sido asociados los χρήματα eran vistos por los naturalistas antiguos como sustancias mezclables o solubles (*cf.* HIPÓCRATES, *De la medicina antigua* [XIV H45 26 - H46 2], p. 15). Por lo tanto, es consecuente que Anaxágoras hubiera «captado la materia» o, mejor dicho, que hubiera imaginado la totalidad de cosas como una mezcla de diversos poderes de naturaleza fluida; y lo es, al grado de que la traducción y la interpretación de ZAFIROPULO (11), por ejemplo, se basan en esta posibilidad (*vid. Anaxagore de Clazomène*, pp. 361 y ss.).

¿En qué sentido una mezcla como tal podría evitar las dificultades ontológicas objetadas por Parménides a las cosmogonías o cosmologías de su tiempo? Tal como dice F. M. CORNFORD, Anaxágoras admitió la tesis parmenídea, según la cual lo real no puede más que provenir de lo real mismo y nada que sea verdaderamente real puede transitar por la “irrealidad”, pero también se dio cuenta de que «el monismo inmóvil inferido por Parménides puede ser evitado mediante la postulación de una pluralidad original de inalterables ‘cosas que son’ (έόντα χρήματα, Frag. 17) y movimiento en el espacio, el único cambio que no conlleva devenir» («Anaxagoras’ Theory of Matter», p. 276). En otro sitio abordaré lo relacionado con el movimiento (*vid. infra*, n. 92), aquí diré que la diversidad de la mezcla propuesta por Anaxágoras no infringe la exigencia parmenídea, ya que se trata de una mezcla sin interrupciones, o continua. Más adelante profundizaré en el tema, pero queda claro que, para Anaxágoras, la diversidad de aspectos es un atributo de todo lo real (*cf.* DK 59 B 1, 4b, 12, 21a) y que en lo real jamás se da una diferencia absoluta (*cf.* DK 59 B 6, 8, 17), siendo por lo tanto imposible que lo real deje de ser fundamentalmente como es (*cf.* DK 59 B 3, 5). Siendo así, la cantidad ilimitada de cosas de que habla Anaxágoras no sería discreta, pues lo real sería para él un volumen ininterrumpido que se presenta con diversos aspectos.

Tal y como he dicho arriba (*vid. supra*, n. 55), mientras que algunos traductores interpretan que el término πλήθος debe ser entendido como *número*, según otros debe ser considerado simple y sencillamente como *cantidad*. Hay razones que justifican ambas traducciones, pero pienso que la noción de número se contrapone a la continuidad originaria con que Anaxágoras nos presenta su conjunto entero de cosas. Ciertamente, la diferencia entre la cantidad discreta y la cantidad continua no fue expresada claramente hasta Aristóteles: «se dice que posee ‘cantidad’ [ποσόν] lo que es divisible en partes internas, cada una de las cuales —sean dos o más de dos— son por naturaleza algo uno, y algo determinado. Una pluralidad es una cantidad si es numerable, y también lo es una magnitud si es mensurable. Se llama ‘pluralidad’ lo potencialmente divisible en partes discontinuas [λέγεται δὲ πλήθος μὲν τὸ διαιρετὸν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ], y ‘magnitud’ lo divisible en partes continuas [μέγεθος δὲ



τὸ εἰς συνεχῆ]. A su vez, la magnitud que es continua en una dimensión es longitud, la que lo es en dos es latitud, y la que lo es en tres es profundidad. De éstas, la pluralidad limitada es número [τούτων δὲ πλῆθος μὲν τὸ πεπερασμένον ἀριθμός], la longitud es línea, la latitud es superficie y la profundidad es cuerpo» (*Metafísica* [V, XIII 1020a 6-14], pp. 237-238). En general, la palabra ‘πλῆθος’ significaba una multitud o gran cantidad, sin efectuar distinciones finas entre el aspecto colectivo y el aspecto masivo de lo cuantificado: «el grueso del ejército [τὸ δὲ πλῆθος τοῦ στρατοῦ] se retiraría, cada uno a su propio (territorio)» (HERÓDOTO, *Historias I* [I, 82, 3, 22-23], p. 44); y muchas veces refiriéndose, además, a grandes porciones o fracciones mayoritarias de conjuntos enteros: «Ellos decían esas cosas, pero la multitud de aliados [τῶν δὲ συμμάχων τὸ πλῆθος] no aceptaba las palabras» (HERÓDOTO, *Historias II* [V, 92, 1, 7], p. 44). Ahora bien, según Aristóteles ‘πλῆθος’ significaría pluralidad y su modalidad delimitada sería el número; sin embargo, a las cosas cuya cantidad determina relativamente Anaxágoras en este fragmento (*i.e.*, el aire y el éter) no les conviene un nombre contable, sino un nombre no contable como el que designa a las sustancias materiales (*cf.* JONATHAN BARNES, *The Presocratic Philosophers*, vol. 2, pp. 18 y ss.): lo que Aristóteles mismo pudo notar, hasta cierto punto: «Pero seguramente se utiliza también la expresión “mucho” [πολύ] para referirse a muchos, pero en un sentido diferente: por ejemplo, se dice ‘mucho’ agua, pero no ‘muchas’. ‘Mucho’ se dice, más bien, cuando se trata de cosas divisibles, de dos maneras: en primer lugar, si constituyen una pluralidad [πλῆθος] excesiva, ya absolutamente, ya respecto a algo (y del mismo modo, lo poco es una pluralidad escasa); en segundo lugar, si constituyen un número [ἀριθμός], único caso en que se opone a ‘uno’ [...] (Por eso Anaxágoras no fue coherente al decir que todas las cosas estaban juntas, infinitas en multitud y pequeñez [καὶ πλήθει καὶ μικρότητι]; debió decir ‘y en poquedad’ [καὶ ὀλιγότητι] en vez de ‘y en pequeñez’» (ARISTÓTELES, *Metafísica* [X, VI 1056b 14-33], pp. 412-413). Este apunte crítico ha sido calificado como «la más sorprendente y violenta reinterpretación [aristotélica] del sentido de un pasaje» (HAROLD CHERNISS, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática* [p. 346], p. 384), precisamente porque en él se juzga la expresión de Anaxágoras a partir de las categorías aristotélicas, y sin la debida justificación. Por ello, como salta a la vista, es repugnante que se hable de poquedad numérica en relación con la pequeñez de que se habla en este fragmento, lo contrario a lo que sucede si, en vez de pequeñez, se dice ‘poca abundancia’. Me parece que la razón de esto es que el «Uno de Anaxágoras», como Aristóteles llama al conjunto entero en que todas las cosas estaban juntas, es una mezcla continua de cosas diversas, en la que nada puede ser aislado (*cf.* DK 59 B 8) y cuyas porciones, todas y cada una de ellas, contienen los mismos ingredientes que dicho conjunto (*cf.* DK 59 B 3, 6, 12). Así lo han comprendido muchos intérpretes: como GARCÍA BACCA (2), que traduce πλῆθος como *capacidad repletiva* [*sic*], dando a entender que las cosas son materiales expandibles; como SIDER (8), quien traduce «plenitude», dando a entender que cada porción de lo real está absolutamente llena o repleta de todas las cosas, de modo semejante a CURD (9), que traduce «extent»; o como COLIN STRANG, quien sugiere que no deberíamos entender *cantidad*, sino *volumen* (*cf.* «The Physical Theory of Anaxagoras», p. 118). Por último, BRAD INWOOD ha definido πλῆθος [*amount*] como «la cantidad total de cualquier material encontrado en el universo»; μέγεθος [*largeness*] como «la propiedad de estar separado y, por ello, de ser distinguible de otras cosas»; y μικρότης [*smallness*] como «la propiedad de estar mezclado y, por lo tanto, de no ser distinguible de otras cosas» («Anaxagoras and Infinite Divisibility», pp. 22 [*Trad. propia*]).

Sobre la noción propiamente anaxagórea de ilimitación hablaré más adelante (*vid. infra*, nn. 62 y 71); valga decir ahora solamente que es congruente con lo anterior pensar que la ilimitación de que se habla en este fragmento sea la imposibilidad de agotar la realidad “material”. También hablaré en otros lugares sobre las diferencias proporcionales en la distribución local de las diversas cosas mezcladas y sus respectivas manifestaciones (*vid. infra*, nn. 104, 107, 110); empero, sobre lo último, es consecuente pensar desde ahora que la variedad fenoménica se debe a la preponderancia local de ciertos ingredientes de la mezcla, pues ya en este fragmento se relaciona lo mayor o más abundante con lo manifiesto.

57. En este fragmento se discurre en tiempo presente —ἀποκρίνονται, περιέχοντος, περιέχον— y ello brinda la ocasión para argumentar que éste no es un pasaje cosmogónico de la obra de Anaxágoras, sino cosmológico o hasta meteorológico, aunque en él se mencione la segregación del aire y el éter, es decir, de las cosas más grandes de cuantas había en la totalidad originaria (vid. DAVID SIDER, *The Fragments of Anaxagoras*, pp. 77-78; D. BARGRAVE-WEAVER, «The Cosmogony of Anaxagoras», pp. 87-89; MICHAEL C. STOKES, «On Anaxagoras. Part II: The Order of Comogony», pp. 239-424). Empero, si al igual que al principio, todas las cosas están juntas ahora (cf. DK 59 B 6), la frontera entre lo “cosmogónico”, lo “cosmológico” y lo “meteorológico” es más que borrosa y no parece que pueda o deba ser fijada con precisión.

58. **Se segregan.** Para referirse a los procesos relativos de unión y desunión, Anaxágoras se valió de una familia de vocablos prefijados, compuestos a partir del verbo κρίνειν (= *apartar, separar, distinguir, juzgar, decidir, elegir, seleccionar*, etc.), así como del sustantivo verbal correspondiente, κρίσις (= *apartamiento, separación, distinción, juzgamiento, decisión, elección, selección*, etc.). Ahora bien, tal como se puede apreciar, ambas palabras aluden a procesos “físicos” e “intelectuales” por igual; y la razón de ello podría ser que las palabras eran efectivamente usadas para hacer referencia mediata a lo que HERMANN FRÄNKEL llamó «facultad de diferenciación y delimitación» o «principio de la crítica» (cf. «Besprechung eines Buches über Anaxagoras [p. 285]», en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, pp. 284-293 [Trad. propia]), facultad o principio que no se patenta exclusivamente en los procesos “humanos”, sino también en la organización de los procesos “naturales”; al respecto, téngase en cuenta que la distinción entre φύσις y νόμος comenzó a ganar claridad hasta después de las controversias suscitadas por los sofistas. Tal vez una comparación etimológica con su homólogo latino pueda ilustrar el significado del verbo κρίνειν que, como *cernere*, se refería originalmente a la acción de separar diferentes cosas materiales a través de una criba, cedazo o filtro, y también, por extensión, a la acción de cerner o a la de discernir, es decir, de depurar los pensamientos y de distinguir y señalar las diferencias entre las cosas, respectivamente. Claro que estas homologías etimológicas no se avienen del todo con el estado actual del castellano y emplear vocablos prefijados para calcar las expresiones de Anaxágoras podría llevarnos al uso extravagante de voces inadecuadas para expresar las nociones en cuestión —como designar, por ejemplo, *lo conjuntado* como ‘lo concernido’—, o simplemente de palabras inexistentes —como si se denominara ‘acernido’ a *lo agregado*—. De manera que la dificultad de expresar estas nociones en castellano es doble: por un lado, hay que buscar un grupo de cognados que no enfatice involuntariamente el aspecto “natural” ni el “espiritual” de los procesos referidos; y, por otro lado, hay que evitar el empleo de vocablos inexistentes o inapropiados. Las acciones por expresar en lengua castellana son las que designan los siguientes términos: ἀποκρίνειν, διακρίνειν, προσκρίνειν y συγκρίνειν —y quizás también ἐκκρίνειν, verbo al que recurrió SIMPLICIO al comentar los fragmentos literales de Anaxágoras con palabras que han sido consideradas propiamente anaxagóreas (cf. ERIC LEWIS, «Anaxagoras and the Seeds of a Physical Theory», pp. 10-12); una probabilidad que además se ve reforzada, porque ARISTÓTELES emplea la misma palabra al criticar la concepción anaxagórea de lo ilimitado según su propia costumbre: «Si se extrajera la carne de una cantidad de agua [ἀφαιρεθείσης γὰρ ἐκ τοῦ ὕδατος σαρκός], y si nuevamente se generara por un proceso de separación otro pedazo de carne a partir del resto del agua [καὶ πάλιν ἄλλης γενομένης ἐκ τοῦ λοιποῦ ἀποκρίσει], y si la cantidad sustraída fuera cada vez menor [εἰ καὶ αἰεὶ ἐλάττων ἔσται ἢ ἐκκρινόμενη], de todos modos no superaría en pequeñez a cierto tamaño [ἀλλ’ ὅμως οὐχ ὑπερβαλεῖ μέγεθος τι τῆ μικρότητι]. De tal suerte, si por un lado la sustracción se detiene [ὥστ’ εἰ μὲν στήσεται ἢ ἐκκρίσει], no todo estará en todo [οὐχ ἅπαν ἐν παντὶ ἐνέσται] (pues en el resto del agua ya no habrá carne [ἐν γὰρ τῷ λοιπῷ ὕδατι οὐκ ἐνυπάρξει σὰρξ]), pero si por otro lado {el proceso} no se detiene, sino que hay siempre extracción [εἰ δὲ μὴ στήσεται ἀλλ’ αἰεὶ ἔξει ἀφαίρεσιν], entonces en una cantidad limitada habrá partes iguales limitadas, pero ilimitadas en número [ἐν πεπερασμένῳ μεγέθει ἴσα πεπερασμένα ἐνέσται ἅπειρα τὸ πλῆθος], lo cual es imposible [τοῦτο δ’ ἀδύνατον]» (*Física* [I, IV 187b 27-30], p. 10 [La traducción no es propia, pero sí la he modificado: en vez de ‘cantidad sustraída’ iba ‘cantidad que se cristalizara’ y en

vez de 'sustracción' iba 'descomposición'; aun así, en vez de sustraer también se puede evocar el verbo extraer])—. Al fin y al cabo, he decidido traducir los términos anaxagóreos con una serie de cognados prefijados que, sin ser siempre homólogos de los originales, signifiquen procesos semejantes y, aunque no pendan de las mismas raíces, tampoco enfaticen exclusivamente el aspecto “natural” o “espiritual” de tales procesos. Así pues, he traducido ἀποκρίνειν como «segregar», διακρίνειν como «disgregar», προσκρίνειν como «agregar» y συγκρίνειν como «congregar». Siempre que los términos aparezcan por primera ocasión, haré las declaraciones pertinentes. Ahora aclaro que segregar y ἀποκρίνειν son palabras etimológicamente cercanas y significan la acción de separar entre sí lo que es diferente, haciendo de lo separado la figura de referencia, lo cual puede ser constatado por el uso homérico de la palabra: «Ambos se destacaron [ἀποκρινθέντε] de las filas y se lanzaron a su encuentro» (HOMERO, *Ilíada* [V, vv. 12], p. 190). Cabe señalar que el verbo ἀποκρίνειν también era común en los tratados de ciencia natural antigua; mediante él se aludía a la secreción o excreción de las sustancias activas opuestas con que asocié los χρήματα (vid. HIPÓCRATES, *De la medicina antigua* [H 46, 14], pp. 15-16) más arriba (vid. *supra*, n. 56). **Variación.** Significando un conjunto indeterminado de cosas diversas o múltiples diferencias dentro de la misma unidad. **Lo ambiente.** Puesto que περιέχειν significa *hallarse en torno*, ‘ambiente’, antes participio activo, es una traducción correcta, porque significa ‘que rodea’. Además, hay dos ventajas de traducir περιέχειν así: la primera es que el adjetivo *ambiente* se usa preferentemente para hablar de fluidos y todo parece indicar que Anaxágoras concibió la realidad “material” como algo fluido (cf. JEAN ZAFIROPOULO, *Anaxagore de Clazomène*, pp. 284-289; PATRICIA K. CURD, «The Metaphysic of Physics: Mixture and Separation in Empedocles and Anaxagoras», pp. 147, 155 y ss.; DANIEL W. GRAHAM, «The Postulates of Anaxagoras», pp. 103-119; JOHN E. SISCO, «On the Question of Homoeomereity in Anaxagorean Physics», *passim*), lo cual ha llevado a muchos, como a CURD (9), a traducir el término como *masa circundante* [*surrounding mass*]; la segunda ventaja está relacionada con la evolución semántica del término que, poco a poco, llegó a significar *entorno* o *medio ambiente* (cf. *environment*). En este sentido parece haber sido usado por PLATÓN en el *Timeo* [31a-b], cuando se habla del mundo como de un ser vivo que abarca todo (cf. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, p. 174), y posteriormente también por PLOTINO, cuando se refiere al entorno en que los organismos crecen y del cual dependen en cierto sentido (cf. *Enéadas* [II, III, 14 15-17], vol. 1, p. 398). Sea como sea, es claro que el término está relacionado íntimamente con la noción jonia de lo ilimitado, de lo que nunca aparece delimitado ni opuesto a otra cosa y puede ser imaginado, así, como continente absoluto (cf. ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción* [II, V 332a 20 y ss.] · *Tratados breves de historia natural*, p. 96). **Pues.** Con valor continuativo y no causal, ni condicional. **De cualquier manera.** Por más difícil que sea captar el sentido preciso de las partículas griegas, no creo que una traducción responsable deba ignorarlas. La traducción de SIDER (8) (*i. e.*, «καὶ... γε...» como «and moreover») me parece acertada, sin embargo, LSJ avala la mía y ésta me parece aún más acertada, porque la última parte del fragmento afirma la ilimitación de lo ambiente, *más allá de*, o *independientemente de* la posibilidad de que las cosas se segreguen o distingan.

**59.** Después hablaré sobre el papel de la mente [νοῦς] en los procesos relativos de unión y desunión (vid. *infra*, nn. 89 y 95; ANDRÉ LAKS, «Mind's Crisis. On Anaxagoras ΝΟΥΣ», pp. 22 y ss.), por los cuales se va dando el ordenamiento cósmico. Ahora quiero explicar por qué considero como relativos esos procesos (vid. *supra*, n. 58) y por qué sus resultados no pueden alterar la ilimitación de lo ambiente, que representa la mezcla o conjunto de todas las cosas una vez que éstas “han comenzado” a segregarse por el movimiento y la acción de la mente (cf. DK 59 B 13, 14). Lo ambiente representa la ilimitación de lo real una vez que las cosas “han comenzado” a desprenderse y diferenciarse, una especie de repositorio que guarda todo lo que puede llegar a ser manifiesto y que, por lo mismo, no aparece como tal. En su calidad de mezcla, es «el reverso de la separación. En un pleno, el reajuste que resulta de la separación resultará en una nueva mezcla» (PATRICIA K. CURD, «The Metaphysic of Physics: Mixture and Separation in Empedocles and Anaxagoras», p. 154 [*Trad. propria*]). Los procesos de unión y separación no sólo son relativos, sino también correlativos: pues, ya que lo real no puede perderse

o dejar de ser (cf. DK 59 B 3, 5, 6, 17), los procesos son de distribución y redistribución complementaria (cf. DK 59 B 4, 10, 12, 15, 16) o hasta compensatoria, como habría dicho Anaximandro (cf. DK 12 B 1); pues «cuando alguna cosa se separa, se asocia con alguna cosa más —aun si aquello con lo cual se asocia es más de lo mismo, como cuando las masas de tierra emergen de la rotación cósmica o un mar es formado por los ríos que desaguan en él—» (PATRICIA K. CURD, «The Metaphysic of Physics: Mixture and Separation in Empedocles and Anaxagoras», p. 154 [Trad. propia]). Esto implicaría, por tanto, que los procesos de unión y desunión sean de naturaleza partitiva, es decir, divisiones y adiciones —mas no yuxtaposiciones— que tienen lugar dentro de la misma realidad “material” básica y continua, a la cual representa en este fragmento lo ambiente. Además, la naturaleza partitiva de los procesos explicaría que la noción de lo ilimitado haya sido aplicada por Anaxágoras a la realidad “material”, tanto como infinitud de adición cuanto como infinitud de división (vid. LEO SWEENEY, «Infinity in the Presocratics», pp. 146 y ss.), como es probable que lo hiciera (vid. *infra*, nn. 62 y 71).

**60.** Como se puede notar, la versión griega de este fragmento es parcialmente incoherente: τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι. DIELS (1) dio ya cierto crédito a la propuesta de ZELLER, según la cual no deberíamos leer τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι, sino τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τομῆ οὐκ εἶναι. JÖHRENS (12) y SIDER (8) aconsejan, por su parte, leer τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τομῆ μὴ οὐκ εἶναι. Sea como sea, ya que el texto presenta problemas de sentido, normalmente se ha optado por priorizar el “espíritu” del pensamiento anaxagórico en la construcción de este fragmento; por ejemplo: RAVEN (6) traduce «for it is impossible that what is should cease to be» y M. SCHOFIELD, «for what is cannot not be» (vid. *An Essay on Anaxágoras*, pp. 80, 156-157).

**61. Ya que no es [posible que] lo ente deje de ser.** He traducido el texto entre paréntesis siguiendo el “espíritu” del pensamiento anaxagórico y tratando de combinar las dos lecturas generales que se han hecho del griego, de modo que se logre captar en dicho texto el sentido del fragmento entero. Con ‘ya que’ sustituyo a γὰρ, con ‘no es [posible que]’, a οὐκ ἔστι, y con ‘lo ente’, a τὸ ἐὸν; con ‘deje de ser’ pretendo subsanar la incoherente relación de un artículo con un infinitivo y dos negaciones: τὸ μὴ οὐκ εἶναι. **No es [posible que]...** Según LSJ, el verbo ἔστι, que va precedido aquí de una negación, tiene valor modal cuando es impersonal y significa que algo *es posible*, como se aprecia en la traducción de SCHOFIELD, citada en la NOTA 60. **Deje de ser.** La traducción de RAVEN (vid. *supra*, n. 60) no desatiende el valor modal del verbo ἔστι y se corresponde con el sentido de otros dos fragmentos pronunciados en el mismo contexto: el primero es de PARMÉNIDES (DK 28 B 4), el segundo, de ANAXÁGORAS (DK 59 B 8); ambos expresan que *lo que es* no puede ser interrumpido ni ser objeto de escisión. Ahora bien, por mi parte he querido respetar el infinitivo εἶναι y he pensado, también, que el verbo castellano *dejar* [de ser] refiere la posibilidad —negada por οὐκ ἔστι— de interrumpir lo real de acuerdo con la secuencia progresiva, a lo mayor o lo menor, que presupone el pensamiento de Anaxágoras, la cual, según éste, no puede ser detenida ni llegar a un último límite: *ya que no es [posible que] lo ente deje de ser.* **Además.** Entiendo que ἀλλὰ no denota contraposición, sino adición. **[lo grande].** Convencionalmente, se ha entendido que ‘lo grande’ es el sujeto de ἴσον ἐστὶ, y no parece haber mejores opciones (cf. MARGARET E. REESOR, «The Meaning of Anaxagoras», p. 2). **Es... y es...** Con esta construcción busco explicitar la dualidad del predicado que comporta la doble conjunción y no dañar la cadencia del discurso, como sí que lo haría si pusiera ‘tanto... como...’.

**62.** Dejando a un lado sus dificultades sintácticas, éste es el fragmento que mejor expresa la noción anaxagórica de cantidad ilimitada en relación con la de “materialidad” (vid. LEO SWEENEY, «Infinity in the Presocratics», pp. 144-150). Por un lado, hay quienes creen que Anaxágoras responde aquí a los argumentos de ZENÓN (cf. DK 29 B 1, 2, 3) o, bien, que la respuesta se da en sentido contrario (vid. J. E. RAVEN, «The Basis of Anaxagoras’ Cosmology», pp. 125-129; BRAD INWOOD, «Anaxagoras and Infinite Divisibility», pp. 28 y ss.; DAVID FURLEY, «Anaxagoras in Response to Parmenides», pp. 58 y ss.). Por otro lado, no ha faltado quien vea o no vea en este fragmento una postulación de lo infinitesimal, sobre todo porque Anaxágoras habla acerca de la aproximación infinitamente progresiva a un límite

(*vid.* M. SCHOFIELD, «Anaxagoras. The Fragments of Anaxagoras by David Sider [reseña]», p. 190). Ello no obstante, al margen de esas especulaciones, que son más bien de naturaleza secundaria, el asunto que parece tratar Anaxágoras en este pasaje es complicado, porque requiere la admisión de la absoluta continuidad de lo absolutamente diverso, o que uno asienta ante la posibilidad de «una mezcla infinitamente divisible, pero [que siga siendo] siempre una mezcla»: algo que según MICHAEL C. STOKES está «al límite de la comprensión humana» («On Anaxagoras. Part I: Anaxagoras' Theory of Matter», p. 14) y que ARISTÓTELES consideraba imposible (*vid. supra*, n. 58). Así enuncia la cuestión COLIN STRANG, geoméricamente hablando: «de la bisección de alguna cosa no puede resultar ninguna cosa; debe resultar, por lo tanto, alguna cosa que pueda ser nuevamente bisecada» («The Physical Theory of Anaxagoras», p. 108 [*Trad. propia.*]). Es decir, a diferencia de la cantidad, que carecería de relevancia existencial, la realidad “material” no puede no ser tridimensional y cada porción de “materia” tiene que contener todo lo que puede llegar a ser manifiesto (*cf.* DK 59 B 4a, 5, 6, 11, 12). Opino que la necesaria tridimensionalidad de lo real raya en la antinomia, precisamente porque los modelos mediante los cuales uno tiende a representarse lo que he llamado ‘absoluta continuidad de lo absolutamente diverso’ hacen de lo “accidental” algo “sustancial” voluntariamente o no. Y si, como dice ARISTÓTELES, «la entidad significa algo que es uno y determinado [καὶ γὰρ ἡ οὐσία ἓν τι καὶ τόδε τι σημαίνει]» (*Metafísica* [VII, XII 1037b 27], p. 323) y «el ser capaz de existencia separada [χωριστόν] y el ser algo determinado [τόδε τι] parecen pertenecer en grado sumo a la entidad [οὐσία]» (*Metafísica* [VII, III 1029a 27-28], p. 285), a nada que se manifieste como diferente a otra cosa le convienen los atributos propios de la sustancialidad en sentido aristotélico. Para Anaxágoras, dejando a un lado la realidad “espiritual”, todo es diferente entre sí (*cf.* DK 59 B 6, 11, 12) y, hasta donde nos permiten ver los fragmentos literales que conservamos, lo único que merece ser llamado ‘uno’ en sentido estricto es el mundo (*cf.* DK 59 B 8). Lo diverso no puede ser visto, entonces, como algo “sustancial”, justamente porque no puede ser aislado ni estar separado de lo demás en sentido absoluto (*cf.* DK 59 B 6, 8, 12). Son éstas las razones por las que no caben en la doctrina anaxagórea nociones tales como lo indiviso [ἄτομον] o lo elemental [στοιχεῖον], salvo acaso referidas a la realidad “espiritual”. Por ello, no debe uno suponer que las distinciones dadas en la realidad “material” son divisiones tajantes de la misma; las diferencias dadas en ella son más bien fenoménicas y dependen de la distribución proporcional de las cosas que pueden llegar a ser manifiestas (*cf.* DK 59 B 1, 4, 12, 21a), las cuales no pueden ser conocidas como tales, es decir, antes de que se “segregen” (*cf.* DK 59 B 7, 21). De modo que, para decirlo con ARISTÓTELES, la diversidad no hace referencia a una pluralidad de entidades o de partículas separadas, sino a un “montón de potencias” disueltas, quizás imaginadas como fluidos. Así: «es evidente que ~~incluso la mayoría de~~ las que se consideran entidades son potencias [Φανερόν δὲ ὅτι καὶ τῶν δοκουσῶν εἶναι οὐσιῶν αἱ πλεῖσται δυνάμεις εἰσί], tanto las partes de los animales (pues ninguna de ellas se da separada y cuando se separan, todas existen como materia), como la tierra, el fuego, y el aire [τά τε μόρια τῶν ζώων (οὐθὲν γὰρ κεχωρισμένον αὐτῶν ἐστίν· ὅταν δὲ χωρισθῆ, καὶ τότε ὄντα ὡς ὕλη πάντα) καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ]: ninguna de esas cosas, en efecto, constituye una unidad [οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἓν ἐστίν], sino que, ~~antes de madurar y de que surja algo uno a partir de ellas,~~ son como un montón [ἀλλ' οἶον σωρός, πρὶν ἢ πεφθῆ καὶ γένηται τι ἐξ αὐτῶν ἓν]» (*Metafísica* [VII, XVI, 1040b 5 y ss.], p. 335-336 [*Al tachar lo tachado, he buscado mostrar lo que, a mi parecer, Anaxágoras no suscribiría de lo dicho aquí por Aristóteles, a saber: la pluralidad de sustancias y las peculiaridades de la teoría aristotélica sobre la ontogenia.*]). Por lo demás, el mismo ARISTÓTELES hace notar que, para Anaxágoras, lo uno es el conjunto de todas las cosas (*vid. supra*, n. 56) y no las diversas cosas que pueden llegar a ser manifiestas, cuyo aspecto y manifestación dependen, nunca mejor dicho, de otras cosas (*vid. infra*, nn. 107 y 110).

**63. [a] [b] [c]** La unidad de este fragmento ha sido cuestionada, ya que la articulación de las piezas que lo componen es un tanto accidentada (*vid.* DAVID SIDER, *The fragments of Anaxagoras*, p. 90). Una de las opiniones más autorizadas al respecto es la de HERMANN FRÄNKEL, para quien este fragmento consta de tres piezas distintas (*vid.* «Besprechung eines Buches über Anaxagoras [p. 287]», en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, pp. 284-293), que son precisamente las que yo señalo a fin de que cada cual pueda formarse una opinión propia. **συνωκημένος**. En algunos manuscritos figura a-

quί συνημμένας y hay opiniones divididas acerca de la pertinencia de cada una de estas palabras (cf. DAVID SIDER, *The Fragments of Anaxagoras*, p. 98-99).

**64. Mas.** Con valor copulativo, ligeramente adversativo. **Hallándose las [cosas] en esta condición.** Se trata de una fórmula de transición, con la cual se intenta dar por sentado cierto estado de cosas. Según LSJ, el empleo de la frase semeja al uso de la fórmula latina *cum res ita se habeant*. No he querido traducirla como «siendo así las cosas» o «estando así estas cosas», porque la traducción más apegada morfológicamente al griego debería usar el participio arcaizante *habientes*, no *entes* ni *estantes*. Pero, puesto que además de inusual, 'habiente' es una palabra que difícilmente podría ser empleada para traducir la expresión griega al castellano actual, he preferido valerme de un gerundio pronominal, a saber, el del verbo *hallar*, que denota el carácter circunstancial de un determinado estado de cosas, al mismo que también supedita respecto a una realidad más abarcadora, justo como lo hace el verbo *haber*: ya que *todo lo que hay se halla en una situación o condición determinada*. **Preciso.** Apelando a la necesidad de la consecuencia representada, DIELS (1) traduce «..., muß man annehmen...». Sin embargo, otros intérpretes atenúan dicha necesidad, como SIDER (8), que traduce «..., one should think...». De otro lado, hay quienes no buscan acentuar la necesidad, sino la rectitud y la justificación de la consecuencia representada, como CURD (8), que traduce «..., it is right to think...». Los dos enfoques son válidos por separado, pero a mí me convence más su combinación; de ahí que siga en esto a BERNABÉ PAJARES (4), quien traduce «es preciso...»; finalmente, las nociones de necesidad, rectitud, justicia y oportunidad estaban íntimamente ligadas en el pensamiento griego arcaico (vid. MICHAEL GAGARIN, «Greek Law and the Pesocratics», en VICTOR CASTON y DANIEL W. GRAHAM (eds.), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, pp. 19-24). Además, al traducir de este modo, estoy teniendo en cuenta, por ejemplo, la fatalidad con que las cosas surgirían, o lo real se alteraría, según Anaximandro (cf. DK 12 B 1, A 9), así como la relevancia cósmica, por no decir 'ontológica' que revestía esa justa fatalidad para la mentalidad griega en tiempos de Anaxágoras: he aquí, por ejemplo, lo que dice Dionisos en *Las bacantes* de EURÍPIDES (vv. 515-516), según mi propia traducción: «Habré de ir: pues ciertamente no es necesario padecer aquello que no es necesario [στείχομι' ἄν' ὅτι γὰρ μὴ χρεῶν οὔτοι χρεῶν παθεῖν]». **Esperar.** No creo que se trate de *asumir* algo, pues lo que denota este verbo es una consecuencia de una suposición a la que Anaxágoras sólo hace referencia con τούτων δὲ οὕτως ἔχόντων. Se trata, pues, de esperar a que las determinaciones implicadas en dicha condición se cumplan y, por tanto, de una creencia que participa de la esperanza, toda vez que implica la seguridad de que ello sea así. **Que haya.** Me apego a las líneas generales de la lectura de HERMANN FRÄNKEL, según la cual los infinitivos posteriores a *χρῆ* δοκεῖν están subordinados al estado de cosas que sustentaría la efectividad de los hechos o acciones denotados por los infinitivos, lo que sería corroborado por la oración conclusiva que conjuga el optativo ἀποκριθεῖη con la partícula modal ἄν (vid. «Besprechung eines Buches über Anaxagoras [pp. 288 ss.]», en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, pp. 284-293). **Las que [resultan] congregadas.** Se trata del caso dativo del participio plural, en presente, en voz media/pasiva del verbo συν-κρίνειν. No traduzco «las que son congregadas» sino «las que resultan congregadas», porque pretendo destacar aquí la noción anaxagórea del devenir: según Anaxágoras, habría cosas no "materiales" que no han sido dadas como tales en el conjunto de todas las cosas y que, si llegan a ser, lo hacen por la congregación de aquellas cosas "materiales" que siempre han sido y jamás dejarán de ser, aun cuando las cosas congregadas sí puedan disgregarse nuevamente (cf. DK 59 B 17). Valga decir, además, que LANZA (10) optó por la construcción italiana homóloga. **Simientes.** Esta palabra ha sido objeto de múltiples disquisiciones (vid. *infra*, nn. 65 y 104). Por lo que toca a su significado en tiempos de Anaxágoras, el término era empleado sobre todo en sentido biológico, para hacer referencia al *germen*, a la *semilla* o al *semen*: por ejemplo, como semilla vegetal, en HESÍODO, «Trabajos y días [v. 446]», en *Obras y fragmentos*, p. 147; como esperma humano o divino y antropomórfico, en PÍNDARO, «Pítica III [v. 15]», en *Odas*, p. 80). También se empleaba, en un sentido derivado, como *vástago*, *descendiente* o incluso *raza* y *estirpe*: como vástago, en ESQUILO, «Prometeo encadenado [v. 705]», en ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 1448; como progenie, SÓFO-

CLES, «Edipo Rey [v. 1077]», en ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 359. Ello no obstante, también hay casos en los que esta palabra aparece denotando una especie de principio material activo y concreto que, más que algo a partir de lo cual se desarrollará un organismo singular, representa algo a partir de lo cual cierta cosa puede llegar a reproducirse, a crecer o a propagarse: por ejemplo, una brasa sería la “semilla” o el “vástago” del fuego: una expresión reducida del fuego, a partir de la cual este mismo *puede llegar a crecer* (vid. HOMERO, *Odisea* [v. 490], p. 184). Ahora bien, en todos los casos la palabra está relacionada con el crecimiento, el desarrollo o, simplemente, con la efectividad a futuro de algo actualmente existente, es decir, con procesos generativos y continuos, que se llevan a cabo a través del tiempo. He optado por traducir «simiente», ya que, de todas las palabras que podría usar para ello, es ésta la que más significaciones acepta. Además, por lo que respecta a la ocurrencia de la palabra en este fragmento, hay quienes piensan que las simientes no son distintas de todas las cosas que resultan congregadas, sino que las semillas son determinaciones ejemplares de las cosas que resultan congregadas. Quienes creen esto arguyen que la conjunción καὶ que antecede a σπέρματα no tiene valor copulativo, sino explicativo, y que no se debe leer ‘es preciso esperar que haya muchas y diversas [cosas] en todas las [que resultan] congregadas, y simientes de todas las cosas...’, sino, más bien, ‘es preciso esperar que haya muchas y diversas [cosas] en todas las [que resultan] congregadas, es decir, simientes de todas las cosas...’ (vid. F. M. CORNFORD, «Anaxagoras’ Theory of Matter», p. 294 ss.). Por mi parte, abordaré las cuestiones propiamente filosóficas al respecto más adelante (vid. *infra*, n. 65). **Formas, colores y sabores.** Es probable que Anaxágoras haya empleado estas palabras de una manera cercana todavía al uso primitivo de las mismas, que haya referido mediante ellas el semblante, aspecto o contorno externos de las cosas; la piel, la cubierta o la textura de las cosas; y las propiedades de las cosas, de las cuales uno se percató mediante el gusto y el olfato y que nos gustan o disgustan (cf. SVEN-TAGE TEODORSSON, «Anaxagoras’ Theory of Matter», pp. 82-83). Sea como sea, parece que Anaxágoras se refiere a las cualidades sensibles de los materiales orgánicos, o al menos de las cosas que crecen o se desarrollan a partir de las simientes. **Alma.** En todas las lenguas y en todas las épocas, el significado de esta palabra ha sido muy poco claro. Por mi parte hablaré de la significación anaxagórea del término cuando comente los fragmentos DK 59 B 10, 12 (vid. *infra*, nn. 83 y 89); sin embargo, a juzgar por DK 59 A 117, es probable que Anaxágoras atribuyera le a las plantas las diversas funciones anímicas, incluyendo la inteligencia, de modo que el alma o la vida no podrían ser bien distinguidas de la funcionalidad orgánica y ésta quizá habría sido concebida por Anaxágoras como actividad con sentido predeterminado —lo cual, en cuanto dejamos de pensar en alma como algo destinado a existir en otro mundo, adquiere mucho sentido, ya que las funciones vitales, la espontaneidad y la selectividad de las acciones y las interacciones de los seres vivos, entre sí y con su entorno, parecen exigir la predeterminación al menos en algún sentido (cf. HERMANN FRÄNKEL, «Besprechung eines Buches über Anaxagoras [p. 285]», en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, pp. 284-293)—. **Hayan sido cohesionados.** Aunque se suele traducir como ‘se estructuraron’ (3), ‘se configuraron’ (4) o ‘se han compuesto’ (8) (9), el verbo que aparece aquí no es, por ejemplo, el mismo verbo que usó Aristóteles para aludir a los procesos de composición de los cuerpos vivos, *i. e.*, συντίθημι, σύγκειμαι (cf. ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción* [II, VII-VIII, 334a 16-335a 22] · *Tratados breves de historia natural*, pp. 104-109). Por lo demás, no es claro que Anaxágoras haya querido aludir al aspecto formal y estructural de la incorporación con este verbo, puesto que, de acuerdo con su probable concepción fluida o maleable de la realidad “material”, usa el mismo verbo para referirse a la concreción de la tierra o a la solidificación de las rocas (DK 59 B 16), es decir, un verbo que significaba la acción de condensar, consolidar, cohesionar o conglomerar, pero, ante todo, de compactar, y que HOMERO empleó para aludir a la coagulación o cuajamiento de la leche (cf. *Ilíada* [V vv. 902-904], pp. 217-218). El uso anaxagóreo de esta palabra no es único; también ocurre en EMPÉDOCLES (DK 31 B 15): «pero antes de que los mortales se ensamben [πάγην] y [después de que] se disuelvan, no son nada» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II*, p. 259); y, más tarde, también en PLATÓN: «Cuando la luz diurna rodea el flujo visual, entonces, lo semejante cae sobre lo semejante, se combina [συνπαγῆς] con él y, en línea recta a los ojos, surge un único cuerpo afín, donde quiera que

el rayo proveniente del interior coincida con uno de los externos» («*Timeo* [31a–b]», en *Diálogos VI. Filebo. Timeo Critias*, p. 194). Aun así, estoy acuerdo con que aquí «no sólo hay un problema en torno al modo en que la estructura emerge a partir de la mezcla y la separación, sino también en torno al modo en que las estructuras se mantienen. Los fragmentos de Empédocles mencionan articulaciones y pegamentos, y B 33 indica cómo pudo haber concebido el proceso de mantenimiento estructural. Pero el asunto es más complicado que lo sugerido por la solución en B 33; la referencia a la confección de queso no puede servir como explicación de la coherencia de la estructura de un ser humano o de una planta» (PATRICIA K. CURD, «The Metaphysics of Physics: Mixture and Separation in Empedocles and Anaxagoras», p. 156). **Ciudades cohabitadas.** Muchos (8) (9) traducen como «construidas», porque asumen que es *συνημιμένας* la palabra que debe ir en lugar de *συνωκημένας* (*vid. supra*, n. 63). **Labrantíos barbechados.** Sobre el significado de estas palabras hay divergencias. DIELS (1), GARCÍA BACCA (2), EGGERS LAN (3), BERNABÉ PAJARES (4), RAVEN (6), TEODORSSON (7), ZAFIROPULO (11), JÖHRENS (12) y BARNES (13) creen que alude a la preparación de los campos de cultivo. NAHM (5), SIDER (8), CURD (9) y LANZA (10) creen que hace referencia a la manufactura de bienes. Yo me inclinó por la primera opción, que está plenamente documentada. Pues, ciertamente, *κατασκευάζω* significa *equipar* o *suministrar*, pero también *preparar*: acepción que parece ser la correcta, si uno da prioridad al sustantivo *ἔργον* y entiende éste como labor de campo, uso común en la Grecia arcaica, tal como nos lo hace saber el poema *Ἔργα καὶ Ἡμέραι, Los trabajos y los días*, de HESÍODO. **En presencia de ellos.** Paráfrasis de la locución preposicional ‘ante los mismos’, que explicita el sentido del dativo *αὐτοῖσιν*. **[cuerpos celestes].** Lo infiero, por la serie de cosas que *τὰ ἄλλα*, yendo después de ‘sol y luna’, pretende representar. **Así pues.** LSJ registra en secuencias narrativas el valor ilativo atenuado de *οὖν*, próximo al de las conjunciones continuativas. **Por mi parte.** Paráfrasis del pronombre personal de primera persona en dativo. **Discurrido.** Como él mismo lo reconoce, todo lo que ha dicho Anaxágoras acerca de la segregación ha resultado de un proceso inferencial; por ello, creo que se puede traducir como «discurrido» y no sólo como «dicho». **Dichas [cosas].** Paráfrasis de la *deíxis* efectuada mediante *ταῦτα*, inscrita perfectamente en un contexto discursivo. **Considerando que.** La traducción no es común. Sin embargo, en ciertas ocasiones, *ὅτι* sirve para efectuar una referencia con valor causal, como, por ejemplo, ‘puesto que’. Así que, teniendo en cuenta el sentido del pasaje entero, y dada la subordinación de todo lo dicho con respecto al estado de cosas sentado al inicio del fragmento, creo que Anaxágoras se está refiriendo a la consecuente segregación de todas las cosas (por todas partes, no sólo entre nosotros) como a la razón que lo ha llevado a discurrir todas «estas cosas». De tal modo que sólo he destacado la naturaleza reflexiva de la secuencia, asumiendo un uso de *ὅτι* validado por LSJ. He aquí, por lo demás, un ejemplo homérico de este uso, según mi propia traducción de los vv. 34-35 del decimosexto canto de la *Ilíada*: «en cambio, a ti, *puesto* que tu espíritu es atroz, te engendraron el blanco mar y las escarpadas rocas [*γλαυκῆ δέ σε τίκτε θάλασσα πέτραι τ' ἡλίβατοι, ὅτι* τοι νόος ἐστὶν ἀπηνής]». **Hubieran sido segregadas.** Esta oración conjuga el optativo *ἀποκριθεῖη* con la partícula modal *ἂν* y expresa la posibilidad de que algo sea como se dice que es, o como se quiere que sea. Se trata, pues, de un aoristo optativo de voz pasiva acompañado por la partícula modal *ἂν*, que, normalmente, se traduce al castellano como pretérito imperfecto en voz pasiva (*i. e.*, ‘*que fueran segregadas*’); sin embargo, he querido destacar las marcas de subjetividad con tanta fuerza que, en vez de traducir con el imperfecto en voz pasiva, he traducido con el pluscuamperfecto, como indicando que, ya antes de haber discurrido de tal manera, Anaxágoras había supuesto que las cosas habían sido segregadas: tiempo que finalmente es también una expresión que se vale del verbo auxiliar *haber* en imperfecto de subjuntivo y de una construcción en voz pasiva. **En cualquier otro sitio.** Que lo discurrido por Anaxágoras pueda o tenga que ser así en otros lugares y no sólo “entre nosotros” no quiere decir que el clazomenio haya postulado la realidad de otros mundos, según lo que muchos intérpretes han creído. Siguiendo a HERMANN FRÄNKEL, opino que, con esta última acotación, Anaxágoras sólo quiere poner en claro que, dada cierta condición inicial, los procesos y los resultados de tales procesos no podrían ser diferentes, ni antes ni ahora, ni en el estado actual de las cosas ni en otro estado cualquiera, puesto que ambas circunstancias habrían resultado del proce-



so general, predeterminado por la condición inicial que él ha supuesto, la cual parece ser, además, la única condición que podría explicar el devenir de una manera consecuente (*vid.* «Besprechung eines Buches über Anaxagoras [*passim*]», en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, pp. 284-293). No obstante, hablaré de los mundos posibles en Anaxágoras más tarde (*vid. infra*, n. 65). **Ser segregadas.** Se trata de un aoristo de infinitivo en voz pasiva. **Impedía.** La imposibilidad no se debía a que las cosas no pudieran adquirir alguna coloración, sino a que los aspectos del aire y del éter predominaban en la mezcla o confusión inicial y que, por lo mismo, lo demás no podía presentarse con ningún aspecto distinguible; de manera que no se trata de una imposibilidad de ser o de existir, sino de aparecer de cierto modo. **Conmixtión.** En su desafortunada crítica de la supuesta doctrina anaxagórea de las homeomerías, LUCRECIO emplea la palabra '*commixto*' para hablar sobre la mezcla de lo diverso (*De la natura de las cosas* [I v. 861], p. 28). Por lo demás, 'conmixtión' no sólo es el homólogo etimológico castellano de la palabra griega usada por Anaxágoras, sino que también significa lo mismo: *la mezcla de cosas diversas*. Más delante hablaré sobre la relación de este término con la noción de continuidad material (*vid. infra*, n. 65). **De lo húmedo y de lo seco, de lo caliente y de lo frío, de lo brillante y de lo tenebroso.** Cabe pensar que las diversas cosas mezcladas fueran sencillamente los poderes opuestos, aunque no concebidos precisamente en un sentido sustancial, o bien cosas que se distinguen por producir los efectos con que se identifican normalmente lo contrarios. En la siguiente nota me extenderé sobre el particular (*vid. infra*, n. 65), ya que por ahora sólo quiero precisar que, a excepción de τὸ διερός, que no sólo significa lo húmedo o lo líquido [τὸ ὑγρός], sino también lo vivo o activo (*cf.* HOMERO, *Odisea* [VI, v. 201], p. 191), y quizás τὸ ξηρός, por ser su respectivo contrario, los demás términos no presentan mayores problemas de traducción; también, que he puesto 'y lo tenebroso' y no 'y de lo tenebroso', para no dañar la cadencia del discurso, lo cual no implica problemas gramaticales graves, ya que el dativo de καὶ τοῦ ζοφεροῦ termina siendo expresado por la frase coordinada 'y de lo brillante y lo tenebroso'. **Y de mucha tierra.** No es una traducción unánimemente aceptada, pues hay dudas acerca de si καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης «es un genitivo absoluto o una mera adición a la lista precedente» (MICHAEL C. STOKES, «On Anaxagoras. Part I: Anaxagoras' Theory of Matter», p. 16). Con el fin de no comprometer mi traducción, he preferido seguir a RAVEN (6), que tradujo «and of much earth...»; aun así, reconozco que uno podría ver aquí un genitivo causal y leer que ningún color era evidente, porque '*lo impedía la conmixtión 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, a causa de la mucha tierra que había allí y de las simientes ilimitadas en cantidad, en absoluto parecidas las unas a las otras*'. Véase lo que dice DAVID SIDER (*The Fragments of Anaxagoras*, p. 105 [*Trad. propia*]) al respecto: «Ya sea que la tierra y las semillas se tomen en el sentido que corresponde a las *dynameis* precedentes [...], ya como parte de una construcción en genitivo absoluto [...], el sentido es claramente que junto a las *dynameis* de la mezcla original están la tierra y las semillas, pero [...] sólo en el sentido de que las primeras son partes inseparables de las últimas. Yo estoy de acuerdo [...] en que la frase es 'un genitivo absoluto que asienta la causa de la afirmación precedente', siendo la tierra la única semilla nombrada, quizás porque ella contiene en todas sus manifestaciones de manera más notoria la mayor variedad de cualidades distintas». Claro que la opinión de SIDER es el resultado de asumir que los poderes opuestos se encuentran en las semillas y que éstas no son cosas de índole biológica exclusivamente. Sin embargo, tal como dije hace algunas líneas, yo no tomaré una postura al respecto hasta la siguiente nota (*vid. infra*, n. 65). **Que hayan estado [ya].** Cabe pensar que la subordinación de una oración en presente sea correcta, pero, tal como apunta MALCOM SCHOFIELD, «es difícil creer que Anaxágoras hubiera presentado un argumento a favor de esta tautología: que la totalidad de las cosas del universo, tal como es en el presente, incluye todas las cosas» (*An Essay on Anaxagoras*, p. 42 [*Trad. propia*]). Dado el desarrollo del pasaje entero, parece más bien que Anaxágoras argumenta a favor de la presencia de todas las cosas en el estado inicial, *ya desde* el momento en que todo comenzó a segregarse. Por ello, los que traducen al castellano suelen subordinar una oración en pasado imperfecto: «estaban» (3) y «se hallaban» (4). De ahí que el pluscuamperfecto de subjuntivo ('que hubieran estado') también me parezca una opción apropiada para este caso; sin embargo, puesto que Anaxágoras no parece estar

hablando aquí de una simple condición posible a partir de la cual se extraen ciertas consecuencias, sino más bien de una condición necesaria a la que se llega mediante una especie de deducción, creo que conviene más todavía traducir con un pasado perfecto que haga notorias las marcas de subjetividad. **Conjunto.** Se trata de la misma palabra que antes traduje como «conjunto entero» (*vid. supra*, n. 55), sólo que aquí no es necesario precisar la integridad del conjunto.

**65.** El estado de cosas que asume Anaxágoras al iniciar este fragmento implica dos condiciones básicas relacionadas entre sí. La primera es una condición de naturaleza “material” y, por ello, comprende los “ingredientes” habidos en la mezcla primigenia: los χρήματα, necesarios para que todo pueda aparecer como aparece. La segunda es de naturaleza “formal” y ha de ser entendida, principalmente, como el consecuente ordenamiento del mundo, llevado a cabo mediante los procesos que permite la realidad “material” dada, que, como se verá, es dinámica. Pero, aun así, a pesar de que haya cosas dotadas de capacidad efectiva entre los χρήματα, no es conveniente asociar ahora la mezcla de todas las cosas con la causalidad de tipo “eficiente”, ya que, en la doctrina de Anaxágoras, la eficiencia de los χρήματα es, en última instancia, consecuencia de la intervención de una causa muy peculiar, por ser moviente tanto como inteligente (*cf. DK 59 B 12, 13*). Por tanto, en esta nota sólo trataré de explicar cómo es posible que el mundo tome forma a través de la segregación, la congregación, la disgregación y la agregación de los χρήματα o, bien, a través de ciertos procesos que pueden ser descritos como acciones complementarias ejercidas entre cosas complejas, y proporcionalmente semejantes o desemejantes las unas respecto de las otras (*cf. DK 59 B 9, 12, 15, 16*).

La realidad “material” más allá de lo fenoménico (*cf. DK 59 B 21a*) y la variedad de lo ambiente (*vid. supra*, nn. 58 y 59) han de ser vistas, al igual que la mezcla inicial (*cf. DK 59 B 6*), como un estado de confusión, ya que, sin duda, la conmixtión de que habla Anaxágoras es algo distinto de la yuxtaposición atómica y «cercano a la noción de fusión completa en que se pierde la identidad de los ingredientes» (CYRIL BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, p. 87. [*Trad. propia.*]). Por ello, convengo parcialmente en que «Anaxágoras no propuso una teoría de la discontinuidad de la materia» y en que, «si su teoría ha de mantenerse coherente, se ha de suponer que las “cosas” anaxagóreas son algo parecido a fluidos que se compenentran (o polvos infinitesimales)» (JOHN E. SSKO, «Anaxagoras’ Parmenidean Cosmology: Worlds within Worlds within the One», p. 99 [*Trad. propia.*]). Pues creo que, efectivamente, Anaxágoras defiende la imposibilidad práctica y teórica de reducir la realidad “material” a una última porción definitiva (*cf. DK 59 B 7*), más allá de que la noción de polvo sea compatible con la de continuidad. Es más, justo por la repugnancia entre la representación abstracta de la continuidad (p. e. lo infinitesimal) y la representación concreta de la discontinuidad (p. e. el polvo), la explicación dada por J. E. RAVEN de la realidad “material” según Anaxágoras es deficiente. Según RAVEN no debemos imaginar la mezcla anaxagórea como una agrupación de partículas yuxtapuestas, pero tampoco como una fusión de fluidos (*cf. «The Basis of Anaxagoras’ Cosmology»*, p. 128), porque «ciertamente no hay una analogía en la experiencia diaria para la clase de mezcla que Anaxágoras tiene en mente, a saber, la mezcla de un número infinito de σπέγματα, cada cual es divisible a su vez en un número infinito de μοῖραι»: porque «las dos ilustraciones usuales, o sea, la mezcla de líquidos, como la mezcla de agua y vino y la mezcla de granos, como la mezcla de azúcar y arena, son igualmente engañosas» («The Basis of Anaxagoras’ Cosmology», p. 129 [*Trad. propia.*]). La postura de RAVEN es interesante; sobre todo, porque destaca la concepción geométrica de la cantidad, aplicada por Anaxágoras a la realidad “material”, y porque presenta las porciones, o μοῖραι, como puntos que, privados de extensión, se hallan presentes en todo lo que tiene magnitud geométrica en una cantidad indeterminable —si bien RAVEN modifica la noción geométrica de punto y entiende que las μοῖραι son, más bien, aproximaciones infinitesimales al punto y, por tanto, irreductibles a la nula extensión—. Sin embargo, precisamente porque enfatiza demasiado el aspecto geométrico de la realidad “material”, RAVEN dificulta el abordaje de lo que, siendo real, no consta de porciones (*cf. DK 59 B 11, 12*); de ahí que luego se vea en la necesidad de suponer, sin apoyo textual alguno, que la caracterización anaxagórea de la realidad “espiritual” es un intento fallido de postular la realidad de lo incorpóreo (*cf. J. E. RAVEN*, «The

Basis of Anaxagoras' Cosmology», p. 130, 133-134) —cuando ni siquiera es posible probar si el clazomenio habló o no habló de la corporeidad y todo indica que la verdadera realidad, la que está más allá de lo fenoménico, fue concebida por él como ilimitada en extensión—. Quizás el problema de la interpretación de RAVEN, y de otros, se deba a que presupone que la teoría anaxagórea de la realidad “material” fue elaborada con la intención de desarticular los argumentos de ZENÓN (cf. «The Basis of Anaxagoras' Cosmology», pp. 125 y ss.). Pero este supuesto no sólo es objetable (*vid. supra*, n. 62), sino que también confunde el verdadero espíritu jonio de su filosofía con el compromiso de defender la tradición jonia frente al “bando” eléata. Pues bien cabe pensar que Anaxágoras haya imaginado la totalidad de lo real como una mezcla de cosas que difieren unas de otras por su densidad peculiar y haya entendido la particularidad de lo real como la variación proporcional entre las porciones de ese mismo todo, pues algo muy parecido habría sido postulado ya por ANAXÍMENES DE MILETO, desde una perspectiva abiertamente “monista” (cf. DK 13 A, 5, 6, 7, 9; DK 13 B 1, 2). Por tanto, tal vez sería atinado imaginar la realidad en general de que habla Anaxágoras como una mezcla, cuya caracterización como *coloide* o *suspensión* sólo podría obedecer a las dimensiones de la cosa que sirva para determinar la magnitud de las fases mezclada en cada caso —tamaño que nunca podría ser definitivo (cf. DK 59 B 1, 2, 3, 6, 7, 8). Así no sólo se podría dar cuenta de eso que de la teoría anaxagórea se puede representar mediante la noción de lo infinitesimal, sino también se podría explicar la contraposición fundamental entre la realidad “espiritual”, que es pura, y lo otro [τό ἕτερον], saturado por las demás cosas (cf. DK 59 B 12): pues las fases dispersadas en la mezcla serían χρήματα de diversas densidades, y una sustancia también “material” e ilimitada, pero absolutamente simple y abarcadora, sería la fase dispersora. Al respecto, *vid.* DANIEL W. GRAHAM, «The Postulates of Anaxagoras», pp. 117-119; PATRICIA K. CURD, «The Metaphysics of Physics: Mixture and Separation in Empedocles and Anaxagoras», *passim*; ERIC LEWIS, «Anaxagoras and the Seeds of a Physical Theory», pp. 1-13.

Una de las principales razones por las cuales no es posible elucidar con precisión la naturaleza de esta mezcla es que tampoco se sabe muy bien qué tipo de cosas estarían dispersas en ella. Sin embargo, como Anaxágoras dice que se trata de lo húmedo y lo seco, de lo caliente y lo frío, de lo brillante y lo tenebroso, de mucha tierra y de simientes ilimitadas y en absoluto parecidas unas a otras, se ha creído con suficiente razón que se podría tratar de la tierra, de los opuestos de la tradición naturalista jonia y de algo más, asociado con el incremento de lo particular y con la peculiaridad de sus formas, colores y sabores. En cambio, aunque Anaxágoras también dice que las que se hallan juntas son «todas» las cosas (cf. DK 59 B 1, 6), no tiene sentido pensar que se trata asimismo de cosas que se producen por síntesis o composición, pues las cosas de este tipo consisten precisamente en los χρήματα, en los *bienes indispensables* que se hallan en todo lo que resulta congregado (cf. DK 59 B 4a).

Ahora bien, por lo que respecta a *los opuestos*, «δυνάμεις era el viejo nombre que designaba estas sustancias antes de que Aristóteles las proclamara ‘cualidades’ y las llamara τὰ ἐναντία» (A. L. PECK, «Anaxagoras: Predication as a Problem in Physics I», p. 33 [*Trad. propria.*]). Dichas ‘potencias’ representaban propiedades clasificadas en pares de contrarios, a los que ni siquiera Aristóteles, según G. E. R. LLOYD, pudo considerar con total independencia de las asociaciones simbólicas tradicionales que contraponían determinadas cualidades físicas perceptibles en función de ciertos esquemas connotativos de origen mítico (cf. «Hot and Cold, Dry and Wet in Early Greek Thought», en D. J. FURLEY Y R. E. ALLEN (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy. Vol. 1*, pp. 255-280). Pero, aun cuando los opuestos representaran cualidades, «no tenemos razones para adjudicar a ningún filósofo presocrático la noción aristotélica de cualidad accidental, inherente a un sujeto o sustancia que la sostiene» (F. M. CORNFORD, «Anaxagoras' Theory of Matter», p. 299 [*Trad. propria.*]). Y, ciertamente, en los fragmentos literales de Anaxágoras no se efectúa «una distinción estricta entre sustancia y propiedades» (DANIEL W. GRAHAM, «Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides [p. 172]», en A. A. LONG (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, pp. 159-80 [*Trad. propria.*]) ni lo material es claramente diferenciado de lo cualitativo. Anaxágoras no habla de los opuestos como si fueran algo adyacente a lo entitativo; más bien, se refiere a ellos como si fueran algo constitutivo de lo real. Emplea el artículo neutro en función pronominal y sustantiva, así, el adjetivo que se corresponde con la propiedad

en cuestión, el cual suele coincidir con alguno de los participios del verbo que denota la producción de ese mismo atributo: algo justificable, porque la noción correlativa de “poderes opuestos” conjuga la naturaleza del sujeto con la del objeto y con la de la acción. De ahí que no tenga poco sentido decir que Anaxágoras entendía los opuestos como también lo hacían los médicos hipocráticos (cf. GREGORY VLASTOS, «The Physical Theory of Anaxagoras», *passim*, esp. pp. 41-47): «Creo, en efecto, que no han descubierto algo absolutamente caliente, o frío, o seco, o húmedo, sin participar en ninguna otra clase de cosas [οὐ γὰρ ἐστὶν αὐτοῖσιν, οἶμαι, ἐξευρημένον αὐτό τι ἐφ’ ἐωυτοῦ θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ ξηρὸν ἢ ὑγρὸν μηδενὶ ἄλλῳ εἶδει κοινωνέον]. Sin embargo, pienso, tienen a mano los mismos comestibles y bebidas que todos usamos, aunque atribuyan a uno el ser caliente [τῷ εἶναι θερμῷ], a otro el ser frío, a otro [el] seco y a otro [el] húmedo. En efecto, es inconducente prescribir al enfermo que tome algo caliente, ya que éste inmediatamente preguntará: ‘¿qué cosa?’. De este modo será inevitable decir tonterías, o bien refugiarse en alguno de los lugares comunes. Ahora bien, si se da el caso de algo caliente que sea astringente, y de algo caliente e insípido, mientras otra cosa caliente produce perturbaciones digestivas (porque hay muchas y diversas cosas calientes, que poseen muchos y diversos poderes opuestos entre sí [ἔστι γὰρ καὶ ἄλλα πολλὰ θερμὰ καὶ ἄλλας δυνάμιας ἔχοντα ἐωυτοῖς ὑπεναντίας]), hará diferencia que se administre lo caliente y astringente o que se administre lo caliente e insípido, o lo que es a la vez frío y astringente —ya que esto existe— o frío e insípido. Pues bien sé que cada una de estas combinaciones produce un efecto totalmente contrario al de otras [ὥσπερ γὰρ ἐγὼ οἶδα, πᾶν τούναντίον ἀφ’ ἑκατέρου αὐτῶν ἀποβαίνει], no sólo en el hombre, sino también en el cuero, en la madera y en muchas otras cosas que no son tan sensibles como el hombre. Porque no es lo caliente lo que produce el poder principal, sino lo astringente» (HIPÓCRATES, *De la medicina antigua* [XV, H46 18 - H47 10], p. 17]). Este antiguo pasaje médico muestra que, al igual que los χρήματα, los opuestos eran considerados tan reales como el ser mismo, pues se habla de *lo caliente* como de «ser [εἶναι] lo caliente». Pero éste no es el único punto en común que tiene el pensamiento de ANAXÁGORAS con el hipocrático: en ambos casos, los opuestos se hallan entremezclados en las diversas cosas —muy probablemente en las compuestas— y no se dan por separado (cf. DK 59 B 4, 8). Por tanto, si fuera cierto que Anaxágoras empleó esta terminología en el mismo sentido que los médicos de su tiempo, los opuestos habrían sido para él algo dotado de la virtud de producir una sensación o efecto en lo pasible; pero que no sólo se hallaría en lo que puede y suele ser ingerido, sino en todo lo demás: pues, según ARISTÓTELES, Anaxágoras «creía que las <regiones> superiores están llenas de fuego y que [los antiguos] llamaban ‘éter’ a la potencia de allá arriba [τά τε γὰρ ἄνω πλήρη πυρὸς εἶναι, κάκεῖνος τὴν ἐκεῖ δύναμιν αἰθέρα καλεῖν ἐνόμισεν]» (*Acerca del cielo · Meteorológicos* [I, III, 339b 24-25], p. 250). Esto es, los opuestos no sólo se hallarían en lo vivo: pues «ni Anaxágoras ni Demócrito —afirma AQUILES TACIO al introducir los *Fenómenos* de ARATO— son de la opinión de que los astros sean seres vivos» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [763], p. 374). Ahora bien, lo más relevante de todo esto es que la conjugación del aspecto activo y pasivo de lo real en un solo sujeto de predicación y objeto de conocimiento explicaría la referencia metonímica mediante la cual aludía ANAXÁGORAS a los opuestos y de la cual pudo ser consciente, si es que hubiera creído —como pudo haberlo hecho (cf. DK 59 B 21a)—, que los “poderes opuestos” no son atestiguados más que por sus efectos. Con el fin de saber más sobre la naturaleza de los opuestos en Anaxágoras, *vid.* F. M. CORNFORD, «Anaxagoras’ Theory of Matter», p. 297 y ss.; MICHAEL C. STOKES, «On Anaxagoras. Part I: Anaxagoras’ Theory of Matter», pp. 14 y ss.; ISIDORO MUÑOZ VALLE, «La réplica de Anaxágoras a la teoría eleática del ser», pp. 131 y ss.; MALCOLM SCHOFIELD, *An Essay on Anaxagoras*, pp. 00-00 y 00-000; SVEN-TAGE TEODORSSON, *Anaxagoras’ Theory of Matter, passim*.

Por lo que respecta a *las simientes*, aunque la palabra σπέρμα nos remita inmediatamente al ámbito de lo vivo, no todos los intérpretes creen que los σπέρματα hayan sido para Anaxágoras sólo simientes de lo que para nosotros está vivo. Esta posibilidad queda respaldada por ciertos usos de la palabra cronológicamente pertinentes (*vid. supra*, n. 64) y, también, porque los testimonios antiguos nos reportan que ANAXIMANDRO DE MILETO, quien sin duda influyó en Anaxágoras, afirmaba que lo eternamente fértil [τὸ γόνιμον], productivo de calor y frío, fue segregado tras la generación del univer-

so (cf. DK 12 A 10). Aunque esta noticia está llena de imaginería y es cuestionable, su tono jónico y las similitudes que presenta con la cosmovisión anaxagórea son innegables; de ahí que, en efecto, quepa pensar con cierta justificación que, al hablar de *simientes*, Anaxágoras no aludía solamente a la producción o crecimiento de lo que para nosotros está vivo. Por ejemplo, GREGORY VLASTOS opina que Anaxágoras generalizó la norma que rige el proceso de germinación, que la extrapoló al ámbito de la cosmología y que, al extenderla así a cualquier proceso de generación, intentó «expresar una nueva idea para la cual ninguno de los términos tradicionales ofrecía un vehículo adecuado» («The Physical Theory of Anaxagoras», p. 36 [Trad. propia.]). Por tanto, la palabra ‘simiente’ nos comunicaría «de qué manera concebía Anaxágoras la preexistencia de todas esas sustancias en la matriz cósmica»: «estaban ahí como simientes», «la mezcla primigenia era un agregado de simientes, justo como cualquier simiente ordinaria es un agregado de simientes. Una porción de esperma humano es una mezcla de simientes de carne, de simientes de cabello, de simientes de hueso, etc. De modo que la matriz primordial era la mezcla de una “multitud infinita de simientes”, simientes de tierra, simientes de carne y lo demás» (GREGORY VLASTOS, «The Physical Theory of Anaxagoras», p. 39 [Trad. propia.]). Ahora bien, en su interpretación VLASTOS asume literal, y justificadamente, que las simientes son *simientes de todas las cosas, poseedoras de todo tipo de formas, colores y sabores*; y lo mismo hace J. E. RAVEN cuando relaciona las simientes con todas las cosas, no sólo con las orgánicas o vivas: «Un σπέρμα es, de hecho, como todas las demás cosas en el universo a excepción del Νοῦς, el agregado de un número infinito de μοῖραι» («The Basis of Anaxagoras’ Cosmology», pp. 130-131 [Trad. propia.]). Aun así, «la palabra ‘simiente’ sugiere un principio de crecimiento orgánico más que una agregación meramente mecánica» (A. L. PECK, «Anaxagoras and the Parts», p. 61 [Trad. propia.]) y, por ello, otros autores descartan la posibilidad de que la oración «καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις» funja como un genitivo absoluto con valor causal (vid. supra, n. 64), concluyendo que «en 4b Anaxágoras sostiene que la mezcla primigenia no sólo contenía todos los opuestos, y tierra, sino también las simientes de todas las plantas y animales» (DAVID FURLEY, «Anaxagoras in Response to Parmenides», p. 55 [Trad. propia.]). Sin embargo, estas posturas no son las únicas posibles; por lo cual SVEN-TAGE TEODORSSON se dio a la tarea de clasificar todas las interpretaciones de la naturaleza de las simientes ofrecidas hasta 1980 en seis categorías distintas, las cuales ni han sido incrementadas ni se han visto modificadas significativamente por ahora: (i) las simientes son todas las sustancias naturales, entendidas como cuerpos homeómeros; (ii) son partes moleculares de las sustancias naturales, entendidas como cuerpos homeómeros; (iii) son partes moleculares de la totalidad de lo real; (iv) son partículas de sustancias puras; (v) son puntos o porciones que crecen y forman sustancias naturales; (vi) son principios naturales a partir de los cuales se originan todas las especies de plantas y animales (cf. *Anaxagoras’ Theory of Matter*, p. 80). Claro que, a estas posibilidades, TEODORSSON añadió la propia, que es, sin duda, una de las más interesantes: pues, según él, la noción anaxagórea de σπέρμα se habría anticipado a otras nociones estructurales posteriores a Platón, ya que Anaxágoras habría concebido los σπέρματα «como formas [constitutivas] no muy distintas de las εἶδη de Aristóteles» (ibid., p. 90 [Trad. propia.]), a quien habría inspirado (cf. ibid., p. 92). La tesis de TEODORSSON es ambiciosa, porque presenta los σπέρματα «como prefiguraciones, o matrices, de cosas perceptibles individuales orgánicas e inorgánicas», de las cuales habría una sola «por cada cosa individual en el universo»; como aquellas entidades poseedoras de «todas las cualidades del estado futuro de cada cosa individual», entre las que no podría haber dos «exactamente iguales», justo como «no hay dos cosas sensibles exactamente iguales»; es decir, serían «la cosa [misma] en un estado pre-perceptible» (ibid., p. 90 [Trad. propia.]). Pero TEODORSSON también es ambicioso en otro sentido, pues sugiere insistentemente que la noción anaxagórea de σπέρμα influyó en el neoplatonismo por conducto del platonismo medio y, sobre todo, de la noción estoica de *razones seminales* o σπερματικοὶ λόγοι (cf. SVEN-TAGE TEODORSSON, «Anaxágoras y Plotino. El problema de la realidad ontológica de las cosas sensoriales», *passim*, esp. pp. 40 y ss.). Ahora bien, a pesar de tanta complejidad, me parece que son dos las principales decisiones por efectuar antes de tomar una postura propia frente a la cuestión: (i) hay que definir si las simientes sólo están relacionadas con el desarrollo de lo vivo o

si lo están, también, con el surgimiento o crecimiento de todo lo demás; y (ii) —en palabras de MARGARET E. REESOR— hay que determinar si «una simiente puede ser simplemente una pieza pequeña de sustancia o, bien, una pieza de sustancia que contenga las diferenciaciones que aparecerán en lo que surgirá a partir de ella» («The Meaning of Anaxagoras», p. 7 [Trad. propia.]). Personalmente, pienso que las simientes sólo están relacionadas directamente con el desarrollo de lo vivo, y que no contienen las diferenciaciones formales, sino las materiales, de los organismos vivientes. En primer lugar, asumo junto a DAVID FURLEY que en la mezcla original no sólo hay opuestos, sino también tierra y simientes; si éstas difieren de la tierra y de los opuestos, es porque no son lo predominante en los compuestos inorgánicos, y sí en los orgánicos (para saber más sobre la *predominancia* en la doctrina anaxagórea, *vid. infra*, nn. 89, 104, 107 y 110). Aunque no por esto creo que deban ser identificadas con las cosas vivas como tales, con los organismos vivos “por separado”. De que las simientes sean «poseedoras de todo tipo de formas» no se sigue necesariamente la identificación de las mismas con los seres vivos individuales; a más de que esta conclusión conlleva un problema ontológico muy grave: la de-función y des-integración (*cf.* DK 59 B 17) de un ser vivo individual, implicaría la supresión de algo fundamentalmente real, de un *χρῆμα*. Las formas asociadas con las simientes tienen que ser de otra naturaleza, y quizá el siguiente comentario aristotélico en torno a la reproducción de los animales arroje alguna luz sobre este asunto: «se plantea —dice el macedonio— la discusión de si es hembra o macho incluso antes de que la diferencia sea perceptible por nuestros sentidos [πότερον δὲ καὶ πρὶν δῆλην τὴν διαφορὰν εἶναι πρὸς τὴν αἰσθησιν ἡμῶν τὸ μὲν θῆλυ τὸ δ' ἄρρεν ἐστίν], habiendo adquirido esta diferencia dentro de la madre o antes [ἐν τῇ μητρὶ λαβόντα τὴν διαφορὰν ἢ πρότερον, ἀμφισβητεῖται]. Unos afirman que esta oposición se encuentra ya en el esperma, como Anaxágoras y otros filósofos de la naturaleza [φασὶ γὰρ οἱ μὲν ἐν τοῖς σπέρμασιν εἶναι ταύτην τὴν ἐναντίωσιν εὐθύς, οἷον Ἀναξαγόρας καὶ ἕτεροι τῶν φυσιολόγων]: dicen que el esperma procede del macho y que la hembra proporciona el lugar [γίγνεσθαί τε γὰρ ἐκ τοῦ ἄρρενος τὸ σπέρμα, τὸ δὲ θῆλυ παρέχειν τὸν τόπον]» (*Reproducción de los animales* [IV, I 763b 27 y ss.], p. 235). O sea, según Anaxágoras, la diferencia de género se hallaría ya en la simiente y se adquiriría por “causas exógenas”. ¿Pero a qué tipo de oposición o de diferencia se refiere Aristóteles? Aparentemente, no se trata de la oposición entre *ser algo concreto* y *no ser algo concreto*, ni entre *ser humano* y *no ser humano*: diferencias, ambas, que en la filosofía de Aristóteles están relacionadas con la sustancia y con la esencia, es decir, con la forma sustancial. De manera que no sería descabellado hipotetizar que se trata de una diferencia relacionada con la causa material de la criatura; ante todo porque ese tipo de diferencia es la que correspondía a los miembros corporales según el pensamiento griego antiguo, por lo que deja ver ARISTÓTELES al preparar su crítica de la postura de Empédocles al respecto —según el cual, por cierto, los órganos corporales provienen no de uno, sino de ambos progenitores —: «en las plantas vale el mismo argumento, porque está claro que también en ellas la simiente procedería de todas las partes [δῆλον γὰρ ὅτι καὶ τούτοις ἀπὸ πάντων ἂν τῶν μερῶν τὸ σπέρμα γίγνοιτο]. Pero muchas plantas no tienen algunas partes, otras inclusive se les podrían quitar y otras crecen como un añadido. Además, nada procede del pericarpio; sin embargo, también los pericarpios se desarrollan con la misma forma [καίτοι καὶ ταῦτα γίγνεται τὴν αὐτὴν ἔχοντα μορφήν]. Es más, ¿proviene el esperma sólo de cada una de las partes homogéneas, como carne, hueso y tendón, o viene también de las heterogéneas, como cara y manos? [Ἔτι πότερον ἀπὸ τῶν ὁμοιομερῶν μόνον ἀπέρχεται ἀφ' ἐκάστου οἷον ἀπὸ σαρκὸς καὶ ὀστοῦ καὶ νεύρου, ἢ καὶ ἀπὸ τῶν ἀνομοιομερῶν οἷον προσώπου καὶ χειρὸς;] Si sólo viene que aquellas, resulta, sin embargo, que es en las partes heterogéneas donde más parecido hay con los progenitores, como por ejemplo en la cara, manos y pies. [...] Pero es más lógico que [el esperma] venga de las partes homogéneas; pues éstas son anteriores, y las heterogéneas están compuestas de ellas; y de la misma forma que los hijos nacen parecidos en cara y manos, así también se parecen en carne y uñas» (*Reproducción de los animales* [I, 18, 722a 12 y ss.], p. 87). Si es posible creer que las simientes provienen de las partes del organismo progenitor y que entre éstas y la simiente hay una relación de semejanza, no parece imposible, en principio, que dicha semejanza sea de índole material, sobre todo si las partes en cuestión son las homeómeras, las “tisulares”. Por tanto, cabe pensar que las formas poseídas por las si-

mientes fueran, para Anaxágoras, de naturaleza material y orgánica, y que las simientes puedan ser comparadas hasta cierto punto con la célula, entendida como unidad morfológica de los organismos vivos. Aunque siendo precavidos habría que mirarlas más bien como materiales orgánicos fundamentales asociados con la variedad en apariencia de los tejidos, como lo testimonia SIMPLICIO en su comentario a *Acerca del cielo* [603, 18] de ARISTÓTELES: «Anaxágoras llama también ‘semillas’ a las cosas homeómeras, como carnes, huesos, etc.» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [675], p. 330). Claro que esto no responde si el género, dado con la semilla según Anaxágoras, era entendido por éste como una diferencia material o estructural; aunque no se puede descartar que los filósofos presocráticos no tuvieran muy clara esta distinción, si se recuerda qué combinaciones tan extrañas de miembros, órganos y tejidos imaginaba EMPÉDOCLES en los primeros estadios de la zoogonía (cf. DK 31 B 20, 57, 58, 60, 61, 62) o que este mismo dijo (DK 31 B 62): «ellos no ostentaban aún la figura graciosa de sus miembros, ni la voz, ni el órgano propio de los varones» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [391], p. 213). Ahora bien, sólo si las simientes fueran concebidas como materiales orgánicos sería posible entender que se haya defendido que las simientes son secretadas por las partes de los organismos vivos, sin mengua, e incorporadas una y otra vez en la mezcla y distribuidas por las distintas regiones del universo. Sólo si fueran comprendidas como materiales orgánicos que presentan constituciones, texturas o aspectos propios y suscitan afecciones peculiares se podría explicar que se las haya visto como «ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιάς καὶ ἡδονάς», como poseedoras de todo tipo de formas, colores y sabores especiales, como especial es la forma, el color y el sabor del tallo de la orquídea, de la carne del puerco, de la pulpa del tamarindo o del caparazón de la tortuga. Por ello discrepo de ERIC LEWIS, según el cual «Anaxagoras comparte con [los demás “pluralistas”] el compromiso de sostener que las partes de que se componen los organismos individuales no se crean ni se destruyen», pero, en tanto que «los atomistas y Empédocles degradan la existencia de los organismos individuales», «Anaxágoras no sólo [...] piensa que los organismos individuales existen, sino también [...] hace eternos a los organismos individuales, a través de su teoría de las simientes» («Anaxagoras and the Seeds of a Physical Theory», pp. 16-17 [*Trad. propia.*]). Y discrepo de LEWIS porque, si las simientes fueran organismos individuales, éstos, en su calidad de χρήματα, no deberían perecer como lo hacen: como lo hace el perro que se descompone en el medio del camino y no lo hace la materia que lo constituía, que cambia de apariencia y situación, pero nunca deja de existir. Además, no hay evidencia textual de que Anaxágoras haya hablado de la eternidad de la vida individuada, pero sí la hay de que reconociera lo contrario, pues DIÓGENES LAERCIO (DK 59 A 1) relata que «cuando le anunciaron [a Anaxágoras] ambas noticias, la de la condena y la de la muerte de sus hijos, dijo respecto de los niños: ‘Sabía que los había engendrado mortales’ (aun cuando algunos atribuyen esto a Solón y otros a Jenófanes)» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [649], p. 311). Ello no obstante, sí estoy de acuerdo con LEWIS en que las diferencias individuales —de todos los entes, no solamente de los vivos— pueden ser explicadas, dentro de la doctrina anaxagórea, si la “materia” es entendida como algo único y concreto, y si los materiales de que están compuestas por separado las cosas no son vistos como “materia” en general, sino como una porción irreplicable de material orgánico e inorgánico (cf. ERIC LEWIS, «Anaxagoras and the Seeds of a Physical Theory», pp. 17 y ss.). Pues esta interpretación de las simientes parece ser la adecuada para explicar incluso las ya no tan extravagantes palabras de EMPÉDOCLES (DK 31 B 117) — contemporáneo de Anaxágoras: «Yo ya he sido antes un muchacho y una muchacha, un arbusto, un pájaro y un mudo pez de mar» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [585], p. 287). Sin embargo, de la vida y la muerte (*vid. infra*, n. 104) y de la organización de los seres vivos, por separado (*vid. infra*, n. 83 y 89), hablaré en otro sitio.

Entonces, la condición “material” que supone Anaxágoras comprendería la tierra, que quizás represente los minerales (cf. DK 59 B 15), y otros χρήματα, a saber: las simientes, o materiales de que están compuestas predominantemente las cosas vivas, y los poderes opuestos, o sustancias capaces de producir efectos en lo posible, de las cuales están compuestas, predominantemente, las cosas no vivas que no tienen apariencia terrosa. Ahora bien, si esto fuera cierto, Anaxágoras no habría concebido la “materia” como algo absolutamente ineficaz, por cuanto sus χρήματα tendrían al menos la

capacidad de interactuar y producir ciertos efectos apreciables en, y como, las cosas materialmente compuestas; de manera que, aun al margen de la realidad “espiritual” —garante del movimiento, el cambio y la organización interna de las cosas vivas, tomadas de por sí (cf. DK 59 B 12, 13)—, es posible hablar de las consecuencias globales de esas interacciones y efectos. Y me parece que eso es precisamente lo que pretende hacer ANAXÁGORAS en DK 59 B 4, donde habla de los principales resultados de la interacción de los materiales dados con la mezcla inicial y establece una relación causal entre la configuración [κοσμοποιία] *casi mecánica* del universo (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* [985a 10-21], pp. 86-87) y la condición “material” aquí descrita: una relación causal, porque los resultados de los procesos de la κοσμοποιία —segregación, disgregación, congregación y agregación— pueden ser determinados como efectos necesarios, y hasta deducibles, de la condición “material” presupuesta.

Al final de DK 59 B 4a, Anaxágoras revela que ha concluido ciertas consecuencias a partir de la generalización del proceso de segregación, es decir, teniendo en cuenta que «no sólo entre nosotros hubieran sido segregadas [las cosas], sino también en cualquier otro sitio». Tales consecuencias son básicamente cuatro: (i) que hay muchos tipos de χρήματα en las cosas compuestas; (ii) que los cuerpos de los seres vivos han sido compuestos también de cierta manera; (iii) que hay muchas ciudades construidas por hombres (iv) que también se valen de las cosas que surgen naturalmente, incluyendo los astros, que, sin duda, en la Antigüedad eran vistos principalmente como señales para la orientación espacio-temporal. Ahora bien, aunque los detalles de todo lo que suscita la segregación de las cosas son más bien nulos, la enunciación de esas consecuencias es de gran relevancia para la comprensión del arreglo universal [κόσμος] que Anaxágoras pudo tener en mente, a pesar de que algunos comentaristas confundan la diversidad de estas consecuencias con la diversidad del arreglo universal, que el clazomenio tajantemente rechaza (cf. DK 59 B 8). El primero en sugerir algo así fue SIMPLICIO en su comentario a la *Física* de Aristóteles [34 28-35; 157 9-14]: «Tal vez a algunos les parecerá que no se refiere a la inteligible separación originaria, sino a la comparación de nuestra morada con respecto a otros lugares de la tierra. Pero con respecto a otros lugares no diría que ‘hay para ellos también sol y luna y demás [astros], como entre nosotros’. Y «que alude indirectamente a otro ordenamiento cósmico que el [producido] entre nosotros, lo patentiza, la [frase] ‘como entre nosotros’, dicha más de una vez. Y que no piensa en aquel [otro ordenamiento cósmico como si fuera] uno sensible que haya precedido a éste en el tiempo, lo muestra la [frase] ‘las más útiles de las cuales almacenan en sus casas y las usan’. En efecto, no dice ‘usaron’, sino ‘usan’» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [788, 789], pp. 381, 382-383). Pues bien, a diferencia de otros suyos, este comentario de SIMPLICIO es anacrónico y tendencioso: a todas luces pretende adecuar el pensamiento de Anaxágoras al neoplatonismo, asociando *los lugares distintos al nuestro*, de que efectivamente habla el filósofo presocrático, con la distinción platónica entre lo sensible y lo inteligible, según el pensamiento antiguo tardío. Sin embargo, algunos autores se han apoyado en este comentario para polemizar en torno a la posible postulación anaxagórea de *un mundo diferente al nuestro*, sin tener en cuenta que la mera posibilidad de obtener una cierta conclusión a partir de ciertas premisas no hace que una prueba sea relevante (PATRICIA K. CURD procede así en «Anaxagoras and the Theory of Everything», p. 240). Por lo demás, la deducción de una posible pluralidad de mundos no tiene más relevancia en este contexto histórico que esa que uno puede encontrar en un puñado de noticias que reportan la consideración de dicha posibilidad *por otros filósofos presocráticos* (cf. DK 12 A 9, 10; DK 68 A 1, 21, 40, 43, 81, 82, 84); pues, tal como recuerda F. M. CORNFORD tras un detallado análisis de la doxografía disponible, según los antiguos (con SIMPLICIO incluido), ANAXÁGORAS cuantificó *como uno solo* el ordenamiento cósmico (cf. DK 59 B 8) y sólo ANAXIMANDRO DE MILETO y LOS ATOMISTAS habrían postulado expresamente la multiplicidad de ordenamientos cósmicos, o κόσμοι (cf. «Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy», *passim*). No obstante, hay quienes piensan de manera semejante a SIMPLICIO y diferente a CORNFORD (cf. *ibid.*, pp. 7-8) y no ven en la *consideración de otras personas y lugares* una alusión de Anaxágoras a otras regiones de la “tierra”, sino la postulación de mundos distintos. Quizás alentados por la inspiración que pudo hallar G. W. LEIBNIZ en la filosofía del clazomenio —«Y el autor de la naturaleza ha podido practicar este artificio divino e infinitamente maravilloso porque



cada porción de la materia no sólo es divisible al infinito, como lo reconocieron los antiguos, sino también que está actualmente subdividida sin fin en otras partes, cada una de las cuales tiene un movimiento propio; de lo contrario, sería imposible que cada porción de la materia pudiera expresar el universo» — «Por donde se ve que hay un mundo de criaturas: seres vivos, animales, entelequias, almas, en las más pequeñas partes de materia» — «Cada porción de la materia puede concebirse como un jardín lleno de plantas y como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es también como ese jardín o ese estanque» («Monadología [§§ 65, 66, 67]», en *Tratados fundamentales · Discurso de metafísica*, p. 81)—; digo, pues, que quizás alentados por los puntos de encuentro entre la doctrina de Anaxágoras y la de un pensador que no sólo inventó el cálculo de infinitesimales, sino también concibió *la posibilidad de representarse otros mundos*, ciertos autores hablen de la postulación anaxagórea de una multiplicidad de mundos distintos al nuestro, entendiéndolos como *infinitamente pequeños o internados dentro de otros mundos* (cf. JAAP MANSFELD, «Anaxagoras' Other World», *passim*; MALCOLM SCHOFIELD, «Anaxagoras' Other World Revisited [passim]», en KEIMPE ALGRA *et al.* (eds.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, pp. 3-20). Mas quienes hacen esto no comprenden que una tesis que afirme *la posible efectividad de otros mundos* sólo puede adquirir su valor decisivo si, además, sostiene que esos mundos tienen realidad efectiva aparte del nuestro: si no los presenta como organizaciones particulares de un mismo todo, del cual también nuestro mundo formaría parte. Sobre esto, *vid.* JOHN E. SISKI, «Anaxagoras' Parmenidean Cosmology: Worlds within Worlds within Worlds within the One», *passim*. Personalmente, me parece correcta la interpretación de CORNFORD, la misma que puede ser bien complementada, si se entiende que la consideración anaxagórea de otras personas y otros lugares pretende mostrar que, dado un estado general de cosas, es necesaria cierta condición básica que lo permita y sustente, la cual sería necesaria, a pesar incluso de que las circunstancias particulares fueran otras —*tal como sucede en otras regiones de la tierra*—. Siguiendo la interpretación de la sintaxis de DK 59 B 4 hecha por H. FRÄNKEL (*vid. supra*, n. 64; cf. «Besprechung eines Buches über Anaxagoras [passim]», en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, pp. 284-93), ciertos especialistas con quienes concuerdo en general (cf. GREGORY VLASTOS, «One World or Many in Anaxagoras?», *passim*; DAVID FURLEY, «Anaxagoras in Response to Parmenides», p. 56), consideran como un hecho discursivo probable que en el fragmento DK 59 B 4 estén subordinadas todas las oraciones en que aparecen verbos en infinitivo —*i. e.*, todas las consecuencias que se van mencionando a lo largo de DK 59 B 4a— con respecto a la primera oración del pasaje, haciendo así de la pieza entera una larga oración compleja que depende de una condición antedicha, a la que se hace referencia indicando mediante un genitivo absoluto que *es preciso esperar la realidad efectiva de las consecuencias enunciadas, puesto que las cosas se hallan, o, también, en caso de que las cosas se hallen, en la condición que ha sido previamente determinada*. Esta interpretación de la sintaxis de DK 59 B 4a queda respaldada por DK 59 B 4c, donde se reafirma la necesidad de la condición supuesta, y probablemente aludida en DK 59 B 4b, a saber, la necesidad de las cosas indispensables para que el mundo llegue a ser como es, sin transitar por *lo que no es*. Y, precisamente, estas cosas son los χρήματα de que he venido hablando, los cuales estarían comprendidos en la condición “material” que, al comentar la κοσμοποιία anaxagórea, «Aristóteles sustituye por τὸ ἔν» (J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 142 [*Trad. propia.*]), por ser ella, en efecto, fundamentalmente una: «En cuanto a las tesis de los estudiosos de la naturaleza, hay dos maneras de hablar de la unidad del ser. Unos toman el cuerpo subyacente como lo uno [οἱ μὲν γὰρ ἔν ποιήσαντες τὸ <δν> σῶμα τὸ ὑποκείμενον], esto es, o bien alguno de los tres {fuego, agua, tierra}, o bien otro, más denso que el fuego, pero más sutil que el aire; todo lo demás, lo producen por condensación y rarefacción, haciendo [así] una pluralidad de cosas... Los otros, en cambio, mantienen que de lo uno {originario} se cristalizan los opuestos contenidos en él, tal como afirman Anaximandro [οἱ δ' ἐκ τοῦ ἐνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι] y todos los que sostienen que existe lo uno y lo múltiple, como Empedocles y Anaxágoras, pues también ellos dejan cristalizarse las demás cosas a partir de la mezcla {originaria} [καὶ ὅσοι δ' ἔν καὶ πολλὰ φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τᾶλλα]. Se distin-

guen entre sí en que el uno {Empédocles} cree en el cambio periódico de ellos y el otro {Anaxágoras}, en un solo proceso, y que uno asume las homeomerías y los opuestos como infinitos, mientras que el otro tan sólo los así llamados elementos [διαφέρουσι δὲ ἀλλήλων τῶ τὸν μὲν περίοδον ποιεῖν τούτων, τὸν δ' ἄπαξ, καὶ τὸν μὲν ἄπειρα, τὰ τε ὁμοιομερῆ καὶ τάναντία, τὸν δὲ τὰ καλούμενα στοιχεῖα μόνον]» (*Física* [I, IV, 187a 11-25], pp. 8-9). Una sería la condición básica y uno solo sería el proceso de configuración cósmica para Anaxágoras, según Aristóteles. Por lo tanto, se podría interpretar que, en **DK 59 B 4**, ANAXÁGORAS argumenta a favor de la necesidad de una mezcla originaria —fundamentalmente una tanto al inicio como a través del proceso de configuración cósmica (cf. **DK 59 B 6**)— o, lo que es igual, a favor de una mezcla consistente en todos los χρήματα necesarios para que pueda tener lugar cualquier circunstancia parecida a la que conocemos directamente y en la cual nos desarrollamos. Pues todas las circunstancias semejantes podrían ser comprendidas como consecuencias de la congregación, disgregación y agregación de los χρήματα segregados —aunque también sea necesaria la asistencia de una causa moviente e inteligente (cf. **DK 59 B 12**)—. Así pues, ANAXÁGORAS pone de relieve en **DK 59 B 4** la racionalidad del proceso unitario de configuración cósmica, al subordinar causalmente los efectos evidentes del arreglo universal con respecto a la condición “material” correspondiente: la misma para todas las circunstancias imaginables en que haya unidad y multiplicidad y sin importar dónde, cuándo, para quién o según quién, a menos que se esté dispuesto a admitir lo imposible: la separación absoluta de lo real, que ANAXÁGORAS rechaza con toda claridad (cf. **DK 59 B 8**).

**66.** La versión griega de **SIDER (8)** muestra una puntuación distinta de la que presenta **DIELS (1)**. Aunque yo sigo la versión griega de este último, mi traducción al castellano desplaza el paréntesis hasta el final del fragmento, con la intención de brindar mayor fluidez al pensamiento correspondiente.

**67. Habiendo sido disgregadas.** Aunque se trata de un *genitivo absoluto con valor causal*, que bien podría ser expresado mediante alguna conjunción o locución conjuntiva —«por cuanto fueron disgregadas»—, he preferido conservar la construcción absoluta que transmite el gerundio compuesto y no explicitar la causalidad, que también comunica este gerundio en castellano. **Disgregadas.** Éste es uno de los procesos a que Anaxágoras alude mediante la prefijación del verbo κρίνειν. Según he dicho antes, la segregación es el desprendimiento de una cosa a partir de otra más vasta y, como tal, puede ser comparada con el hecho de que una figura se destaque sobre, o dentro de un fondo; la disgregación, en cambio, puede ser vista como la diseminación, dispersión o desmembramiento de un compuesto: como la descomposición de un todo en sus distintas partes (cf. **DK 59 B 17**). **Venir en conocimiento.** Con esta locución verbal pretendo expresar que el acto cognitivo de que se habla involucra (i) el *asentimiento* frente a la verdad de una proposición, (ii) el *reconocimiento* de que lo atendido se presenta bajo determinadas circunstancias (iii) *comprendidas* y (iv) el *convencimiento* de que todo ello es así y no de otro modo. Que el verbo griego denotaba una operación cognitiva así de compleja puede ser corroborado, porque cuenta HERÓDOTO que, dada cierta ocasión, los griegos vinieron en conocimiento de lo mismo [ταύτὰ ἐγίνωσκον] que el persa Mardonio (*Historias II* [IX, II, 2], p. 423) y JENOFONTE emplea este verbo para referir el momento en que alguien —que defendía las mismas opiniones que otros— llega a considerar las posturas opuestas [τάναντία τούτοις γινώσκειν] (*Helénicas* [II, III, 38], p. 83). **Plenamente.** Siguiendo la misma línea interpretativa en torno a la noción anaxagórea de totalidad, o sea, entendiéndola como *integridad*, el valor adverbial de πάντα es perfectamente cubierto por «plenamente». Así, dada cierta cantidad de “material”, se puede decir con absoluta coherencia que dicha cantidad de material permanece plenamente igual a través del cambio, que toda ella permanece la misma: íntegra. **Imposible.** A juzgar por el uso que los filósofos posteriores a PARMÉNIDES hicieron del adjetivo ἀνυστός (cf. **DK 28 B 2**, **DK 30 B 2**, **DK 31 B 12**, **DK 64 B 3**), habría que decir que esta palabra se refiere a lo que no puede ser hecho o practicado. Sin embargo, el contexto indica que Anaxágoras pone en juego toda la gravedad ontológica de la necesidad y, por tal motivo, he decidido traducir como *lo que no puede ser o no puede no ser*, es decir, como (lo) «imposible». Aunque hay otras opciones, como la de EGGERS LAN (3), quien pone «admisible».

**68.** En este fragmento, Anaxágoras identifica la realidad con la cantidad de lo real. De modo que, en palabras de G. W. F. HEGEL, «El ser ha obtenido la determinación de tener la igualdad simple consigo dentro de su ser otro» (*Ciencia de la lógica* [Secc. II, p. 109], vol. 1, p. 293). Si bien dije arriba (*vid.* n. 56) que el tamaño era existencialmente irrelevante para Anaxágoras, no se puede decir lo mismo de la cantidad. No importa cuán diverso o cuán dinámico sea o pueda ser lo real, en este pasaje se reafirma su necesidad mediante la categoría de cantidad. Y, como *lo real no puede no ser*, sino que tiene que permanecer siendo *lo que es*, se sostiene que la cantidad de lo real debe permanecer siendo *la que es*, siempre igual a sí misma. En este pasaje lo real es determinado como *pura cantidad*, como «la indiferencia del cambio, [o] el hecho de que dentro de su mismo concepto se halla su propio ser más-o-menos, su indiferencia respecto a sí mismo» (G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica* [Secc. II, p. 110], vol. 1, p. 295). Y esto tiene sentido, incluso si para Anaxágoras lo real es cuantitativamente ilimitado, puesto que no se trata de la igualdad con respecto a una cantidad determinada. Anaxágoras no dice cuánto hay, *en concreto*, de todo lo que hay; sólo dice que lo real no puede ser reducido ni incrementado, porque está concibiendo la necesidad de lo real bajo la categoría de cantidad. Así pues, que no pueda haber más o menos simplemente quiere decir que no es posible que haya algo que no hay: que no puede ser lo que no es; aun cuando lo real pueda ser delimitado en tantas o cuantas porciones (*vid. supra*, n. 62; *infra*, n. 71), las mismas que no pueden ser absolutamente *creadas o aniquiladas*, es decir, *sumadas o restadas*.

**69.** La redacción de este fragmento es extraña y «nada elegante», según DAVID SIDER (*The Fragments of Anaxagoras*, p. 113), quien opina asimismo que la versión griega de DIELS ha de ser corregida: debe ir δὴ en lugar de δέ, ya que δὴ también aparece en los manuscritos y es, además, la partícula que con mayor frecuencia acompaña al ὅτε que tiene valor causal (*cf. ibid.*, p. 111).

**70. Pero.** Me apego a la versión griega de DIELS, así que traduzco δέ, no δὴ. Léase «evidentemente» o «pues», si se prefiere la versión de SIDER. **[así] como.** Ésta no es la traducción correcta del ὅτε con valor causal. Aun así, pongo ‘así’ entre corchetes y antes de ‘como’, para destacar la estructura casi analógica que subyace a esta hipotaxis. Detrás de «como las porciones de lo grande y de lo pequeño son iguales en cantidad, ~~así también~~ han de estar todas las cosas en todo» se nota una relación de semejanza entre (a) la relación que mantiene la noción de parte con alguna otra noción y (b) la que mantiene la noción de todo con alguna otra noción. La semejanza está indicada por la frase ‘así también’ que he tachado, sin la cual, además, la subordinación quedaría intacta. Parece que ambas nociones mantienen una relación semejante con la noción de realidad, la cual, como se ha visto, pudo ser identificada por Anaxágoras con la noción de cantidad (*vid. supra*, n. 68). Si esto fuera así, se entendería que lo real, *aquello que no puede no ser*, es también *aquello que no puede ser ni más ni menos*: a lo cual nada le puede faltar o sobrar. Por tanto, dado que la relación que hay entre la parte y la realidad es la misma que hay entre la realidad y el todo, *se sigue que* lo que pueda ser dicho respecto del todo puede ser dicho, también, de la parte —siempre que se refiera a la realidad—: como que nada le falta y nada le sobra; por ello se dice, finalmente, que cada una de las partes es igual a la otra en cantidad: porque *ninguna puede ser más o menos*. Ahora bien, ya que la noción de parte y la de todo están subordinadas con respecto a la misma noción —*i. e.*, la de realidad, que es igual a la de cantidad—, es posible efectuar una deducción y, con ese fin, es válido utilizar una simple conjunción causal. Sin embargo, por algún motivo, Anaxágoras toma la subordinación de cada una de estas nociones como si fuera una relación independiente de la otra y, por ello, al efectuar su inferencia, resalta la semejanza que hay entre ambas relaciones: «καὶ οὕτως...». La correcta traducción de esta hipotaxis se discute en MALCOLM SCHOFIELD, *An Essay on Anaxagoras*, p. 105 y en MICHAEL C. STOKES, «*An Essay on Anaxagoras by Malcolm Schofield* [reseña]», p. 437. **Porciones.** Las cuestiones filológicas relacionadas con el uso presocrático de la palabra ‘μοῖρα’ involucran problemas filosóficos de primer orden; por tanto, relevo la discusión pertinente a la siguiente nota (*vid. infra*, n. 71). **Han de estar.** Más allá de que Anaxágoras esté deduciendo la *posibilidad* o, como piensa JAAP MANSFELD (*cf.* «Anaxagoras’ Other World», p. 1), la *necesidad* de que todas las cosas estén en todo, la inferencia

misma se seguiría *necesariamente* en ambos casos. Así que el empleo del verbo haber y el infinitivo es correcto en ambos casos (cf. M. SCHOFIELD, «Anaxagoras' Other World Revisited», p. 10). **Aislado.** Aunque se podría traducir como «separado», obsérvese que Anaxágoras no usa ninguno de los cognados prefijados de que se ha valido hasta ahora para referir los procesos relativos de unión y desunión. La razón de ello es que no está aludiendo a lo segregado, ni a lo disgregado, sino a lo absolutamente separado, que es equivalente a la interrupción de lo real y a la admisión de *lo que no es*. Este problema, que está relacionado con la noción continua de la realidad “material”, será abordado más adelante (vid. *infra.*, n. 71). Sin embargo, valga decir aquí que, efectivamente, el adverbio *χωρίς* está asociado con la exclusividad. Por ejemplo, dice Heracles en *Alcestis* [v. 528] de EURÍPIDES: «Ser y no ser se consideran absolutamente distintos [*χωρίς τό τ' εἶναι καί τό μή νομίζεται*]» [Trad. *propia*]. El mismo PLATÓN usa la palabra de modo similar, cuando distingue dos cosas que no convienen o no pueden ir juntas: «si no, ¿cuál será el modo de la conversación? Yo por mi cuenta siempre creí que una cosa era estar juntos dialogando entre sí y otra, hablar ante la asamblea [*χωρίς γάρ ἕγωγ' ὄμην εἶναι τό συνεῖναι τε ἀλλήλοις διαλεγόμενους καί τό δημηγορεῖν*]» (*Protágoras* [336b], p. 35). **Comparten [una] porción de todo.** Ésta es, quizás, una de las sentencias más relevantes para entender el pensamiento de Anaxágoras, porque en ella se conjugan los aspectos fundamentales de lo real, según el clazomenio: su variedad y su continuidad absolutas. En la nota siguiente (vid. *infra.*, n. 71) abordaré el valor filosófico del término *μοῖρα*; empero, a juzgar por lo que dice HERÓDOTO, cuyo lenguaje resulta siempre próximo al de Anaxágoras (cf. MICHAEL C. STOKES, «On Anaxagoras. Part I: Anaxagoras' Theory of Matter», pp. 12-13), esas porciones de todo han de ser también porciones del todo común a ellas, como las parcelas son partes de una misma extensión de terreno (cf. HISTORIAS I [I, 204, 1-2 8-13], p. 112). Además, si se toma como referencia a ESQUILO, esas porciones han de participar del mismo todo de igual manera que se comparte una sepultura o fosa común, es decir, ocupándola (cf. «Agamenón [vv. 506-507]», en ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 1030). Por tanto, *compartir* una porción de todo querría decir *ocupar* espacial y/o temporalmente una de las infinitas delimitaciones posibles de lo real. **De por sí.** Según la REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: estar *separadamente cada cosa; sola o aparte de las demás*. **[Así que].** Se trata de una recapitulación que reafirma y combina los dos pensamientos anteriores: (a) todas las cosas participan del mismo todo —y tienen de todo— y (b) es imposible alcanzar un punto en que haya una sola cosa, y no más. **Incluso de aquellas [cosas] que se segregan.** Con M. SCHOFIELD (cf. *An Essay on Anaxagoras*, p. 160), creo que el *καί* de *καί τῶν ἀποκρινομένων* debe ser traducido como «incluso», porque sólo así se explica la distinción entre *todas las cosas*, por un lado, y *las que se segregan*, por otro; además, esta puntualización es más que sensata, ya que, según la argumentación de Anaxágoras, ni siquiera las cosas secretadas o expelidas podrían verse agotadas.

**71.** Puesto que el tamaño no tiene relevancia existencial para Anaxágoras (vid. *supra.*, n. 62 y n. 68), «las nociones de lo grande y lo pequeño *simpliciter* no tienen sentido» (COLIN STRANG, «The Physical Theory of Anaxagoras», p. 107 [Trad. *propia*]). Por ello, sólo puede haber algo mayor y algo menor *en relación con lo otro* [*πρός ἄλλο*] y no en un sentido absoluto [*πρός ἑαυτό*]. Sin embargo, lo más importante de este fragmento es que también a las “partes” son atribuidas propiedades correspondientes al todo, es decir, los atributos propios de lo absolutamente continuo: ilimitación e igualdad cuantitativa. Ello es significativo porque justifica, en cierta medida, que la noción de *homeomeridad* haya sido asociada con la doctrina anaxagórea de la igualdad cuantitativa de las partes y la composición uniforme de todo lo real. En este sentido, en su comentario a la *Física* de Aristóteles [460, 4-17] [DK 59 A 45], SIMPLICIO no sólo afirma que «Anaxágoras sostiene que los principios son las homeomerías y Demócrito los átomos, y ambos que dichos principios son infinitos en número», sino también que Aristóteles «narra primeramente la teoría de Anaxágoras y nos enseña la causa de cómo llegó a tal suposición. Muestra que [Anaxágoras] no sólo debía decir que toda la mezcla era infinita en tamaño, sino también que cada homeomería contiene en sí todas las cosas, de modo similar al todo, [de tal modo que las homeomerías] no sólo son infinitas sino infinitas veces infinitas»; a más de que se-

ñala que si Anaxágoras arribó a dicha concepción fue «por estar convencido de que nada se genera del no-ser y de que todo se alimenta de lo que es semejante, por ver que todo se genera de todo, si no inmediatamente, al menos según turnos (del fuego, en efecto, se genera aire, y del aire el agua, del agua la tierra, de la tierra la piedra y de la piedra nuevamente el fuego), y que, cuando se ingiere un mismo alimento, como el pan, se generan muchas cosas disímiles (carnes, huesos, venas, nervios, cabellos, uñas, alas o cuernos si se da el caso, y lo semejante crece de lo semejante)» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [673], pp. 329-330). Sobre la absoluta distribución de los principios materiales hablaré más adelante (*vid. infra*, n. 86, 89); por el momento, me interesa destacar la notoria correspondencia entre la infinitud del todo y sus partes, puesta de relieve por SIMPLICIO, y la peculiar identidad entre la parte y el todo de que he hablado antes (*cf. supra*, n. 70), para poder mostrar, a partir de ella, que asociar la noción de *homeomeridad* con la doctrina anaxagórea es impertinente.

Dada la infinitud del todo y cada una de sus partes, no parece haber otra razón para distinguir la parte del todo que la de reafirmar el carácter absoluto de lo real mediante «la operación de la infinitud», la cual consistiría en reafirmar la superioridad del todo con respecto a cualquier «base particular» (ALFRED H. LLOYD, «The Poetry of Anaxagoras's Metaphysics», p. 90 [*Trad. propia.*]), ya sea “en dirección a” lo mínimo o “en dirección a” lo máximo. Por ello, creo que tratar de elucidar la teoría anaxagórea de la igualdad de partes tomando como referente la consistencia material de la parte no es conveniente, puesto que así no se considera la parte como una manifestación parcial del todo indeterminado, sino como una manifestación específicamente determinada. En cambio, al igual que P. LEON, creo que, para resolver este problema, hay que dejar momentáneamente a un lado las nociones de ingrediente y compuesto y tomar como referente «el todo, τὸ σύμπαν, ἐὶν κόσμος» («The Homoiomerics of Anaxagoras», p. 138): no las partes, sino lo común a las partes. Pues imaginar las porciones de que habla Anaxágoras como delimitaciones que se presentan con algún aspecto particular conduce irremediabilmente a la representación de ciertas entidades corpóreas constitutivas —¿corpúsculos?—, es decir, a la identificación de esas porciones con las *homeomerías* o los *cuerpos homeómeros* (*vid.* A. L. PECK, «Anaxagoras and the Parts», pp. 70-71; «Anaxagoras: Predication as a Problem in Physics II», pp. 117-118); y éste no es un buen procedimiento filológico, ni filosófico. La palabra ὁμοιομέρεια —que significa la semejanza de composición entre las partes de un todo y el todo mismo— no aparece en registros textuales anteriores a los escritos de EPICURO y su empleo es más bien propio de los ataques epicureístas a ciertas teorías que podrían ser denominadas “corpularistas”, con el fin de elogiar la teoría atomista, como se puede apreciar en la crítica que dirige LUCRECIO a la filosofía de Anaxágoras (*vid.* ROBERT D. BROWN, «Lucretian Ridicule of Anaxagoras», *passim*). Ahora bien, es cierto que Aristóteles testimonia con frecuencia que, para Anaxágoras, los principios materiales del universo eran los opuestos y los cuerpos homeómeros (*vid. supra*, n. 51; *infra*, n. 104), pero también es cierto que Aristóteles nunca nos informa si Anaxágoras conocía la noción de *homeomeridad* o si llegó a emplear algún término correspondiente a la noción. El macedonio dice, efectivamente, que entre los principios materiales del universo propuestos por Anaxágoras no sólo se cuentan los opuestos, sino también los cuerpos homeómeros; pero, con ello, podría estar diciendo, simplemente, que *Anaxágoras creyó que esas cosas que Aristóteles sí llamaba cuerpos homeómeros eran, además de los opuestos, principios materiales del universo*: lo cual adquiere mucho sentido, si se recuerda que la noción de *homeomeridad* acompaña normalmente a la de simiente (*cf. supra*, n. 65). De tal manera que «Aristóteles no asevera, ni sugiere, que de acuerdo con Anaxágoras haya algún cuerpo homeómero en el mundo» y «lo que pudo haber dicho o sugerido Lucrecio (un romano, un poeta y un epicúreo) no es persuasivo» (R. MATTHEWSON, «Aristotle and Anaxagoras: An Examination of F. M. Cornford's Interpretation», p. 77 [*Trad. propia.*]). Sin embargo, al margen de todo ello, hay que desconfiar de la asociación de las porciones anaxagóreas con los cuerpos homeómeros aristotélicos, ante todo, porque la noción de extensión limitada no consuena con la realidad “material” que Anaxágoras caracteriza, la cual es absolutamente ilimitada. Pues recuérdese el reporte de Simplicio: Anaxágoras «no sólo debía decir que toda la mezcla era infinita en tamaño, sino también que cada homeomería contiene en sí todas las cosas, de modo similar al todo, [de modo que las ho-

meomerías] no sólo son infinitas sino infinitas veces infinitas». Aunque, si esto fuera cierto, ¿sería posible hablar con sensatez acerca de una porción de extensión sin admitir la delimitación efectiva de la misma? Creo que ello es posible; pero sólo si reconoce que la entidad de la parte es en verdad la entidad del todo y si, con ello, se le niega a lo particular el derecho de gozar *exclusivamente* de verdadera realidad. Y la clave para entender esto, me parece, se halla en el significado de la palabra ‘μοῖρα’.

El significado que pudo haber dado Anaxágoras a la palabra ‘μοῖρα’ ha sido objeto de múltiples discusiones entre los estudiosos, porque tanto ‘μοῖρα’ como ‘μέρος’ son vocablos que remiten a la noción de parte y no parece que Anaxágoras deseara admitir el fraccionamiento efectivo de la totalidad de lo real. Sin embargo, tampoco es necesario que la partición de algo sea la escisión de ese mismo algo y parece que el contenido semántico la palabra ‘μοῖρα’ no aludía a ningún rompimiento, pues no designaba algo independiente, aislado, sino la parte *de* un todo (cf. HOMERO, *Ilíada* [XV, v. 195], p. 406). El fraccionamiento de un todo en *sus* partes —las cuales pueden ser infinitas—, no posibilita por sí mismo la extirpación de tales partes, como ocurre con la parcelación de la tierra y otras cosas que no pueden ser trasladadas (cf. HERÓDOTO, *Historias I* [I, 75, 2, 10], p. 40). Pues así como la colocación de las partes de un territorio no depende de éstas por separado, sino de la ubicación que cada una de ellas tenga en relación con todas las demás, así tampoco la realidad de cada parte es independiente de la realidad de todas las demás. Y ello se debe a que, independientemente de las partes *por separado*, se encuentra aquello que es común a las partes y hace posible que haya al menos dos, o infinitamente más partes. Por supuesto que los griegos hablaban de parcialidades sociales contrapuestas (cf. HERÓDOTO, *Historias II* [V, 69, 2, 20], p. 133), pero la oposición de estos grupos o facciones sólo tenía sentido por su participación en lo común, por ejemplo en el δῆμος o en la πόλις. Es cierto que a tales partes se les reconocía su respectiva particularidad y que el término ‘μοῖρα’ también significaba la porción del todo que correspondía a alguien o algo, ya fuera un lote de tierra repartida entre determinados particulares o de alguna partida o ganancia correspondiente a cada particular —es más, todavía en el verbo castellano *merecer* se conservan el significado y la raíz de esa palabra, pues *merecer* proviene de verbo latino *merēre*, que significaba ser digno de parte o valor—; empero, la particularidad correspondiente a la porción no podía ser objeto más que distinciones relativas y no absolutas, pues, en definitiva, la condición del particular no permitía más que ser parte —y nada más que parte— de un todo. De ahí que la palabra también tuviera vigencia en el campo semántico mítico y religioso, y aludiera al destino o suerte común, corrida por cada cual: «Igual lote [ἴση μοῖρα] consiguen el inactivo y el que pelea con desnudo. La misma honra obtienen tanto el cobarde como el valeroso. Igual muere el holgazán que el autor de numerosas hazañas» (HOMERO, *Ilíada* [IX, vv. 318-320], p. 281). Así que la vida, el lote asignado a cada mortal, podía ser vivida de mejor o de peor manera, o durar más o menos, pero después de todo era limitada, a diferencia, por ejemplo, del modo de ser de los dioses eternos: «de cierto los hombres no pueden estar siempre en vela, que los dioses eternos en todo ocasión y medida sobre el suelo fecundo han impuesto a los seres mortales [ἐπι γάρ τοι ἐκάστῳ μοῖραν ἔθηκαν ἀθάνατοι θνητοῖσιν ἐπὶ ζεῖδωρον ἄρουραν]» (HOMERO, *Odisea* [IX, vv. 591-593], p. 420). Por tanto, para los griegos, una μοῖρα era la porción de algo común y continuo, como la extensión territorial y la duración vital o existencial (cf. PÍNDARO, «Olímpica», en *Odas*, pp. 8-10), y lo único que en la doctrina de ANAXÁGORAS cumple tales condiciones es *la totalidad de lo real*, ya sea vista como una mezcla informe (cf. DK 59 B 1) o un todo ordenado (cf. DK 59 B 8). Por lo demás, valga traer a colación que los filósofos presocráticos no dejaron absolutamente a un lado las figuras del imaginario mítico y religioso popular y que, en muchos casos, las introdujeron en sus reflexiones, aunque depuradas de elementos fantásticos. Éste podría ser el caso de las μοῖραι de Anaxágoras, pues el rol de la Moira, según la mitología, consistía en gestar, conservar y hacer efectivo el límite de la vida de los mortales. Por ello, bajo su figura tripartita —«Cloto, Láquesis y Átropo que conceden a los mortales, cuando nacen, la posesión del bien y del mal y persiguen los delitos de los hombres» (HESÍODO, «Teogonía [vv. 17-19]», en *Obras y fragmentos*, p. 80)— la Moira, las tres Moiras, se presentaban desde el momento justo del nacimiento del mortal, tramaban el curso de los acontecimientos de su

vida y hacían efectivo el fin de ésta, como los agentes de la justicia natural y divina que eran, por ser hijas de Zeus y Temis (cf. APOLODORO, *Biblioteca mitológica* [I, 3, 1], p. 42); de ahí que las Moiras estuvieran directamente relacionadas con el destino [εἰμαρμένη]: pues, precisamente, representaban los límites de lo particular. Tras la depuración racionalista de los elementos míticos, llevada a cabo por los primeros filósofos, cabe considerar las μοῖραι de Anaxágoras, no como secciones removibles del todo, sino como *el acto finito, aunque potencialmente infinito, de participar en, y de, la totalidad eterna de lo real*: —un acto que no podía rebasar las fronteras de su respectiva finitud: derecho exclusivo de lo eterno (cf. ὕβρις)—. Así, «la justicia deja de ser la *moira* inescrutable, impuesta por fuerzas arbitrarias», «la naturalización de la justicia transforma su condición», y «la razón venturosa de la ciencia jonia demarca el campo [de la justicia] frente al mágico, apartándolo del control personal de los seres sobrenaturales e integrándolo al dominio de la naturaleza. Todos los eventos naturales, ordinarios y extraordinarios por igual, quedaron unidos entonces bajo una ley común» (G. VLASTOS, «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies [pp. 84-85]», en D. J. FURLEY Y R. E. ALLEN (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy. Vol. 1*, pp. 56-91 [Trad. propia]).

Ahora sí, después de tantos rodeos, ¿qué quiere decir, entonces, que las porciones de lo real sean iguales en cantidad y no puedan alcanzar un último límite? Quiere decir que las porciones son ilimitadas o potencialmente infinitas, pero que, por ser porciones de lo real, nada les puede faltar y pueden ser, a su vez, partidas sin que por ello se agote su realidad, pues finalmente la realidad no es suya, sino de la totalidad de lo real. Si esto fuera cierto, se podría decir que Anaxágoras expresó en términos tanto naturales como cósmicos la ἰσομοιρία, la igual participación de las partes en el valor absoluto o común a ellas —igualdad que Anaxágoras expresa aquí en términos cuantitativos, aunque también, en otros lugares (cf. DK 59 B 12), en términos cualitativos—. Así, a toda parte de lo real le corresponde participar en la misma medida de lo real, o de los mismos poderes y capacidades de hacer (cf. ἰσονομία, equilibrio o igualdad en la distribución de poderes o derechos), a fin de que ninguna parte del todo se vea limitada con respecto a las demás y no pueda haber alguna descompensación: una idea expresada con toda claridad por ALCMEÓN DE CROTONA [DK 24 B 4], quien habría vivido aproximadamente un siglo antes que Anaxágoras y habría tenido, como éste, una concepción dinámica tanto de la salud como de la realidad —estados vinculados en la representación griega de lo que verdaderamente es, como nos lo repite ARISTÓTELES hasta el cansancio (cf. *Metafísica* [IV, II 1003a 34 y ss.], pp. 162 y ss.)—: «El mantenimiento de la salud se debe al <equilibrio> de las fuerzas [τὴν <ἰσονομίαν> τῶν δυνάμεων]: húmedo, seco, frío, caliente, amargo, dulce, etc.; y en cambio, el <predominio de una sola> [<μοναρχίαν>] produce la enfermedad» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos I* [431], p. 261). Ahora se puede ver por qué, a pesar de que la realidad consista, para ANAXÁGORAS, en cosas como poderes, simientes y tierra, no es conveniente imaginar las porciones de lo real como porciones de estas cosas ni, mucho menos, como una manifestación de lo real, específicamente determinada: porque lo verdaderamente real no puede ser identificado con ninguna de sus partes, aunque éstas puedan ser, todas ellas, infinitas en cantidad, porque ninguna de ellas puede gozar de realidad exclusiva. Es más, si en este fragmento ANAXÁGORAS insiste dos veces en que *es imposible estar aislado* —οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι— es precisamente porque las porciones de que habla pertenecen al todo y deben estar, por lo mismo, sometidas al todo: deben no poder estar absolutamente separadas de lo real. Nótese que, cuando ANAXÁGORAS alude al modo de separación que implicaría la admisión de *lo que no es* (cf. DK 59 B 8), no se vale de vocablos derivados del verbo κρίνειν, sino que usa ‘χωρὶς’ y ‘χωρισθῆναι’. Y lo más interesante al respecto es que estas palabras, que Anaxágoras “condena”, son las mismas que ARISTÓTELES tiene en gran estima cuando habla de la separación de las cantidades discretas y, sobre todo, de la sustancia o entidad (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* [VII, III 1029a 26 ss.], p. 285), esto es, la de *todo aquello que mantiene su propia unidad*. No contamos con material suficiente para explicar las razones que pudo tener Anaxágoras para condenar estos términos; no obstante, es muy probable que comportaran la noción de exclusión —«Ser y no ser se consideran absolutamente distintos [χωρὶς τὸ τ' εἶναι καὶ τὸ μὴ νομίζεσθαι]» (EURÍPIDES, *Alceste* [v. 528] [Trad. propia.]— y que, a fin de no incumplir las exigencias eléatas, Anaxágoras no estuviera dispuesto a “dejar cosa alguna fue-

ra de lo real”, esto es, *fuera de cualquier parte del todo absolutamente continuo de lo real*. Por el contrario, quizás por haber conocido las peripecias platónicas del *Parménides* y el *Sofista*, ARISTÓTELES concluyó que sí es posible dejar algunas cualidades o posibilidades [δυνάμεις] fuera de ciertas partes del todo, sin admitir con ello la oposición realmente efectiva de lo contradictorio, de *aquello que se excluye mutuamente y, por lo tanto, no es* (cf. «Categorías [V 3b 24 ss.]», en *Tratados de Lógica (Organon) I*, p. 39-42).

**72.** Este fragmento sólo aparece en el comentario de SIMPLICIO a *Acerca del cielo* de ARISTÓTELES [608, 24-26]: pasaje al que uno debe recurrir para comprender mejor el sentido de este fragmento (*vid. infra*, n. 74).

**73. A tal punto que.** Con esta locución pretendo señalar que el conocimiento de que se habla no es posible, debido a que lo cognoscente (limitado) es tan distinto del objeto de conocimiento propuesto (ilimitado), que ni siquiera sus respectivas condiciones resultan compatibles. **Ni teórica ni prácticamente.** A diferencia de otras locuciones similares —como *de dicto* y *de re*—, esta frase hecha no tenía un significado técnico, o al menos preciso; era utilizada comúnmente en el Ática para destacar de manera coloquial la oposición entre *lo efectivo, lo fáctico o lo práctico*, por un lado, y *lo virtual, lo nominal o lo teórico*, por otro, como en castellano se distingue entre las palabras y los hechos. TUCÍDIDES, por ejemplo, distingue entre λόγος y ἔργον en este sentido, cuando afirma que la democracia en tiempos de Pericles era nominal y carecía de realidad efectiva (cf. *The Peloponesian War* [II, 65], p. 404). Ahora bien, son muchas las traducciones que uno puede ofrecer ante dicha locución; sin embargo, la idoneidad de las mismas dependerá eminentemente del contexto en que se inscriba la frase en cada caso. En general, se puede decir que el conocimiento asociado con el λόγος es representativo, inferencial o especulativo y que el asociado con lo ἔργον es empírico, experimental o práctico; no obstante, el sentido que parece adquirir esta frase en el pensamiento anaxagórico es un asunto que será abordado más adelante (*vid. infra*, n. 74).

**74.** En su comentario a *Acerca del cielo* de ARISTÓTELES, SIMPLICIO dice: «Quizás se refiere con ‘ilimitado’ a lo que es incomprensible e incognoscible para nosotros. Pues esto parece ser así en la afirmación ‘a tal punto que, de las [cosas] que se segregan, no se conoce la cantidad, ni teórica ni prácticamente’. Pues deja claro que pensaba que las cosas eran limitadas en forma, cuando dice que el *Nous* las conoce a todas. Y, ciertamente, si en verdad fueran limitadas, ellas serían incognoscibles, todas juntas, pues el conocimiento define y limita la cosa que es conocida» (PATRICIA K. CURD, *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia*, p. 21. [Trad. propia del inglés, exceptuando la cita de Anaxágoras, que es trad. propia del griego]). Tal como se puede apreciar, en este pasaje SIMPLICIO discurre acerca de la imposibilidad de conocer lo que excede a cualquier límite. Y, si uno tiene en cuenta su juicio y concibe la oposición entre λόγος y ἔργον a la luz de la noción de posibilidad, es consecuente suponer que *el conocimiento de la cantidad de cosas que se segregan era tanto lógicamente como efectivamente imposible* según Anaxágoras. Así, por un lado, dado que la existencia de las cosas no depende de que éstas tengan un tamaño suficiente como para ser observadas de manera directa por alguna cosa en particular ni indirectamente o en relación con cierta escala de referencia, y puesto que dichas cosas pueden estar en cualquier parte del todo —es más, Anaxágoras habría pensado que deben estar en cada una de las partes del todo (cf. DK 59 B 6; *supra*, n. 71)—, la cantidad total de cosas que se segregan sólo puede ser determinada teóricamente en función del número definitivo de partes en que la totalidad de lo real puede ser dividida; sin embargo, dicho número es indeterminable, pues que lo real es infinitamente divisible (cf. DK 59 B 3). Por otro lado, no sólo no es posible observar las cosas directamente y en estado puro (cf. *infra*, n. 75), sino que tampoco es posible aislar las cosas que se segregan mediante procesos de separación material, como la extracción y la sustracción, que únicamente remueven y redistribuyen de cierta manera las cosas mezcladas, sin exponerlas a la observación directa ni mucho menos a la examinación exhaustiva. Pero ¿acaso es posible sostener inconcusamente lo contrario en la actualidad? ¿Cuántos, y cuáles, son los últimos componentes de la reali-



dad material? ¿En qué medida depende la respuesta a esta pregunta del tipo de observación que se lleve a cabo (instrumentos, escalas de medición, etc.)?

**75.** En su comentario a la *Física* aristotélica [175, 13-14 y 176, 29], justo después de citar a Anaxágoras, SIMPLICIO añade una oración que también podría ser del clazomenio (cf. DAVID SIDER, *The Fragments of Anaxagoras*, p. 117): **οὐ γὰρ <ἔστιν> εἶναι τι εἰλικρινές καθ' αὐτό**, lo que podría ser traducido así: *pues no es posible que haya algo mero en sí mismo*.

**76. Aisladas... Cortados.** Como en ambos casos el género y el número son el neutro y el plural, también se podría verter: «No han sido aisladas unas de otras las [cosas] en el único mundo ni tampoco cortadas con hacha, ni lo caliente a partir de lo frío ni lo frío a partir de lo caliente». Sin embargo, he preferido la opción presentada en el cuerpo del escrito, porque con ella sí es posible destacar que *ni siquiera* los poderes contrarios son absolutamente opuestos entre sí. **Aisladas.** Ya antes hablé de la noción de separación absoluta que muy probablemente comporten los vocablos emparentados con el adverbio *χωρίς* (vid. *supra*, n. 71). **Único.** Aunque se podría poner «uno», cabe aclarar que la unidad está siendo tomada aquí como lo opuesto a la pluralidad, es decir, al número. Por razones más bien propias de la lengua de salida, las traducciones al inglés suelen poner «one»; sin embargo, BERNABÉ PAJARES (4) y EGGERS LAN (3) prefieren, al igual que yo, traducir *εἷς* al castellano como «único», pues no se trata de un mundo entre otros, sino del mundo único y singular que *es uno solo*. **Mundo.** Esta palabra se refiere a la totalidad de las cosas, pero no entendida solamente como el conjunto total de las mismas, sino también como el arreglo correspondiente a ellas. El *κόσμος* es, pues, *la totalidad ordenada de cosas o el ordenamiento indisociable e inmanente a la disposición de ciertas cosas* —regularmente, el de todas ellas, como parece ser el caso en la doctrina de Anaxágoras—. Aunque ya hablé sobre la concepción griega del mundo (vid. *supra*, p. 3, n. 8) y más adelante reflexionaré en profundidad en torno al mismo asunto (vid. *supra*, pp. 43 y ss.), debo insistir ahora en que el significado arcaico de la palabra 'κόσμος' era *orden o arreglo* (cf. ARYEH FINKELBERG, «On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ», *passim*) y que, en el contexto naturalista, el vocablo significaba *el ordenamiento de un conjunto o estado de cosas*, que por regla general era uno solo, es decir, *universal* (cf. F. M. CORNFORD, «Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy», *passim*). **Cortados / a partir de...** En la nota que sigue abordo las cuestiones asociadas con estas expresiones (vid. *infra*, n. 77). ~~Ni~~ He tachado esta palabra a fin de ganar eufonía.

**77.** Aunque se pretenda demostrar la pluralidad de los mundos a partir de los fragmentos adjudicados al clazomenio (vid. *supra*, n. 65), en **DK 59 B 8** —«único fragmento literal de Anaxágoras en que es transmitida la palabra 'κόσμος'» (JULIA KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 143 [Trad. *propia*.])— se insiste claramente en la unidad del mundo. Esta «declaración, que con tanto énfasis habla de un cosmos, se vuelve comprensible, con toda su firmeza, cuando uno la examina en relación con la doctrina milesia y la interpreta como [parte de] una polémica contra [la postulación de] los mundos que se turban [*Schichtenkosmoi*] de Anaximandro: cuya materia original se diferencia en varios *kosmoi* —[pues que] para Anaxágoras no hay separación [absoluta], [sino que] todo está siempre en todo y la multiplicidad de porciones se configura en un solo ordenamiento—» (*ibid.*, pp. 143-144 [Trad. *propia*.]). Por ello, decir que el mundo era para Anaxágoras solamente un ordenamiento, como lo hace ARYEH FINKELBERG (cf. «On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ», pp. 113-114), supone una interpretación incompleta del pensamiento anaxagórico, porque para Anaxágoras el *κόσμος* era «el ordenamiento de los *χρήματα*» (J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 148 [Trad. *propia*.]): de aquellas cosas efectivamente reales, ilimitadas en cantidad y completamente mezcladas entre sí. De modo que es incorrecto disociar la configuración cósmica de que habla Anaxágoras en este fragmento de la totalidad de cosas configuradas, la cual es básicamente continua según el clazomenio, quien justo por ello dice que *no han sido aisladas unas de otras las [cosas] en el único mundo, ni tampoco han sido cortados con hacha lo caliente a partir de lo frío ni lo frío a partir de lo caliente*. A este respecto, hay que observar que «la imagen 'cortadas con el hacha' es muy fuerte y surte efecto con tanta mayor contundencia cuan-

to que las comparaciones plásticas son muy raras en Anaxágoras» (J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 143, n. 2 [Trad. *propia*.]) y, también, que la plasticidad de la imagen es del todo congruente con la continuidad del *fundamento material* que propugna Anaxágoras. Así que, más allá de que este fragmento levante una polémica contra la cosmogonía, o la cosmología de Anaximandro, es claro que sostiene la imposibilidad de una diferenciación absoluta dentro del mundo, a pesar de su aparente diversidad y de todas las contrariedades que en él puedan tener lugar. Anaxágoras estaría afirmando, entonces, que la base material en que consiste el universo en cada una de sus partes posibles no puede ser escindida en sí misma, ni puede verse disociada del ordenamiento según el cual se va configurando. Ésta es la razón de mayor peso para no hablar de una pluralidad de mundos en la filosofía de Anaxágoras, quien por medio de una imagen alude a la escisión que nunca podría ser practicada, o bien respecto de la cual nunca podría ser objeto el mundo, ya que el corte de un hacha interrumpe la continuidad de lo cortado, resultando así en la sección tajante de lo mismo. Pero una ruptura como ésta sólo es dable en el ámbito aparente de las cosas compuestas, y no en el de lo verdaderamente real que corresponde a los χρήματα. Es más, por esa razón, porque son χρήματα, Anaxágoras ejemplifica con los opuestos: con las cosas dotadas de la capacidad de producir efectos relativamente opuestos entre sí, nunca absolutamente diferentes. Además, no debe parecer extraño que la imagen de una escisión rondara por la mente de un filósofo posterior a PARMÉNIDES, quien ya había hablado del imposible rompimiento de lo real, a pesar de que lo verdaderamente real no aparezca como tal o se configure cósmicamente [DK 28 B 4]: «Pero mira lo ausente, aun así, firmemente presente en el pensamiento [λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως]; pues no cesará lo que es de mantenerse siendo [οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι], ni por ser dispersado conforme a un arreglo, por todas partes y en cualquier sentido [οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον], ni por ser combinado [οὔτε συνιστάμενον]» [Trad. *propia*.]

**78. ἡ δὲ ταχυτῆς αὐτῶν οὐδενὶ ἕοικε χρήματι τὴν ταχυτῆτα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις.** Esta expresión es incorrecta: dice que «la velocidad de las mismas [cosas] no semeja en velocidad a ninguna cosa de las que son ahora entre los hombres»; pero *hablar de una semejanza entre la velocidad de unas cosas con respecto a otras cosas*, aun cuando sea en términos de velocidad, es incoherente; sin embargo, el sentido de la oración es claro: o la velocidad de aquellas cosas no se parece a la velocidad de estas otras, o aquellas cosas no se parecen a estas otras en términos de velocidad. Ahora bien, en torno a este fragmento, cabe informar que DAVID SIDER sugiere la reforma de la puntuación establecida por DIELS (cf. *The Fragments of Anaxagoras*, pp. 118-119): sugerencia que yo no he seguido.

**79. Girando y segregándose.** Quizá por la descontextualización del pasaje, las formas verbales que se presentan en DK 59 B 9 provocan la confusión del lector, pues en este fragmento se alude mediante verbos en presente al proceso de rotación que resulta en la segregación de las cosas y, sin embargo, también se efectúa una distinción entre estas cosas, *que rotan y se segregan*, y aquellas otras que se hallan *actualmente* entre los hombres. Por lo tanto, dado que en DK 59 B 9 se habla en presente de acontecimientos que no son como los que suceden ahora, cabe preguntar lo siguiente: ¿Acaso es posible que las acciones relatadas mediante participios de presente hayan ocurrido en el pasado? Y si ello es posible, ¿por qué se refiere Anaxágoras a esas acciones mediante verbos en presente? Pienso que la opinión de MICHAEL C. STOKES puede esclarecer un poco el asunto: aunque «B 9 es complicado y no podemos obtener ayuda del contraproducente contexto neoplatonizante de Simplicio», «los participios de presente —περιχωρούντων τε καὶ ἀποκρινομένων— pueden denotar una acción sincrónica con respecto a un verbo de tiempo desconocido» y, además, «es posible aducir, en favor de una referencia primaria al pasado, efectuada mediante los presentes ποιῆι y ἕοικε, que sólo entonces el νῦν de τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις adquiere sentido» («On Anaxagoras. Part II: The Order of Comogony», pp. 243-244). Así pues, los participios de presente podrían ser interpretados como referencias a un estado durativo ubicado tanto en el presente como en el pasado, y la consideración del contenido de DK 59 B 9 —visto como cosmogónico, o cosmológico— dependerá del modo en

que sea construida la secuencia temporal de los hechos relatados en dicho fragmento. Por ejemplo, dado que en su traducción EGGERS LAN (3) se vale de verbos en pretérito imperfecto, cuando uno lee su versión de DK 59 B 9, imagina que los acontecimientos referidos ocurrieron durante las primeras etapas de la configuración cósmica. En efecto, lo más seguro es que la interpretación de EGGERS LAN sea correcta, pues concilia claramente la diferencia temporal establecida por el fragmento. No obstante, hay una manera distinta de traducir correctamente el pasaje, con la cual además no se corre el riesgo de subordinar indebidamente los hechos referidos a un tiempo determinado: la *indeterminación temporal* entrevista por MICHAEL C. STOKES —«los participios de presente [...] pueden denotar una acción sincrónica con respecto a un verbo de tiempo desconocido»— puede ser comunicada mediante el empleo del gerundio: una forma verbal que denota estados durativos y traduce atinadamente la construcción absoluta del genitivo griego —de cuyo valor causal no logro percatarme, a diferencia de DAVID SIDER (cf. *The Fragments of Anaxagoras*, pp. 118-119)—. Así, uno puede imaginar lo que prefiera: *girando y segregándose* antes o después, o incluso antes y después. **Girando.** El griego περιχωρούντων denota un movimiento en torno. No recurro al verbo *tornar*, porque los hispanohablantes ya no usamos este verbo para aludir al movimiento en torno a un eje. EGGERS LAN (3) usa el verbo *rotar* y BERNABÉ PAJARES (4), el verbo *girar*. Yo he seguido a este último, porque *girar* admite menos significados que *rotar* y se presta menos a equívocos. Por lo demás, con toda seguridad, se trata del movimiento desencadenado por el principio “espiritual” del universo (cf. DK 59 B 12, 13), a raíz del cual comienza la diferenciación de todas las cosas mezcladas. **Fuerza.** El término βία hace referencia a la aplicación efectiva de un poder tanto coercitivo como impelente (cf. HOMERO, *Odisea* [XV, vv. 230-231], p. 238; HERÓDOTO, *Historias II* [VI, 107, 3 8-9], p. 216; ESQUILO, «Los siete contra Tebas [v. 612]», ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 452). Aunque en este caso se podría tratar principalmente de un poder físico o mecánico, la fuerza también está asociada aquí con la facultad o la potencia “espiritual”: «Anaxágoras [...] echa mano del Entendimiento [τῷ νῶ] como de un artificio [μηχανῆ] teatral para la cosmogénesis [πρὸς τὴν κοσμοποιίαν], y cuando no sabe contestar por qué causa sucede <algo> necesariamente, en ese momento lo trae a colación, mientras que en los demás casos atribuye la causalidad de lo que se produce a cualquier otra cosa antes que al Entendimiento» (ARISTÓTELES, *Metafísica* [I, IV 985a 17-23], pp. 86-87). **Celeridad.** Puesto que se trata solamente de la causa directa de la fuerza y dado que podría haber aquí una noción relativa y proporcional que conjugue la potencia, la fuerza y la distancia (cf. DK 59 B 12), he traducido como «celeridad», a fin de aludir también a la aceleración y no sólo a la rapidez o a la velocidad. Nótese, de todos modos, que esta representación tan compleja del movimiento tiene al menos un ligero sabor a Modernidad. **Genera.** La celeridad no *procrea* fuerza, sino que la *produce*, la *provoca* o la *causa*. **Sin duda.** Aunque πάντως pueda ser traducido como «de cualquier modo», «completamente», «del todo», es incorrecto coordinar una determinación parcial, como *varias/muchas veces* [πολλαπλασίως], con una determinación total y absoluta; de ahí que discrepe de las traducciones de EGGERS LAN y de PATRICIA K. CURD, «absolutamente más veloz» (3) y «altogether many times as fast» (9) respectivamente, y considere mejor traducción la de BERNABÉ PAJARES (4): «muchísimas veces más rápida». Con todo, sospecho que el clazomenio no intentó determinar doblemente la celeridad en este fragmento, sino que buscó enfatizar la superioridad de una magnitud con respecto a la otra; por ello, más me convence la versión de MILTON C. NAHM (5): «*certainly many times as swift*», que está avalada por LSJ.

**80.** Pienso que ahora es más pertinente hablar del movimiento giratorio que argumentar en favor o en contra del carácter cosmogónico o cosmológico de este fragmento. Pues al margen de que las cosas más rápidas sean cosas que ya han pasado antes o cosas que están aconteciendo actualmente en ámbitos de los que no participa activa o conscientemente el ser humano, ANAXÁGORAS aborda en este fragmento algunos aspectos relevantes del movimiento giratorio, por el cual las cosas van siendo segregadas y diferenciadas entre sí, según su respectiva naturaleza (cf. DK 59 B 12, 13, 15, 16). ANAXÁGORAS dice que este movimiento fue desencadenado por el único principio “espiritual” que gobierna el universo (cf. DK 59 B 12, 13); sin embargo, como este principio sólo controla directamente aquellas

cosas que tienen alma (cf. DK 59 B 12), cabe pensar que es por medio de la rotación universal, precisamente, que el principio “espiritual” gobierna las cosas que no están dotadas de la capacidad de moverse a sí mismas y cuya naturaleza es conocida *ab aeterno* por dicho principio (cf. DK 59 B 12). Así pues, mientras que la realidad “espiritual” obraría de manera intrínseca en lo semoviente, lo haría, en cambio, de un modo extrínseco en lo que, aun no siendo del todo ineficaz, no puede ser movido por sí mismo —aunque la operación de lo “espiritual” sobre lo demás no sería absolutamente externa, pues «ὁ νοῦς, ὃς αἰεὶ ἐστὶ, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστὶν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα» (DK 59 B 14)—. Es decir, ya que lo “material” no era del todo ineficaz para ANAXÁGORAS (vid. *supra*, n. 65), es probable que el movimiento giratorio fuera visto por él como la causa directa del desequilibrio y la desproporción que habrían dado pie a la interacción de las cosas (cf. DK 59 B 12, 13), y también que, debido a su persistencia, ese movimiento fuera visto como la causa de la distribución general de las cosas. Así, la acción ejercida “desde fuera” sería el poder impelente que desplaza las cosas en la dirección permitida por su respectiva naturaleza (cf. DK 59 B 15, 16), es decir, la fuerza producida por la celeridad con que se mueve el conjunto entero de cosas, a la manera de un mecanismo de centrifugación (cf. *infra*, n. 98). Ahora bien, según el modo en que la caracteriza ANAXÁGORAS, la rotación de las cosas no tendría que infringir las condiciones parmenídeas relacionadas con el movimiento (cf. DK 28 B 4, 8 vv. 1-51): (i) que lo verdaderamente real permanezca en la misma posición a lo largo del movimiento y (ii) que la continuidad de ello mismo no pueda ser interrumpida durante el proceso de rotación. En primer lugar, y en palabras de PARMÉNIDES [DK 28 B 8 vv. 30-31], (i) puesto que el movimiento giratorio se llevaría a cabo en torno a un mismo eje, la totalidad de lo real *permanecería firme en su posición, porque la poderosa necesidad lo mantendría dentro del límite que lo rodea* (cf. VV. AA., *Los filósofos presocráticos I* [1050], p. 480). En segundo lugar, (ii) dadas la absoluta plenitud de lo real y la irrelevancia existencial del tamaño, ni la variedad ni el cambio de lo particular pueden ser interpretados como rupturas de lo verdaderamente real, porque ambos aspectos no son más que diferencias relativas y graduales que dependen de cierta proporción constitutiva y regional. Ello no obstante, como ANAXÁGORAS admite el incremento del espacio ocupado, o de la extensión cubierta por lo que gira (cf. DK 59 B 12), uno podría suponer entonces que la caracterización anaxagórea de la rotación incumple el primer requisito parmenídeo. Sin embargo, por un lado, la extensión sólo puede ser determinada en relación con el número y el tamaño de las cosas segregadas y no es posible definir la cantidad de tales cosas (cf. DK 59 B 7) y, por otro, no es imposible que el número y el tamaño de esas cosas aumente sin rebasar los límites del conjunto entero de cosas, ya que el incremento de las mismas no tiene que implicar un aumento *de la totalidad*, sino que puede ser perfectamente entendido como un aumento *dentro de la misma* (cf. *infra*, nn. 92 y 98).

**81.** Este fragmento aparece en un escolio a la obra de GREGORIO NACIANCENO (cf. VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [674], p. 330) y MALCOLM SCHOFIELD ha puesto en duda su autenticidad (vid. «Doxographica Anaxagorea», pp. 4 y ss.; *An Essay on Anaxagoras*, pp. 133-144).

**82. Se podría originar.** EGGERS LAN (3) y BERNABÉ PAJARES (4) traducen correctamente como «se generaría», pues el verbo γίγνομαι significa *generar* o *producir* y γένοιτο es un aoristo optativo en voz media que puede ser expresado en castellano como un condicional simple. Sin embargo, puesto que la preposición ἐκ precede al verbo γένοιτο e indica procedencia, he creído que el verbo *originar* es mejor opción todavía, ya que este verbo, a diferencia de *generar*, reclama un punto de partida para el proceso de producción. Además, como la verdadera generación es imposible según Anaxágoras (cf. DK 59 B 17), γίγνομαι debe significar, más bien, *llegar a ser (manifiesto)* o *surgir*. Así, por ejemplo, DIELS (1) tradujo «*entstehen können*», JÖHRENS (12) vertió «*werden können*» y quienes traducen al inglés suelen usar el verbo *provenir* (de) [*to come (from)*]. **Podría.** Finalmente, ya que la partícula modal ἄν va antepuesta a γένοιτο, me parece que la condicionalidad debe ser denotada por el verbo *poder*.

**83.** Según DK 59 B 17, la generación de las cosas está relacionada con la conmixtión de las mismas. No obstante, por el contexto nutricional de este fragmento, cabe suponer que aquí no se trata de la con-

mixtión de las cosas dispares, sino de la agregación de las cosas pares, es decir, de la asimilación. Es más, ANAXÁGORAS da a entender que el pelo y la carne sólo pueden provenir de lo que también es pelo y carne. Ahora bien, a pesar de lo que he dicho antes acerca de las simientes (*vid. supra*, nn. 64 y 65), las probables palabras del clazomenio podrían significar que el pelo y la carne provienen de aquellas cosas en que el pelo y la carne consisten, pues no tienen que significar necesariamente que el pelo y la carne, tal como se dejan ver, sean cosas originarias y sí puede ser, en cambio, que aquello que identificamos como pelo y carne no sea más que la apariencia de cierta proporción regional de χρήματα (*cf. DK 59 B 12, 21a*). En este sentido, habría una mayor probabilidad de “obtener” pelo y carne al comer carne de res que al tomar agua, porque la carne de res consistiría en una proporción de χρήματα más parecida a la del pelo y la carne que aquella en la que consistiría el agua potable. Pero comer pelo y carne en cuanto tales no sería una condición necesaria para que el pelo y la carne aumentaran, pues todo «esto no quiere decir, empero, que las unas [*i. e.*, las cosas originadas] consisten en las otras [*i. e.*, las cosas ingeridas], sino que ambas consisten en las mismas terceras, a saber, en aquellos elementos últimos: moiras de lo raro y lo denso, moiras de lo brillante y lo oscuro, moiras de lo caliente y lo frío, moiras de lo húmedo y lo seco, etc.» (FELIX M. CLEVE, *The Philosophy of Anaxagoras*, pp. 87-88 [*Trad. propia.*]). De modo que, al igual que otros autores (*vid. GREGORY VLASTOS*, «*The Philosophy of Anaxagoras by Felix M. Cleve [reseña]*», pp. 125-126), opino que podemos suponer perfectamente, a nombre de Anaxágoras, la realidad efectiva de ciertos ingredientes básicos que puedan no ser identificados con las cosas que reconocemos por su respectiva apariencia y que, en el presente contexto, sean las cosas comestibles y potables. Pues, aun cuando todos los χρήματα deban hallarse en estado de latencia “dentro” de las cosas que surgen por congregación, el aspecto de estas mismas resultará de la predominancia de ciertos χρήματα solamente (*cf. DAVID FURLEY*, «Anaxagoras in Response to Parmenides», p. 53). Claro que, a diferencia de CLEVE, no creo que sea válido hablar de “elementos” en relación con la doctrina anaxagórea ni que los ingredientes últimos de la mezcla universal sean exclusivamente porciones de opuestos. Así pues, y recordando que en todo hay una porción de todo y que el tamaño de las cosas es existencialmente irrelevante (*cf. DK 59 B 1, 3, 6*): (i) la nutrición podría ser descrita como la asimilación de las cosas pares; (ii) las cosas que nutren a los seres vivos se hallarían materialmente en todo lo existente, sólo que no en la misma medida; (iii) los organismos aumentarían su masa por la incorporación de materiales semejantes a los que predominan en sus tejidos; (iv) los seres vivos buscarían ingerir cosas de clases determinadas, pero no otras, (v) seleccionarían los materiales que aprovechan y desechan, (vi) podrían resultar contaminados al introducir en sí mismos cierta dosis de sustancias relativamente extrañas y (vii) tenderían a resemeblar la apariencia de su hábitat. Y, desde luego, aunque abordaré este asunto con mayor detalle en otro sitio (*vid. infra*, n. 89 y 104), es evidente que detrás de dichas actividades vitales y selectivas — sean conscientes o inconscientes para cada una de las cosas dotadas de vida— tiene que haber un principio inteligente, si bien no necesariamente personal, por cuanto sus operaciones no obedecerían a ninguna circunstancia en particular ni podrían verse afectadas por lo otro (*cf. DK 59 B 12*).

**84.** Este fragmento debe ser considerado junto al siguiente (*vid. infra*, n. 87).

**85. Mente.** Yo no comparto la postura de quienes transliteran y no traducen el término ‘νοῦς’, como SIDER (8) y CURD (9). Ciertamente, hemos de esperar que la mayoría de los vocablos categoremáticos de una lengua hablada hace aproximadamente *dos milenios y medio* impongan severas dificultades al traductor. Sin embargo, quien sea tan “estricto” como para asumir terminantemente la inconmensurabilidad entre dos lenguas no debería emprender la tarea de traducir a la segunda lengua los contenidos expresados en la primera y, por congruencia, sólo debería limitarse a declarar el probable sentido del discurso en cuestión —y así llevar a cabo una interpretación viciada desde el inicio, puesto que dicha explicación tendría que ser efectuada, necesariamente, mediante vocablos pertenecientes a una lengua distinta de la original—. Así que, por mi parte, prefiero traducir el término en cuestión, aunque sea de manera imperfecta. Al parecer, la palabra ‘νοῦς’, o ‘νόος’, significaba: (a) la capacidad de percibir o de percatarse del sentido o de la razón de ser de algo, sobre todo de su conveniencia o

inconveniencia; **(b)** lo que piensa o entiende o aquello mediante lo cual se piensa o se entiende; **(c)** la razón, la inteligencia o la facultad de conocer, comprender o discurrir; **(d)** aquel impulso que induce a actuar de cierto modo o, bien, a decidir o determinar las acciones en función de ciertos fines; **(e)** la intención, el propósito o el sentido de la acción, entendida ésta como el ejercicio de la capacidad de hacer. Ahora bien, para respaldar estos significados del término ‘νοῦς’, he aquí algunos ejemplos correspondientes: por **(a)**, SÓFOCLES dice que «no está bien, en efecto, que monte en cólera una mujer sensata [οὐ γάρ ὀργαίνειν καλὸν / γυναῖκα νοῦν ἔχουσαν]» («Las traquinias [vv. 552-553]», ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 695); por **(b)**, dice HOMERO que «no dejó de notarlo la sagaz mente de Zeus [οὐ λήθε Διὸς πυκινὸν νόον]» (*Ilíada* [XV, v. 461], p. 414); por **(c)**, DEMÓCRITO [DK 68 B 112] sentencia que «es propio de la inteligencia divina discurrir siempre sobre algo bello [θείου νοῦ τὸ αἰεὶ τι διαλογίζεσθαι καλόν]» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos III*, p. 398); por **(d)**, HOMERO pudo exclamar: «¡Tan intrépida es la voluntad que hay dentro de tu pecho [ὦς σοὶ ἐνὶ στήθεσσιν ἀτάρβητος νόος ἐστὶ!]» (*Ilíada* [III, v. 63], p. 158); y por **(e)**, HERÓDOTO es capaz de referir la siguiente pregunta: «¿Ahora, pues, qué tienes en mente hacer [Νῦν ὧν τί σοὶ ἐν νόῳ ἐστὶ ποιέειν]?» (*Historias I* [109, 2, 13], p. 61). Así pues, a partir de este material filológico, es posible decir que el νοῦς era una función intelectual relacionada con la identificación y el discernimiento de las cosas y con la capacidad de determinar las acciones necesarias para alcanzar ciertos fines, es decir, que el νοῦς era una especie de potencia o facultad racional, intelectual, volitiva y deliberativa, comparable con las aptitudes que los hispanohablantes denominamos ‘mente’, ‘razón’, ‘entendimiento’, ‘voluntad’, ‘iniciativa’ y las restantes. Por ello, me parece que, a pesar del abuso y el desgaste a que la filosofía contemporánea ha sometido el vocablo, es la palabra ‘mente’ la que mejor traduce al castellano el término griego ‘νοῦς’. En primer lugar, la mente es la potencia vital relacionada con el conocimiento intuitivo e inferencial, así como también con la concepción intelectual; en segundo lugar, por cuanto ‘mente’ significa *designio, pensamiento, propósito y voluntad*, al referente de este término le corresponden rasgos propios de la actividad intencional y consciente de su propio modo de operar —es más, ésta es la razón por la cual en castellano y otras lenguas de ascendencia latina, como la francesa, los adverbios de modo suelen ser contruidos con el sufijo ‘-mente’—; y, en tercer lugar, la palabra ‘mente’ es una mejor opción que los términos ‘espíritu’ e ‘intelecto’, porque no implica la inmaterialidad que conlleva la noción de *espíritu*, misma que parece ser ajena el νοῦς de ANAXÁGORAS (*vid. infra*, n. 88), y porque la noción de *mente* incluye aspectos *motivos*, o relativos al movimiento, que la noción de *intelecto* deja fuera. Por lo demás, hay que tener en cuenta que lo más peculiar del νοῦς de que habla ANAXÁGORAS, tal y como lo precisa LSJ, es que dicho principio no sólo opera en el ser humano, sino también en los demás seres vivos y en el universo entero. Porque, si bien una concepción similar aparece antes en otros pensadores (*cf.* DK 21 B 25), jamás lo hace con el protagonismo, la riqueza y la determinación con que el clazomenio la presenta. Y, si acaso la mente aparece representada de ese modo más tarde, lo hace más bien en un tono problemático y dubitativo (*cf.* PLATÓN, «Sofista [248e y ss.]», en *Diálogos V*, pp. 419 y ss.; «Filebo [30c y ss.]», «Timeo [47e y ss.]», en *Diálogos VI*, pp. 56 y ss., 197 y ss.; ARISTÓTELES, *Física* [VIII, 5 256a 4-258b 9], pp. 206-213; *Metafísica* [XII, VII 1072a 19-1073a 13], pp. 485-489). Antes de cerrar este apunte, y aunque en las NOTAS 86-95 me extenderé sobre el particular, es oportuno mencionar desde ahora algunas de las discusiones más valiosas en torno a la noción general y a la noción anaxagórea de νοῦς: JAMES H. LESHNER, «Perceiving and Knowing in the *Iliad* and the *Odyssey*»; JAMES H. LESHNER, «The emergence of Philosophical Interest in Cognition»; K. VON FRITZ, «Nous, Noein, and their Derivatives in Pre-socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)», en ALEXANDER P. D. MOURELATOS (ed.), *The Pre-Socratics: a Collection of Critical Essays*, pp. 23-85; A. WASSERSTEIN, «A Note on Fragment 12 of Anaxagoras»; JAMES H. LESHNER, «Mind’s Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12»; KURT VON FRITZ, «Der NOΥΣ des Anaxagoras», en *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, pp. 577-593; ANDRÉ LAKS, «Mind’s Crisis. On Anaxagoras’ NOΥΣ»; J. G. DEFILIPPO, «Reply to André Laks on Anaxagoras’ NOΥΣ»; ADAM DROZDEK, «Anaxagoras’ Cosmic Mind».

**86.** Aunque no coincida con una cosa conformada por la congregación de ciertos χρήματα, cada fracción de lo real ha de incluir una porción de cada χρήμα habido. De ahí que la apariencia distintiva de cada zona apreciable de la totalidad de lo real dependa solamente de la proporción regional de χρήματα (*vid. infra*, n. 110). Ello no obstante, si bien las cosas contables o compuestas (*vid. infra*, n. 104) consisten en cierta proporción de materiales entremezclados, no *en* todas ellas o, lo que es igual, no *con respecto a* todas ellas opera la mente. La realidad de la mente es efectividad unitiva (*vid. infra*, n. 89) y ni todas las regiones de lo real que puedan ser designadas ni todas las cosas contables son unidades verdaderas, esto es, conjuntos de cosas concertadas con el fin de lograr su propia entidad (*vid. infra*, n. 104). Es por esto que los materiales activos presentes en la mixtura universal difieren entre sí (*cf. DK 59 B 12*): porque no concurren a un mismo fin; y es también por ello que sólo *en algunas cosas de las que son* hay mente: porque no todas las cosas actúan como una sola entidad. La mente es la actividad que se encamina al mantenimiento de la unidad y la coherencia de lo real y, justo por ser una actividad así, no puede entrar en conflicto con otras cosas, a diferencia de los poderes opuestos (*vid. infra*, n. 89). Empero, la excepcionalidad del νοῦς de que habla ANAXÁGORAS no debe ser confundida con la absoluta incompatibilidad entre la mente y lo demás: pues que la mente no participe de lo otro no quiere decir que esté absolutamente aislada de ello (*cf. DK 59 B 14*); tan sólo que la mente y el resto de las cosas son opuestos correlativos que no pueden intercambiar sus respectivas condiciones. Así pues, la mente es el único poder que tiene la virtud de unir y subordinar (dominar: *cf. DK 59 B 12*; *vid. infra*, n. 89) de manera absoluta otras potencias o materiales dinámicos. De ahí que la mente no forme parte de nada, que sólo opere en algunas cosas (*i.e.*, las verdaderas entidades o unidades cósmicamente ordenadas; *vid. infra*, n. 89) y que sea el fundamento de la verdad —*a contrario sensu* de lo que aseveraba ARISTÓTELES: «la [doctrina] de Anaxágoras, al afirmar que hay un término medio entre los contradictorios, hace que todas las cosas sean falsas. En efecto, cuando están mezcladas, la mezcla no es ni buena ni no-buena y, por tanto, nada verdadero puede decirse [ἔταν γὰρ μιχθῆ, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε οὐκ ἀγαθὸν τὸ μίγμα, ὥστ' οὐδὲν εἰπεῖν ἀληθές]» (*Metafísica* [IV, VII 1012 26 y ss.], p. 200)—. Pues, aunque en otros lugares hablaré de esto con mayor detalle (*vid. infra*, nn. 89, 104 y 110), valga aclarar desde ahora que la actividad unitiva de la mente impide lo imposible, porque no sólo coordina permanentemente la proporción de χρήματα en cada región de lo real, el gradiente de distribución de los mismos en cada plano de la totalidad y las variaciones espaciotemporales de esa distribución, sino también impide la indeterminación fuera de lo ambiente (*vid. supra*, nn. 58, 59), la discontinuidad disruptiva en el único cosmos (*cf. DK 59 B 8, 12*) y que todas las posibilidades, incluidas las mutuamente excluyentes, tengan realidad efectiva a una (*vid. infra*, n. 89).

**87.** Como este fragmento aparece citado por SIMPLICIO en más de una decena de pasajes, es difícil poner en duda la autenticidad de su contenido (*vid. DAVID SIDER, The Fragments of Anaxagoras*, p. 125); sin embargo, algunos autores piensan que en la versión griega debe ir ἀπλόον en vez de ἄπειρον (*cf. ibid.*, pp. 129-130). Cabe remarcar, al respecto, que la mente ni es compuesta [ἀπλόον] ni es limitada [ἄπειρον], pero que ANAXÁGORAS ya utiliza la palabra ὅμοιος para hablar de la igualdad o la simpleza del νοῦς.

**88. Por un lado... Por otro...** La coordinación de μὲν y δέ sugiere este contraste. Yo sólo he alterado la puntuación con la intención de mejorar la fluidez del discurso. **Ilimitada.** Acerca de la ilimitación de la mente hablaré en la NOTA 89. **Se rige a sí misma.** Aunque sea posible mencionar algunas opciones mediante las cuales traducir la palabra en cuestión —p. e. «autocontrolada»—, como no hay vocablos castellanos que reproduzcan y no restrinjan el significado de αὐτοκρατῆς, he parafraseado la expresión. *Algo es autócrata si tanto la finalidad de sus actos como el modo en que procede dependen exclusivamente de sí mismo*; y he usado el verbo *regir*, porque denota las siguientes acciones: *llevar o conducir algo, gobernar y mandar sobre algo, y determinar el modo como algo debe ser hecho*. En este sentido, la autocracia implica autonomía y soberanía, aunque también debe ser comparada con la noción de *causa sui*. A fin de examinar exposiciones posteriores de la independencia causal y agente, *vid. ARISTÓTELES, Ética nicomaquea* [III, I, 1110a] · *Ética Eudemia*, p. 181; PLOTINO, *Enéadas t. 3* [VI, VIII,

16], pp. 520-22. **Está ella misma a solas por sí misma.** He intentado replicar en castellano la expresión «μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστίν» [sola/a solas + (ella) misma + en/por sí (misma) + está], con la que son acentuadas la singularidad [μόνος] y la identidad [αὐτὸς] de aquello de lo cual se habla y resulta, además, definido como poseedor de cierta naturaleza o virtud única [ἐπ' ἑωυτοῦ]: la de realizar actos libres y conscientes. **Tendría parte en todas [las demás].** La mente representa la facultad unitiva de lo real y no puede participar de lo que ella misma administra ni tener interés alguno en aquello cuya unidad conserva. La mente no puede estar mezclada con los χρήματα —que se diferencian los unos de los otros, adquieren diversas cualidades por sus interacciones y poseen *valor relativo*, es decir, fuerza, actividad, eficacia o virtud para producir determinados efectos solamente *en relación con lo particular*—, dado que no puede intercambiar su condición con aquello sobre lo cual opera, pues si lo hiciera no podría mantenerse imparcial con respecto a lo otro. Por ello, la mente posee un *valor absoluto*, es decir, fuerza, actividad, eficacia o virtud para producir determinados efectos *en relación con lo total*. De otra forma, la continuidad y la coherencia del todo podrían verse comprometidas, ser interrumpidas. **Entremezcladas.** 'συμμεμειγμένα' es el participio plural del verbo que denota la acción o el proceso que antes he traducido como «conmixtión» (cf. DK 59 B 4). El castellano no cuenta con el verbo *conmixturar*, pero sí con el verbo *entremezclar*, que significa lo mismo, a saber: *mezclar entre sí cosas diversas*. **Le impedirían [actuar].** En *Las Fenicias* [vv. 1267-1269] de EURÍPIDES se dice lo siguiente: «debes evitar tú [κωλύσαί σε δεῖ], con la ayuda de tu madre, que dos varones excelentes y hermanos tuyos se precipiten de cabeza a la muerte y se den muerte el uno al otro [ἄνδρ' ἀρίστω καὶ κασιγνήτῳ σέθεν ἐς θάνατον ἐκνεύοντε μὴ πρὸς ἀλλήλοιον θανεῖν]» (en ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 507). Yocasta no exhorta aquí a Antígona a eliminar a los sujetos agentes que tienen la virtud de llevar a cabo una acción determinada, sino a evitar que dicha acción ocurra, pues el verbo κωλύειν sólo denota la acción de imposibilitar la ejecución de algo mediante la obstrucción de la actividad del agente facultado para realizarlo (cf. *verbo de influencia*). Por ello, a pesar de ser un verbo transitivo requiere un complemento de persona y, también, la subordinación de un sintagma verbal. Empero, es extraño que ANAXÁGORAS no subordine algún sintagma verbal con respecto a κωλύειν. La razón de ello podría ser que la acción de la mente es continua y no puede ser reducida a un solo acto o resultado del hacer. Sin embargo, es posible que el verbo κωλύειν denote aquí la acción de frustrar algo y que, por tanto, sólo requiera un complemento en acusativo; así, por ejemplo, lo entiende CURD (9), que traduce correctamente como «*would thwart it*». Por mi parte, insisto en dejar «le impedirían actuar», porque deseo enfatizar la naturaleza impasible de la mente, dando a entender que su acción no sería impedida directa, sino indirectamente. **Igual que [lo hace].** Más claro sería decir «tal como [lo hace]», «así como [lo hace]» o aun «del mismo modo en que [lo hace]», pero quiero explicitar que ANAXÁGORAS está usando aquí la misma palabra que emplea poco más adelante, al hablar de la naturaleza simple de la mente. **Sutil.** Tal vez asociado con la mínima densidad de que supuestamente habló ANAXÍMENES DE MILETO (cf. DK 13 B 1, 2; DK 13 A 7), el término 'λεπτός' podría significar *fino*, *ligero* o *sutil*. Aparentemente, la palabra designaba algo pelado o descascarado como el cereal (cf. HOMERO, *Ilíada* [XX, vv. 497], p. 527) y llegó a referir la finura de las cosas materiales, como la «del fino bronce» (PÍNDARO, «Pítica XII [v. 25]», *Odas*, p. 141), o aludir a la levedad de las cosas fluidas y sonoras, como el «ligero rumor de un mosquito» (cf. EURÍPIDES, «Agamenón [v. 892]», en ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 1045). Ahora bien, probablemente por el segundo uso de este vocablo, el sentido del mismo fue trasladado a la esfera de lo “espiritual”, con la intención de comunicar la refinada agudeza del pensamiento, haciendo posible que el Jasón de EURÍPIDES se refiriera, por ejemplo, a la «fina inteligencia» de Medea («Medea [v. 529]», en ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 270) y que ARISTÓFANES se burlara en *Las nubes* [v. 359] de las vanas sutilezas filosóficas (cf. COULON V. (ed.), *Aristophane*, p. 179). De ahí, también, que la perspicacia del pensamiento, la astucia y la inteligencia fueran calificadas como *sutiles* (cf. HOMERO, *Ilíada* [X, vv. 224-226; XXII v. 589-590], pp. 301, 583) o que DEMÓCRITO pudiera afirmar que hay un tipo de pensamiento relacionado con el verdadero conocimiento, capaz de discernir hasta los detalles más *sutiles* de lo real (cf. DK 68 B 11). Y es sobre todo este último el sentido que parece dar ANAXÁGORAS a la palabra en este fragmento. **Pura.** En este contexto, la



palabra puede significar que la mente está limpia, que es límpida y que está libre de obstáculos o impedimentos: «¡A ti mismo te da tanto gusto presentarte con trajes sin mancha [καθαρὰ χροῖ εἵματ' ἔχοντα]!» (HOMERO, *Odisea* [VI, v. 61], p. 187); comparado con ríos turbios, el río Boristenes «corre límpido [ῥέει τε καθαρὸς παρὰ θολεροῖσι]» (HERÓDOTO, *Historias II* [IV, 53, 2 12-13], p. 27); «Oh diosas infernales y cuerpo de la invencible fiera que la tradición mantiene de siempre, que en calidad de indómito guardián pernocta en casa de Hades ante las puertas referidas, abiertas a la afluencia de gente que llega, y que ladra desde aquellas cavernas: encarecidamente te suplico, hija de la Tierra y del Tártaro, que te apartes a un lado dejando libre el paso [ἐν καθαρῷ βῆναι] al forastero que llegue a los campos subterráneos de los muertos. Sí, a ti te invoco, el dios del sueño eterno» (SÓFOCLES, «Edipo en Colono [vv. 1568 y ss.]», en ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 421). Ahora bien, si a la mente nada le impide actuar, porque no está mezclada con las demás cosas, que se oponen entre sí, parece que su pureza debe ser entendida como libre tránsito, más que como limpieza o pulcritud. En este sentido, SVEN-TAGE TEODORSSON sugiere que la dinámica de lo real en ANAXÁGORAS puede ser comparada con la afluencia o la corriente de energía (cf. *Anaxagoras' Theory of Matter*, p. 87). Sin embargo, aunque la sugerencia es tentadora, sobre todo cuando se piensa en la mente, hay nociones históricamente más próximas al clazomenio con las cuales asociar el carácter fluido y dinámico de la actividad intelectual: por ejemplo, la noción de agilidad que DIÓGENES DE APOLONIA —influenciado por ANAXÍMENES y ANAXÁGORAS— atribuyó más tarde al *aire inteligente*, estableciendo así una correspondencia entre lo ágil y lo inteligente y entre lo tórpido y lo torpe (cf. DK 64 B 5; DK 64 A 10, 20). Entonces, la máxima sutileza de la realidad intelectual —dinámica más que material, aunque no necesariamente inmaterial— haría posible que la mente estuviera presente en todas partes (cf. DK 59 B 14), como la ya mencionada fase dispersora de una mezcla (vid. *supra*, n. 65). **Retiene el conocimiento absoluto de todo.** Es evidente que el verbo ἴσχειν denota posesión: (1) «*besitzt von allem alle Kenntnis*», (3) «*cuenta con pleno conocimiento*», (4) «*tiene todo el conocimiento*», (8) «*maintains complete understanding*», (9) «*maintains all discernment*»—; lo que no queda claro es qué tipo de conocimiento posee la mente ni de qué forma lo posee. Dado que el verbo ἴσχειν aludía a la contención de algo, es probable que la mente tuviera todo el conocimiento a la manera en que las cosas son retenidas, es decir, impidiendo que cambiaran de naturaleza o posición: «por fuerza lo retiene ella allí sin que pueda volver a su patria [ἢ μιν ἀνάγκη ἴσχει ὃ δ' οὐ δύναται ἦν πατρίδα γαῖαν ἰκέσθαι]» (HOMERO, *Odisea* [IV, vv. 557-558], p. 158). Y, puesto que en el ámbito de lo espiritual esta retención era vista como la guarda de un contenido en la memoria —«Solo en ti me encuentro a salvo por entero. En fin, mantén vivo mi recuerdo [Ἄλλ' ἴσχε κάμοῦ μνήστιν]» (SÓFOCLES, «Ayante [vv. 519 y s.]», en ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 844)—, es probable que ἴσχειν haya denotado también lo que nosotros expresamos con locuciones como *tener algo presente* o *retener algo en la memoria*. Pero ¿qué tipo de conocimiento retendría la mente según ANAXÁGORAS? La idea de posesión hace pensar que se trata de conocimientos “objetivos” —ANDRÉ LAKS reflexiona sobre la “objetividad” y la “subjetividad” de tal conocimiento en «Mind's Crisis. On Anaxagoras' NOΥΣ», p. 26— o al menos de contenidos y no de estados mentales, aunque también es probable que la intencionalidad de la conciencia estuviera asociada con la concepción anaxagórea del saber del νοῦς. Ahora bien, la palabra ἡ γνώμη designaba el pensamiento y el conocimiento desde un punto de vista objetivo, pero también se refería a la intencionalidad con que los contenidos de la conciencia eran considerados; de ahí que CURD (9) tradujera ἡ γνώμη como «*discernment*», que PARMÉNIDES (cf. DK 28 B 8 v. 61) pudiera hablar de la opinión de los mortales [βροτῶν γνώμη] y HERÓDOTO, de una resolución personal: «Y en cuanto a opinión, yo estoy más inclinado a ésa [Ταύτη καὶ μᾶλλον τὴν γνώμην πλεῖστός εἰμι]» (*Historias II* [VII, 220, 2, 12 y s.], p. 342). JAMES H. LESHER traduce ἡ γνώμη como «*discerning judgement*», entendiendo por ello «la decisión de pensar o actuar de un modo determinado» (cf. «Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12», pp. 126, 136 [*Trad. propia*]). Por mi parte, estoy de acuerdo con LESHER y pienso, además, que por tratarse de la mente que organiza el universo, lo “objetivo” no puede ser disociado en ella de lo “subjetivo”: porque la mente no sólo debería poseer el conocimiento objetivo de todo lo real, sino también la capacidad y la intención de mantener la identidad temporal de sus contenidos de conciencia. Y téngase

en cuenta que el componente volitivo del concepto de νοῦς resulta más que considerable (*vid. supra*, n. 85). Pero no hay muchos tipos de conocimiento “objetivo” que podamos relacionar con el νοῦς sin incurrir en anacronismos; más allá de aquel que nosotros denominamos ‘noción’ y los griegos llamaban ‘έννοια’. Justo como ‘νοῦς’ y ‘γνώμη’, la palabra ‘έννοια’ designaba una realidad intelectual (*cf.* ISÓCRATES, «Filipo [150]», en *Discursos II*, pp. 198), tanto como intencional: «que Hera persevere en la intención [τὴν έννοιαν] que alberga de salvaros a ti y a tu esposo » (EURÍPIDES, «Helena [vv. 1026-7]», en ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 844); «Pero en la actual situación, te juro por Zeus, patrón del juramento, y por el suelo de este país, que jamás toqué a tu esposa, ni pude deseirla ni concebí tal propósito [μηδ' ἄν θελήσαι μηδ' ἄν έννοιαν λαβεῖν]» (EURÍPIDES, «Hipólito [vv. 1025-27]», en ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 314). En este sentido, la intención de una mente como ésta consistiría ante todo en guardar la identidad (y la cantidad: *vid. supra*, nn. 68, 71) de todas y cada una de las diversas cosas. Pero hay otras razones por las que tiene sentido asociar este tipo de contenidos mentales con el conocimiento del νοῦς: en primer lugar, PLATÓN usó la misma palabra para aludir al acto de intuir intelectualmente aquello que se corresponde con *lo otro*, con *lo sensible*: «Si uno al ver algo determinado [ἐάν τις τι ἕτερον], o al oírlo o al captar alguna otra sensación, no sólo conoce aquello, sino además intuye otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, sino otro [μη μόνον ἐκεῖνο γινῶ, ἀλλὰ καὶ ἕτερον έννοήσῃ οὔ μὴ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ' ἄλλη], ¿no diremos justamente que ha recordado, a esa de la que ha tenido una intuición [ἄρα οὐχὶ τοῦτο δικαίως λέγομεν ὅτι άνεμνήσθη, οὔ τὴν έννοιαν ἔλαβεν]?» («Fedón [73c-d]», en *Diálogos III*, p. 58); en segundo lugar, PLATÓN usó el mismo término para aludir a la correspondencia intelectual entre lo nominal y lo real: «Entonces, cuando residen en pensamientos relativos al auténtico ser, esos nombres están exacta y correctamente empleados [Ταῦτ' ἄρα ἐν ταῖς περι τὸ ὄν ὄντως έννοιαις ἐστὶν ἀπηκριβωμένα ὀρθῶς κείμενα καλεῖσθαι]» («Filebo [59d]», en *Diálogos VI*, pp. 109-110). Ahora se ve, entonces, la conexión que pudo haber establecido ANAXÁGORAS entre la realidad inmutable (el único criterio para determinar lo imposible) y la retención mnemónica. **Tiene el máximo poder.** DAVID SIDER ha señalado que la reiteración de la conjunción καὶ en este fragmento cumple la función «de insinuar la conexión lógica que debe inferir el oyente [entre los términos implicados]» (*The Fragments of Anaxagoras*, p. 25 [Trad. propia.]) y M. SCHOFFIELD ha dicho que ANAXÁGORAS se las ingenia aquí para sugerir «una conexión entre el conocimiento y la fuerza, a través de la artificiosa asonancia de ἴσχει καὶ ἰσχύει» (*An Essay on Anaxagoras*, p. 146, NOTA 36 [Trad. propia.]). Aunque ambos autores pueden tener razón, hemos de reconocer que la conexión entre el saber y el poder o la fuerza era muy común en la Grecia arcaica, especialmente cuando se aludía al conocimiento por antonomasia, que era el divino —ἐν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηηὸς ὄνομα, o sea, *lo único sabio quiere y no quiere recibir el nombre de Zeus* (HERÁCLITO, **DK 22 B 32** [Trad. propia.])—. Para los griegos de aquella época la verdad del conocimiento se demostraba efectivamente. Si lo conocido era realmente cierto, se cumplía, y el cumplimiento estaba asociado, en general, con el máximo poder cósmico, con el poder que regía el curso de los acontecimientos, es decir, con Zeus, el dios que tenía en su poder el destino de cada cosa y era representado como un predictor indefectible: «Adivino es Zeus infalible entre dioses, pues él mismo posee el cumplimiento [Ζεὺς ἐν θεοῖσι μάντις ἀψευδέστατος / καὶ τέλος αὐτός ἔχει]» (ARQUÍLOCO, «Fr. 298», en *Líricos griegos arcaicos*, p. 139. [Trad. propia del griego.]) Y, si el supremo poder del universo podía ser relacionado con la determinación de lo efectivo a través del conocimiento, era porque los griegos entendían la sabiduría como la facultad de decidir lo que debe suceder, de predeterminar lo que va a pasar. Así pues, detrás de la noción griega de saber figuraba la de dominio: «ser σοφός consistía en dominar una actividad propia, dominarse a sí mismo y dominar a los demás» (LUC BRISSON, «Mito y saber [p. 60]», en *El saber griego*, pp. 60 y ss.). Por ello y a partir de lo que se dice en este fragmento, no es injustificado pensar que el máximo poder del que habla aquí ANAXÁGORAS consista en: (i) identificar y mantener la identidad de todo lo que hay en estado de latencia —de todos y cada uno de los χρήματα (*vid. supra*, n. 56)—; (ii) conocer todas las combinaciones posibles entre dichas cosas y (iii) las condiciones necesarias para que se den esas combinaciones; y (iv) saber con anticipación todo lo que puede suceder y todo lo que habrá de resultar en cada caso. **Alma.** Los comentarios relacionados

con este término serán efectuados en la NOTA 89, porque son más bien de carácter sistemático y doctrinal que histórico o semántico. Sin embargo, es claro que la palabra ‘ψυχή’ remite a la vida y suele significar *principio vital* más que sustancia viviente, actividad vital [ζωή] o modo de vivir [βίος]. Además, es casi seguro que, para ANAXÁGORAS, las plantas tuvieran alma (cf. DK 59 A 117). **Ya... ya...** La conjunción distributiva expresa con mayor claridad que la copulativa o la disyuntiva la indiferencia implícita en esta coordinación. **Dirigió.** ANAXÁGORAS emplea aquí el mismo verbo que unas líneas antes tradujo como «regir»; sin embargo, en esta ocasión me valgo del verbo *dirigir*, porque intento poner de relieve la conducción del movimiento giratorio más que la predeterminación del mismo. **Rotación.** El verbo *rotar* es considerado por mí como un sinónimo operativo del verbo *girar*. **[en extensión].** Como el sentido de esta oración es defectuoso, los traductores se han visto en la necesidad de completarlo. Así, por ejemplo, DIELS (1) pone «Punkte», BERNABÉ (4) agrega «zona», CURD (9) añade «region» y RAVEN (6) inserta «area», al igual que TEODORSSON (7) y SIDER (8). Y todos ellos dan a entender que ANAXÁGORAS concibió el incremento de la extensión cubierta por lo que sea que gire a través del proceso de rotación, es decir, algo semejante a lo que NAHM (5) parafrasea como «*it began the rotation from a small beginning, then more and more was included in the motion*» o a la creciente «propagación» de que habla BACCA (2). Es más, inclusive quienes toman ‘πλέον’ como adverbio se refieren a lo mismo: EGGERS LAN (3) traduce «rotará más», siguiendo en ello a LANZA (10) —«*e si svolgerà ancora di piú*»— o a ZAFIROPULO (10) —«*s’étendra encore bien davantage*»—. Por mi parte, completo el sentido de la oración añadiendo la palabra ‘extensión’, debido al aspecto activo del sustantivo verbal, y porque entiendo este incremento como un proceso interno que no sobrepasa los límites del todo (cf. *infra*, n. 92). **Cuales.** A diferencia de la frase «καὶ ὅσα γε», que unas líneas arriba se refiere a *la cantidad total* de cosas dotadas de alma, «καὶ ὅποια» indica *todas las cosas* que pueden llegar a ser de alguna manera u ostentar determinados *atributos* o *cualidades*. Por ello aplaudo la versión de CURD (9): «*whatever sorts*». **Iban a ser... y eran y... no son... y son... y serán.** Respaldado por una robusta tradición mítica, ANAXÁGORAS se refiere aquí a la predeterminación de los acontecimientos, en un sentido general, bajo ciertas condiciones comunes: pues téngase en cuenta que está hablando de cosas de ciertas clases [ὅποια]. Además, es claro que ANAXÁGORAS se refiere a la predeterminación, porque recurre al verbo μέλλειν que significa *ser destinado* y expresa la seguridad de que ciertas cosas ocurrirán: «Tras hablar así, se marchó y lo dejó allí mismo imaginando en su ánimo cosas que no se iban a cumplir [οὐ τελέεσθαι ἔμελλον]: estaba seguro de conquistar la ciudad de Príamo aquel día, ¡insensato!, no conocía las acciones que Zeus estaba tramando» (HOMERO, *Ilíada* [II, vv. 35-38], p. 128). Según mostraré luego (*vid. infra*, n. 89), ANAXÁGORAS habla de la mente como la tradición mítica hablaba de Zeus, «dispensador del destino» (RAYMOND BLOCH, *La adivinación en la Antigüedad*, p. 16) y comandante de los agentes de la justicia cósmica, tales como las Horas y las Moiras. Y la voluntad de Zeus era comúnmente asociada con la necesidad de los acontecimientos: «Si es que tratas de eludir en tus mientes algún vaticinio [—le dice Patroclo a Aquiles—] y te ha revelado algo de parte de Zeus tu Augusta madre, al menos envíame a mí sin demora y dame el resto de la hueste [...]. Así habló suplicando el muy insensato; pues su destino era el de suplicar para sí mismo la muerte cruel y la parca [ἦ γὰρ ἔμελλον οἷ αὐτῷ θάνατόν τε κακὸν καὶ κῆρα λιτέσθαι]» (HOMERO, *Ilíada* [XVI, vv. 36 ss], p. 425). Más aún, ANAXÁGORAS alude a esa predeterminación replicando una fórmula usada para hablar del cumplimiento de los designios de Zeus, basados en el saber *transtemporal* del parricida: un saber ilimitado del que participaban las musas «que, con su canto, en el Olimpo la gran mente de Zeus regocijan al decir el presente, el futuro y el pasado [ταὶ Διὶ πατρὶ ὑμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν νόον ἐντὸς Ὀλύμπου, εἴρουσαι τὰ τ' ἔοντα τὰ τ' ἔσσομένα πρό τ' ἔοντα]» (HESÍODO, *Teogonía* [vv. 36-38], p. 2). Ahora bien, la capacidad retentiva de una mente divina era inmensa (cf. HOMERO, *Ilíada* [II, vv. 484-493], p. 142) y sólo un tipo privilegiado de mortales podía acceder a la visión de sus contenidos: los adivinos. «Tras hablar así, se sentó; y entre ellos se levantó el Testórida Calcante, de los agoreros con mucho el mejor, que conocía lo que es, lo que iba a ser y lo que había sido [ὅς ᾗδη τὰ τ' ἔοντα τὰ τ' ἔσσομένα πρό τ' ἔοντα], y había guiado a los aqueos con sus naves hasta Ilio gracias a la adivinación que le había procurado Febo Apolo» (HOMERO, *Ilíada* [I, vv. 68-72], p. 109): Apolo, el más efectivo de los profetas de Zeus

(cf. W. FRIEDRICH OTTO, *Teofanía*, p. 112) y quien comunicaba visiones enviadas por el Cronida: «ὡς ἐμοὶ φάσμα λέγει Κρονίδα πεμφθὲν βαρυγούπου Διός» (PÍNDARO, «Olímpica VIII [vv. 43-4.]», en *Odas*, p. 38). Hay otras referencias presocráticas a la *transtemporalidad* de las predeterminaciones cósmicas o divinas en: DK 22 B 30, DK 28 B 8 vv. 19-21, DK 30 B 1, DK 30 B 2, DK 31 B 21 v. 9. **Dispuso con orden.** Esto quiere decir que la mente arregló todo lo que ha ido sucediendo o al menos que determinó desde el principio la naturaleza de las cosas y las pautas generales del movimiento universal. **Toda [la] mente.** Puesto que la palabra ‘νοῦς’ no va precedida del artículo, la versión castellana más apegada a la letra sería «toda mente». Pero esta lectura no es la preferida por los estudiosos, pues, como salta a la vista, cuando se dice ‘toda mente’ se piensa en *cada mente*, o en *todas las mentes que haya o pueda haber*, y ésta no parece ser la noción de mente que ha venido presentando ANAXÁGORAS a lo largo de este fragmento. ¿Se trata, pues, de una sola mente considerada en su plenitud, o están siendo contemplados todos los casos ejemplares de un determinado modo de lo real, o sea, del “espiritual”? No es sencillo responder a esta pregunta, pero hay que decir que no hay pasaje alguno de ANAXÁGORAS en que se diga que la mente es múltiple o puede ser numerada y que, en cambio, sí hay un pasaje en el que se dice que la mente controla múltiples cosas que pueden ser mayores o menores, a saber: las que tienen alma. Así pues, nada permite justificar la pluralidad de la mente en esta doctrina (cf. A. WASSERSTEIN, «A Note on Fragment 12 of Anaxagoras»; COLIN STRANG, «The Physical Theory of Anaxagoras», p. 105) y, como dice J. BARNES, «en los fragmentos de Anaxágoras, el término ‘mente’ funciona por lo general como un nombre no contable, como ‘oro’ o ‘carne’, y no como un nombre contable, como ‘lingote’ o ‘brazo’» (*The Presocratic Philosophers*, vol. 2, p. 104 [Trad. propia.]). Por tanto, hay que reconocer que las palabras de ANAXÁGORAS son ambiguas al respecto (vid. M. SCHOFIELD, *An Essay on Anaxagoras*, p. 13 y ss.) y que no es congruente hablar de «muchas mentes» unas cuantas líneas después de haber dicho que *la mente misma está a solas por sí misma*. Si la mente es totalmente igual, *tanto la grande como la pequeña, y rige todas las cosas que tienen alma, tanto las menores como las mayores*, cabe suponer que hay un error gramatical en este fragmento e interpretar, como hace J. H. LESHER, que ‘lo grande’ y ‘lo pequeño’ se refieren a las cosas que rige la mente intrínsecamente, siendo ella «toda semejante, tanto en las cosas grandes como en las pequeñas» («Mind’s Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12», p. 126 [Trad. propia.]). Ahora bien, dado que el νοῦς es la capacidad de organizar imparcialmente un conjunto determinado de cosas, es esto lo que podría ser *igual en todas las cosas que tienen alma*, es decir, en aquellos conjuntos de materiales o miembros regidos con arreglo a su propia unidad. Pues lo dominante tiene que ejercer poder total y absoluto sobre lo dominado, sin que importe su respectiva extensión: «Por entonces, Pisístrato tenía el poder absoluto en Atenas [Ἐν δὲ τῆσι Ἀθήνησι τηνικαῦτα εἶχε μὲν τὸ πᾶν κράτος Πεισίστρατος]» (HERÓDOTO, *Historias II* [VI, 35, 1 23], p. 179); «a otras destrezas supera una destreza, y las determinaciones que proceden del que domina el cetro de Zeus divino; y a ti, muchacho, de tiempos inmemoriales te viene todo el poder [τέχνα γὰρ τέχνας ἑτέρας προὔχει καὶ γνώμα παρ’ ὅτῳ τὸ θεῖον Διὸς σκῆπτρον ἀνάσσειται· σὲ δ’, ὦ τέκνον, τόδ’ ἐλήλυθεν πᾶν κράτος ὠγύγιον]» (SÓFOCLES, *Filoctetes*, vv. 137-142 [Trad. propia.]). Así, a modo de conclusión, afirmo que «νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστι» podría significar que *en los organismos grandes y pequeños el poder de la mente es absolutamente igual*. **Igual.** No es ‘ὁμοίος’ la palabra usada en DK 59 B 4, cuando se dice que *ninguna simiente se parece a otra* [οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἕοικε τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ], y ANAXÁGORAS dice aquí que *la mente es toda igual* [νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστι] y que *lo demás en nada es igual entre sí* [ἕτερον δὲ οὐδὲν ἐστὶν ὁμοίον οὐδενί]. El término ‘ὁμοίος’ se refiere a la semejanza absoluta o igualdad; así que EGGERS LAN (3) traduce ὁμοίος correctamente como «homogénea», destacando la constitución uniforme de la mente. Sin embargo, puesto que la naturaleza de la mente es pura y no mezclada, el carácter uniforme de su constitución reclama inevitablemente la noción de *simpleza* o hasta de *identidad*. Sobre esto, dice ANDRÉ LAKS que «es justo interpretar el punto de vista de Anaxágoras como si considerara que sólo el νοῦς es idéntico a sí mismo: una identidad capturada por la palabra ὁμοίος al final del fragmento» («Mind’s Crisis. On Anaxagoras’ NOΥΣ» pp. 30-31 [Trad. propia.]). Por tanto, como la mente no difiere de sí misma en ningún sentido, ella es exactamente igual o idéntica en cada una de sus partes o instancias: es una y la misma siempre y en todo lugar. La men-

te es ὁμός, a diferencia de todo lo demás, incluidos los gemelos Ificles y Heracles que, «aunque no de igual carácter [οὐκέθ' ἰσὸς ἀλλὰ φρονέοντες], hermanos sí que eran» (HESÍODO, «Escudo [v. 50]», p. 178). Valga recordar, finalmente, que la simpleza [ἁπλοσύνη] es un rasgo congruente con la noción anaxagórea de νοῦς, ya que éste no sólo mantiene la unidad y la cohesión de todo lo real, sino que a éste también le conviene uno de los atributos más apreciados por PARMÉNIDES DE ELEA [DK 28 B 8 v. 47]: ser igual por todas partes [πάντοθεν ἴσον]. Al respecto, cabe mencionar la reflexión en que DAVID SIDER relaciona la simpleza de la mente con su materialidad: «El genitivo partitivo parece indicar que el Nous pertenece a la clase de las cosas corpóreas, difiriendo de las otras sustancias en razón de su composición, por ser la única puramente homogénea (línea 27). Tal vez sea la “más pura” de todas las cosas por contener solamente las potencias [dynameis] del calor, la luz y la sequedad, etc. Si ello es así, el Nous pudo haber sido considerado como algo más etéreo que el éter [...]. Así, aunque no puede haber duda de que, históricamente hablando, el Nous se encamina a la incorporeidad, parece un error creer, como hacen muchos, que Anaxágoras luchó por hacer tal distinción aquí» (*The Fragments of Anaxagoras*, p. 131). **Sino que cada cosa es, y era, manifiestamente aquellas [cosas] en que más consiste.** Esta oración presenta dos cuestiones de gran relevancia para comprender la filosofía anaxagórea: por un lado, la expresión temporal de una subordinación ontológica y, por otro, la concepción de la diferencia como predominancia proporcional de ciertos χρήματα en determinadas regiones de lo real. Los comentarios relacionados con ambas cuestiones serán efectuados en otro lugar (*vid. NOTA 89 ad finem*).

**89.** La ilimitación no es un atributo exclusivo de la mente (*cf. DK 59 B 1, 2, 4*), pero definir el modo en que ésta sea ilimitada podría arrojar luz sobre su respectiva naturaleza. Así, dado que el νοῦς ejerce dominio sobre todo lo demás, su actividad debe poder abarcarlo todo, sin importar cuán “ilimitado” sea ese todo —cabría reemplazar «ilimitado» por «vasto», «inmenso» o «inagotable» (*cf. Ilíada* [XXIV, v. 545], p. 611; HESÍODO, *Teogonía* [v. 187], p. 7; ANAXIMANDRO: *DK 12 B 1, 2, 3*)—. Por tanto, con respecto a la mente, lo ilimitado debe ser el poder de su inteligencia (*cf. P. LEON, The Homoiomerics of Anaxagoras*, p. 139 y ss.; LEO SWEENEY, *Infinity in the Presocratics*, pp. 151-155). El discernimiento del νοῦς debe poder llevar a cabo sus respectivas operaciones con total libertad y autonomía, y su facultad de juzgar debe poder penetrarlo todo, sin que su juicio se vea influido por lo demás. No parece ser otra la razón que llevó a PLATÓN a relacionar el νοῦς con la efectividad de la justicia cósmica: «Otro dice burlarse de todo esto y que lo justo es lo que dice Anaxágoras, el νοῦς [...], pues éste es autónomo y, sin mezclarse con nada, gobierna todas las cosas atravesándolas [αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μειγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα]» (*Crátilo* [413c], en *Diálogos II*, p. 416). Ahora bien, a no ser que uno ignore el carácter natural y divino que revestía la justicia para los helenos, se considerará oportuno que PLATÓN haga mención de lo justo al hablar del principio ordenador del universo y que un discernimiento absolutamente imparcial sea relacionado con la provisión de la justicia, pues ésta también correspondía al poder supremo del universo según la religión popular griega: «El ojo de Zeus que todo lo ve y todo lo entiende [πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας] puede también, si quiere, fijarse ahora en esto, sin que se le oculte qué clase de justicia es la que encierra la ciudad entre sus muros [οὐδέ ἐλήθειοίην δὴ καὶ τήνδε δίκην πόλις ἐντὸς ἔργει]» (HESÍODO, «Trabajos y días [vv. 267-269]», *Obras y fragmentos*, p. 138).

Antes de hablar exclusivamente del νοῦς, quiero comparar la noción del máximo poder que presenta ANAXÁGORAS en *DK 59 B 12* con la representación popular del dios que ostentaba ese poder e introducir, así, el contexto histórico que justifica las relaciones que iré estableciendo a lo largo de esta nota entre la mente y la divinidad. Para los griegos, Zeus era el «señor de amplios dominios» (BAQUÍLIDES, «Oda 5 [(Epinicio) v. 20]», *Odas y fragmentos*, p. 99) o también «el soberano en las alturas que todo lo contempla [Ζεὺς ὑψιμέδων ὃς ἅπαντα δέρεται]» (BAQUÍLIDES, «Oda 15 [(Ditirambo) v. 51]», *Odas y fragmentos*, p. 156). Las concepciones más arraigadas de Zeus lo asociaban ocasionalmente con la figura solar y luminosa (*cf. HOMERO, Ilíada* [III, vv. 276-277], p. 165; *Odisea* [II, v. 109], p. 267) y lo presentaban como el único dios capaz de ver y controlar todo: «todavía es poderoso en el firmamento Zeus,

que observa y domina el mundo [Ζεύς, ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ κρατύνει]» (SÓFOCLES, «Electra [vv. 174-75]», en ESQUILO, SÓFOCLES Y EURÍPIDES, *Obras Completas*, p. 1126). Además, también se decía comúnmente que el hijo de Cronos era el ser más inteligente (cf. μητιόεις), porque su conocimiento era perfecto; y «[el conocimiento], oh Cirno, es lo mejor que los dioses otorgaron a los mortales [Γνώμην, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἀρίστην]», pues por él «conoce el hombre la medida de todas las cosas [γνώμη πείρατα παντὸς ἔχει]» (TEOGNIS, «Elegías [vv. 1171-75]», en *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos II*, p. 244). El conocimiento que TEOGNIS menciona en este pasaje es el mismo que ANAXÁGORAS considera perfecto en la mente —γνώμη—, y puede ser entendido como la facultad de determinar el límite justo o exacto de las cosas y las conductas: un límite o medida que no era, por lo general, esa distinción nominal que sí llegó a ser para los sofistas (cf. PROTÁGORAS, «Fr. 1», en VV. AA., *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, pp. 115-18). Tal conocimiento implicaba una determinación efectiva de lo real y, como tal, pertenecía al orden con que se presentan los acontecimientos, regido en última instancia por Zeus, quien intuía *ab aeterno* todos y cada uno de los límites activos y pasivos de lo real. Zeus sabía todo lo que las cosas eran y podían hacer o padecer; pero su conocimiento ni estaba supeditado al tiempo ni podía errar, así que era idéntico a lo que acontecía, y lo que acontecía era visto como voluntad de Zeus: «es Zeus tonante quien prescribe de todo el desenlace y lo pone por donde él quiere [τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος πάντων ὅσ' ἐστὶ καὶ τίθησ' ὅκη θέλει]. En cambio, entre los hombres no cunde el tino [νοῦς δ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώποισιν], que pasajeros vivimos como bestias ignorantes [ἀλλ' ἐπήμεροι ἃ δὴ βοτὰ ζόουσι οὐδὲν εἰδότες] del término que Dios dará a todo [ὅκως ἕκαστον ἐκτελευτήσει θεός]» (SEMÓNIDES, «Fr. 1 [vv. 1-5]», en VV. AA., *Líricos griegos arcaicos*, p. 143). Ya hemos visto que la palabra 'νοῦς' podría ser traducida tanto por intelecto como por voluntad, porque muchas veces significa las dos cosas (vid. *supra*, n. 85). Sin embargo, con respecto a Zeus era indistinto que la palabra significara lo uno o lo otro, porque su voluntad y su mente eran facultades idénticas. Es más, todos los dioses eran capaces de conseguir lo que se proponían: «No hay que hacer nunca un juramento como éste: 'Jamás sucederá tal cosa'; porque los dioses se ofenden y son ellos, precisamente, quienes tienen en sus manos la realización de las cosas [θεοὶ γὰρ τοὶ νεμεσῶσ', οἷσιν ἔπεστι τέλος]» (TEOGNIS, «Elegías [vv. 659-664]», en *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos II*, p. 212). El único límite que detenía a los dioses era el que imponía la voluntad de Zeus (cf. HOMERO, *Ilíada* [VIII, vv. 5-27], pp. 252-53), el cual era visto como una resolución definitiva e imperiosa, dado que era límite de lo "permitido": «A nadie se le cumplen todas las cosas que desea [ἄσσα θέλησιν]: los límites de lo imposible lo detienen [ἴσχει γὰρ χαλεπῆς πείρατ' ἀμηχανίης]. Los hombres, empero, como ignorantes que somos, tenemos vanas esperanzas, mientras que los dioses lo concluyen todo conforme a su deseo [θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον]» (TEOGNIS, «Elegías [vv. 139-142]», en *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos II*, p. 177). La religión griega era muy poco efecta a lo milagroso, en sentido estricto, es decir, a lo sobrenatural, porque Zeus era el encargado de conservar un orden que, por lo general, coincidía con lo que llamamos "naturaleza". Popularmente, Zeus era visto como el garante que vigilaba el límite de lo posible —creencia que aún aparece con cierta ironía en PLATÓN, «Leyes VIII [842e-843a]», en *Diálogos IX*, pp. 106-107—. Nótese que, al hablar de la detención que representan los propios límites, TEOGNIS usa el mismo verbo que ANAXÁGORAS, para referirse al modo en que el νοῦς posee el conocimiento de todo: ἴσχειν. Estos límites eran justamente los que supervisaba Zeus, según su concepción mejor instituida: «Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος» (SOLÓN, «Fr. 1 [v. 17]», en VV. AA., *Líricos griegos arcaicos*, p. 69). Por ello no sólo representaba la justicia natural y política, sino que también era visto como el patrón de los gobernantes (cf. HESÍODO, *Teogonía* [vv. 94-96], p. 4). En adelante, seguiré relacionando la figura de Zeus con el νοῦς; no obstante, el contexto histórico aludido sirve ya para entender por qué ARISTÓTELES menciona consecutivamente el dominio, el conocimiento, la diafanidad y la posibilidad de lo real cuando se refiere al νοῦς cósmico de ANAXÁGORAS — y, sólo por extensión, a la "facultad noética del alma": «Es por tanto necesario que la inteligencia, puesto que piensa todas las cosas, sea distinta de las cosas, como dice Anaxágoras [ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας], a fin de que las domine, es decir, que las conozca [ἵνα κρατῆ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ]. Su luz interior, cuando aparece, impide ver el objeto extraño y le eclipsa [παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον

καὶ ἀντιφράττει]; por consiguiente, no puede haber para ella otra naturaleza que esta sola, a saber, el ser en potencia [ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός]. Y, así, lo que se llama inteligencia del alma [ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς], quiero decir, aquello por lo que el alma razona y concibe [λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχὴ], no es en acto ninguna de las cosas del exterior antes de pensar [οὐθέν ἐστιν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν]» (*Acerca del alma* [III, IV, 3 429a 18 ss.], pp. 178-179 [Trad. de Patricio de Azcárate.]); «Por consiguiente, y puesto que intelige todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla —como dice Anaxágoras— para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir» (*Acerca del alma* [III, IV, 3 429a 18 ss.], p. 230 [Trad. de Tomás Calvo Martínez.]). Para conocer más sobre la tendencia jurídica y legalista de la religión griega, vid. M. P. NILSSON, *Historia de la religiosidad griega*, pp. 44 y ss. Para conocer más sobre la determinación general de los acontecimientos, en relación con la figura de Zeus, vid. H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus, passim*.

Ahora bien, no fue ANAXÁGORAS el único filósofo que trató de postular un principio ordenador del universo que asumiera rasgos propios de la divinidad. Aunque la importancia que el clazomenio le atribuyó a la mente fue extraordinaria, otros filósofos de su tiempo habían propuesto ya la efectividad de «un poder inteligente que dirige el cosmos a través del cual se difunde» (JAMES H. LESHER, «Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DKB12», p. 135 [Trad. propia.]). Sin embargo, a pesar de que ANAXÁGORAS haya seguido planteamientos anteriores al suyo (cf. JENÓFANES, **DK 21 B 24, 25, 26**; HERÁCLITO, **DK 22 B 114**; PARMÉNIDES, **DK 28 B 3, 4**), no hemos de olvidar el trasfondo jonio de su filosofía (cf. I. MUÑOZ VALLE, *De Tales a Anaxágoras*, pp. 20-24; «La réplica de Anaxágoras a la teoría eleática del ser», pp. 118-127) ni hemos de ignorar que los filósofos que pudieron inspirar en algún sentido la doctrina anaxagórea del νοῦς habían desarrollado sus ideas en un clima cultural concreto, y común. KURT VON FRITZ ha dicho que la mente de ANAXÁGORAS es fruto de la convergencia de dos corrientes de pensamiento: de cariz religioso, la primera rechazaba las nociones antropomórficas de la divinidad, probablemente fue iniciada por JENÓFANES (cf. **DK 21 B 11, 12, 14, 15, 16, 23**) y resultó en una especie de agnosticismo; más bien naturalista, la segunda pretendía explicar el universo sin recurrir al mito de la religión popular, probablemente inició en Mileto y terminó por suprimir la noción personal de la divinidad (cf. «Der NOΥΣ des Anaxagoras [587 y ss.]», en *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, pp. 577-593). Como se sabe, veo en el νοῦς de ANAXÁGORAS una representación naturalista de la figura correspondiente a Zeus según la religión popular griega, es decir, la de un poder soberano que mantiene la legalidad universal. Y hay más que buenas razones para pensar que la mente fue ideada por ANAXÁGORAS intencionalmente a imagen y semejanza de Zeus. Es más, METRODORO DE LÁMPACO (**DK 61 A 6**), tal vez amigo y alumno suyo, habría hecho explícita esta asociación y el literato más representativo del ambiente intelectual que rodeó al clazomenio en Atenas relaciona el pensamiento noético con la necesidad natural y la justicia divina: «¡Oh sostén de la tierra que sobre ella tienes tu sede! Quienquiera, en buena hora, que tú seas —difícil es saberlo—, Zeus, ora necesidad natural, ora razón de los mortales [Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς βροτῶν], a ti dirijo mis súplicas. Bien cierto es que todos los asuntos de los hombres, aunque te muevas a través de silenciosos caminos, riges concordemente a la justicia» (EURÍPIDES, «Trojanas [vv. 884-888]», en ESQUILO, SÓFOCLES Y EURÍPIDES, *Obras completas*, pp. 940-941; vid. RUTH SCODEL, «Tantalus and Anaxagoras»). No obstante, la razón más convincente es la más simple de todas: la noción original de la divinidad griega entendía que la predeterminación de lo posible y la organización del mundo —πάντα διεκόσμησε νοῦς— eran prerrogativas del ser divino: «Y, anteriormente, como supe yo de oídas en Dodona, los pelasgos inmolaban todo suplicando a los dioses, pero a ninguno de ellos daban una denominación, ni un nombre, pues no habían escuchado jamás [nombre alguno]. Sino que los designaban dioses por tal cosa: porque, habiendo dispuesto todas las cosas con orden, tenían también todas las leyes [θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιοῦτου ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον]» (HERÓDOTO, *Historias I* [II, 52, 1, 1 y ss.], pp. 150-151). Los “inmortales” representaban normalmente fuerzas

naturales, porque eran los encargados de disponer de la ley [νόμος] y el orden [κόσμος, τάξις] que regían el curso de los acontecimientos y, antes que cualquier otra cosa, el νοῦς de ANAXÁGORAS parece ser un principio de ordenamiento universal: «la solemne palabra [νοῦς] muestra que Anaxágoras no sólo vio en el Nus [sic] la causa del movimiento, sino también la fuerza ordenadora» (JULA KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 147 [Trad. propia.]). A pesar del engañoso politeísmo griego, que finalmente representa una jerarquía de poderes, la divinidad helénica no era la que podría corresponderle a un creador que produce las cosas a partir de la nada; para la mentalidad griega, las cosas sólo podían estar hechas de otras cosas y la divinidad era propia del poder que las configuraba: un poder inherente al cosmos. «Ya porque dicha pregunta jamás intrigó a los griegos, ya porque Parménides los convenció de que la *creatio ex nihilo* es imposible, el νοῦς de Anaxágoras suministra la respuesta a una pregunta menos abarcadora. Algo es dado por sentado según la costumbre de los pensadores griegos: en el caso de Anaxágoras, la materia homogénea, desorganizada; en el caso del *Timeo* de Platón, la materia agitada y confundida de modo desordenado. El νοῦς de Anaxágoras es, de hecho, mucho más parecido al Demiurgo de Platón que al dios judeocristiano. Para los dos, Anaxágoras y Platón, el κόσμος, el orden y las diferenciaciones determinadas de las cosas entre sí representan la cuestión fundamental, no el hecho mismo de que las cosas sean. Tal es la pregunta a que se responde cuando se plantea la mente o el Demiurgo» (M. SCHOFIELD, *An Essay on Anaxagoras*, p. 61 [Trad. propia.]). Además, no hay que elucubrar teorías geniales para comprender que la suprema figura divina era la administradora del universo; sólo hay que mirar el desarrollo tradicional de la misma para darse cuenta de que el padre de dioses y hombres fue presentado cada vez más claramente como administrador del universo, como garante de la regularidad y periodicidad de los fenómenos. Esto puede ser apreciado ya en *Trabajos y días* de HESÍODO (cf. *Obras y fragmentos*, pp. 115-167), pero sobre todo, tardíamente, en el bellísimo poema de ARATO, en cuyo contenido astronómico y meteorológico se ha visto la huella de ANAXÁGORAS: «Desde Zeus comencemos, a quien los hombres nunca dejamos sin ser nombrado. Están llenas de Zeus todas las calles, también todas las plazas de los humanos; lleno está el mar y los puertos; doquiera necesitamos todos de Zeus. Porque de él también somos hijos; y afable con los humanos da señales propicias, despierta al pueblo para el trabajo recordando el sustento; le dice cuándo es óptimo el campo para el buey y la azada; le dice cuándo propio es el tiempo de transponer las plantas y de esparcir toda semilla [σπέρματα πάντα βαλέσθαι]. En efecto, Zeus mismo fijo en el cielo dichas señales, al haber distinguido constelaciones [Αὐτὸς γὰρ τὰ γε σήματ' ἐν οὐρανῷ ἐστήριξεν / ἄστρον διακρίνας]; vio las estrellas que durante cada año muy definidos signos harían de los tiempos al hombre [ἔσκέψατο δ' εἰς ἐνιαυτὸν / ἀστέρων οἳ κε μάλιστα τετυγμένα σημαίνουσιν / ἀνδράσιν ὥρων], para que todo firme creciera [πάντα φύωνται]. Al principio y al fin, siempre, por ello danle homenaje. ¡Salve, padre, portento magno [μέγα θαῦμα], para hombres magno recurso, salve, tú y la anterior generación!» (*Fenómenos* [vv. 1-16], p. 1). || SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA DOCTRINA ANAXAGÓREA Y EL CONTENIDO DEL POEMA DE ARATO.- Con base en *Die Phainomena des Aratos von Soloi* de MANFRED ERREN, PEDRO C. TAPIA ZÚÑIGA asevera que «casi es posible decir lo mismo de la tercera parte del poema, la sección de meteorología: cuando Arato escribió sus *Fenómenos*, todos disponían, mínimamente, de ese tratado en prosa titulado *De signis* y atribuido a Teofrasto, y del cual, según se ha dicho secularmente, Arato extrajo su temática. Sobre este asunto, como ya se anotaba, todos admiten que Arato sigue una fuente anterior a él: casi todos afirman que dicha fuente es el tratado de Teofrasto. No obstante, es posible que Arato haya tomado de la misma fuente de donde copió Teofrasto, de una más antigua; de una que, según se puede ver en estos autores, tiene muchos detalles tan poco aristotélicos, y tan directamente relacionados con las doctrinas de Anaxágoras, que, al menos una parte de la meteorología de Arato y Teofrasto debe remontarse a dicho autor, a Anaxágoras, sin contar otros detalles meteorológicos que, sin duda, provienen de la sabiduría y las creencias populares» («Introducción» a ARATO, *Fenómenos*, p. LXVI).||

Pero ¿cuál es la relación de Zeus con una mente como el νοῦς? Según ANDRÉ LAKS, a mediados del siglo V a. de. C. la palabra 'νοῦς' se podía referir a la conciencia práctica y a la conciencia intelectual casi indistintamente y, por ello, podía ser asociada con los procesos contemplativos e intencio-



nales, incluyendo estos últimos la vida y el diseño en el caso de Anaxágoras (cf. «Mind's Crisis. On Anaxagoras ΝΟΥΣ», pp. 28-29). Y, en este sentido, también cree LAKS que «hay buenas razones para pensar que aquello que vincula a la vida animal con la rotación cósmica es que ambas implican definitivamente un poder de distinción o discernimiento. El νοῦς gobierna la vida animal y la formación del mundo, porque es una facultad crítica. Pues saber o entender es básicamente distinguir: κρίνειν en griego» (ANDRÉ LAKS, «Mind's Crisis. On Anaxagoras ΝΟΥΣ», p. 29 [Trad. propia.]). Aun así, entender el νοῦς como una conciencia puede ser algo engañoso, ya que la actividad de la mente no es reflexiva ni depende de lo que ella considera. Tal como he dicho antes (vid. *supra*, n. 86), la actividad del νοῦς consiste en conservar la coherencia y la unidad del cosmos, y su actividad es más bien impositiva; la mente no sólo conoce todas las diferencias habidas y todos los cambios posibles y hasta convenientes, sino que también los hace valer. Es decir: no sólo sabe cuál es el *modus operandi* de los procesos de configuración cósmica; la mente es dicho modo de obrar —recuérdese la relación establecida por las lenguas latinas entre el sufijo ‘-mente’ en los adverbios de modo y la noción latina de *mens* (vid. *supra*, n. 85)—. Cabe ver en la mente la autoconciencia de lo que ha ido sucediendo, de lo que está sucediendo ahora y, dadas estas condiciones, de lo que habrá de suceder después. HERMANN FRÄNKEL expone oportunamente las operaciones del νοῦς y enfatiza su carácter crítico así: para ANAXÁGORAS «la naturaleza en estado original es ante todo una mezcla indiferenciada [...] y la mente [*der Geist*] es, en primer lugar, la facultad de diferenciación y delimitación, el principio de la “crítica”, en un sentido determinado y preciso. Atrevida e ingenuamente, Anaxágoras deja que la facultad intelectual de distinguir y elegir concorra con la fuerza mecánica de separación y delimitación ordenadas. Puesto que el νοῦς crítico persigue propósitos constructivos, el análisis del material (διακρίνεσθαι y otras actividades similares) va de la mano con la síntesis (συγκρίνεσθαι y otras actividades similares) de las cosas que han de surgir. Por la descomposición y la composición racionales se efectúa la organización cósmica de las cosas inanimadas. Los organismos viables surgen de tal modo, que, a partir de la simiente que se distribuye apropiadamente bajo la influencia del νοῦς que rige en ella [DK 59 B 11], puede ser formada una planta o un cuerpo [DK 59 B 10, DK 59 A 107]; e igualmente se hace posible su crecimiento y logro, por una distribución del alimento en sus distintos componentes (materiales para la madera, la corteza, los frutos y así sucesivamente, o para los huesos, la carne, el cabello y así sucesivamente [DK 59 A 45, 46]). Por último, el espíritu establece una cultura y un orden social en virtud también de su capacidad racional de elegir y recolectar, mediante exclusión e inclusión [DK 59 B 4a]» («Bespprechung eines Buches über Anaxagoras [p. 285]», en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, pp. 284-293 [Trad. propia.]). La mente no puede ser vista, entonces, como un hecho más en la cadena causal universal, a pesar de lo que puedan imaginar quienes se ven sorprendidos por la interacción entre lo “inmaterial” y lo “material” —supuesta, además, por ellos mismos—: «¿cómo es posible que algo interactúe con la materia si ello mismo es inmaterial?» (E. H. HUTTEN, «Anaxagoras and the Birth of Scientific Method by D. E. Gershenson y D. A. Greenberg [reseña]», p. 165 [Trad. propia.]). La mente no puede ser vista como un eslabón más dentro de una cadena causal, porque cada hecho, porque cada antecedente fáctico debe acontecer en el tiempo, debe tener un comienzo y un fin en el tiempo, y la efectividad del νοῦς trasciende todas las determinaciones temporales: puesto que él es justamente lo que discierne cuándo empieza o termina algo y lo que va registrando el curso de los acontecimientos. La mente representa el discernimiento “objetivo” entre *lo que puede y lo que no puede ser, o pasar* —καὶ ὅποια ἔμελλον ἔσεσθαι—, y entre *lo que ha pasado o está pasando*, necesariamente, y *lo que no ha pasado* todavía —καὶ ὅποια ἦν, ἄσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὅποια ἔσται—. Por ello no puede formar parte de ninguna cadena causal y por ello, también, «Anaxágoras es el único que pretende que la inteligencia es impasible, y que no tiene nada absolutamente de común con todo lo demás [καὶ κοινὸν οὐθέν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν]» (ARISTÓTELES, *Acerca del alma* [I, II, 20 405a ss.], p. 28 [Trad. de Patricio de Azcárate]). Así pues, la mente es el vigor de todas las determinaciones efectivas y, como tal, no puede estar sujeta a nada ni contraerse temporalmente. Y, en consonancia con esto, afirma SIMPLICIO en el comentario a la *Física* aristotélica [154, 29 s.] que: «Anaxágoras dice que el mundo se genera una sola vez a partir de la mezcla y que permanece por el resto [del tiempo],

administrado y discernido por el intelecto que lo comanda» [DK 59 A 64] (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II*, p. 354).

Probablemente, ANAXÁGORAS vio en la organización general del cosmos la constancia de alguna especie de discernimiento, cuya vigencia sería necesaria para la predeterminación concertada de todos y cada uno de los acontecimientos (*v. gr.* que las flores de esa planta sean siempre del mismo tipo y se cierren siempre que haya determinada cantidad de luz: lo que naturalmente coincide con el anochecer). Ya he hablado sobre las operaciones del νοῦς que se manifiestan en el macrocosmo (*vid. supra*, n. 65) y añadiré todavía algo más al respecto (*vid. supra*, n. 95, 98). Por el momento, abordaré brevemente las operaciones del discernimiento en relación con el *microcosmo* —y, por cierto, desconocemos si ANAXÁGORAS empleó esta palabra, pero el término aparece en los fragmentos atribuidos a DEMÓCRITO (*cf.* DK 68 B 34)—, es decir, cualquier cosa contable que se comporte de manera semejante al cosmos. Ya sean vistos como acciones, reacciones o afecciones de los organismos “por separado”, todos los procesos que involucran a los seres vivos se llevan a cabo en función de límites, medidas o proporciones, detrás de los cuales se hallaría la mente. Sin embargo, lo viviente no puede ser considerado, indiscriminadamente, como el resto de cosas que han resultado unificadas por la congregación de diversos χρήματα, pues la naturaleza de un organismo no puede resultar de la simple concreción de los procesos generales de configuración cósmica (*vid. supra*, n. 86), los cuales pueden ser descritos como interacciones que tan sólo dependen de la semejanza o la desemejanza “material” de las cosas implicadas en ellos. Aunque los χρήματα sean eficaces en algún sentido, la vitalidad se relaciona más bien con el νοῦς. Según ARISTÓTELES, «Anaxágoras parece distinguir el alma y la inteligencia [Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχὴν τε καὶ νοῦν]», pero «se vale de ambas como si fueran una sola naturaleza [χρήται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει]; aunque reconoce principalmente la inteligencia como principio de todas las cosas [πλὴν ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων]» (*Acerca del alma* [I, II 19 405a], p. 25). Esta probable ambigüedad de la doctrina anaxagórea podría deberse a que la mente obra sobre las cosas vivas de una manera muy diferente al modo en que lo hace sobre el resto de las cosas: pues ordena a las primeras como si fueran un cosmos o totalidad funcional, determinando sus operaciones de tal suerte, que la finalidad de las mismas sea el propio organismo; pero sin que, por ello, la actividad de cada ser vivo pueda sustraerse del funcionamiento universal. De ahí que ANAXÁGORAS dijera, por un lado, que las cosas que tienen alma, no sólo *son controladas por la mente*, sino que también *tienen mente* (*cf.* ARISTÓTELES, *Acerca de las plantas* [815a-b], en VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [809], p. 387). Las cosas vivas gozan durante algún tiempo de independencia funcional y son capaces de efectuar las operaciones necesarias para mantener su respectiva unidad, la coherencia dinámica entre sus componentes, durante cierto intervalo de tiempo. Y, a diferencia de lo que sucede con el resto de las cosas contables (*v. gr.* una roca, una nube), cuya unidad solamente se debe a las propiedades dinámicas de los χρήματα que coinciden con ellas, los organismos o seres vivientes comportan las normas o los criterios (*cf.* κριτήριον) mediante los cuales determinan el modo en que actúan, y deben actuar, a fin de lograrse. Así pues, por más básica que sea, no hay función vital o acción refleja que puede ser concebida como privada de discernimiento, porque todas ellas implican al menos el reconocimiento de lo crematísticamente (*cf.* χρηματιστικός) conveniente, por un lado, y de lo funcionalmente distinto, por otro —siendo esta distinción funcional lo que, a mi juicio, inspiró la noción de *unidad separada* que ARISTÓTELES caracterizó a la luz de la *discontinuidad cuantitativa*, y casi identificó con la entidad sustancial (*cf.* ARISTÓTELES, «Categorías [VI, 4b 20–6a 35]», en *Tratados de lógica (Órganon) I*, pp. 42 y ss.; *vid. supra*, n. 71 *ad finem*): «A quienes parten de estas consideraciones les sucede ciertamente que la materia es entidad [ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην]. Pero esto es imposible [ἀδύνατον δέ]. En efecto, el *ser capaz de existencia separada* y el *ser algo determinado* parece pertenecer en grado sumo a la entidad [καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ]; por lo cual la forma específica y el compuesto de ambas habría que considerarlos entidad en mayor grado que la materia [διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης]» (ARISTÓTELES, *Metafísica* [VII, III, 1029a 26–29], pp. 285–286) —.

Las nociones de νοῦς y ψυχή no pueden ser identificadas entre sí, porque la mente controla a los seres vivos, pero también a los seres que no tienen vida, como los astros (cf. DK 59 A 79). Además, no es posible que la mente sea un atributo de los organismos, dado que los seres vivos “por separado” son unidades de duración limitada y la mente no puede ser poseída por algo ni es temporalmente limitada —tégase en cuenta que ANAXÁGORAS no dice, en sentido estricto, que hay cosas que *tienen mente*, sino que «en algunas cosas de las que son también *hay, o está la mente* [ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἐν] (cf. DK 59 B 11)—. También, a diferencia de los seres vivos “por separado” (cf. DK 59 A 1), la mente es inmortal y la trascendencia de toda determinación espaciotemporal es uno de sus aspectos más importantes, pues ni su efectividad ni su conocimiento están supeditados al curso de los acontecimientos. La actividad del νοῦς es eternamente duradera, a pesar de que sus respectivas determinaciones acontezcan en el tiempo —sobre la oposición de estos dos aspectos de la actividad divina o inteligente, vid. C. EGGERS LAN, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón, passim*—; éste es el motivo por el cual la configuración cósmica puede ser representada como un conjunto de fases sucesivas y el principio ordenador del mundo, empero, no puede ser temporal bajo ningún aspecto. En este sentido, es interesante la relación que DANIEL W. GRAHAM establece, en términos temporales, entre el conocimiento y el ordenamiento universal: «el conocimiento de la estructura del mundo es imposible [para una conciencia finita] a causa del gran número de objetos por conocer. Pero, aún así, parece haber un tipo de conocimiento del mundo. Podemos describir la omnisciencia cósmica como el poder de comprender la estructura del cosmos. Respecto a los términos del modelo [expuesto por GRAHAM], es la capacidad de describir [el estado del cosmos =] C a cada [momento =] t, y la capacidad de predecir a partir de cualquier [estado momentáneo del cosmos] dado [=] C<sub>t</sub> el estado del cosmos en cada [momento posterior =] t + x. Y eso es precisasamente lo que puede hacer la mente cósmica. [...] Hay conocimiento del cosmos, pero no es conocimiento humano. No obstante, nosotros los mortales podemos comprender la estructura general del mundo y las condiciones del conocimiento. Y podemos estar seguros de que el estado presente del mundo depende del [estado] pasado y, en última instancia, del estado inicial del desorden primigenio. [...] Al fin y al cabo, parece que el cosmos de Anaxágoras sí es racionalmente inteligible, aunque sea prácticamente inescrutable para la inteligencia finita» («The Postulates of Anaxagoras», p. 114 [Trad. propia.]).

Regresamos al punto del que partió esta nota: la relación entre Zeus y el νοῦς. Considerar la efectividad del νοῦς como una actividad eternamente duradera y con efectos temporales hace más fácil comprender las relaciones que los antiguos establecieron entre la labor desempeñada por el clazomenio, ANAXÁGORAS, y la práctica adivinatoria. Para la mentalidad griega arcaica, la adivinación era algo posible, y su posibilidad descansaba en la certeza de que el pasado, el presente y el futuro habían sido fijados por el destino (cf. L. BRISSON, «Mito y saber [p. 61]», en *El saber griego. Diccionario crítico*, pp. 60 y ss.). Al igual que en otras regiones del Mediterráneo, los pueblos helenos practicaban dos clases de adivinación: una directa, otra indirecta. Ya sea por el morbo que despierta, ya sea porque PLATÓN la vinculó con el arrobamiento místico (cf. «Fedro [245a y ss.]», *Diálogos III*, pp. 342 y ss.; «Timeo [71d y ss.]», *Diálogos VI*, pp. 232 y ss.), la modalidad más famosa de la adivinación es la directa o inspirada, según la cual una persona revela un acontecimiento que ella misma no ha presenciado —normalmente futuro—, pero que ha podido conocer al experimentar un trance maníaco [μανία] y haber sido poseída por una divinidad [ἐνθουσιασμός] (cf. RAYMOND BLOCH, *La adivinación en la Antigüedad*, p. 13). Generalmente es Apolo el dios asociado con la práctica adivinatoria, debido a la celebridad del Santuario de Delfos; pero ni éste era el único santuario ni Apolo era el único dios relacionado con la adivinación, ni éste podía actuar al margen de la voluntad de Zeus: «En seguida Apolo meditó sobre el adverso prodigio y dijo [ἔννεπε δ' ἀντίον ὀρμαίνων τέρας εὐθὺς Ἀπόλλων]: 'Pérgamo será capturada, héroe, por donde tus manos trabajaron. Así me lo dice la visión enviada por el Cronida, Zeus gravitonante [ὡς ἐμοὶ φάσμα λέγει Κρονίδα / πεμφθὲν βαρυγδούπου Διός]'» (PÍNDARO, «Olímpica VIII [vv. 41-44]», *Obra completa*, p. 106). Ahora bien, puesto que estaba fundada en la estabilidad del destino, la posibilidad de la adivinación descansaba en Zeus, que garantizaba el orden universal. De ahí que fuera presentado, asimismo, como el adivino que no engaña: «Adivino es Zeus infalible entre

dioses, pues él mismo posee el cumplimiento [Ζεύς ἐν θεοῖσι μάντις ἀψευδέστατος / καὶ τέλος αὐτός ἔχει]» (ARQUÍLOCO, «Fr. 298», en *Líricos griegos arcaicos*, p. 139. [Trad. propia.]). Aunque no sólo existía Delfos y había también un renombrado santuario consagrado a Zeus en Dodona, la figura mítica y religiosa de éste, tal como lo expresan HESÍODO y ARATO en sus poemas, estaba más bien relacionada con los signos que servían para determinar el orden general que imperaba sobre los fenómenos: una labor que hoy llamaríamos ‘científica’ y que en la Antigüedad no se distinguía claramente de la predicción o el pronóstico a partir de indicios y con alguna base natural. La adivinación indirecta consistía en la observación de fenómenos recurrentes —o extraordinarios— que podían remitir al orden universal, si eran correctamente interpretados. Este tipo de adivinación se valía por lo general de métodos informalmente inductivos, que, por rudimentarios o acrílicos que fueran, eran aplicados con la intención de detectar patrones fijos e inherentes a los acontecimientos y poder así anticipar lo venidero. Es, por ejemplo, probable que la oniromancia iniciara como una anticipación de desastres naturales inminentes, a partir de la migración de las aves, o que los arúspices hubieran practicado algo semejante a las autopsias (vid. ROBERT FLACELIÈRE, *Adivinos y oráculos griegos*, pp. 7-12). Con respecto a la filosofía de ANAXÁGORAS, es probable que uno de los fines principales de su cosmología (ontológica) consistiera en predecir los acontecimientos particulares con base en la dilucidación del orden general que subyace a los fenómenos; así lo sugieren al menos algunos comentarios antiguos: «[Sócrates] dijo también que quien se ocupara de esos temas [*i. e.*, los relacionados con los fenómenos celestes] corría el riesgo de perder la razón no menos que Anaxágoras, cuyo gran esfuerzo en explicar los designios de los dioses sobre esos tópicos lo había hecho enloquecer [κινδυνεῦσαι δ' ἂν ἔφη καὶ παραφρονῆσαι τὸν ταῦτα μεριμνῶντα οὐδὲν ἧττον ἢ Ἀναξαγόρας παρεφρόνησεν ὁ μέγιστος φρονήσας ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν μηχανὰς ἐξηγεῖσθαι]» (JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* [IV, 7, 6], en VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [740], p. 367). Incluso desde el punto de vista de un romano, las labores de ANAXÁGORAS estaban relacionadas con la adivinación, pues DK 59 A 11 dice lo siguiente: «Los griegos cuentan que, en el segundo año de la Olimpiada 78<sup>a</sup> [467-466 a. C.], el clazomenio Anaxágoras, por su conocimiento de la ciencia del cielo, predijo en qué días caería una piedra desde el sol, lo cual sucedió de día en un lugar de Tracia, junto al río Egos [*praedixisse caelestium litterarum scientia, quibus diebus saxum casurum esset e sole, idque factum interdum in Thraciae parte ad Aegos flumen*]. La piedra se exhibe aún hoy, es del tamaño de una carretada y de color marrón; también durante aquella noche ardieron cometas. Si alguno cree que ésta fue una predicción, debe reconocer que la capacidad adivinatoria de Anaxágoras era muy grande [*quod si quis praedictum credat, simul fateatur necesse est, maioris miraculi divinitatem Anaxagorae fuisse*]» (CAYO PLINIO SEGUNDO, *Historia Natural* [II, 149], en VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [737], p. 366). Para conocer mejor lo que pudo representar el trabajo meteorológico y astronómico de ANAXÁGORAS, vid. P. J. BLICKNELL, «Did Anaxagoras Observe a Sunspot in 467 B.C.?»; DAVID SIDER, «Anaxagoras on the Size of the Sun»; DANIEL W. GRAHAM y ERIC HINTZ, «Anaxagoras and the Solar Eclipse of 478 BC».

Es oportuno aclarar que, al asociar la adivinación con la práctica científica de ANAXÁGORAS, no pretendo argumentar a favor de la religiosidad del mismo ni sugerir que el pensamiento del clazomenio era predominantemente mítico, simbólico o alegórico; al contrario, el perfil que la tradición ha conservado de ANAXÁGORAS habla de un meticuloso naturalista, a quien sus contemporáneos pudieron ver como un pensador más bien impío (cf. DK 59 A 1, 3, 17, 18) y presto a desmentir adivinos de oficio: «Cuenta una historia que, en una ocasión, Pericles hizo que le trajeran de su granja la cabeza de un carnero que sólo tenía un cuerno, y que cuando Lampón, el adivino, vio que el cuerno había crecido sólido y con fuerza en medio del testuz, puesto que había entonces dos poderosas facciones políticas en la ciudad, la de Tucídides y la de Pericles, dijo que el gobierno vendría a quien le había parecido el signo. En cambio, Anaxágoras cortó la cabeza en dos y mostró que el cerebro del carnero no llenaba el espacio correspondiente, sino que había tomado la forma de un huevo y se había recorrido al punto en que iniciaba la raíz del cuerno. La historia cuenta también que en ese momento fue Anaxágoras quien se ganó el aplauso de los espectadores y que tiempo después fue Lampón, cuando

Tucídides fue derrocado y los asuntos del pueblo le fueron confiados totalmente a Pericles» (tomado de PLUTARCH, «Pericles [VI, 2]», en *The Lives of the Noble Grecians and Romans*, p. 123 [Vers. libre propia.]).

Aunque están enunciados en DK 59 B 12, hay dos asuntos que no tocaré aquí, ya que son otros los fragmentos que mejor se prestan para su discusión: el primero de ellos es el probable empleo del pretérito imperfecto, por ANAXÁGORAS y otros filósofos, para indicar que el estado de cosas presente está subordinado a una condición permanente, más que a un estado de cosas temporalmente previo (*vid. infra*, n. 104); el segundo se refiere a la predominancia de ciertos χρήματα en las cosas contables y, ante todo, a la importancia de tal predominio para la determinación de la naturaleza y la apariencia de las cosas que consisten en los χρήματα (*vid. infra*, n. 104, 110). Los estudiosos llaman a esto «principio de predominancia». Si se desea conocer lo que se ha dicho sobre éste y otros principios generales de la filosofía anaxagórea, *vid.* COLIN STRANG, «The Physical Theory of Anaxagoras», esp. p. 101; G. B. KERFERD, «Anaxagoras and the Concept of Matter before Aristotle», esp. pp. 130-131, 138; F. M. CORNFORD, «Anaxagoras' Theory of Matter», en R. E. ALLEN y D. FURLEY (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. II, pp. 275-322; SVEN-TAGE TEODORSSON, *Anaxagoras' Theory of Matter*, pp. 66 ss.; DANIEL W. GRAHAM, «The Postulates of Anaxagoras», esp. pp. 78-83; SVEN-TAGE TEODORSSON, *Anaxágoras y Plotino. El problema de la realidad ontológica de las cosas sensoriales*, p. 32; DAVID FURLEY, «Anaxagoras, Plato and Naming of Parts», en VICTOR CASTON y DANIEL W. GRAHAM (eds.), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, esp. pp. 119-121; JOHN E. SISKI, «Anaxagoras and Recursive Refinement»; JOHN E. SISKI, «On the Question of Homoeomerity in Anaxagoras Physics».

90. En la NOTA 91 abordo algunas cuestiones gramaticales, imprescindibles para comprender el sentido de este fragmento.

91. **Al punto que...** Puesto que acompaña al aoristo ἤρξατο, la conjunción ἐπεὶ expresa aquí una acción que ha sido terminada. **[las cosas]**. Lo más probable —pero no completamente seguro— es que la mente no participara del movimiento y sólo moviera lo demás, lo diferente a ella. **De todo lo que estaba en movimiento se daba la segregación.** En términos generales, hay dos posibles lecturas de esta oración, las cuales se corresponden con dos concepciones distintas de la mente: la primera de ellas asume la movilidad del νοῦς y la otra supone su inmovilidad; si bien ninguna de ellas admite que la mente pueda ser movida por otra cosa. La primera interpretación está bien representada por la traducción de EGGERS LAN (3), según la cual: «después de que el intelecto comenzó a mover, se separó de todo». La segunda lectura es más común, porque implica la inmutabilidad de la mente, y un buen ejemplo de ella es la versión de CURD (9): «When Nous began to move [things], there was separation off from the multitude that was being moved». Ahora bien, aunque la discrepancia tiene una clara razón de ser —a saber, que el sujeto correspondiente al verbo ἀπεκρίνεται es incierto—, no creo que ANAXÁGORAS haya concebido una mente entremezclada con todo lo demás, aunque ello sólo fuera durante la fase previa al movimiento que supuestamente da inicio a la configuración cósmica. Más relevante que la movilidad o inmovilidad de la mente es su pureza, que es lo que verdaderamente se pone en juego al optar por alguna de las dos lecturas (*cf.* DAVID SIDER, *The Fragments of Anaxagoras*, p. 143). Además, me adhiero a la opinión de OTTO JÖHRENS: convengo en que la oración es impersonal y «no considero al νοῦς como sujeto de ἀπεκρίνεται» (*Die Fragmente des Anaxagoras*, p. 57 [Trad. propia.]). **Sólo eso que movió la mente fue del todo disgregado.** Si bien «cuanto movió la mente» es una versión más apegada a la letra, la traducción que presento brinda mayor sentido a la siguiente parte del fragmento: «aunque, al tiempo que las cosas se movían y disgregaban, el movimiento giratorio las hacía disgregarse mucho más». Porque, sólo si lo que es movido por la mente es visto como una porción de todo lo que hay, es posible entender el contraste expresado mediante: «κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἢ περιχώρησις πολλῶ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι». Pues, no por ser una porción segregada de todo lo que hay, la cantidad segregada de cosas que están siendo movidas puede ser agotada: el trozo de cosas que se mueven es absolutamente pleno e ilimitado. Si dichas cosas se pueden disgregar progresivamente, ello es porque la disgregación es un tipo de distinción que se da en el nivel de lo aparente y que se debe a la distribución de los χρήματα en determinados planos de

lo real; y una distinción que quizás tenga que ver con la progresiva expansión del conjunto de las cosas segregadas (*vid. infra*, n. 92). Es más, la función que cumple el pronombre relativo ὅσον consiste precisamente en limitar una cantidad o delimitar una extensión: «Héctor rehusaba trabar lucha lejos de la muralla y apenas llegaba a las puertas Esceas y a la encina [ἀλλ' ὅσον ἐς Σκαιάς τε πύλας καὶ φηγὸν ἴκανεν]» (HOMERO, *Ilíada* [IX, vv. 353-354], p. 282); «Más ella, en verdad, parece que era de Asia y que no vino a esa tierra que ahora por los griegos es llamada Europa; sino que solamente de Fenicia a Creta y de Creta a Licia [ἀλλ' ὅσον ἐκ Φοινίκης ἐς Κρήτην, ἐκ Κρήτης δὲ ἐς Λυκίην]» (HERÓDOTO, *Historias II* [45, 5 15 y ss.], p. 23); «está muy bien ocuparse de la filosofía en la medida que sirve para la educación [φιλοσοφίας μὲν ὅσον παιδείας χάριν καλὸν μετέχειν], y no es desdoro filosofar mientras se es joven» (PLATÓN, «Gorgias [485a]», *Diálogos II*, p. 83); «A continuación de esto trataremos por separado de las Ideas mismas, de un modo elemental y hasta donde hace el caso [ἔπειτα μετὰ ταῦτα χωρὶς περὶ τῶν ἰδεῶν αὐτῶν ἀπλῶς καὶ ὅσον νόμου χάριν]» (ARISTÓTELES, *Metafísica* [XIII, I, 1076a 27], p. 504). **Del todo disgregado.** Aunque πᾶν funge como adjetivo, se trata de un adjetivo que se refiere a las cosas en su totalidad. Por ello puede ser traducido mediante el adverbio *enteramente* o también mediante la locución adverbial *del todo*. **Aunque.** Utilizo la conjunción en su sentido adversativo y no concesivo: porque expresa mejor el tipo de contraste que pretendo comunicar. **Al tiempo que...** Empleo esta locución para denotar la durabilidad del proceso: en el mismo sentido que uno diría 'mientras', 'en tanto', 'entre tanto'.

**92.** ANDRÉ LAKS afirma que «una característica fundamental del νοῦς cósmico es que actúa indirectamente, mediante la rotación y sus propiedades dinámicas» («Mind's Crisis. On Anaxagoras NOΥΣ», p. 29 [*Trad. propia.*]). Por un lado, negar que la relación entre la mente y las cosas sea directa tiene sentido; pero, más allá de que el νοῦς opere de manera indirecta, es cierto, al menos, que la περιχώρησις iniciada por la mente es causa eficiente de todos los movimientos que puedan ocurrir en el universo, pues: para ANAXÁGORAS, «la causa del orden es, a la vez, principio de las cosas que son [...] de donde les viene el movimiento a las cosas que son» (ARISTÓTELES, *Metafísica* [I, III, 984b 20 y ss.], p. 84). Por otro lado, tal como he venido insistiendo, los χρήματα parecen poseer eficacia propia y muchas de las mutaciones dables en el universo podrían depender directamente de sus respectivas capacidades efectivas (*vid. supra*, n. 65). Al respecto, he hablado antes sobre las propiedades de los χρήματα (*vid. supra*, n. 65) y no hablaré aquí de sus tendencias dinámicas (*vid. infra*, nn. 96-101), sino de los aspectos ontológicos de la περιχώρησις.

*Sobre la imposibilidad del desplazamiento absoluto del cosmos.*- JOHN E. SISCO ha denominado 'inmovilidad global' (*cf.* «Anaxagoras' Parmenidean Cosmology: Worlds within Worlds within the One», p. 104) a la permanencia en términos absolutos del conjunto de las cosas segregadas, que es lo que finalmente resulta organizado. Pues bien, el movimiento giratorio no perturba esa inmovilidad, porque la rotación continua, recurrente y en bloque de todo lo segregado no implica que el cosmos "salga de sí" o desocupe su propio sitio, dando lugar a la falta total de contenido (*cf.* κενός).

*Sobre la posibilidad de que lo segregado se dilate (?).*- Es probable que la disgregación progresiva de la totalidad de las cosas segregadas esté relacionada con el aumento del área cubierta por aquello que gira (*cf.* DK 59 B 12). En tal caso, la integridad del κόσμος anaxagóreo no tendría que verse comprometida, porque el incremento en la extensión del conjunto de las cosas segregadas no supone la intromisión de *lo que no es* en dicho sistema. Aunque el conjunto de las cosas que tienden a disgregarse aumente su volumen, no es necesario que la cantidad de cosas incluidas en él incremente a la par: si dichas cosas se dilataran, la cantidad y la proporción de sus elementos podrían permanecer iguales (*cf.* DK 59 B 5) y no habría que postular la añadidura o el surgimiento de *lo que no había antes* a fin de explicar la expansión, pues sería del todo coherente aducir que no es la distancia entre las cosas lo que aumenta (*cf.* DK 59 B 3, 6), sino la extensión de las mismas. Sin embargo, todavía se podría objetar que, si efectivamente se extienden, las cosas tienen que proceder a ocupar *lo que antes no ocupaban*. Empero, el planteamiento de este problema, así como su respectiva solución, son a lo mucho antinómicos, cuando son revisados a la luz de los fragmentos literales de ANAXÁGORAS. En to-

do caso, la ampliación de lo segregado no se efectúa a costa de *lo que no es*, sino que gana terreno o cupo a *lo ambiente*, lo cual no posee capacidad alguna ni puede ser identificado plenamente con *lo que no es*. En sentido estricto, lo περιέχον ha estado desde siempre y no representa la privación de realidad, sino la carencia de limitación, determinación, caracterización y arreglo [κόσμος]. De ahí que ARISTÓTELES lo relacionara con lo indefinido y lo presentara como un continente indeterminado (cf. *Acerca de la generación y la corrupción* [II, V 332a 20 y ss.] · *Tratados breves de historia natural*, p. 96). Y, si en verdad lo περιέχον representa un modo de lo real que conserva los rasgos propios de la totalidad de las cosas antes de que comenzara el movimiento universal —pues «sólo aquello que movió la mente fue del todo disgregado»—, ello mismo debe ser algo indefinido, inmóvil y dispuesto a dar cabida a todo lo determinado y su correlato mítico ha de ser el χάος, que nunca fue visto como la nada absoluta (cf. G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, pp. 66-68). Por lo tanto, en este caso no es correcto hablar de una ocupación de *lo que no es*, porque la extensión procedería aquí sobre *lo que efectivamente no es*: «Y resulta lo de Anaxágoras: *todas las cosas confundidas* [καὶ γίγνεται δὴ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου, ὁμοῦ πάντα χρήματα], y, por tanto, nada existe verdaderamente [ὥστε μὴθὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν]. Parecen, ciertamente, hablar de lo indeterminado, y aunque creen que se refieren a lo que es, hablan acerca de lo que no es [τὸ ἀόριστον οὖν εἰκόασι λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὄν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν]: lo que es potencialmente y no plenamente actualizado es, desde luego, lo indeterminado [τὸ γὰρ δυνάμει ὄν καὶ μὴ ἐντελεχεῖα τὸ ἀόριστόν ἐστιν]» (ARISTÓTELES, *Metafísica* [IV, IV, 1007b 25 y ss.], p. 182). Ahora bien, más allá de que la crítica aristotélica alcance a ANAXÁGORAS —algo que pongo en duda, pues no sabemos que el clazomenio pretendiera aseverar la pertenencia [ὑπάρχειν] de algo determinado a lo indeterminado, en este caso a lo περιέχον—, es claro que en el cosmos anaxagórico, que es algo pleno de material que está siendo configurado, jamás se introduce *lo que efectivamente no es* y que él interpretó como lo imposiblemente vacío. Así que, si las cosas segregadas se llegan a dilatar —insisto—, ello se podría deber a una expansión de las mismas por causas intrínsecas, por ejemplo: a variaciones de densidad.

*Sobre la imposibilidad de cualquier desocupación en sentido estricto.*— El movimiento circular es idealmente perfecto y no suscita graves dificultades de naturaleza ontológica, porque se presenta como un proceso uniforme y completo, cuyos momentos sólo pueden ser determinados convencionalmente y tomando como referencia sucesos repetidamente coincidentes; para la mentalidad antigua, son los orbes el caso concreto más claro de un movimiento así (cf. DK 59 B 12). En cambio, incluso admitiendo la continuidad de su trayectoria, los movimientos que empiezan en un punto y terminan en otro son idealmente imperfectos, porque dan la impresión de que el espacio ocupado por el móvil al inicio del movimiento *debe quedar desocupado* una vez que el desplazamiento haya acabado y también de que *se requiere cierto espacio desocupado para que pueda iniciarse el movimiento*, como en un cubo de Rubik. Ahora bien, según la doctrina anaxagórica, todos los desplazamientos relativos han de tener lugar en el conjunto entero de las cosas segregadas y, como se ha visto antes, éste jamás desocupa su respectivo espacio. Sin embargo, de la inmovilidad global no se sigue la imposibilidad de que haya alguna desocupación efectiva en el interior del cosmos, como la que podría requerir el desplazamiento de los diversos χρήματα, o las cosas que consisten en ellos (cf. DK 59 B 15, 16; *vid. infra*, nn. 98, 101). Por ello, ANAXÁGORAS se vio en la necesidad de explicar la naturaleza del desplazamiento particular de las cosas. || **APUNTE HISTÓRICO:** ANAXÁGORAS *entendió correctamente el sentido ontológico de lo que no es, porque lo entendió como privación de una modalidad absoluta de lo real, a saber, de la posibilidad* (cf. DK 59 B 3). Además, en la historia no aparece claramente la noción de lo ente como algo independiente de atributos accidentales, hasta la justificación aristotélica de la ciencia del ser en cuanto ser en el libro Γ de la *Metafísica*. || Pues bien, para ANAXÁGORAS, el conjunto de las cosas segregadas no era un cubo de Rubik, así que, a diferencia de LOS ATOMISTAS, pensó que «el universo entero es un continuo material repleto por todas partes de los mismos tipos de materia y privado de intervalos de absoluta vacuidad» (DANIEL E. GERSHENSON y DANIEL A. GREENBERG, *Anaxagoras and the Birth of Scientific Method*, p. 43 [*Trad. propia*]). Y, justo por ello, la aproximación de ANAXÁGORAS a los fenómenos dinámicos puede ser comparada con el modo en que se estudia el movimiento por la

Mecánica de Medios Continuos, pues el movimiento es concebido en ambos casos como algo debido a la aplicación de fuerzas —o tensiones diversas, en el caso de ANAXÁGORAS, quizás causadas a su vez por variaciones de densidad en las distintas regiones del pleno (*vid. infra*, nn. 98, 101)— que no alteran la continuidad del medio en que tienen lugar los fenómenos ni la cantidad de materia habida en dicho medio. Así, «el movimiento de toda la materia sería posible por el desplazamiento del medio, y el movimiento procedería con mayor o menor dificultad, en función de la resistencia ofrecida por el medio» (DANIEL E. GERSHENSON y DANIEL A. GREENBERG, *Anaxagoras and the Birth of Scientific Method*, p. 43 [*Trad. propia.*]). La razón de que dichos desplazamientos se le presenten con un aspecto determinado a cada observador será abordada en otro sitio (*vid. infra*, n. 107). Por ahora, para comprender la explicación anaxagórea de los fenómenos dinámicos “como tales”, hay que recordar solamente que ANAXÁGORAS negó la posibilidad del vacío (*cf.* ARISTÓTELES, *Física* [IV, 6, 213a 12 y ss.], pp. 82 y ss.); vio el movimiento giratorio como la causa de las interacciones entre los diversos χρήματα; y que, al explicar el movimiento, apelaba efectivamente a fuerzas como la succión, que operan en un medio continuo y cuyos efectos pueden ser apreciados en sistemas hidráulicos simples como aquellos con que el clazomenio experimentaba según lo reporta la tradición [DK 59 A 69]: «La causa de los fenómenos que suceden en la clepsidra parece ser la que dice Anaxágoras [Τῶν περὶ τὴν κλεψύδραν συμβαινόντων τὸ μὲν ὄλον ἔοικεν εἶναι αἴτιον καθάπερ Ἀναξαγόρας λέγει]. En efecto, el aire encerrado en ella es causa de que el agua no penetre cuando el tubo está tapado <en su abertura superior> [ὁ γὰρ ἀήρ ἐστὶν αἴτιος, ἐναπολαμβανόμενος ἐν αὐτῇ, τοῦ μὴ εἰσιέναι τὸ ὕδωρ ἐπιληφθέντος τοῦ ἄλλου]. El aire en sí mismo no es, sin embargo, la causa, pues si se introduce [la clepsidra] en forma inclinada en el agua, habiendo tapado el tubo <en su abertura superior>, el agua entra <por los orificios inferiores> [οὐ μὴν ἀπλῶς γε αἴτιος· κἂν γάρ τις αὐτὴν πλαγίαν ἐνῆ εἰς τὸ ὕδωρ, ἐπιλαβὼν τὸν αὐλόν, εἴσεισι τὸ ὕδωρ]. Por ello no explica adecuadamente cómo [el aire] es causa, bien que, tal como se ha dicho, el aire es causa [διόπερ οὐ λέγεται ὑπ' αὐτοῦ ἰκανῶς ἢ αἴτιον ἐστίν· ἔστι δὲ αἴτιον μὲν, καθάπερ εἴρηται, ὁ ἀήρ]. Éste, sea impulsado o moviéndose por sí mismo sin ser compelido, se mueve por naturaleza en línea recta, tal como los demás elementos [οὗτος δὲ ὠθούμενός τε καὶ καθ' ἑαυτὸν φερόμενος καὶ μὴ βιαζόμενος ἐπ' εὐθείας πέφυκε φέρεσθαι, καθάπερ καὶ ἄλλα στοιχεῖα]» (PSEUDO ARISTÓTELES, *Problemas* [XVI, 8, 914b y ss.], en VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [730], p. 360). Así pues, es posible explicar el movimiento en un medio continuo, si se lo entiende como un efecto de la alteración del propio medio y no como el desplazamiento de objetos móviles, absolutamente separados entre sí y con respecto al medio en que se hallan. Para conocer más sobre los experimentos con la clepsidra en la Grecia arcaica, *vid.* DAVID J. FURLEY, «Empedocles and the Clepsydra».

**93. ὁ δὲ νοῦς, ὃς αἰεὶ ἐστὶ, τὸ κάρτα...** Así dice la versión griega de DIELS (1), aunque en la de SIDER (8) aparece «ὁ δὲ νοῦς, ὅσα ἐστὶ τ' ἐκράτησε», traducido como «*Nous came to control all that is, and is now there where all the rest is*». Yo sigo a DIELS, al igual que el resto de los traductores consultados, incluyendo a CURD (9), que en su edición crítica de los fragmentos de ANAXÁGORAS —posterior a la de SIDER— pone: «*Nous, which always is, most assuredly is even now where all the other things also are*». Con todo, la traducción de SIDER es interesante, porque, si en verdad el νοῦς hubiera sido concebido a imagen y semejanza de Zeus (*vid. supra*, n. 89), tendría mucho sentido emplear el aoristo ingresivo y precisar así que el gobierno de la mente comenzó en algún momento, como el imperio de Zeus y de los Olímpicos: «Entonces Zeus ya no contuvo su poder, sino al punto de poder su pecho llenóse y toda su fuerza mostró [οὐδ' ἄρ' ἔτι Ζεὺς ἴσχευ ἐὼν μένος, ἀλλά νυ τοῦ γε / εἶθαρ μὲν μένεος πλῆντο φρένες, ἐκ δέ τε πᾶσαν / φαῖνε βίην]», «Un ardor prodigioso llenaba el abismo [καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν χάος]» (HESÍODO, *Teogonía* [vv. 687-689, 700], pp. 23-24).

**94. Entre.** La preposición ἐν puede significar *en* o *entre*; y yo he optado por traducir «entre», porque el νοῦς —que no se mezcla con las cosas— no puede ser ubicado propiamente ni *en* ni *dentro* de alguna posición determinada. En cambio, dado que la mente es el agente conductor de todo lo demás, lo más probable es que la preposición ἐν denote aquí la condición de lo que domina o sobresale con respecto a una multitud. En este sentido, dice el *Orestes* [v. 754] de EURÍPIDES que Menelao sólo es va-



liente *entre las mujeres* [οὐ γὰρ αἰχμητὴς πέφυκεν, ἐν γυναιξὶ δ' ἄλκιμος] (cf. ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 1281) o se dice lo siguiente en la *Ilíada*: «tú sola entre los inmortales [ἐν ἀθανάτοισιν] alejaste un ignominioso estrago» (HOMERO, *Ilíada* [I, v. 398], p. 119); «a la cabeza de éstos [ἐν δ' ἄρα τοῖσιν] estaba el hijo de Péteo» (*Ilíada* [XIII, v. 689], p. 377). **Agregadas.** Éste es el cuarto término emparentado con el verbo κρίνειν que aparece en los fragmentos supuestamente literales de ANAXÁGORAS. Por la anteposición del afijo προσ-, es probable que signifique *asociación conjunta* (cf. PATRICIA CURD, «The Metaphysics of Physics: Mixture and Separation in Empedocles and Anaxagoras», p. 154, n. 61) y que se refiera a la unión de χρήματα semejantes, propensos a formar parte de la misma unidad. Aun así, para entender el significado del término, puede ser útil conocer la distinción que hace JEAN ZAFIROPOULO (cf. *Anaxagore de Clazomène*, pp. 358-74) entre la unión de cosas carentes de forma antes de ser unidas y la unión de cosas poseedoras de forma antes de ser unidas —entre συγκρίνειν y προσκρίνειν, respectivamente—.

**95.** En este fragmento se afirma la ubicuidad de la mente, es decir, su intervención en la asociación y la disociación de todas las cosas y su conocimiento de los confines cósmicos (vid. *supra*, n. 92), lo cual suministra la evidencia suficiente para confutar la crítica de ARISTÓTELES a la concepción anaxagórea del νοῦς (cf. *Metafísica* [I, IV, 985a 15 y ss.], pp. 86-87), así como los comentarios peyorativos en torno a la causalidad representada por la mente, que puso PLATÓN en boca de Sócrates (cf. «Fedón [97b y ss.]», *Diálogos III*, pp. 104-108).

Según ARISTÓTELES, ANAXÁGORAS se vale «del Entendimiento como de un artificio teatral para la cosmogénesis [Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῆ χρηται τῷ νῶ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν], y cuando no sabe constatar por qué causa sucede <algo> necesariamente [καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ], en ese momento lo trae a colación, mientras que en los demás casos atribuye la causalidad de lo que se produce a cualquier otra cosa antes que al Entendimiento [ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν]» (*Metafísica* [I, IV, 985a 15-21], pp. 86-87). Uno podría suponer que la crítica del macedonio asume que el νοῦς de ANAXÁGORAS es un mecanismo que obra indiscriminadamente, pero el contexto histórico indica que el sentido del comentario es otro. Al decir que ANAXÁGORAS emplea la mente como una “máquina”, ARISTÓTELES está aludiendo al aparato mediante el cual los escritores de tragedias hacían entrar en escena alguna figura divina con la intención de atribuir el desenlace de la obra a la divinidad. Seguramente, los poetas abusaban de ese truco y trataban de encubrir la mala solución del drama con una intervención divina y, por ello, era común hacer referencia a *la aparición del dios desde la máquina* [*deus ex machina*] —v. gr. en su *fr.* 227, dice MENANDRO: «ἀπὸ μηχανῆς θεὸς ἐπεφάνης»— para reprochar el recurso injustificado a lo que no se sigue racionalmente de la trama, o del propio orden de los acontecimientos (cf. PLATÓN, «Crátilo [425d]», en *Diálogos II*, p. 437; «Clitofonte [407a]», en *Diálogos VII*, p. 208). A juzgar por el comentario negativo de ARISTÓTELES a la *Medea* de EURÍPIDES, parece que su crítica a la doctrina de ANAXÁGORAS pretende destacar la irracionalidad con que la mente aparece en las explicaciones dadas por el clazomenio: «Es, pues, evidente que también el desenlace de la fábula debe resultar de la fábula misma [φανερὸν οὖν ὅτι καὶ τὰς λύσεις τῶν μύθων ἐξ αὐτοῦ δεῖ τοῦ μύθου συμβαίνειν], y no, como en la *Medea*, de una máquina [ἀπὸ μηχανῆς], o, en la *Ilíada*, lo relativo al retorno de las naves; sino que a la máquina se debe recurrir para lo que sucede fuera del drama [ἀλλὰ μηχανῆ χρηστέον ἐπὶ τὰ ἔξω τοῦ δράματος], o para lo que sucedió antes de él sin que un hombre pueda saberlo, o para lo que sucederá después, que requiere predicción o anuncio [ὅσα πρὸ τοῦ γέγονεν ἢ οὐχ οἶόν τε ἄνθρωπον εἰδέναι, ἢ ὅσα ὕστερον, ἢ δεῖται προαγορεύσεως καὶ ἀγγελίας]; pues atribuimos a los dioses verlo todo [ἅπαντα γὰρ ἀποδίδομεν τοῖς θεοῖς ὁρᾶν]. Pero no haya nada de irracional en los hechos, o, si lo hay, esté fuera de la tragedia [ἄλογον δὲ μηδὲν εἶναι ἐν τοῖς πράγμασιν, εἰ δὲ μή, ἔξω τῆς τραγωδίας]» (*Poética* [1454a 35 ss.], p. 181). Ahora bien, aunque la relación de la mente con la divinidad es certera, comparar la κοσμοποιία con un simple efecto es confundir la condicionalidad propia de una relación causal determinada con la necesidad propia del arreglo universal: cuya racionalidad no deja de ser necesaria por quedar fuera de la expectación humana. Para ANAXÁGORAS, todo suceso tiene una causa o razón de ser —i. e., alguna interacción entre determinadas potencias o

algún movimiento ocasionado por la fuerza centrípeta que obra en el continuo de las cosas segregadas—, pero ninguna de esas causas puede ser identificada con la mente, porque la necesidad de la mente no es aquella con que un efecto se sigue de su causa, sino aquella con que los acontecimientos que pueden ser causados, cuya especificidad ha sido predeterminada —«καὶ ὅποια ἐμελλεν ἔσεσθαι» [DK 59 B 12]—, llegan a tener, o no tener, realidad efectiva en un momento dado —«καὶ ὅποια ἦν, ἄσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἐστὶ καὶ ὅποια ἔσται» [DK 59 B 12]—. Así pues, aunque la mente conozca la naturaleza específica de todas las cosas que pueden llegar a suceder, dada la condición básica a partir de la cual todo se realiza (*vid. supra*, 65), la necesidad relacionada con la mente es aquella con que debe coordinarse la realidad efectiva de todas las cosas posibles —«πάντα διεκόσμησε νοῦς» [DK 59 B 12]— a fin de que no suceda lo imposible (*vid. supra*, n. 89).

Una confusión similar hace que los comentarios despreciativos de PLATÓN a la causalidad representada por la mente no sean adecuados a su objeto. En el *Fedón* [97b y ss.], Sócrates cuenta cómo llegó a ilusionarse cuando supo que ANAXÁGORAS atribuía la causalidad del cosmos a un principio inteligente y por qué se decepcionó cuando no encontró en la doctrina anaxagórea la caracterización de un verdadero discernimiento universal. Según Sócrates, «la mente ordenadora lo ordenaría todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor [τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη]» («Fedón [97c]», en *Diálogos III*, p. 104); pero, aun así, ANAXÁGORAS jamás habría explicado por qué razón la mente elige determinados acontecimientos antes que otros, o por qué razón lo que llega a suceder es en verdad lo mejor que podría haber llegado a suceder. Lejos de ello, ANAXÁGORAS habría aducido causas materiales o productivas en sus explicaciones y no habría conseguido ejemplificar siquiera la determinación de los hechos con arreglo al mejor fin: Tuve la impresión —escribe PLATÓN— de que eso era como si alguno dijera «que Sócrates hace todo lo que hace por inteligencia [ὅτι Σωκράτης πάντα ὅσα πράττει νῶ πράττει], y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago [κἀπειτα ἐπιχειρήσας λέγειν τὰς αἰτίας ἐκάστων ὧν πράττω], dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse [...] descuidando las causas de verdad [ἀμελήσας τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας λέγειν]: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor [ἔδοξε βέλτιον] condenarme a muerte [...], a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado [ἐμοὶ βέλτιον αὖ δέδοκται ἐνθάδε καθῆσθαι], y más justo aguantar y soportar la pena que me imponen [καὶ δικαιότερον παραμένοντα ὑπέχειν τὴν δίκην ἢ ἂν κελεύσωσιν]» («Fedón [98c-e]», *Diálogos III*, p. 106). Ahora bien, la crítica de Sócrates es inadecuada, porque el νοῦς sí ordena y dispone las cosas de la mejor manera posible, ya que lo hace con arreglo al bien absoluto, a diferencia del hijo de Sofronisco, que, cuando elige, debe optar por un bien relativo y contingente. La mente conoce todo lo que está ocurriendo y ha predeterminado todos los tipos de cosas que pueden llegar a tener realidad efectiva —«καὶ ὅποια ἐμελλεν ἔσεσθαι» [DK 59 B 12]—; pero, además, interviene *ab aeterno* cada asociación y cada disociación de cosas, garantizando el máximo bien posible y el único bien necesario, a saber: la integridad de lo real. Así que la mente de que habla ANAXÁGORAS coordinaría todo lo que ocurre —«πάντα διεκόσμησε νοῦς» [DK 59 B 12]—, a fin de que el universo sea completamente coherente y de que no haya en él errores de hecho, como trastrocamientos temporales —«καὶ ὅποια ἦν, ἄσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἐστὶ καὶ ὅποια ἔσται» [DK 59 B 12]— o alguna reducción a la nada (*cf.* DK 59 B 3, 5, 8, 17). Disponiendo metódicamente todas las relaciones posibles entre las cosas, incluso aquellas relaciones causales mencionadas por Sócrates, la mente haría imposible la desarticulación material y temporal de lo real. Por ello, la necesidad de la mente no está condicionada por otra cosa (*cf.* DK 59 B 12) ni sus efectos pueden ser contingentes: porque de ella depende todo lo demás. Finalmente, ésta es otra razón por la cual es inadecuada la crítica de PLATÓN al νοῦς de ANAXÁGORAS: la noción de lo mejor que presenta Sócrates no puede competir con el reparto inteligente que lleva a efecto la mente (*cf.* DK 59 B 12). PLATÓN da mucha importancia a lo que quiere, piensa y hace Sócrates, y pretende medir las operaciones del νοῦς por el mismo rasero que las acciones humanas. Empero, para comprender el bien que realiza la mente a cada momento, hay que dejar de considerar la propia situación y reconocer que cualquier cosa que decida hacer Sócrates —la pre-

determinación de la que habla ANAXÁGORAS no parece ser absoluta y sí parece ser compatible con el libre albedrío (cf. DK 59 B 66), sobre todo si la voluntad particular sigue la conseja hesíodica: «Guarda las proporciones; la medida en todo es lo mejor [μέτρα φυλάσσεσθαι· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος]» (HESÍODO, «Trabajos y días [v. 694]», *Obras y fragmentos*, p. 158)—, tan sólo podrá llegar a tener realidad efectiva si no perturba el orden necesario para mantener la unidad y la coherencia del todo. Por ello es que la efectividad de la mente cósmica no puede ser constatada por la mente finita, más que negativamente, como impedimento o límite. La justicia provista por el νοῦς ni puede ni debe ser comparada con el estar sentado de Sócrates, sino con la justicia de Zeus (*vid. supra*, n. 89), que obra a favor de todo, y no sólo de una persona o comunidad en particular: «Pues el amo de mortales e inmortales [οὐδὲ γὰρ ὃς θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει], Zeus Cronida, no puede complacer a todos los mortales [Ζεὺς Κρονίδης, θνητοῖς πᾶσιν ἀδεῖν δύνανται]» (TEOGNIS, «Elegías [vv. 801-804]», en *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, vol. II., p. 220 [Trad. propia del griego.]). Así pues, la diferencia entre el bien que busca Sócrates y el bien que realiza el principio inteligente postulado por ANAXÁGORAS es análoga a la que hay entre el vivir bien humano y el vivir bien divino según ARISTÓTELES: «La razón está en que para nosotros el vivir bien depende de algo distinto de nosotros, mientras que, en su caso, la divinidad es en sí misma su vivir bien [ἀίτιον δ' ὅτι ἡμῖν μὲν τὸ εὖ καθ' ἕτερον, ἐκεῖνῳ δὲ αὐτὸς αὐτοῦ τὸ εὖ ἐστίν]» (*Ética nicomaquea · Ética eudemia* [VII, 12 1245b 17-19], p. 530). Por ello, la mente ni siquiera se ve en la necesidad de decidir si debe ir a Beocia o a Mégara, o si debe permanecer, mejor, en Atenas: porque la mente es ubicua y no depende de nada.

**96. καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν.** En su versión griega, DAVID SIDER antepone los artículos correspondientes —«καὶ τὸ διερὸν καὶ τὸ ψυχρὸν»— y justifica la enmienda a la versión griega de DIELS (cf. *The Fragments of Anaxagoras*, pp. 148-149). <ἡ γῆ>. No todos los intérpretes están de acuerdo con este añadido: A. L. PECK (*vid.* «Anaxagoras and the Parts», p. 59, n. 1) y MICHAEL C. STOKES (*vid.* «On Anaxagoras. Part II: The order of Cosmogony», pp. 217-221) creen que debe ir «ἀήρ» en lugar de «γῆ», por ejemplo; mientras que DAVID SIDER transcribe «γῆ» sin más.

**97. Por un lado... por el otro.** Las oraciones que componen el fragmento son unidas mediante μὲν y δὲ, lo cual indica que son correlativas. **Se concentraron.** Aunque en LSJ se dice que ANAXÁGORAS emplea el verbo συγχωρεῖν, como opuesto a ἐκχωρεῖν, para referir la combinación de cosas diversas, el contexto sugiere más bien que ambos verbos denotan la traslación de las diversas cosas en alguna dirección (cf. DAVID SIDER, *The Fragments of Anaxagoras*, p. 149; S. TIGNER, «Some LSJ Addenda and Corrigenda», p. 204). En este caso, las cosas tenderían a reunirse en una región común, que coincidiría con la posición “central” de la tierra. **Se desplazaron.** La dirección de este movimiento es opuesta a la anterior: si uno toma como referencia la tierra, las cosas se dirigen al exterior. Abordaré lo referente a las tendencias dinámicas generales en las NOTAS 98 y 101; sin embargo, desde ahora recuerdo que, en el cosmos anaxagóreo, ningún movimiento desocupa el espacio (*vid. supra*, n. 92).

**98.** Todo parece indicar que los efectos del movimiento giratorio (*vid. supra*, n. 92) pueden ser comparados con los de «una centrifugadora» (DANIEL W. GRAHAM, «The Postulates of Anaxagoras», p. 100 [Trad. propia]) capaz de separar progresivamente los distintos ingredientes de una mezcla en función de su respectiva consistencia, pero sin romper la continuidad del medio en que dichos materiales se entremezclan (cf. DK 59 B 3, 6, 8, 12). Así, los diferentes estratos cósmicos, sobre todo las grandes masas cósmicas, como el cielo y la tierra, serían el principal resultado del reparto de los diversos χρήματα, mismo que cabría calificar como *inteligente*, ya que pondría de manifiesto al menos dos normas claras seguidas “por” el acomodo natural del arreglo cósmico: (i) que lo similar atrae a lo similar y viceversa, y (ii) que lo pesado tiende al centro del conjunto de las cosas segregadas, el cual se comporta como un ciclón (cf. δίνη), y viceversa (cf. D. BARGRAVE-WEAVER, «The Cosmogony of Anaxagoras», p. 80). Ahora bien, no me parece que, por describir así el universo, se esté proyectando la cosmovisión moderna sobre la antigua, pues, en *la Refutación de todas las herejías* [I, 8, II] [DK 59 A 42], HIPÓLITO presentaba ya la misma interpretación: «Todas las cosas participan del movimiento y, mo-

vidas por el intelecto, se agrupan las similares. También las cosas que están en el cielo fueron ordenadas cósmicamente por el movimiento circular. Lo denso y húmedo, lo oscuro y frío y todas las cosas [similares] convergieron en el centro, y estas cosas, solidificadas, dieron consistencia a la tierra. Las cosas contrapuestas, como lo caliente y lo brillante, lo seco y lo ligero, fueron impulsadas hacia la parte más distante del éter» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [721], p. 357). Además, la representación del universo como un ciclón es un lugar común de la ciencia natural jonia (cf. **DK 12 B 5**, **DK 12 A 11**) que se difundió por otras regiones del mundo griego (cf. **DK 68 B 167**) y permaneció vigente durante mucho tiempo. Es más, ARISTÓTELES afirma que tal imagen buscaba esclarecer el aparente contraste entre la estabilidad de la tierra y la movilidad de las aguas, los vientos y los cuerpos celestes: si hay «algún movimiento natural [κίνησις τις κατὰ φύσιν], no existirá sólo la traslación o el reposo forzado: de modo que, si ahora la tierra permanece quieta, también a la fuerza, arrastrada por el torbellino, se habrá aglomerado al centro [ὡστ' εἰ βίᾳ νῦν ἡ γῆ μένει, καὶ συνῆλθεν ἐπὶ τὸ μέσον φερομένη διὰ τὴν δίνησιν]; todos, en efecto, exponen esta causa a partir de lo que ocurre en los líquidos y en el aire: pues en éstos los < cuerpos > mayores y más pesados se desplazan siempre hacia el centro del torbellino [ἐν τοῦτοις γὰρ αἰεὶ φέρεται τὰ μείζω καὶ βαρύτερα πρὸς τὸ μέσον τῆς δίνης]. Por eso todos los que hacen nacer al cielo dicen que la tierra se aglomeró en el centro [Διὸ δὴ τὴν γῆν πάντες ὅσοι τὸν οὐρανὸν γεννῶσιν, ἐπὶ τὸ μέσον συνελθεῖν φασίν]; en cuanto al < hecho de > que permanezca estable, buscan la causa, y unos la explican de este modo, a saber, que la forma plana y el tamaño son causa de esa < estabilidad >; otros, como Empédocles, < dicen > que la traslación en círculo del cielo alrededor < de la tierra > y el que se produzca más deprisa que la traslación de la tierra impide < esta última >, igual que el agua en los ciatos: ésta, en efecto, al girar el ciato queda muchas veces debajo del bronce y, sin embargo, no cae, pese a ser natural que lo hiciera, por la misma causa» (*Acerca del cielo* [II, 13, 295a 7 y ss.] · *Meteorológicos*, p. 151).

**99.** Hay discusiones en torno a la naturaleza cosmogónica o comológica del proceso descrito en este fragmento en: MICHAEL C. STOKES, «On Anaxagoras. Part II: The order of Cosmogony», pp. 229-244; D. SIDER, *The Fragments of Anaxagoras*, pp. 151 y ss. Además, *vid. supra*, n. 79.

**100. A partir de la segregación de estas [cosas].** La preposición ἀπὸ denota aquí el punto de partida de un proceso. También cabría traducir como «desde que estas [cosas] se segregan», pero la primera construcción es más clara para el hispanohablante. **[cosas].** Añado «cosas» para completar la frase sin tener que especificar a qué cosas se está refiriendo ANAXÁGORAS. Es claro que no se trata de los χρήματα, porque el género de τούτων es femenino, no neutro. SIDER (8) piensa que ANAXÁGORAS alude a las nubes y, aunque puede que tenga razón, no hay suficiente material como para tomar una resolución definitiva. **Compactada.** Este verbo fue traducido por mí como «cohesionar» en **DK 59 B 4**, sólo que, en esta ocasión, el verbo *compactar* expresa mejor el proceso de solidificación de la tierra.

**101.** En **DK 59 B 15** se describe el comportamiento de los χρήματα mismos, en cuanto son la base material de los estratos cósmicos. Aquí se habla más bien de los procesos de segregación que tienen lugar a partir de ciertas congregaciones distinguibles de χρήματα, y se habla de ellos como si se tratara de separaciones más que de transformaciones. El contenido de este fragmento podría ser cosmogónico o cosmológico, es decir, podría hablar específicamente de etapas de la formación cósmica o geológica, o simplemente de fenómenos recurrentes, como los meteorológicos. Por la referencia a la formación de las rocas, es más probable que no se trate de un fragmento meteorológico y que en él se haga referencia a la formación de peñones o cuerpos celestes de naturaleza errante, como los planetas. A esto último parece inclinarse con razón MALCOLM SCHOFIELD, pues ve en la «oscura declaración», que dice «piedras que son compactadas a causa del frío; y éstas se desplazan más [allá] que el agua», algo que «presumiblemente tiene algo que ver con la teoría anaxagórea de los cuerpos celestes» (*An Essay on Anaxagoras*, p. 163, n. 23 [Trad. *propia*]). Tanto este fragmento como el anterior son poco claros, pero comunican la concepción anaxagórea de la segregación: una aparente distinción de las cosas entre sí por derivación relativa, nunca absoluta (cf. **DK 59 B 3, 6**), de χρήματα.

**102.** La autenticidad de este fragmento es difícil de cuestionar, y no porque la aseveración efectuada en él haya pasado a la historia como típicamente anaxagórea, sino porque ARISTÓTELES repite su contenido, casi literalmente, en *Metafísica* [I, III 984a 11-16], p. 82.

**103. Consideran.** Según FELIX HEINIMANN, el verbo νομίζειν denota aquí la costumbre de emplear las palabras de cierto modo (cf. *Nomos und Physis*, pp. 49, 75; ADOLFO GARCÍA DÍAZ, «Las bases de la cosmología de Anaxágoras», p. 150). Aun así, la alusión a la práctica lingüística también debe ser tomada como una crítica a la concepción usual y vigente del objeto nombrado. Pues ANAXÁGORAS no sólo está diciendo que los griegos nominan incorrectamente el cambio de estado en cuestión (vid. *infra*, n. 104), sino también que no lo comprenden. Por tal razón, he recurrido al verbo *considerar*: porque denota la determinación meramente nominal, pero también la intelectual. Es más, como bien apunta DAVID SIDER (*The Fragments of Anaxagoras*, p. 157), el contraste que pone de relieve este fragmento confronta la opinión común con la opinión del sabio y, con ello, remite al modo en que los primeros filósofos griegos afrontaron la autoridad tradicional con apoyo en la autoridad racional e intelectual (vid. JEAN-PIERRE VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego*; MARCEL DETIENNE, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*; KATHRYN MORGAN, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*). **El llegar a ser y el dejar de ser.** En primer lugar, valga decir que, aunque suene extraño en castellano, el empleo nominal de los infinitivos, acompañados del correspondiente artículo, es correcto. En segundo lugar, «γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι» se podría traducir perfectamente como «el generar y el perecer» o «el nacer y el morir»: «nacidos al pie del Tmolos [ὑπὸ Τμώλω γεγαῶτας]» (HOMERO, *Ilíada* [II, v. 866], p. 155); «Pues no sería nacido de Darío el de Hystaspes [Μὴ γὰρ εἶην ἐκ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπεος... γεγονώς]» (HERÓDOTO, *Historias II* [VII, 11, 2 12-14], p. 245); «Y los focenses... se habían preparado para ser destruidos [καὶ παρεσκευάδατο ὡς ἀπολεόμενοι]» (HERÓDOTO, *Historias II* [VII, 11, 2 12-4], p. 245). Sin embargo, he traducido como «el llegar a ser y el dejar de ser», porque tales significados ontológicos y post-parmenídeos son precisamente los que están en juego en este fragmento: «Así pues, lo uno, al parecer, al tomar y al dejar el ser, llega a ser y perece [Τὸ ἐν δὴ, ὡς ἔοικε, λαμβάνον τε καὶ ἀφιέν οὐσίαν γίγνεται τε καὶ ἀπόλλυται]» (PLATÓN, «Parménides [156a-b]», en *Diálogos V*, p. 109). Así que, *nada llega a ser o deja de ser absolutamente*, sino que *el devenir deja intacto lo que verdaderamente es*: aquello que era antes y sigue siendo después del cambio, a lo cual se referían los filósofos griegos mediante el pretérito imperfecto —v. gr. *era, estaba*, etc.—, como se verá al final de la siguiente nota. **[cada cosa que deviene].** Aunque sirve de apoyo, este añadido no es necesario y sí es interpretativo. Sin embargo, pienso que la interpretación es correcta y que no altera el sentido del fragmento, puesto que en él se establece la oposición entre lo que deviene y lo que verdaderamente es. **Las cosas que son.** He estado a punto de traducir como «las cosas que están siendo» porque, aun cuando lo común sea traducir el participio de presente como una oración adjetiva en tiempo presente —v. g. *las cosas que son*—, la perífrasis verbal, que sólo alteraría de manera aspectual la construcción original, conseguiría expresar el presente continuo que comunica perfectamente la duratividad del estado en que se mantiene lo que permanece a través de un proceso de cambio.

**104.** Al final de la NOTA 89 diferí el tratamiento de dos cuestiones imprescindibles para comprender el pensamiento de ANAXÁGORAS: la primera de ellas gira en torno al empleo del pretérito imperfecto con la finalidad de señalar que el estado actual de lo manifiesto está subordinado con respecto a una condición *siempre anterior* en términos temporales, es decir, permanente, y la segunda se refiere a la correlación que habría, según DK 59 B 12, entre el predominio regional de algunos χρήματα y la naturaleza de todo lo que se presenta con cierto aspecto. Pues bien, ahora es el momento de traer a colación ambos asuntos, porque en relación con ellos será más sencillo elucidar el sentido de este fragmento y discurrir acerca de la noción de cambio implicada en la concepción anaxagórea del devenir. Para conocer el vínculo de estos temas con la percepción sensible en la doctrina de ANAXÁGORAS, vid. *infra*, nn. 107, 110.

Habida cuenta de que ANAXÁGORAS comprendía lo real como necesario (cf. DK 59 B 3, 5, 6, 8, 10) y de que también describía los procesos de cambio como configuraciones selectivas de diversos ma-

teriales primigenios (cf. DK 59 B 2, 4, 5, 6, 7, 9, 12, 13, 14, 15, 16), es razonable suponer que el clazomenio concebía algún tipo de oposición entre la realidad fundamental y la realidad manifiesta. Es más, porque la relación entre las cosas que consisten en los χρήματα y estos mismos puede ser representada mediante la diferencia entre lo “componente” y lo “compuesto”, y como todo parece indicar que los materiales primigenios son de naturaleza genérica y que las cosas que se llegan a conformar a partir de ellos pertenecen a determinadas especies, incluso tendría sentido pensar que ANAXÁGORAS clasificaba las cosas en «sustancias elementales» o «sustancias comunes (o fenoménicas)» (COLIN STRANG, «The Physical Theory of Anaxagoras», p. 101-106 [Trad. propia.]). Sin embargo, interpretar la filosofía anaxagórea a la luz de las nociones aristotélicas supone un procedimiento exegético cuestionable y engañoso. En primer lugar, «la distinción entre cualidad y sustancia es superflua» (P. LEON, «The Homoiomerics of Anaxagoras», p. 137 [Trad. propia.]), pues que ANAXÁGORAS concebía las cualidades como efectos producidos por las potencias repartidas entre las cosas existentes, y éstas no eran para él entidades separadas que hicieran posible la manifestación de cualidades, sino, más bien, manifestaciones de una proporción determinada de potencias entremezcladas con todo lo demás (vid. supra, nn. 83, 86). || **DIGRESIÓN HISTÓRICA.**- Es probable que ni siquiera ARISTÓTELES, en la época de la Academia, tuviera clara la «diferencia lógica entre los nombres no contables y los nombres contables», o la «diferencia ontológica entre cuerpos masivos e individuos» (DANIEL W. GRAHAM, «Aristotle’s Discovery of Matter», p. 41 [Trad. propia.]), por lo cual sería indebido afirmar que había sido establecida entonces una distinción precisa entre la materia y la forma sustancial. Por ejemplo: en *Categorías* [VII 8a 23 ss.], ARISTÓTELES habla de un trozo de madera [ξύλον] en el mismo sentido en que habla del hombre o del buey, esto es, como si en los tres casos se tratara igualmente de entidades secundarias [τῶν δευτέρων οὐσιῶν] (cf. ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Órganon) I*, p. 53); asimismo, en los *Tópicos* [I, VII 103a 14 ss.] dice que: «A pesar de ello, tal caso ha de colocarse en el mismo lugar que las cosas que se llaman, de un modo o de otro, idénticas en especie [τὸ τοιοῦτόν γε ἐν τῷ αὐτῷ τετάχθω τοῖς καθ’ ἐν εἶδος ὁπωσοῦν λεγομένοις]: pues todas las cosas de este tipo parecen ser homogéneas y muy próximas unas a otras [ἅπαντα γὰρ τὰ τοιαῦτα συγγενῆ καὶ παραπλήσια ἀλλήλοις ἔοικεν εἶναι]. En efecto, toda masa de agua se llama idéntica en especie a toda otra masa de agua, por tener cierta semejanza [πᾶν μὲν γὰρ ὕδωρ παντὶ ταῦτόν τῳ εἶδει λέγεται διὰ τὸ ἔχειν τινὰ ὁμοιότητα]» (*ibid.*, p. 100).|| En segundo lugar, no hace falta reflexionar mucho para darse cuenta de que, efectivamente, los χρήματα representan el aspecto material de lo real, según ANAXÁGORAS, o de que, en su calidad de “componentes” de todo lo observable, tales recursos (vid. supra, n. 89) podrían ser comparados con los elementos. Y ARISTÓTELES mismo lo vio así, pues relacionó los χρήματα con los ῥιζώματα, o sea, con los principios materiales propuestos por EMPÉDOCLES (cf. DK 31 B 6), de cuyos rasgos pende la noción platónico-aristotélica de elemento, o στοιχεῖον: «Anaxágoras el clazomenio —que es anterior a este último [i. e., Empédocles] en cuanto a la edad pero posterior a él en cuanto a las obras— afirma que los principios son infinitos [ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς]: en suma, viene a decir que todos los cuerpos homeoméricos, como el agua o el fuego, se generan y destruyen únicamente por reunión y separación [ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ οὕτω γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι φησι, συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον], pero que en ningún otro sentido se generan o destruyen, sino que, antes bien, permanecen eternos [διαμένειν αἰδία]» (*Metafísica* [I, III 984a 11-16], p. 82). Sin embargo, el uso técnico del término «στοιχεῖον» es propiamente aristotélico y no sólo no aparece en los fragmentos literales de ANAXÁGORAS, sino que los principios generales de la doctrina de este último son incompatibles con la simplicidad que distingue a la noción tradicional de elemento: pues, a más de que lo único simple para ANAXÁGORAS es la mente y de que ésta no entra en la composición de ninguna cosa, lo que se reparte entre las cosas existentes está absolutamente mezclado entre sí, a tal grado (cf. DK 59 B 6, 11, 12), que no puede ser aislado (cf. DK 59 B 6, 8) ni efectivamente delimitado (cf. DK 59 B 3, 7). De ahí que la filosofía anaxagórea sea incapaz de asimilar nociones tales como las de átomo y elemento (cf. C. EGGERS LAN, n. 41; en VV. AA., *Los filósofos presocráticos II*, p. 339), ni aunque el elemento sea visto como homeómero [ὁμοιομερής]. ARISTÓTELES insiste en asociar los materiales primigenios de que habla ANAXÁGORAS con la homeomeridad, es decir, con la cualidad de tener partes idénticas entre sí y con respecto al todo: pues el clazomenio «habla de

los elementos en sentido contrario al de Empédocles. Este último, en efecto, dice que el fuego, la tierra y los demás elementos de la misma serie son elementos de los cuerpos, que todas las cosas constan de ellos; Anaxágoras, en cambio, dice lo contrario: en efecto, los elementos son los homeómeros [τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα] (me refiero, por ejemplo, a la carne, al hueso y a cada una de las cosas de este tipo), mientras que el aire y el fuego son mezclas de éstas y de todas las demás semillas [μίγματα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων]; pues cada uno de estos <cuerpos> está constituido por todos los homeómeros reunidos, <aunque> invisibles [εἶναι γὰρ ἐκότερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων τῶν ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένον]» (*Acerca del cielo* [III, 3, 302a 28 y ss.] · *Meteorológicos*, pp. 178-79). Aun así, es problemático concebir como homeómeras las cosas que ni se presentan con algún aspecto ni constituyen lo aparente en la misma proporción: pues, si todas las apariencias se deben a una proporción determinada de χρήματα y éstos son invisibles, ¿por qué presenta ARISTÓTELES los homeómeros bajo la especie de tejidos orgánicos?, ¿qué extraño supuesto podría llevar a proponer que el fuego consiste en el hueso o la carne como tales? La noción de homeomeridad entra en conflicto, principalmente, cuando es relacionada con la diversidad aparente: ¿en qué sentido son invisibles los homeómeros, si las distinciones particulares que podemos apreciar, como esa carne, ese hueso, ese fuego, se producen a partir de algo cuyas partes son indistintas entre sí y con respecto al todo que conforman? Además, recuérdese que, para ANAXÁGORAS, el único todo legítimo es el conjunto entero, o la totalidad de las cosas segregadas (cf. DK 59 B 1, 4, 5, 6, 11, 12, 13). Por la incapacidad de la noción de homeomeridad para encajar en la ontología anaxagórea, ARISTÓTELES distingue de manera arbitraria los cuerpos homeoméricos de los elementos homeómeros y no siempre puede mantener la coherencia de la distinción: pues ¿cómo es posible que el fuego sea un cuerpo homeomérico (cf. *Metafísica* [I, III 984a 11-16], p. 82), que consista en homeómeros invisibles, como el hueso y la carne (!) (cf. *Acerca del cielo* [III, 3, 302a 28 y ss.] · *Meteorológicos*, pp. 178-79), y no se parezca ni al hueso ni a la carne? ¿Cuáles son los otros homeómeros que entran mayoritariamente en la composición del fuego y que ARISTÓTELES nunca menciona? Es incorrecto concebir los χρήματα mediante la noción de homeomeridad, porque son invisibles (cf. DK 59 B 21a) y porque, aun encontrándose en cada una de las partes del todo (cf. DK 59 B 6, 11, 12), ninguno de ellos se halla en estado puro o repartido de manera fija o uniforme (cf. DK 59 B 12). Los χρήματα son invisibles y no son como el hueso y la carne, sino como aquello en que el hueso y la carne consisten en alguna proporción (cf. DK 59 B 10; vid. *supra*, n. 83), pero también como aquello en que el fuego, el agua y el aire consisten en alguna proporción. De ahí que tampoco sea correcto identificar los χρήματα con los σπέρματα: a juzgar por DK 59 B 4, las simientes pueden producir efectos contrarios a otros, pero ellas, a diferencia de los poderes opuestos, sí se presentan con algún aspecto determinado; por lo tanto, si los σπέρματα fueran ingredientes de la mezcla original, al menos deberían compartir la condición de χρήματα con los opuestos, cuya naturaleza primordial parece inquestionable.

Aproximarse al contenido de DK 59 B 17 a la luz de la contraposición entre lo componente y lo compuesto no es conveniente; creo que es mejor hacerlo a partir de la oposición entre *lo que es* y *lo que deviene*. «Anaxágoras parece haber creído en lo ilimitado —afirma ARISTÓTELES— por tomar por verdadera la opinión común de los estudiosos de la naturaleza de que nada proviene del no ser [ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος] (por ello, pues, dice que ‘al principio todo estaba junto’ [ἦν ὁμοῦ πάντα] y que ‘el devenir de algo específico resulta ser un cambio de cualidad’ [καὶ τὸ γίγνεσθαι τοιόνδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι], lo que otros llaman ‘composición’ y ‘descomposición’ [οἱ δὲ σύγκρισιν καὶ διάκρισιν]); luego, {por tomar por verdadero} que los opuestos se generan unos de otros [ἔτι δ' ἐκ τοῦ γίγνεσθαι ἐξ ἀλλήλων τάναντία] y que, por tanto, estaban ya en ellos [ένυπήρχεν ἄρα]. Pero si todo lo que se genera proviene necesariamente a partir de lo que es o a partir de lo que no es [εἰ γὰρ πᾶν μὲν τὸ γινόμενον ἀνάγκη γίγνεσθαι ἢ ἐξ ὄντων ἢ ἐκ μὴ ὄντων], siendo imposible que provenga de lo que no es [τούτων δὲ τὸ μὲν ἐκ μὴ ὄντων γίγνεσθαι ἀδύνατον] (pues acerca de esta opinión están de acuerdo todos los que han escrito sobre la naturaleza), queda —así creían— necesariamente una única conclusión, a saber, que la generación se da a partir del ser y de lo que está en él, pero que {esto que se da en él} no es perceptible por la pequeñez de las masas [ἐξ ὄντων μὲν καὶ ένυπαρχόντων γίγνεσθαι, διὰ μικρότη-

τα δὲ τῶν ὄγκων ἐξ ἀναισθήτων ἡμῖν]. Por ello afirman que todo está mezclado en todo [διό φασι πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι], porque veían que todo se producía de todo [διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἐώρων γιγνόμενον]. Las cosas *aparecen* por cierto como diferentes y se les da denominaciones distintas entre sí en virtud de lo que cuantitativamente prevalece en la mezcla de las cosas ilimitadas [φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλισθ' ὑπερέχοντος διὰ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπειρών]. En total pureza, en efecto, no existe blanco, negro, dulce, carne y hueso [εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὄλον λευκὸν ἢ μέλαν ἢ γλυκὴ ἢ σάρκα ἢ ὄστουν οὐκ εἶναι]; sólo de lo cual cada cosa tiene la mayor cantidad [ἔτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔχει], esa parece ser la naturaleza de la cosa [τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος]» (*Física* [I, 4, 187a 26 y ss.], p. 9). En efecto, la caracterización anaxagórea fue ideada para posibilitar la explicación del cambio sin admitir la realidad de *lo que no es*. Por ello ningún cambio transita por *lo que no es* en la doctrina anaxagórea, como señala correctamente ARISTÓTELES en lo anterior, sino que todo cambio es resultado del reacomodo de los *χρήματα*, una consecuencia de la agregación, la congregación o la disgregación de los materiales segregados, que son indestructibles. No obstante, hay que interpretar la explicación anaxagórea del cambio prescindiendo nuevamente de las categorías aristotélicas a fin de no caer en los mismos errores que ARISTÓTELES: «Anaxágoras, sin embargo, malentendió su propio lenguaje: manifiesta, por de pronto, que generación y destrucción consisten en lo mismo que la alteración [λέγει γοῦν ὡς τὸ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι ταύτῳ καθέστηκε τῷ ἀλλοιοῦσθαι]» (*Acerca de la generación y la corrupción* [I, I 314a 13-14] · *Tratados breves de historia natural*, p. 22). Ya que ANAXÁGORAS sólo podría haber confundido las dos clases de cambio si hubiera identificado el ser con la sustancia y hubiera asumido las definiciones aristotélicas de generación y destrucción, por un lado, y de alteración, por el otro. || **GENERACIÓN Y DESTRUCCIÓN.**- «El tipo de [cambio] 'a partir de un no-sustrato', un cambio según contradictoriedad, es generación [ἢ μὲν οὖν οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον μεταβολὴ κατ' ἀντίφασιν γένεσις ἐστίν]; por un lado en sentido absoluto [ἢ μὲν ἀπλῶς ἀπλῆ], por otro, es determinada generación de algo determinado [ἢ δὲ τις τινός] (la generación de lo no-blanco hacia lo blanco es generación de *esto* específico [οἷον ἢ μὲν ἐκ μὴ λευκοῦ εἰς λευκὸν γένεσις τούτου], pero la generación del no-ser en sentido absoluto hacia el ser es generación sin más [ἢ δ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀπλῶς εἰς οὐσίαν γένεσις ἀπλῶς], según la cual hablamos simplemente de devenir y no de que *algo* devenga [καθ' ἢ ἀπλῶς γίνεσθαι καὶ οὐ τί γίνεσθαι λέγομεν]); el tipo 'a partir de un sustrato hacia un no-sustrato' es destrucción [ἢ δ' ἐξ ὑποκειμένου εἰς οὐχ ὑποκείμενον φθορά]» (ARISTÓTELES, *Física* [V, I 225a 11 y ss.], pp. 114-115). **ALTERACIÓN.**- «Pero, puesto que ni de la substancia, ni de la relación, ni del hacer y padecer hay cambio [ἐπεὶ δὲ οὔτε οὐσίας οὔτε τοῦ πρὸς τι οὔτε τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν], resta sólo que lo puede haber según cualidad, cantidad y lugar [λείπεται κατὰ τὸ ποιὸν καὶ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποῦ κινήσιν εἶναι μόνον], pues en cada uno de éstos hay oposición [ἐν ἐκάστῳ γὰρ ἔστι τούτων ἐναντίωσις]. Sea el cambio según la cualidad *alloiosis* [ἢ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποιὸν κινήσις ἀλλοίωσις ἐστίν], pues esta denominación común ya está fijada [τοῦτο γὰρ ἐπέξευκται κοινὸν ὄνομα]. Por 'cualidad' no me refiero a lo que está en la sustancia [ποιὸν οὐ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ] (pues también la diferencia {específica} es una cualidad [καὶ γὰρ ἡ διαφορὰ ποιότητος]), sino a lo que puede pasar [ἀλλὰ τὸ παθητικόν], según lo cual se dice que tal estado se da o no [καθ' ὃ λέγεται πάσχειν ἢ ἀπαθὲς εἶναι]... El cambio según la cantidad no tiene denominación común; según cada caso, es aumento y decrecimiento; el cambio que se da hacia la magnitud plena es aumento, el que de ahí {se aleja}, decrecimiento... El cambio según el lugar, en general y en particular, no tiene denominación, pero su denominación común sea 'traslación'... El cambio dentro de la misma especie hacia más o menos es también cambio de cualidad; es o bien un cambio a partir de un contrario o bien hacia un contrario, sea simplemente, sea de algún modo» (ARISTÓTELES, *Física* [V, II 226a 23 y ss.], p. 118). Hay una exposición breve de ambos tipos de cambio en *Metafísica* [VIII, I 1042a 32 y ss.], p. 345, y una comparación de los mismos en *Acerca de la generación y la corrupción* [I, IV, 319b 5 y ss.] · *Tratados breves de historia natural*, p. 44 ss. || Pues bien, según ANAXÁGORAS no cabe hablar de generación ni de destrucción en ningún sentido, porque lo verdaderamente real, a saber, los *χρήματα*, *ni se crean ni se destruyen*. Todos los cambios que llegan a tener realidad efectiva se deben a una alteración de las proporciones regionales de *χρήματα*. Así que para él, en efecto, todo cambio sería *ἀλλοίωσις* y ninguno *γένεσις* o *φθορά*. No es ANAXÁGORAS quien confunde los dos tipos



de cambio, sino los griegos. Él no puede concebir el cambio como generación o destrucción, porque no admite la realidad por separado [χωρίς] (cf. DK 59 B 6, 8) de nada en la mezcla absoluta de χρήματα. Ahora bien, es muy difícil saber si la ἀλλοίωσις era vista por ANAXÁGORAS como un cambio de naturaleza cuantitativa, traslativa o cualitativa. Según W. A. HEIDEL, la ἀλλοίωσις era vista por los filósofos jonios como un cambio cualitativo comparable con la alotropía, puesto que implicaba la constante reestructuración de una sola mezcla y tenía como resultado la aparición de diversos aspectos (cf. «Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy», en ALEXANDER P. D. MOURELATOS (ed.), *The Pre-Socratics: a Collection of Critical Essays*, pp. 86-95). Y según D. E. GERSHENSON y D. A. GREENBERG, quienes creen que ANAXÁGORAS concebía la materia como un agregado molecular continuo e ilimitado, el cambio podría ser explicado cuantitativamente a partir de la teoría anaxagórea (cf. *Anaxagoras and the Birth of Scientific Method*, pp. 5-23). En las NOTAS 92-98 he caracterizado el cambio según ANAXÁGORAS en la medida de mis posibilidades, y pienso que, en su caso, la ἀλλοίωσις puede ser entendida en los tres sentidos mencionados por ARISTÓTELES: todo cambio implica el reacomodo del material primigenio (*traslación relativa*), la modificación de sus proporciones regionales (*aumento/decremento relativos*) y, además, se presenta como un cambio de apariencia y cualidad (*variación gradual*).

Ahora bien, lo más seguro es que ANAXÁGORAS no haya propuesto la pluralidad [= *cualidad de ser más de uno*] de *lo que es* —«Y esto es el Uno de Anaxágoras [καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἓν]» (ARISTÓTELES, *Metafísica* [XII, II 1069b 15], p. 472)—, sino que haya hablado de la diversidad de sus atributos o aspectos. De ahí que este supuesto “pluralista” haya podido defender expresamente el carácter necesario de *lo que es* y, al mismo tiempo, haya podido afirmar en DK 59 B 12 que «lo demás en nada es igual a lo demás, sino que cada cosa es y era manifiestamente aquellas [cosas] en que más consiste»: pues precisamente en este último aserto aparece la noción de *inmutabilidad* bajo la cual comprendía ANAXÁGORAS la necesidad de lo real. Al igual que otros “pluralistas” post-parmenídeos, como EMPÉDOCLES [DK 31 B 17 vv. 9-13] —«<Así, en tanto se habituaron a constituirse en Uno desde muchos> y como, a su vez, al separarse lo Uno se realizan los muchos, de este modo están sujetos al nacimiento y su vida no es estable [τῆ μὲν γίνονται τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰών]; pero en tanto que nunca cesan de intercambiar[se] ininterrumpidamente, así, siempre son, inmutables a lo largo del ciclo [ταύτη δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον]» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [486], p. 260)—, ANAXÁGORAS siguió los principios generales de la ontología eleática (cf. DK 28 B 8 vv. 1-21, DK 30 B 8) en lo tocante a la imposibilidad de que lo real no sea y buscó una manera de subordinar la variedad aparente con respecto a la unidad de lo real, a saber: entendiendo ésta como fundamento permanente. Y la oración final de DK 59 B 12 es el pasaje de los fragmentos literales de ANAXÁGORAS en el que mejor se aprecia la noción que tenía el clazomenio del fundamento necesario de la diversidad aparente. Al respecto, hay que destacar que todo lo que se manifiesta estriba en los χρήματα y que la relación entre lo aparente y su respectiva condición necesaria se expresa mediante el pretérito imperfecto ἦν, como si con ello se pusiera de relieve que el estado momentáneo de lo real está subordinado a una condición *siempre anterior* a dicho estado; sobre todo lo último, porque ANAXÁGORAS emplea así el pretérito imperfecto en tres ocasiones decisivas: en DK 59 B 1, cuando habla de la mezcla originaria, de la condición básica a partir de la cual todo surge y cuya proporción debe permanecer siempre igual a través de los procesos de configuración cósmica —«ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν»—; en DK 59 B 12, cuando refiere la pre-determinación específica *ab aeterno* de las cosas por venir —«καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι»—; por último, el pasaje de DK 59 B 12 que he citado al inicio de este párrafo, en el que se alude a una condición estable en la constitución de las cosas, la cual persiste a través de los cambios que no resultan en la destrucción de las mismas —«ἀλλ' ὅτων πλεῖστα ἓνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἐν ἑκαστὸν ἔστι καὶ ἦν»—. En lo personal, creo que ANAXÁGORAS recurre al pretérito imperfecto en tales casos, para mostrar que la diversidad aparente de lo real está subordinada a una condición básica y *siempre anterior* a ella. La primera ocurrencia del imperfecto indicaría la condición universal, tanto material como efectiva (cf. δύναμις), a partir de la cual todo se configura; la segunda indicaría la proporción necesaria para que las cosas de cierta clase lleguen a tener realidad efectiva; y la tercera establecería una relación entre las cosas que llegan a tener realidad efectiva y la condición a partir de la cual todo surge, destacando

la predominancia particular de las potencias en que tales cosas consisten. Por tanto, lo que ANAXÁGORAS refiere mediante el pretérito imperfecto es aquello que verdaderamente es, en sentido universal y con respecto a cada cosa en particular; por ello es posible decir que hay una proporción inmutable de χρήματα en que se fundan todas las manifestaciones de *lo que es* —«ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν»— y que hay una proporción inmutable de χρήματα en que se fundan todas las cosas mientras permanecen siendo —«ἀλλ' ὅτων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἐν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν»— el tipo de cosa que *iban a ser* —«καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι»—. Por lo demás, este empleo del pretérito imperfecto podría ser más importante desde el punto de vista histórico de lo que se ha creído, pues PLATÓN hizo eco de la misma idea: «De este modo, también la pequeñez que hay en nosotros no estará nunca dispuesta ni a hacerse grande ni a serlo, ni tampoco ninguno de los contrarios [οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τῶν ἐναντίων], mientras permanezca siendo aún lo que era [ἔτι ὄν ὅπερ ἦν], <estará dispuesto> a volverse a la par su contrario y a serlo [ἅμα τούναντίον γίνεσθαι τε καὶ εἶναι], sino que, en efecto, se aleja y parece en ese proceso [ἀλλ' ἦτοι ἀπέρχεται ἢ ἀπόλλυται ἐν τούτῳ τῷ παθήματι]» («Fedón [102e-103a]», en *Diálogos III*, p. 114). Pero, sobre todo, podría tener gran relevancia histórica, porque Aristóteles hace un empleo semejante del imperfecto en su famosa definición de la esencia necesaria: «llamo 'entidad sin materia' a lo que era ser [algo] [λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι]» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, VII 1032b 14 [*Trad. propia del griego.*]).

Para concluir, diré que lo verdaderamente real, según ANAXÁGORAS, es la dotación fundamental de χρήματα, que permanece igual a pesar del devenir. Pues el llegar a ser y el dejar de ser no son más que consecuencias de la redistribución de χρήματα que el movimiento giratorio induce (*cf.* DK 59 B 13), y el cambio sólo es una traslación de los χρήματα entremezclados que no rompe la continuidad del medio en que ellos se mueven (*vid. supra*, n. 92), que modifica la concentración regional de χρήματα y también las apariencias. Y tal cambio no tiene que desajustar la constitución fundamental de lo real, siempre que se lleve a cabo bajo un estricto régimen de compensaciones, de lo cual se encargaría la inteligencia universal (*vid. supra*, n. 89). Ahora bien, todo lo que podemos observar se halla inscrito en el mismo continuo material y ni siquiera las cosas que podemos designar mediante nombres contables están separadas del todo o desvinculadas entre sí. Por ello, los cambios denominados 'generación' o 'destrucción' no transitan por *lo que no es*, por más bruscos o disruptivos que parezcan; pues sólo conllevan la integración o la desintegración relativa de potencias, esto es, en relación con aquellas manifestaciones de lo real que pueden ser contadas y que aparecen o desaparecen como tales, pero nunca en sentido absoluto: porque las potencias en que consisten son indestructibles. Aparte, lo único que distingue a las cosas vivas de las no vivas en términos de generación y destrucción es que en las primeras obra la mente: la única potencia pura y la más poderosa de todas, cuya efectividad consiste en mantener la coherencia de los conjuntos en que obra (*vid. supra*, nn. 88). De ahí que sea correcto calificar a la muerte como un desarreglo o una disfunción (*cf.* defunción) y que sea incorrecto pensar en ella como tránsito de *lo que es* por *lo que no es*. Todos los pueblos o culturas han tendido a ver en la muerte un cambio de estado extremo que reclama una explicación especial; sin embargo, quizá la concepción propiamente helena de la mortalidad sea la más realista —que no la más resignada— de todas, como lo hace ver PÍNDARO en la *Pítica VIII* [vv. 95-96]: «Efímeros: ¿qué es alguien?, ¿qué no es alguien? [ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὐ τις;] El hombre es el ensueño de una sombra [σκιᾶς ὄναρ / ἄνθρωπος]» (*Odas*, p. 120 [*Trad. propia del griego.*]). Y, según cuenta DIOGENES LAERCIO [DK 59 A 1], ANAXÁGORAS abrigaba una opinión semejante: «cuando le anunciaron ambas noticias, la de la condena y la de la muerte de sus hijos, dijo respecto de los niños: 'Sabía que los había engendrado mortales' (aun cuando algunos atribuyen esto a Solón y otros a Jenófanes)» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [649], p. 311).

**105. ἀφαιρότης.** Aunque algunos estudiosos crean que debemos leer «ἀμαυρότης» [oscuridad] en lugar de «ἀφαιρότης» [debilidad] (*cf.* OTTO JÖHRENS, *Die Fragmente des Anaxagoras*, p. 60, n. 90; DAVID SIDER, *The Fragments of Anaxagoras*, pp. 163-164), la referencia a la debilidad de los sentidos [τῶν αἰσθήσεω] es congruente: pues, al citar este fragmento, en *Adversus Mathematicos* [7 90], SEXTO

EMPÍRICO está hablando de las limitaciones del conocimiento obtenido a través de la percepción sensible (cf. PATRICIA K. CURD, *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia*, pp. 28-29).

**106. Debilidad.** Ha de entenderse como una limitación de nuestra facultad cognoscitiva en general: pues, debido a cierta incapacidad de nuestros sentidos, no podemos percibir todas las diferencias de hecho. En *Academica* [I, 12, 44], MARCO TULIO CICERÓN dice lo siguiente [DK 59 A 95]: «Por la oscuridad de las cosas que condujeron a Sócrates a la confesión de [su] ignorancia, y ya antes de Sócrates a Demócrito, Anaxágoras y Empédocles, casi todos los [filósofos] antiguos dijeron que nada se puede conocer, percibir ni saber [*qui nihil cognosci nihil percipi nihil sciri posse dixerunt*], y que los sentidos son limitados [*angustos sensus*]» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [830], p. 395).

**107.** Aunque nuestras funciones vitales sean operaciones de la mente (*vid. supra*, nn. 83, 89), los seres humanos, al igual que los otros seres vivos, somos incapaces de aprehender lo real de manera nítida, pues consistimos en cierta proporción particular de *χρήματα* que discrepa de todas las demás. Así que, a diferencia del saber de la mente que nos organiza, nuestro conocimiento está supeditado a la percepción sensible (cf. PATRICIA K. CURD, «Anaxagoras and the Theory of Everything [p. 243]», en P. K. CURD y D. W. GRAHAM (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, pp. 230-49). Que nuestro conocimiento dependa de la sensación quiere decir que está condicionado por la interacción circunstancial entre nuestros órganos sensoriales y las cosas que sentimos, las cuales también consisten en alguna proporción particular de *χρήματα*. Por ello, según testimonia TEOFRASTO en *De Sensibus* [29] [DK 59 A 92], ANAXÁGORAS entendía la sensación como una afección, o un efecto suscitado por la diferencia constitutiva entre lo percibido y lo receptor, ya que «toda percepción sensible se produce con dolor, lo cual parece ser a consecuencia de su principal supuesto: en efecto, todo lo que es desemejante, al entrar en contacto, provoca pena» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [823], p. 392). Así pues, a diferencia de la intuición intelectual, que no se funda en la interdependencia de los términos involucrados en el acto de conocer, la intuición sensible implicaría la interacción de los poderes opuestos según ANAXÁGORAS, quien habría dicho que la percepción sensible «se produce por medio de los contrarios [*γίνεσθαι μὲν τοῖς ἐναντιοῖς*], puesto que lo semejante no es afectado por lo semejante [*τὸ γὰρ ὁμοῖον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου*]» (TEOFRASTO, *De Sensibus* [27] [DK 59 A 92]; en VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [823], p. 391). En este sentido, la deficiencia de nuestra capacidad sensitiva se debería a que nuestros órganos sensoriales no pueden actuar sin impedimentos como lo hace la mente estando a solas, dado que participan de la mezcla universal de materias (cf. DK 59 B 12). Y seríamos incapaces de percibir un gran número de peculiaridades mediante los sentidos, porque otras cosas nos obstruyen su apariencia, o porque no son lo suficientemente predominantes para destacar ante nosotros, es decir, con respecto a la constitución de nuestros propios órganos. Es más, supuestamente, ANAXÁGORAS estaba interesado en este tipo de hechos y habría notado que no podemos captar las diferencias habidas, a menos que se encuentren dentro de un determinado rango de predominancia, o que las potencias en que consista lo perceptible hayan alcanzado una determinada cuota de predominancia (cf. UMBRALES DE PERCEPCIÓN): «En efecto, si tomamos dos colores, por ejemplo, negro y blanco, y vertimos uno en el otro gota a gota —así interpreta SEXTO EMPÍRICO en *Adversus Mathematicos* [VII, 90] un ejemplo dado por ANAXÁGORAS—, la vista no podría discriminar las mutaciones paulatinas, aunque existan en realidad» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [834], p. 396). Con todo, puesto que los seres humanos —a diferencia de los otros seres vivos— sabemos usar «la experiencia, la memoria, la astucia y la técnica» [DK 59 B 21b] (cf. CONRADO EGGERS LAN, n. 99; en VV. AA., *Los filósofos presocráticos II*, pp. 393-394), podemos compensar dichas limitaciones. Pues, a juzgar por lo que también dice SEXTO EMPÍRICO en los *Esquemas Pirrónicos* [I, 33] [DK 59 A 97], el conocimiento indirecto contrarresta las debilidades del directo: «[Contraponemos] lo que es pensado a lo que aparece, como Anaxágoras contrapone [la proposición] ‘la nieve es blanca’ [al argumento de] que ‘la nieve es agua congelada; ahora bien, el agua es negra; por ende, la nieve es negra’» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [832], p. 395). Aunque el testimonio de SEXTO presenta un caso extremo, es cierto que, según la doctrina anaxagórea, lo que llamamos ‘agua’ no sólo consiste en potencias que tien-

den a manifestarse mediante diversos colores en función de las circunstancias ocasionales, sino que también ha de consistir en todas las demás potencias, sin importar que sean contrarias entre sí: de lo cual sólo nos podemos percatar de manera indirecta, es decir, mediante la aplicación reflexiva de la intuición intelectual.

**108.** La autoría de la frase ha sido disputada, pues algunos creen que DEMÓCRITO pudo ser su autor (cf. OTTO JÖHRENS, *Die Fragmente des Anaxagoras*, pp. 62-64). Sin embargo, la evidencia en contra de los testimonios de SEXTO EMPÍRICO es más bien nula y, si el contenido del fragmento es interpretado a la luz de la diferencia entre los χρήματα y las cosas que se presentan con cierto aspecto, su compatibilidad con la doctrina de ANAXÁGORAS es evidente.

**109. Las apariencias.** Este participio puede ser traducido mediante diversas perífrasis —como «las cosas que salen a la luz» o «las cosas que son puestas a la luz»— y significa *aquellas cosas que aparecen* en un sentido “objetivo” y no *aquellas cosas que parecen* “subjetivamente”. De modo que hace referencia al aspecto o parecer exterior de algo o alguien: «llegó Atenea del cielo [...] Se detuvo detrás y cogió de la rubia cabellera al Pelida, a él sólo apareciéndose [οἴω φαινομένη]» (HOMERO, *Ilíada* [I, vv. 194-198], p. 113); «Después de haberte dignado tras larga tardanza venir a mostrármeme así [ᾧδέ μοι φανῆναι]» (SÓFOCLES, «Elektra [v. 1274]», en ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 1154); «Y, a su vez, si, traído al mundo hecho un desgraciado, como yo fui traído [Εἰ δ' αὖ φανείς δύστηνος, ὡς ἐγὼ φάνην], llegué a las manos con mi padre» (SÓFOCLES, «Edipo en Colono [vv. 974 y ss.]», en ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 404). **[son].** Como se trata de una sentencia de tono proverbial (cf. DAVID SIDER, *The Fragments of Anaxagoras*, p. 165-166), carece de verbo o cópula. Aun así, la construcción apositiva es evidente y, por ello, la inclusión del verbo *ser* entre los dos sintagmas nominales en nada altera el sentido del enunciado. Obviamente, el grupo mejor determinado es el que ha de ser tomado como predicado. **Visión.** Al igual que las apariencias, la visión es una acción que depende de los términos interrelacionados en el proceso de percepción, sólo que, a diferencia de aquéllas, ésta se refiere al término perceptor, no al percibido. Ahora bien, no por ello se ha de hablar de una operación cognoscitiva de carácter subjetivo en el sentido moderno; aunque, ciertamente, la palabra «ὄψις» sí denotaba el conocimiento directo de cierta cosa: «Ambos sabemos nuestro linaje y conocemos nuestros progenitores por los famosos relatos que hemos oído a las mortales gentes, que de vista ni tú has conocido a los míos ni yo a los tuyos [ὄψει δ' οὐτ' ἄρ πω σὺ ἐμοὺς ἴδες οὐτ' ἄρ' ἐγὼ σοὺς]» (HOMERO, *Ilíada* [XX, vv. 203-205], p. 518); inclusive el *punto de vista* de alguien en particular, si bien no por ello la apreciación era tenida como inválida o arbitraria: «Hasta aquí mi propia visión y opinión e investigación está diciendo esas cosas [Μέχρι μὲν τοῦτου ὄψις τε ἐμὴ καὶ γνώμη καὶ ἱστορίη ταῦτα λέγουσά ἐστι]» (HERÓDOTO, *Historias I* [II, 99, 1, 14], p. 172). Por lo demás, es curioso que la visión está incluida en el tipo de conocimiento considerado como oscuro por DEMÓCRITO (cf. **DK 68 B 11**), quien ha sido relacionado con este fragmento. **Lo invisible.** Lo ἄδηλος es aquello que jamás podría ser observado como tal, porque se encuentra mezclado con todo lo demás en determinadas proporciones y porque sólo puede ser postulado a la manera en que lo hace ANAXÁGORAS, cuando dice que «ninguna cosa era evidente a causa de la pequeñez [οὐδὲν ἐνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος]» [**DK 59 B 1**], esto es, a causa de la poca cantidad en que se hallaba dentro del conjunto entero de cosas en comparación con las cosas cuya cantidad era predominante. Así que es posible establecer un paralelismo entre la constitución y la percepción de las cosas actualmente existentes, y la constitución y la manifestación del conjunto de todas las cosas, a partir del cual inicia el proceso de configuración cósmica.

**110.** Al comentar este fragmento, MALCOLM SCHOFIELD afirma: «Infortunadamente, aunque podemos confiar en que Anaxágoras está diciendo aquí algo con lo que Parménides habría estado en desacuerdo, ni el significado de esta observación ni el rol que ella cumple en su pensamiento son claros» (*An Essay on Anaxagoras*, p. 25 [Trad. propia.]). Y puede ser que SCHOFIELD tenga razón en su primer aserto, pero no la tiene en lo tocante al segundo: porque los demás fragmentos del clazomenio sí brindan el apoyo suficiente para comprender el sentido de este cautivador enunciado: «ὄψις γὰρ τῶν ἀδήλων

τὰ φαινόμενα». Las apariencias se deben a la predominancia regional de ciertos χρήματα (cf. DK 59 B 12) y lo verdadero —más que la dotación total de χρήματα, sus distintas porporciones por región— sólo puede mostrarse bajo cierto “matiz” determinado, sin exhibir el análisis exhaustivo de su consistencia en cada caso (vid. supra, n. 107; cf. C. EGGERS LAN, n. 102, en VV. AA., *Los filósofos presocráticos II*, p. 396); así que ninguna apariencia revela plenamente *lo que es*, porque las distinciones particulares no presentan las propiedades de los χρήματα en estado puro ni coinciden con la proporción total o parcial de χρήματα que las “sustenta”. Sin embargo, las apariencias no son ilusiones, sino que resultan del predominio efectivo de alguna variedad de ingredientes entremezclados: de ahí que no dudara ANAXÁGORAS en relacionar la predominancia material con la procreación —según CENSORINO, en *Sobre el día del nacimiento* [6, 8] [DK 59 A 111], «Anaxágoras juzgó que los hijos llevan el aspecto de aquel de sus progenitores que mayor cantidad de semen ha descargado» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [821], p. 390-91)—. Pues, si bien son relativas (vid. supra, n. 107), la apariencias no son falsas. Al hablar de *lo verdadero* en DK 59 B 21a, ANAXÁGORAS no se refiere a los pensamientos o juicios que se corresponden con las distinciones particulares; aun si creyera que los pensamientos y los juicios pueden ser verificados en su respectivo campo de validez, para ANAXÁGORAS lo verdadero es lo descubierto [τάληθές], es la intuición básica de lo real, y las apariencias no muestran sus bases. Por ello es injusto afirmar, como ARISTÓTELES, que la caracterización anaxagórea de lo real imposibilita la verdad. Según el Estagirita, ANAXÁGORAS presenta lo real de tal modo que nada determinado puede ser intuido (*verdad como revelación*) o predicado (*verdad como correspondencia*) con relación a ello: «En efecto, cuando nada estaba separado [ὅτε γὰρ οὐθὲν ἦν ἀποκεκριμένον], obviamente nada verdadero podía afirmarse acerca de aquella entidad [δῆλον ὡς οὐθὲν ἦν ἀληθὲς εἰπεῖν κατὰ τῆς οὐσίας ἐκείνης], quiero decir, por ejemplo, que no era ni blanca ni negra ni gris ni de color otro alguno, sino que era necesariamente incolora [ἀλλ' ἄχρων ἦν ἐξ ἀνάγκης] —pues, si no, tendría alguno de tales colores [εἶχε γὰρ ἂν τι τούτων τῶν χρωμάτων]— e igualmente insípida por esa misma razón [ὁμοίως δὲ καὶ ἄχυμον τῷ αὐτῷ λόγῳ τούτῳ], y carente de todas las determinaciones de este tipo [οὐδὲ ἄλλο τῶν ὁμοίων οὐθὲν]: en efecto, no es posible que tuviera cualidad determinada, ni cantidad determinada, ni esencia [οὔτε γὰρ ποιόν τι οἷόν τε αὐτὸ εἶναι οὔτε ποσὸν οὔτε τί]. Y es que, en caso contrario, debería darse en ella alguna de las formas llamadas particulares [τῶν γὰρ ἐν μέρει τι λεγομένων εἰδῶν ὑπῆρχεν ἂν αὐτῷ], y esto es imposible, ya que todo estaba mezclado [τοῦτο δὲ ἀδύνατον μεμιγμένων γε πάντων]; tendría que haberse producido ya la separación [ἦδη γὰρ ἂν ἀπεκέκριτο]» (*Metafísica* [I, VIII 989b 6 y ss.], p. 104). Además, ARISTÓTELES no contempla la posibilidad de que la configuración cósmica haya procedido a partir de la mezcla absoluta, pues, dada la indeterminación fundamental de lo real, ni siquiera la mente podría llevar a cabo sus operaciones de manera correcta, porque nada podría ser discriminado con respecto a lo demás: «Así que esta Inteligencia se comporta de modo absurdo al buscar lo imposible [ὥστε ἄτοπος τὰ ἀδύνατα ζητῶν ὁ νοῦς], si por un lado quiere separar [εἴπερ βούλεται μὲν διακρίναι], lo cual, por otro, es imposible de hacer según la cantidad y la cualidad [τοῦτο δὲ ποιῆσαι ἀδύνατον καὶ κατὰ τὸ ποσὸν καὶ κατὰ τὸ ποιόν]; según la cantidad {es imposible} porque no hay una magnitud que sea la más pequeña [κατὰ μὲν τὸ ποσὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἐλάχιστον μέγεθος]; según la cualidad es imposible porque los atributos no existen separadamente [κατὰ δὲ τὸ ποιόν ὅτι ἀχώριστα τὰ πάθη]» (ARISTÓTELES, *Física* [I, IV 188a 8 y ss.], p. 11). Ahora bien, ARISTÓTELES es injusto, porque en ningún lugar niega ANAXÁGORAS que las apariencias sean delimitadas o que podamos definirlas nocionalmente y predicar sobre ellas lo particular; también es injusto, porque ANAXÁGORAS no afirma que la mente sea incapaz de aprehender lo mezclado, sino que son las cosas que consisten en alguna proporción de ingredientes primigenios, las que participan en alguna medida de la mezcla universal, las incapaces de aprehender íntegramente lo real. Pero, además, la postura de ARISTÓTELES es ingenua, porque cree que es posible aprehender definitivamente —mediante delimitaciones fijas y estables, que sólo se pueden corresponder con las apariencias— aquello que no puede verse reducido a esas distinciones y concebir la mente de que habla ANAXÁGORAS a semejanza de nuestro pensamiento, olvidando con su optimismo que esa mente no es, como dice JENÓFANES en DK 21 B 23, «ni en figura ni en pensa-

miento semejante a los mortales [οὐ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα] (VV. AA., *Los filósofos presocráticos I* [536], p. 305).

Ahora bien, la oposición anaxagórea entre lo verdaderamente real y sus apariencias ha sido interpretada de múltiples maneras. Por ejemplo, BRAD INWOOD entiende que, para ANAXÁGORAS, las apariencias son epifenómenos de *lo que es*: «Mi propia visión es que Anaxágoras sostuvo que todas las entidades fenoménicas macroscópicas son derivados y no obedecen los cánones parmenídeos: que ellas son meros φαινόμενα que deben ser explicados haciendo referencia a los ἄδηλα subyacentes que los componen —i. e., que son epifenómenos de los verdaderos ὄντα—» («Anaxagoras and Infinite Divisibility», p. 25, n. 29 [Trad. propia.]); G. B. KERFERD habla de un *fenomenalismo representativo*, que no plantea una disociación entre lo aparente y lo verdaderamente real: «Mientras que Aristóteles contribuyó a la historia de la filosofía con el concepto de materia [entendida] como un sustrato neutral y privado de cualidades que nunca puede existir actualmente por separado y que, por consiguiente, nunca percibimos como tal, probablemente el modo de mirar las cosas de Anaxágoras era afín, más bien, a lo que hoy llamaríamos ‘fenomenalismo’. De acuerdo con el modo fenomenalista de aproximarse al mundo, un objeto material no sería considerado como una cosa misteriosa “detrás” de las apariencias que experimentamos en la sensación, sino simplemente como la totalidad de todas las apariencias actuales y posibles que ocurren cuando un objeto se presenta a los sentidos. Ambos, los primeros presocráticos y Aristóteles intentaron explicar el mundo fenoménico remitiéndolo a entidades y conceptos que no estaban visiblemente presentes en lo percibido. El intento más radical y sostenido de evitar esto —de explicar el mundo percibido tan completamente como fuera posible sin remitir a nada más allá de él mismo— parece encontrarse en la física fenoménica de Anaxágoras» («Anaxagoras and the Concept of Matter Before Aristotle», p. 143 [Trad. propia.]). Por mi parte, opino que ANAXÁGORAS concibió las apariencias como presentaciones parciales y proporcionales de lo real, que no pueden ser falsas, pero que nunca exhiben la dotación de χρήματα en que consisten, por separado. Y, por ello, estoy de acuerdo con lo que dice DANIEL W. GRAHAM al respecto: «Anaxágoras considera el cambio en la proporción de los elementos, pero no admite la aparición de ninguna sustancia nueva: la sustancia fenoménica que experimentamos sólo es el conjunto de elementos (de los cuales hay un número ilimitadamente grande). Pero no hay emergencia de nuevas propiedades, ni superveniencia de nuevas propiedades en cada configuración de sustancias. Cada propiedad fenoménica que experimentamos se encuentra ya ahí en el conjunto de propiedades últimas, tal como un examen suyo mostraría. Las propiedades fenoménicas en realidad no *emergen*, llegan a ser manifiestas cuando sus portadores llegan a predominar en la mezcla» («Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides [p. 174]»; en A. A. LONG (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, pp. 159-180 [Trad. propia.]). Por lo demás, DANIEL W. GRAHAM piensa que, para ANAXÁGORAS, el conocimiento efectivo se daría por contacto directo y familiaridad [*by acquaintance*] más que por descripción o definición (cf. «Was Anaxagoras a Reductionist?», pp. 13 y s.), pero yo no llevaría las cosas tan lejos, ya que ANAXÁGORAS sí habla de proporciones determinadas que dan como resultado formaciones específicas (cf. DK 59 B 12).

**111.** Puesto que sólo considero los fragmentos supuestamente literales de ANAXÁGORAS presentados en el capítulo anterior, los juicios que formule en los siguientes apartados no pueden ser definitivos.

**112.** ALBERTO BERNABÉ PAJARES, «La física de Empédocles y Anaxágoras», pp. 74-75.

**113.** JONATHAN BARNES, *The Presocratic Philosophers*, vol. 2, p. 16. [Ambas citas. Trad. propia.]

**114.** *Vid. supra*, nn. 64-65.

**115.** La *metonimia* es la «sustitución de un término por otro cuya referencia habitual con el primero se funda en una relación existencial» (HELENA BERISTÁIN, *Diccionario de retórica y poética*, p. 327). La metonimia es causal en este caso; de ahí que el sustantivo con que se debería designar una causa sea

sustituido por el adjetivo que acompaña al pronombre *lo* y que se designe así un acto o efecto que se corresponda con el principio activo en cuestión (*cf. supra*, nn. 64-65).

**116.** *Vid. supra*, nn. 64, 65, 89.

**117.** «La metáfora implica la coposición de semas (unidades mínimas de significación) que se da en el plano conceptual o semántico (o la coposición de partes, dadas en el plano material o referencial, cuando la metáfora no es lingüística)». Además, «en esta figura se manifiesta la identidad parcial de dos significados, paralelamente a la NO identidad de los dos significantes correspondientes» (HELENA BERISTÁIN, *Diccionario de retórica y poética*, p. 311 [*Ambas citas.*])

**118.** Aunque enfocado en la supeditación de todas ellas al poder de la mente, hay un recuento de cosas semejante en **DK 59 B 12**.

**119.** *Cf. supra*, n. 65.

**120.** Para recordar la diferencia entre ambos tipos de exclusión, *vid. supra*, n. 10.

**121.** Es probable que esto sea así; a juzgar por la noción de cambio de estado implicada en la caracterización anaxagórea del devenir (*cf. supra*, n. 104).

**122.** Es incorrecto calificar la concepción ontológica de Anaxágoras como “pluralista”, porque el clazomenio no proponía la pluralidad de entes o la realidad *independiente* de cosas *numéricamente* distintas. Según él, lo verdaderamente real es el conjunto de todas las cosas, el cual es uno solo, a pesar de que se configure cósmicamente. Así que Anaxágoras defendía, más bien, la realidad de la diferencia dentro de una misma entidad, y no la realidad de múltiples unidades distintas. Sobre este asunto, *vid. supra*, nn. 50, 56, 62, 65, 76-77 y 104.

**123.** Para recordar el sentido que doy a los términos opuestos que irán apareciendo a continuación —*i. e.*, autonomía y heteronomía, suficiencia e insuficiencia, virtualidad y efectividad, especiosidad y evidencia—y, más aún, si no se recuerda en qué consiste la operación de referir lo indistinto, *vid. supra*, pp. 8-9.

**124.** Existe una buena monografía sobre este asunto: MICHAEL C. STOKES, *One and Many in Presocratic Philosophy*.

**125.** El testimonio es de HIPÓLITO y esta versión se halla en VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [286], p. 159.

**126.** *Cf. supra*, nn. 55-56, 58, 62, 65, 67, 68, 70-71, 74, 92, 104.

**127.** Tiene sentido decir que cada parte es tan real como todas las demás partes de un mismo todo, pero no tiene sentido decir que, en cantidad, todas las partes son iguales entre sí y pueden igualar en cantidad al todo, pues esto último hace que la noción de *parte* carezca de significación. Por ello, la noción de cantidad no puede ser identificada con la noción de realidad, ni siquiera si se tratara de la cantidad de tipos de cosas, pues la cantidad de tipos de cosas en cada parte de la totalidad de lo real debe variar en función de su respectiva apariencia (*cf. DK 59 B 12*).

**128.** Sobre la posibilidad de que la mente sea una actividad simple y continua, pero, aun así, presente en las distintas cosas vivas, *vid. supra*, nn. 88-89.

**129.** Sobre la relación entre la uniformidad o la simpleza de la mente y su igualdad o identidad, *vid. supra*, nn. 88-89.

**130.** Toda disyunción establece la separación en que se funda una determinada alternativa, ya inclusiva, ya exclusiva, y el hecho de que en los fragmentos probablemente auténticos de ANAXÁGORAS no aparezca ni una sola conjunción disyuntiva hace recordar lo dicho por ARISTÓTELES (*Metafísica* [IV, VII

1012a 25 y ss.], p. 200), al mostrar la imposibilidad de que haya un término medio entre los contradictorios: «la doctrina de Heráclito, al afirmar que todas las cosas son y no son [λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι], hace que todas sean verdaderas [ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν], mientras que la de Anaxágoras, al afirmar que hay un término medio entre los contradictorios [εἶναι τι μεταξύ τῆς ἀντιφάσεως], hace que todas las cosas sean falsas [πάντα ψευδῆ]. En efecto, cuando están mezcladas, la mezcla no es ni buena ni no-buena y, por tanto, nada verdadero puede decirse». ARISTÓTELES está diciendo aquí que la doctrina del clazomenio hace que todas las determinaciones sean insuficientes para distinguir las cosas en sentido absoluto y poder, así, decir verdad. Si tal fuera el caso, la falta de disyunciones en el relato de ANAXÁGORAS sería congruente con la imposibilidad de definir las cosas de modo perfecto mediante nociones que aludan a distinciones aparentes, quizás propuesta por él (*cf. supra*, nn. 105-110).

**131.** Según HERMANN FRÄNKEL (*cf. «Besprechung eines Buches über Anaxagoras», Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, pp. 284-293), el optativo con ἄν habría cumplido inicialmente la función de expresar una hipótesis o “experimento mental”, es decir, algo posible, pero no efectivamente real o necesario. Ahora estoy siguiendo el análisis sintáctico de **DK 59 B 4** efectuado por H. FRÄNKEL, al que ya me he referido antes y del cual ya he dado mi opinión (*vid. supra*, nn. 64-65).

**132.** Es fácil hallar este tipo de construcciones en la literatura de la época de ANAXÁGORAS; incluso es común hallarlas mejor definidas y empleando conjunciones condicionales: «La casa misma, si hablar pudiera, todo lo explicaría [οἶκος δ' αὐτός, εἰ φθογγὴν λάβοι, / σαφέστατ' ἄν λέξειεν]» (ESQUILO, «Agamenón [vv. 37-38]», en ESQUILO, SÓFOCLES y EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 1013); «También lo afirmaré naturalmente la víctima, si pudiera hablar [φάιη δ' ἄν ἡ θανοῦσά γ', εἰ φωνὴν λάβοι]» (SÓFOCLES, «Electra [v. 548]», en ESQUILO, SÓFOCLES y EURÍPIDES, *Obras completas*, p. 1135). Sin embargo, lo que llama la atención aquí es que, aun usando locuciones o conjunciones consecutivas y causales, ANAXÁGORAS no se haya valido de conjunciones concesivas o finales. Y, aunque hay un par de conjunciones condicionales en **DK 59 B 12**, hablaré de ellas en el siguiente apartado.

**133.** He tomado estos pasajes de: VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [89, 230, 235], pp. 63, 122, 125.

**134.** Considérese lo que dice JAAP MANSFELD en su polémica contra HERMANN FRÄNKEL: «En el Fr. 59 B 6 se hallan dos ejemplos de opt. + ἄν que no pueden ser interpretados como “experimentos mentales”: el así llamado potentialis expresa aquí una inferencia necesaria» («Anaxagoras' Other World», p. 1 [*Trad. propia.*]). El punto de MANSFELD es que también en **DK 59 B 4** se expresa la inferencia de algo necesario y no meramente posible.

**135.** Para conocer las razones por las que afirmo esto, *vid. supra*, n. 70.

**136.** En la Introducción al presente estudio digo que ésta parece ser la finalidad de todos los relatos “filosóficos” a través de la historia (*vid. supra*, p. 5).

**137.** Aunque la mente de que habla Anaxágoras pueda ser relacionada con Zeus —ya que ambas figuras poseen la máxima sabiduría y están encargadas de guardar el orden universal—, el modo en que el clazomenio habla de la mente es más preciso y determinado que el modo en que su tradición habla de Zeus: «Voy a cantar a Zeus, el principal y el más grande de los dioses, el soberano cuya voz se oye de lejos, el que a todo da cumplimiento. A él que, con Temis, que se sienta inclinada sobre él, mantiene sagaces conversaciones. Seme propicio, Crónida, cuya voz se oye de lejos, el más glorioso y el más grande» (HOMERO [?], «Himno XXIII (a Zeus)», en *Himnos homéricos · La “batracomiomaquia”*, p. 274). Pero esta diferencia es más notoria todavía cuando uno compara el modo heleno de hablar de ese orden, o de esa sabiduría, con el de otras tradiciones: «Si Tú crees que soy capaz de ver Tu forma cósmica, ¡oh, mi Señor!, ¡oh, amo de todo poder místico!, entonces ten la bondad de mostrarme ese ilimitado Ser universal. [...] Arjuna dijo: Mi querido Señor Kṛṣṇa, veo reunidos en Tu cuerpo a todos los semidioses y a diversas entidades vivientes. Veo a Brahmā sentado en la flor de loto, así como también al Señor Śiva, a todos los sabios y a todas las serpientes divinas» (BHAKTIVEDANTA SWAMI



PRABHUPĀDA (ed.), *El Bhagavad-Gītā tal como es* [XI. La forma universal IV, XV], pp. 524, 533); «La Sabiduría ha edificado una casa, ha labrado sus siete columnas, ha hecho su matanza, ha mezclado su vino, ha aderezado también su mesa. Ha mandado a sus criadas y anuncia en lo alto de las colinas de la ciudad: ‘Si alguno es simple, véngase acá’. Y al falto de juicio le dice: ‘Venid y comed de mi pan, bebed del vino que he mezclado; dejas de simplezas y viviréis, y dirigíos por los caminos de la inteligencia’» (Proverbios 9 1-6 [Trad. de Andrés Ibáñez]; en J. ÁNGEL UBIETA (dir.), *Biblia de Jerusalén*, p. 867).

**138.** Sobre esta probable relación, *vid. supra*, nn. 71, 88-89, 93, 95.

**139.** Los términos usados técnicamente han sido definidos en la Introducción. *Vid. supra*, pp. 7-12.

**140.** Téngase en cuenta que uno de los primeros criterios claros para determinar la naturaleza de la relación mítica que fueron fijados en la antigua Grecia consideraba precisamente que los mitos no ofrecen la oportunidad de ser refutados (*cf. supra*, n. 11).

**141.** MALCOLM SCHOFIELD observa reiteradamente que el estilo discursivo de Anaxágoras es dogmático, sobre todo en DK 59 B 12, y que el clazomenio se expresaba con el tono solemne y religioso propio de los hierofantes (*cf. An Essay on Anaxagoras*, p. 5 ss.). En contra de esta apreciación se suele argüir que no podemos formular juicios de tal envergadura a partir de unos cuantos fragmentos, en los que además se condensa una gran cantidad de aseveraciones privadas de sus respectivas justificaciones; que no podemos afirmar que Anaxágoras fue un pensador dogmático a partir de pasajes aislados de su obra, ya que ese procedimiento nos podría llevar a decir lo mismo acerca de pensadores indudablemente críticos, como Kant (*cf. G. B. KERFERD, «An Essay on Anaxagoras by Malcolm Schofield [reseña]», p. 246; MICHAEL C. STOKES, «An Essay on Anaxagoras by Malcolm Schofield [reseña]», pp. 435-6).*

**142.** *Vid. infra*, pp. 44-45.

**143.** Ésta es una de las conclusiones más importantes de KURT VON FRITZ en torno al asunto. *Cf. «Der NOYΣ des Anaxagoras», en Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, pp. 577-593.

**144.** *Vid. supra*, n. 88 [TIENE EL MÁXIMO PODER.].

**145.** La filosofía puede ser descrita como una *praxis discursiva* y, aunque no resulte plenamente consumada, su finalidad no tiene que hallarse fuera de sí misma, entendida como un ejercicio conforme a reglas o principios propios. Además, sólo cuando una práctica se efectúa con la intención de conseguir algo que no la constituye, es posible afirmar que sirve de instrumento, es decir, de medio para obtener algo más.

**146.** Ya que el criterio para determinar la inconsistencia interna es la contradicción, es comprensible que la consistencia interna de un relato dependa en última instancia de la doctrina que mediante él se explicita. Aun así, también la consistencia externa del relato, es decir, la correspondencia entre lo real y lo nocional —tomados ambos en su totalidad— depende finalmente del conjunto de nociones expuestas en el relato (*verdad como coherencia*), pues todas las determinaciones particulares de lo real, incluso las nuevas (p.e., un “nuevo” estado de agregación de la materia), para poder ser verdaderas, han de poder ser acomodadas en el conjunto de nociones expuestas en dicho relato. Con el fin de relacionar la consistencia perfecta que buscaría la filosofía con la probable noción anaxagórea de la verdad, *vid. supra*, n. 110.

**147.** El principio de limitación relativamente excluyente buscaría la correspondencia del relato con todo lo particular (*consistencia externa*), el principio de implicación absoluta buscaría la inclusión de todo lo particular en un solo conjunto (*consistencia interna*) y los dos principios buscarían, juntos, la coherencia absoluta o la perfección del relato que expresa un conjunto determinado de nociones referidas a lo particular (*doctrina*).

**148.** Es notable que, en esa época, quienes fueron reconocidos más tarde como filósofos empezaron a expresar las diferencias reales como oposiciones complementarias y argumentar a favor de la unidad de lo real (a pesar de su diversidad), a elaborar demostraciones en sentido propio y a componer relatos con la intención explícita de dar a conocer cabalmente lo real mediante un despliegue organizado de nociones.

**149.** *Vid. supra*, p. 3.

**150.** *Vid. supra*, n. 10.

**151.** Contra esto, se podría objetar que, según Anaxágoras, *todo se halla en todo* (cf. DK 59 B 6, 11, 12). Sin embargo, aunque todo se halle en todo —tesis demasiado problemática—, *no todo se halla en todo en la misma medida ni todo se concentra en la misma proporción en cada región de la totalidad* (cf. DK 59 B 12), pues, de otro modo, sería imposible que hubiera distinciones (cf. DK 59 B 21). Por lo demás, según mi opinión, esta antinomia se debe a la deficiencia con que Anaxágoras distingue entre lo universal y lo particular, ya que su doctrina no permite hablar de individualidad.

**152.** Aun cuando el monismo de los naturalistas milesios podría ser una manifestación de lo mismo, la primera formulación clara del principio de exclusión (en sentido absoluto) se debe a PARMÉNIDES. De ahí que las *investigaciones en torno a la naturaleza* que vinieron después de él se caractericen por intentar que nada quede fuera de la unidad necesaria de lo real, es decir, por observar el principio ontológico que propugnaron los filósofos eleáticos. Y, hasta donde sé, el único trabajo que estudia el pensamiento de Anaxágoras considerándolo, precisamente, como un intento de combinar en un solo relato los motivos propios de la cosmogonía tradicional y la ontología eleática es «On Anaxagoras. Part II: The Order of Cosmogony», de MICHAEL C. STOKES, quien destaca los aspectos hesiódicos retomados por la filosofía anaxagórea y opina que «en éste, al igual que en cualquier otro punto, uno ha de contar seriamente con la posibilidad de que los físicos post-parmenídeos no sólo estaban ocupados en reconciliar la percepción sensible, sino también la tradición cosmogónica con la lógica de los eleáticos» (p. 250 [*Trad. propia*]).

**153.** Según LESZEK KOLAKOWSKI, en *La presencia del mito* (cf. esp. pp. 11-15), la función general de los grandes mitos, sobre todo de los mitos *fundacionales*, consiste en subordinar lo contingente con respecto a una condición que le brinde sentido a todo lo que ocurre. Normalmente, esa condición queda “situada” al principio o al final de los tiempos, dando a entender que no está supeditada al curso general de los acontecimientos, sino que más bien dirige ese curso.

**154.** *Vid. supra*, nn. 89, 103, 104.

**155.** ARISTÓTELES mismo problematizó en torno a este inicio temporal del cambio y el movimiento y no encontró mejor forma de calificar el estado que supuestamente lo precedería que como un “tiempo privado de límites”: «¿Se generó alguna vez el cambio, sin haber existido antes [Πότερον γέγονέποτε κίνησις οὐκ οὔσα πρότερον], y a su vez perece, de tal suerte que luego nada cambia [καὶ φθείρεται πάλιν οὕτως ὥστε κινεῖσθαι μηδέν], o más bien ni se generó ni perece [ἢ οὐτ' ἐγένετο οὔτε φθείρεται], sino que siempre existía y siempre existirá, y que esto —lo inmortal e incesante— corresponde a lo que es [ἀλλ' αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται, καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἄπαστον ὑπάρχει τοῖς οὔσι], como que es algún tipo de vida para todo lo que se da por naturaleza [οἷον ζωὴ τις οὔσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσι]; [...] Si es posible que en algún momento nada se mueva [εἰ δὲ ἐνδέχεται ποτε μηδέν κινεῖσθαι], es necesario que esto ocurra en dos sentidos [διχῶς ἀνάγκη τοῦτο συμβαίνειν]: o bien como dice Anaxágoras [ἦ γὰρ ὡς Ἀναξαγόρας λέγει] (pues afirma que todo estaba junto y en reposo durante el tiempo infinito [φησὶν γὰρ ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἡρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον], y que la inteligencia puso cambio dentro y separó la materia [κίνησιν ἐμποῖησαι τὸν νοῦν καὶ διακρίναι]), o bien como Empédocles...» (*Física* [VIII, 1 10-15; 23 y ss.], p. 191).

**156.** Sobre este punto, M. I. FINLEY opina lo siguiente: «¿Qué había al principio? —ha escrito acerca de Hesíodo un historiador de la filosofía griega [*i.e.*, Olof Gigon]— ‘Se trata de la pregunta por la historia, justo en el momento en que ésta se vuelve filosofía. La pregunta formulada por Hesíodo ya no se refiere al pasado histórico, sino al principio de lo existente: es la pregunta por los orígenes [plantada] en sentido filosófico’. Sin embargo, la ‘historia’ está completamente fuera de lugar ahí [donde el beocio formula esa pregunta]. Hesíodo está prefigurando el paso del *mythos* al *logos*, y ese paso no fue mediado por la historia. La evitó totalmente. Se movió de la intemporalidad del mito a la intemporalidad de la metafísica» («Myth, Memory and History [p. 17]», en *The Use and Abuse of History*, pp. 11-33 [*Trad. propia*]). Por mi parte, estoy de acuerdo con FINLEY: el principio del que hablan los mitos fundacionales y la metafísica no puede ser objeto de la historia, puesto que no puede acontecer en el tiempo, sino que ha de permanecer más bien al margen o través del tiempo. Otra cosa es que los relatores estén o no estén preparados para expresar una prioridad de ese tipo sin recurrir a determinaciones temporales o circunstanciales, como parece ser el caso de ANAXÁGORAS y de los relatores de mitos.

**157.** Quizás SIMPLICIO fue de la misma opinión, pues le parecía inverosímil que ANAXÁGORAS hubiera creído efectivamente que el mundo había tenido un comienzo en el tiempo: «Anaxágoras, Arquelaos y Metrodoro de Quíos parecen querer decir que el mundo se ha generado [λέγειν γεγονέναι τὸν κόσμον] desde el principio del tiempo. Ellos dicen que también el movimiento ha tenido un comienzo [οὗτοι δὲ καὶ τὴν κίνησιν ἄρξασθαί φασιν]: cuando las cosas estaban en reposo antes del tiempo, dicen, el movimiento fue engendrado en él por obra del intelecto [ἡρεμούντων γὰρ τὸν πρὸ τοῦ χρόνον τῶν ὄντων κίνησιν ἐγγενέσθαι φασὶν ὑπὸ τοῦ νοῦ], con lo cual se generó el mundo [ὑφ’ ἧς γεγονέναι τὸν κόσμον]. Parece que ellos han supuesto un comienzo de la creación del mundo, con miras a una función didáctica [φαίνονται δὲ καὶ οὗτοι τάξεως ἕνεκα διδασκαλικῆς ἀρχὴν τῆς κοσμοποιίας ὑποθέμενοι]» (VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [711], p. 354 [En el comentario a la *Física* de ARISTÓTELES [1121, 21-26]).

**158.** Hay que recordar aquí el testimonio según el cual Sócrates creía que ANAXÁGORAS había pretendido conocer los designios divinos (*cf. supra*, n. 89 *ad finem*; JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* [IV, 7, 6], en VV. AA., *Los filósofos presocráticos II* [740], p. 367) y las alusiones de ARISTÓTELES al conocimiento divino y la posibilidad de que el ser humano acceda a él (*cf. Metafísica* [XII, VII 1072b 25], p. 488). Por lo demás, parece que, si Anaxágoras hubiera querido alcanzar ese conocimiento, tan sólo podría haberlo buscado en un sentido general, es decir, según principios (*cf. supra*, n. 89).

**159.** Un sistema cerrado no sólo es un conjunto de cosas relacionadas entre sí conforme a reglas o principios, sino también un conjunto fuera del cual no hay nada más y que sólo necesita de sí mismo para conservarse. Por lo tanto, si el κόσμος fuera un sistema cerrado, sería incoherente afirmar que hay más de un κόσμος, pues o cada sistema formaría parte del único sistema, o bien quedaría fuera del único sistema y no tendría realidad efectiva.

**160.** La *coherencia absoluta* de un relato se basa en su consistencia interna y externa: la *consistencia externa* es la correspondencia del conjunto de nociones expuestas por el relato con todo lo particular y la *consistencia interna* es la conformidad de las relaciones establecidas por el relato con respecto a lo necesario.

**161.** *Cf. supra*, pp. 5-7.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W., *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad. Obra completa, vol. 6*. Ed. de Rolf Tiedeman. Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2005. 505 pp. (Básica de Bolsillo, 66)
- ADORNO, Theodor W., *Filosofía y superstición*. Trad. de Jesús Aguirre y Víctor Sánchez de Zavala. Alianza/Taurus, 1972. 183 pp. (Humanidades)
- AFNAN, Ruhi Muhsen, *Zoroaster's Influence on Anaxagoras, the Greek Tragedians, and Socrates*. New York, Philosophical Library, 1969. 161 pp.
- ALGRA, Keimpe A., Pieter W. VAN DER HORST y David T. RUNIA (eds.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*. Leiden, Brill, 1996. 438 pp. (Philosophia Antiqua, LXXII)
- ALLEN, R. E. y David FURLEY (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy. Vol. II: The Eleatics and Pluralists*. New Jersey, Atlantic Highlands, 1975. 440 pp. (International Library of Philosophy & Scientific Method)
- ALTHUSSER, Louis, *La revolución teórica de Marx*. 26a. ed. Trad. e introd. de Marta Harnecker. México, Siglo XXI, 2004. 206 pp. (Biblioteca del Pensamiento Socialista, Ensayos Críticos)
- APOLODORO, *Biblioteca mitológica*. Trad., introd. y notas de Julia García Moreno. Madrid. Alianza, 2004. 311 pp. (Biblioteca Temática, Clásicos de Grecia y Roma; 8273)
- ARATO, *Fenómenos*. Trad., introd. y notas de Pedro C. Tapia Zúñiga. México, UNAM, 2000. cccxxxi + 37 (x2) pp. (BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA)
- ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción · Tratados breves de historia natural*. 2a. reimp. Trad., introd. y notas de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid, Gredos, 2008. 366 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 107)
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. 1a. reimp. Trad., introd. y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1983. 262 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 14)
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Trad. de Patricio de Azcárate y notas de M. Barthélemy Saint-Hilaire. Buenos Aires, Losada, 2004. 234 pp. (Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, 48)
- ARISTÓTELES, *Acerca del cielo · Meteorológicos*. 1a. reimp. Trad., introd. y notas de Miguel Candel. Madrid, Gredos, 2008. 430 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 229)
- ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea · Ética eudemia*. 7a. reimp. Introd. de Emilio Lledó Íñigo. Trad. y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 2008. 561 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 89)
- ARISTÓTELES, *Física*. 1a. reimp. Trad. y notas de Ute Schmidt Osmanczik e introd. de Antonio Marino López. México, UNAM, 2005. lxxxiv + 237 (x2) pp. (BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA)
- ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales*. 1a. reimp. Introd. de Carlos García Gual. Trad. y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 2008. 612 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 171)
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. 4a. reimp. Trad., introd. y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 2008. 583 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 200)
- ARISTÓTELES, *Partes de los animales · Marcha de los animales · Movimiento de los animales*. Trad., introd. y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel. Madrid, Gredos, 2000. 342 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 283)
- ARISTÓTELES, *Poética*. 2a. reimp. Ed. trilingüe. Ed., vers. esp., introd. y notas de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 2010. 542 pp. (Nueva Biblioteca Románica Hispánica, 14)
- ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales*. 1a. reimp. Trad., introd. y notas de Ester Sánchez. Madrid, Gredos, 2008. 327 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 201)

- ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías · Tópicos · Sobre las refutaciones sofísticas*. 1a. reimp. Trad., introd. y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1988. 390 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 51)
- ARMSTRONG, Karen, *Breve historia del mito*. Trad. de Gemma Rovira Ortega. Barcelona, Salamandra, 2005. 158 pp. (Mitos Universales)
- AYER, Alfred Jules (comp.), *El positivismo lógico*. 2a. reimp. Trad. de L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz Harrel. México, FCE, 1981. 412 pp. (Sección de Obras de Filosofía)
- BAILEY, Cyril, *The Greek Atomists and Epicurus: A Study*. Oxford, Clarendon Press, 1928. VIII + 619 pp.
- BAQUÍLIDES, *Odas y fragmentos*. Trad., introd. y notas de Fernando García Romero. Madrid, Gredos, 1988. 282 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 111)
- BARGRAVE-WEAVER, Derek, «The Cosmogony of Anaxagoras», en *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy*, vol. 4, núm. 2. Leiden, Brill, 1959, pp. 77-91.
- BARNES, Jonathan, *The Presocratic Philosophers. The Arguments of the Philosophers*. Ed. rev. London, Routledge, 2005. 728 pp.
- BARNES, Jonathan, *The Presocratic Philosophers. Volume 2: Empedocles to Democritus*. London, Routledge & Kegan Paul, 1979. 353 pp. (The Arguments of the Philosophers)
- BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de retórica y poética*. 8a. ed., 3a. reimp. México, Porrúa, 2001. 520 pp.
- BERNABÉ PAJARES, Alberto, «La física de Empédocles y Anaxágoras», en *Actas del Seminario Orotava de Historia de la Ciencia (Años VI y VII): Ciencia y Cultura en la Grecia Antigua, Clásica y Helenística*, vol. 5. La Orotava, Tenerife, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2000, pp. 71-95.
- BHAKTIVEDANTA SWAMI PRABHUPĀDA (ed.), *El Bhagavad-Gītā tal como es*. Ed. correg. y aum. Bombay, The Bhaktivedanta Book Trust, 1997. 895 pp.
- BICKNELL, P. J., «Did Anaxagoras Observe a Sunspot in 467 B. C.?», en *Isis*, vol. 59, núm. 1, Chicago, The History of Science Society / The University of Chicago Press, primavera, 1968, pp. 87-90.
- BLOCH, Raymond, *La adivinación en la Antigüedad*. Trad. de Víctor Manuel Suárez Molino. México, F. C. E., 1985. 160 pp. (Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 391)
- BLUMENBERG, Hans, *El mito y el concepto de realidad*. Trad. de Carlota Rubies. Barcelona, Herder, 2004. 126 pp.
- BLUMENBERG, Hans, *Trabajo sobre el mito*. Trad. de Pedro Madrigal Devesa. Barcelona, Paidós, 2003. 679 pp. (Paidós Básica, 116)
- BRENNAN, Tad, «The Text of Anaxagoras Fragment DK 59 B22», en *The American Journal of Philology*, vol. 116, núm. 4, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, invierno, 1995, pp. 533-537.
- BROWN, Robert D., «Lucretian Ridicule of Anaxagoras», en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 33, núm. 1. Cambridge, The Classical Association / Cambridge University Press, 1983, pp. 146-160.
- BURNET, John, *Early Greek Philosophy*. 2a. ed. Londres, Adam and Charles Black, 1908. 433 pp.
- BUXTON, Richard (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. 1a. reimp. Oxford, Oxford University Press, 2005. 368 pp.
- CALDER III, William M., «A Fragment of Anaxagoras in Thucydides?», en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 34, núm. 2. Cambridge, The Classical Association / Cambridge University Press, 1984, pp. 485-486.
- CASSIRER, Ernst, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Trad. de Carlos Gerhard. México, FCE, 1975. 217 pp. (Sección de Obras de Filosofía)
- CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas. Tomo II: El pensamiento mítico*. 2a. ed., 1a. reimp. Trad. de Armando Morones. México, FCE, 2003. 321 pp. (Filosofía)

- CASTON, Victor y Daniel W. GRAHAM (eds.), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. London, Ashgate, 2002. 346 pp.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*. Ed., pres. y notas de Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay. Trad. de Sandra Garzonio. Buenos Aires, FCE, 2006. 419 pp. (Filosofía)
- CENCILLO, Luis, *Mito. Semántica y realidad*. Madrid, Editorial Católica, 1970. 463 pp. (Biblioteca de Autores Cristianos, 299)
- CHEARNISS, Harold, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. Trad. de Loretta Brass de Eggers, Nicole Ooms, Luis Ignacio Helguera y Maite Brosa Curcó, bajo la dirección de Conrado Eggers Lan. México, UNAM, 1991. 475 pp.
- CLEVE, Felix M., *The Philosophy of Anaxagoras. An Attempt at Reconstruction*. New York, King's Crown Press, 1949. xi + 167 pp.
- COHEN, S. Marc, Patricia CURD y C. D. C. REEVE (eds.), *Readings in Ancient Greek Philosophy: from Thales to Aristotle*. Indianapolis, Hackett, 1995. 786 pp.
- CORNFORD, F. M., «Anaxagoras' Theory of Matter», en ALLEN, R. E. y David FURLEY (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy. Vol. II: The Eleatics and Pluralists*. New Jersey, Atlantic Highlands, 1975. 440 pp. (International Library of Philosophy & Scientific Method)
- CORNFORD, F. M., «Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy», en *The Classical Quarterly*, vol. 28, núm. 1. The Classical Association, Cambridge University Press, enero, 1934, pp. 1-16.
- CORNFORD, F. M., *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Trad. de Rafael Guardiola y Francisco Giménez. Madrid, Visor, 1988. 318 pp. (La balsa de la Medusa, 6)
- COULON, Victor (ed.), *Aristophane t. 1. Les Acharniens · Les Cavaliers · Les Nuées*. 9a. ed. rev. y correg. Trad. de Hilaire Van Daele. París, Les Belles Lettres, 1967. 230 pp. (Collection des universités de France, 11)
- CREUZER, Friedrich, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Erster Band*. Leipzig und Darmstadt, Karl Wilhelm Leske, 1810. 396 pp.
- CRUZ CRUZ, Juan, «El sentido antropológico del mito», en *Anuario Filosófico*, vol. 44, núm. 10. Pamplona, Universidad de Navarra, 1971. pp. 31-84.
- CSAPO, Eric, *Theories of Mythology*. Oxford, Blackwell, 2005. 338 pp.
- CURD, Patricia Kenig y Daniel W. GRAHAM (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2008. XII + 588 pp.
- CURD, Patricia Kenig, «Anaxagoras and the Theory of Everything», en CURD, P. K. y D. W. GRAHAM (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, pp. 230-249.
- CURD, Patricia Kenig, «Parmenidean Monism» en *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophie*, vol. 47, núm. 1. Berlin, Walter de Gruyter, 1991, pp. 241-264.
- CURD, Patricia Kenig, «The Metaphysics of Physics: Mixture and Separation in Empedocles and Anaxagoras», en CASTON, Victor y D. W. GRAHAM (eds.), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, pp. 139-158.
- CURD, Patricia Kenig, *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia. A Text and Translation with Notes and Essays*. Toronto, Toronto University Press, 2007. 299 pp. (Phoenix Supplementary Volume, LXIV; Phoenix Pre-Socratics, IV)
- CURD, Patricia Kenig, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton, Princeton University Press, 1998. 280 pp.
- DAVISON, J. A., «Protagoras, Democritus and Anaxagoras», en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 3, núm. 1/2. The Classical Association, Cambridge University Press, enero-abril, 1953, pp. 33-45.
- DEFILIPPO, Joseph G., «Reply to André Laks on Anaxagoras' ΝΟΥΣ», en *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 31, núm. suplementario. The University of Memphis, primavera, 1993, pp. 39-48.

- DETIENNE, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Pról. de Pierre Vidal-Naquet. Trad. de Juan José Herrera y Antonio Castilla Cerezo. México, Sexto Piso, 2004. 212 pp.
- DIELS, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. 9a. ed. Ed. de Walther Kranz. Berlin, Weidmann, 1959-1960. 3 tt.
- DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Vers. esp. de Julián Marías y pról. de José Ortega y Gasset. Madrid, Alianza, 1980. 576 pp. (Alianza Universidad, 271)
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos más ilustres (libros I a III)*, vol 1. Trad., pról. y notas de José Ortiz y Sanz. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949. 194 pp. (Colección Austral, 879)
- DROZDEK, Adam, «Anaxagoras' Cosmic Mind», en *Estudios Clásicos*, vol. 47, núm. 127. Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2005, pp. 23-35.
- EGGERS LAN, Conrado, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*. México, UNAM / Instituto de Investigaciones Filológicas, 1984. 222 pp. (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 19)
- El saber griego. Diccionario crítico*, dir. por JACQUES BRUNSCHWIG y GEOFFREY LLOYD con la colaboración de Pierre Pellegrin. Pref. de Michel Serres. Trad. y adaptación de Marie-Pierre Bouyssou y Marco V. García Quintela. Madrid, Akal, 2000. 780 pp. (Akal / Diccionarios, 26)
- ELIADE, Mircea, *Aspectos del mito*. Trad. de Luis Gil Fernández. Barcelona, Paidós, 2000. 174 pp. (Orientalia, 69)
- ESQUILO, SÓFOCLES y EURÍPIDES, *Obras completas*. 2a. ed. Ed., introd., notas y apéndices de Luz Conti, Rosario López Gregoris, Luis M. Macía y Ma. Eugenia Rodríguez. Trad. de José Alcina, José Vara Donado, Juan Antonio López Férez y Juan Miguel Labiano. Madrid, Cátedra, 2008. 1563 pp. (Biblioteca AVREA)
- FATTAL, Michel, «Mythos y logos en Parménides», en *Areté*, vol. XXI, núm. 1. Trad. de Cecile Michaud y José Carlos Gutiérrez. Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, enero-julio, 2009, pp. 9-33.
- FINKELBERG, Aryeh, «On the History of the Greek κόσμος», en *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 98. Cambridge Massachusetts, Department of the Classics, Harvard University, 1998, pp. 103-136.
- FINLEY, Moses Israel, *The Use and Abuse of History*. London, Chatto & Windus, 1975. 254 pp.
- FLACELIÈRE, Robert, *Adivinos y oráculos griegos*. 2a ed. Trad. de Néstor Míguez. Buenos Aires, EUDEBA, 1993. 96 pp. (Cuadernos de EUDEBA, 146)
- FORREST, W. G., *La democracia griega. Trayectoria política del 800 al 400 a. de J. C.* Trad. de Luis Gil. Madrid, Guadarrama / McGraw-Hill, 1966. 251 pp. (Biblioteca para el Hombre Actual, 6)
- FRÄNKEL, Hermann, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Trad. de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid, Visor, 1993. 515 pp. (La balsa de la Medusa, 63)
- FRÄNKEL, Hermann, *Wege und Formen frü griechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1968. 376 pp.
- FRANKFORT, H. y Henriette. A. Frankfort, «Mito y realidad», en H. Frankfort *et al.*, *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia*. 3a ed. Trad. de Eli de Gortari. México, FCE, 1967 (Breviarios, 97), pp. 13-44.
- FREEMAN, Kathleen, «Anaxagoras», en *Greece & Rome*, vol. 4, núm. 11. The Classical Association, Cambridge University Press, febrero, 1935, pp. 65-75.
- FRITZ, Kurt von, «Der ΝΟΥΣ des Anaxagoras», en *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Reimp. Berlin, Walter de Gruyter, 2010 [1971. xxxvi + 759 pp.], pp. 577-593.
- FURLEY, David J. y R. E. ALLEN (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy. Vol. I: The Beginnings of Philosophy*. London, Routledge & Kegan Paul, 1970. 429 pp. (International Library of Philosophy & Scientific Method)

- FURLEY, David J., «Empedocles and the Clepsydra», en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, núm. 1. The Society of the Promotion of Hellenic Studies, 1957, pp. 31-34.
- FURLEY, David, «Anaxagoras and the Naming of Parts», en CASTON, Victor y Daniel W. GRAHAM (eds.), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, pp. 119-126.
- FURLEY, David, *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989. 258 pp.
- GADAMER, Hans-Georg, *Mito y razón*. Trad. de José Francisco Zúñiga García y pról. de Joan-Carles Mèlich. Barcelona, Paidós, 1999. 133 pp. (Paidós Studio, 126)
- GARCÍA BACCA, J. David, *Refranero, poemas, sentenciaro de los primeros filósofos griegos*. 3a. ed. Madrid, EDIME, 1972. 157 pp.
- GARCÍA DÍAZ, Adolfo, «Las bases de la cosmología de Anaxágoras», en *Diánoia*, vol. 3, núm. 3. México, UNAM, 1957, pp. 149-165.
- GERSHENSON, Daniel E. y Daniel A. GREENBERG, *Anaxagoras and the Birth of Physics*. Introd. de Ernest Nagel. New York, Blaisdell, 1964. xxvii + 538 pp.
- GERSHENSON, Daniel E. y Daniel A. GREENBERG, *Anaxagoras and the Birth of Scientific Method*. Introd. de Ernest Nagel. New York, Blaisdell, 1964. xvi + 63 pp. (The History of Science)
- GIGON, Olof, *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. 1a. reimp. Vers. esp. de Manuel Carrión Gútiéz. Madrid, Gredos, 1985. 331 pp. (Biblioteca Hispánica de Filosofía, 67)
- GOETHE, Johann Wolfgang von, *The Metamorphosis of Plants*. Trad. de Douglas Miller e introd. de Gordon L. Miller. Cambridge, MIT Press, 2009. 155 pp.
- GOMPERZ, Theodor, *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía de la antigüedad*, t. 1. Trad. de Carlos G. Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg, Eduardo Prieto. Barcelona, Herder, 2000. 543 pp.
- GRAF, Fritz, *Greek Mythology: An Introduction*. Vers. inglesa de Thomas Marier. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996. 240 pp.
- GRAHAM, Daniel W. y Eric HINTZ, «Anaxagoras and the Solar Eclipse of 478 BC», en *Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 40, núm. 4. Kelowna, British Columbia, Academic Printing and Publishing, 2007, pp. 319-344.
- GRAHAM, Daniel W., «Aristotle's Discovery of Matter», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 66, núm. 1, 1984, pp. 37-51.
- GRAHAM, Daniel W., «The Postulates of Anaxagoras», en *Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 27, núm. 2. Edmonton, Academic Printing and Publishing, 1994, pp. 77-121.
- GRAHAM, Daniel W., «Was Anaxagoras a Reductionist?», en *Ancient Philosophy*, vol. 24, núm. 1. Pittsburgh, Mathesis Publications, 2004, pp. 1-18.
- GUSDORF, Georges, *Mito y metafísica. Introducción a la filosofía*. Trad. de Néstor Moreno. Buenos Aires, Nova, 1960. 287 pp. (La vida del espíritu)
- GUTHRIE, William Keith Chambers, *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Vers. esp. de Alberto Medina González. Madrid, Gredos, 1984. 525 pp.
- GUTHRIE, William Keith Chambers, *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*. 5a. reimp. Trad. de Florentino M. Torner. México, FCE, 1973. 161 pp. (Breviarios, 88)
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la lógica vol. I. La lógica objetiva (1812/1813)*. Trad., est. prelim. y notas de Félix Duque. Madrid, Abada/UAM, 2011. 655 pp. (Filosofía)
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Trad., est. prelim. y notas de Ma. del Carmen Paredes Martín. Madrid, Tecnos, 1990. LVIII + 170 pp. (Clásicos del Pensamiento, 71)
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Ed., trad., introd. y notas de Ramón Valls Plana. Madrid, Alianza, 1999. 630 pp. (Filosofía y Pensamiento, Ensayo, 099)



- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*. Ed., trad., introd. y notas de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Pre-Textos, 2006. 1176 pp. (Filosofía · Clásicos, 826)
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la estética*. Ed. de Friedrich Bassenge, según la edición de Heinrich Gustav Hotho. Trad. de Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid, Akal, 1989. 933 pp. (Arte y estética, 13)
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. 8a. reimp. Ed. de Elsa Cecilia Frost. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 2005. 327 pp. (Filosofía)
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*. 5a. ed. crítica. Ed. de Johannes Hoffmeister. Leipzig, Felix Meiner, 1949. 600 pp.
- HEIDEGGER, Martin, *The End of Philosophy*. Trad. de Joan Stambaugh. London, Souvenir Press, 1975. 110 pp.
- HEINIMANN, Felix, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5o Jahrhunderts*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987. 221 pp.
- HERDER, Johann Gottfried, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Trad. de Elsa Tabernig e introd. de Eugenio Pucciarelli. Buenos Aires, Espuela de Plata, 2007. 149 pp. (Biblioteca Filosófica)
- HERÓDOTO, *Historias*. 3a. ed. bilingüe. Trad., introd. y notas de Arturo Ramírez Trejo. México, UNAM, 2008. 2 tt. (BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA)
- HESÍODO, *Obras y fragmentos. Teogonía · Trabajos y días · Escudo · Fragmentos · Certamen*. 4a. reimp. Trad., introd. y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid, Gredos, 2006. 439 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 13)
- HESÍODO, *Teogonía*. 1a. reimp. Ed. bilingüe. Trad., introd. y notas de Paola Vianello de Córdoba. México, UNAM, 2007. CDXVIII + 34 (x2) pp. (BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA)
- HIPÓCRATES, *De la medicina antigua*. Trad., introd. y notas de Conrado Eggers Lan. México, UNAM, 1987. 181 (x2) pp. (BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA)
- HOMERO, *Himnos homéricos · La "batracomiomaquia"*. 1a. reimp. Trad., introd. y notas de Alberto Bernabé Pajares. Madrid, Gredos, 1988. 355 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 8)
- HOMERO, *Ilíada*. 5a. reimp. Trad., introd. y notas de Emilio Crespo Güemes. Madrid, Gredos, 2008. 661 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 150)
- HOMERO, *Odisea*. 6a. reimp. Trad. de José Manuel Pabón e introd. de Manuel Fernández Galiano. Madrid, Gredos, 2008. 518 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 48)
- HOULGATE, Stephen, *The Hegel Reader*. Oxford, Blackwell Publishing, 1998. 552 pp. (Blackwell Readers)
- HÜBNER, Kurt, *La verdad del mito*. Trad. Luis Marquet. México, Siglo XXI, 1996. 434 pp. (Filosofía)
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. 2a. ed. Trad. de José Gaos. México, FCE, 1962. 529 pp.
- HUSSERL, Edmundo, *Investigaciones lógicas. Tomo primero: Prolegómenos a la lógica pura*. Trad. de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Revista de Occidente, 1929. 265 pp.
- HUTTEN, E. H., «Anaxagoras and the Birth of Scientific Method by D. E. Gershenson y D. A. Greenberg (reseña)», en *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 16, núm. 62, Oxford, The British Society for the Philosophy of Science / Oxford University Press, agosto, 1965, pp. 165-166.
- INWOOD, Brad, «Anaxagoras and Infinite Divisibility», en *Illinois Classical Studies*, vol. 11, núm. 1-2. Champaign-Urbana, IL, Department of Classics of the University of Illinois, primavera/otoño, 1986, pp. 17-33.
- ISÓCRATES, *Discursos II*. Trad., introd. y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid, Gredos, 1980. 319 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 29)

- JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. 16a. reimp. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, FCE, 2002. 1151 pp.
- JÁMBLICO, *Vida pitagórica · Protréptico*. Trad., introd. y notas de Miguel Periago Lorente. Madrid, Gredos, 2003. 314 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 314)
- JAMES, William, *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*. Trad., introd. y notas de Ramon Vilàs Vernis. Barcelona, Marbot, 2009. 380 pp.
- JAMES, William, *Pragmatismo*. Trad. y pról. de Luis Rodríguez Aranda. Barcelona, Folio, 2002. 192 pp.
- JAMME, Christoph, *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*. Trad. de Wolfgang J. Wegscheider, rev. por Joan Carles Mèlich. Barcelona, Paidós, 1999. 251 pp. (Paidós Studio, 130)
- JENOFONTE, *Helénicas*. 2a. reimp. Trad., introd. y notas de Orlando Guntiñas Tuñón. Madrid, Gredos, 1994. 343 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 2)
- JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates · Banquete · Apología*. 2a. ed. bilingüe. Trad., introd. y notas de Juan David García Bacca. México, UNAM, 1993. xxxiii + 539 pp. (BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA)
- JESI, Furio, *Mito*. Trad. de J. M. García de la Mora. Barcelona, Editorial Labor, 1976. 164 pp. (Temas de Filosofía)
- JÖHRENS, Otto, *Die Fragmente des Anaxagoras*. Ed. facs. [Bochum-Langendreer, Heinrich Pöppinghaus, 1939. 97 pp.]. TARÁN, Leonardo (ed.), *Early Greek Thought: Three Studies*. New York, Garland Publishing, 1987. (Greek & Roman Philosophy, 14)
- KAHN, Charles H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. 1a. reimp. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1994. 248 pp.
- KANT, Emmanuel, *Filosofía de la historia*. 2a. ed., 10a. reimp. Trad. y pról. de Eugenio Ímaz. México, FCE, 2004. 151 pp. (Colección Popular, 147)
- KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*. Trad. de José Gaos. Madrid, Alianza, 2004. 287 pp. (Humanidades, 4457)
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Ed. bilingüe. Ed. de Ansgar Klein. Trad., est. prelim. y notas de Mario Caimi. México, FCE/UAM/UNAM, 2009. cccxliv + 734 (x2) pp. (Biblioteca Immanuel Kant)
- KERFERD, G. B., «An Essay on Anaxagoras by Malcolm Schofield (reseña)», en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 102, Cambridge, The Society for the Promotion of Hellenic Studies / Cambridge University Press, 1982, pp. 246.
- KERFERD, G. B., «Anaxagoras and the Concept of Matter before Aristotle», en *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 52, núm. 1, Manchester, John Rylands University Library, 1969, pp. 129-143.
- KERFERD, G. B., «Anaxagoras without Fragments. Anaxagoras and the Birth of Physics by Daniel E. Gershenson y Daniel A. Greenberg (reseña)», en *The Classical Review, New Series*, vol. 16, núm. 2, Cambridge, The Classical Association / Cambridge University Press, junio, 1966, pp. 165-166.
- KERFERD, G. B., «The Fragments of Anaxagoras. Anaxagora, Testimonianze e Frammenti by Diego Lanza (reseña)», en *The Classical Review, New Series*, vol. 18, núm. 3, Cambridge, The Classical Association / Cambridge University Press, 1968, pp. 279-281.
- KERSCHENSTEINER, Jula, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*. München, C. H. Beck, 1962. 245 pp. (Zetemata. Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft, 30)
- KINGSLEY, Peter, «Notes on Air: Four Questions of Meaning in Empedocles and Anaxagoras», en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 45, núm. 1. Cambridge, The Classical Association / Cambridge University Press, 1995, pp. 26-29.
- KIRK, G. S. y J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers: a Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1957. 487 pp.

- KIRK, G. S., *El mito: su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Trad. de Teófilo de Loyola. Barcelona, Paidós, 2006. 369 pp. (Paidós Surcos, 33)
- KIRK, G. S., J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Ed. rev. Vers. esp. de Jesús García Fernández. Madrid, Gredos, 2008. 638 pp. (Grandes Obras de la Cultura)
- KOLAKOWSKI, Leszek, *La presencia del mito*. 1a reimp. Trad. de Cristóbal Piechocki. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2000. 139 pp. (Filosofía, 3027)
- LAKS, André, «Mind's Crisis. On Anaxagoras' ΝΟΥΣ», en *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 31, núm. suplementario. The University of Memphis, primavera, 1993, pp. 19-38.
- LANZA, Diego, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*. Ed., trad., introd. y notas de D. Lanza. Firenze, La Nuova Italia, 1966. XXX + 366 pp. (Biblioteca di Studi Superiori, Filosofia Antica; 52)
- LEIBNIZ, G. W., *Tratados fundamentales · Discurso de metafísica*. Trad. de Vicente P. Quintero. Introd. de Francisco Romero. Buenos Aires, Losada, 2004. 206 pp. (Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, 38)
- LEON, P., «The Homoiomerics of Anaxagoras», en *The Classical Quarterly*, vol. 21, núm. 3/4. Cambridge, The Classical Association/The Cambridge University Press, junio-octubre, 1927, pp. 133-141.
- LESHER, James H., «Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12», en *Phronesis*, vol. 40, núm. 2. Leiden, Brill, 1995, pp. 125-142.
- LESHER, James H., «Perceiving and Knowing in the *Iliad* and the *Odyssey*», en *Phronesis*, vol. 26, núm. 1. Leiden, Brill, 1981, pp. 2-24.
- LESHER, James H., «The emergence of Philosophical Interest in Cognition», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 12. Oxford, OUP, 1994, pp. 1-34.
- LEVIN, Susan B., *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry Revisited. Plato and the Greek Literary Tradition*. Oxford, Oxford University Press, 2001. 212 pp.
- LEWIS, Eric, «Anaxagoras and the Seeds of a Physical Theory», en *Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 33, núm. 1. Kelowna, British Columbia, Academic Printing and Publishing, 2000, pp. 1-23.
- LLOYD, Alfred H., «The Poetry of Anaxagoras Metaphysics», en *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, vol. 4, núm. 4. New York, Columbia University, febrero, 1907, pp. 85-94.
- LLOYD-JONES, Hugh, *The Justice of Zeus*. Berkeley, University of California Press, 1971. 230 pp. (Sather Classical Lectures, 41)
- LONG, A. A. (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge, CUP, 1999. 427 pp.
- LSJ = LIDDELL, Henry George y Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Ed. rev. y aum. por Sir Henry Stuart JONES. Oxford, Clarendon Press, 1940. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057>>.
- ŁUKASIEWICZ, Jan, *Estudios de lógica y filosofía*. Selec., trad. y pres. de Alfredo Deaño. Madrid, Revista de Occidente, 1975. 143 pp. (Biblioteca de la Revista de Occidente, Filosofía)
- LYOTARD, Jean-François, *La condición posmoderna*. Trad. de Mariano Antolín Rato. Barcelona, Altaya, 1999. 121 pp. (Grandes Obras del Pensamiento Contemporáneo, 19)
- MANSFELD, Jaap, «Anaxagoras' Other World», en *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophie*, vol. 25, núm. 1. Assen, The Netherlands, VanGorcum, 1980, pp. 1-4.
- MARCO TULLIO CICERÓN, *Disputas tusculanas*. 2a. ed. bilingüe. Trad., introd. y notas de Julio Pimentel Álvarez. México, UNAM, 2008. CCCXCII + 237 (x2) pp. (BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA)
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS, *Obras escogidas*. [s. trad.]. Moscú, Progreso, [s. a.]. 831 pp.
- MATHEWSON, R., «Aristotle and Anaxagoras: An Examination of F. M. Cornford's Interpretation», en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 8, núm. 1/2. The Classical Association, Cambridge University Press, mayo, 1958, pp. 67-81.

- MATTHEWS, Gareth B., «Anaxagoras Re-Defended», en *Ancient Philosophy*, vol. 25, núm. 2. Pittsburgh, Mathesis Publications, 2005, pp. 245-246.
- MATTHEWS, Gareth B., «On the Idea of There Being Something of Everything in Everything», en *Analysis*, vol. 62, núm. 1. Oxford, OUP, enero, 2002, pp. 1-4.
- MORGAN, Kathryn, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000. VIII + 313 pp.
- MOURELATOS, Alexander P. D. (ed.), *The Pre-Socratics: a Collection of Critical Essays*. Ed. Rev. Princeton, Princeton University Press, 1993. 359 pp.
- MOURELATOS, Alexander P. D., *The Route of Parmenides*. Ed. rev. y aum. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2008. 408 pp.
- MUÑOZ VALLE, Isidoro, «La réplica de Anaxágoras a la teoría eleática del ser», en *Cuadernos de Filología Clásica*, vol. 10. Madrid, UCM, 1976, pp. 101-146.
- MUÑOZ VALLE, Isidoro, *De Tales a Anaxágoras: el defensor de la cosmología jonia frente a la escuela eleática*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1979. 169 pp.
- NADDAF, Gerard, «La alegoría. Orígenes y desarrollo de la filosofía desde los presocráticos hasta la Ilustración», en *ARETÉ Revista de Filosofía*, vol. XIX, núm. 1. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007, pp. 41-86.
- NADDAF, Gerard, *The Greek Concept of Nature*. Albany, State University of New York Press, 2005. 265 pp. (Sunny series in Ancient Greek Philosophy)
- NAHM, Milton C. (ed.), *Selections from Early Greek Philosophy*. 1a. reimp. New York, F. S. Crofts & Co., 1935. 220 pp.
- NESTLE, Wilhelm, *Historia del espíritu griego (desde Homero hasta Luciano)*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona, Ariel, 1961. 379 pp. (*Convivium*, 1)
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, vol. II. Trad. de Alfredo Brotóns Muñoz. Madrid, Akal, 1996. 335 pp. (Clásicos del Pensamiento, 3)
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *La voluntad de poderío*. Trad. de Aníbal Froufe y pról. de Dolores Castrillo Mirat. Madrid, EDAF, 1981. 555 pp. (Biblioteca EDAF de Bolsillo, 129)
- NILSSON, Martin Persson, *Historia de la religiosidad griega*. Trad. de Martín Sánchez Ruipérez. Gredos, Madrid, 1953. 238 pp. (Manuales Universitarios, 4)
- O'BRIEN, D., «The Relation of Anaxagoras and Empedocles», en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 88. The Society of Promotion of Hellenic Studies, Cambridge University Press, 1968, pp. 93-113.
- OTTO, Walter Friedrich, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*. Trad. de Juan Jorge Thomas. Madrid, Sexto Piso, 2007. 140 pp.
- PECK, A. L., «Anaxagoras and the Parts», en *The Classical Quarterly*, vol. 20, núm. 2. The Classical Association, Cambridge University Press, abril, 1926, pp. 57-71.
- PECK, A. L., «Anaxagoras: Predication as a Problem in Physics I», en *The Classical Quarterly*, vol. 25, núm. 1. The Classical Association, Cambridge University Press, enero, 1931, pp. 27-37.
- PECK, A. L., «Anaxagoras: Predication as a Problem in Physics II», en *The Classical Quarterly*, vol. 25, núm. 2. The Classical Association, Cambridge University Press, abril, 1931, pp. 112-120.
- PÍNDARO, *Obra completa*. 2a. ed. Ed., trad., introd. y notas de Emilio Suárez de la Torre. Madrid, Cátedra, 2000. 444 pp. (Letras Universales, 114)
- PÍNDARO, *Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas*. Ed. bilingüe. Vers. rítmica, introd. y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, UNAM, 2005. CCCLIV + 225 (x2) pp. (BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA)

- PLATÓN, *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. 9a. reimp. Trad. y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos García Gual. Introd. de Emilio Lledó. Madrid, Gredos, 2008. 592 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 37)
- PLATÓN, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eitidemo, Menón, Crátilo*. Trad., introd. y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo. Madrid, Gredos, 2008. 465 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 61)
- PLATÓN, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Trad., introd. y notas de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo. Madrid, Gredos, 2008. 415 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 93)
- PLATÓN, *Diálogos IV. República*. Trad., introd. y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 2008. 502 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 94)
- PLATÓN, *Diálogos IX. Leyes (libros VII-XII)*. Trad., introd. y notas de Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 2008. 363 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 266)
- PLATÓN, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Trad., introd. y notas de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. Madrid, Gredos, 2008. 619 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 117)
- PLATÓN, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Trad., introd. y notas de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 2008. 297 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 160)
- PLATÓN, *Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas*. Trad., introd. y notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Madrid, Gredos, 2008. 567 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 162)
- PLATÓN, *Protágoras*. Trad., introd. y notas de Ute Schmidt Osmanzik. México, UNAM, 1993. XLXI + 67 pp. (BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA)
- PLOTINO, *Enéadas*. Trad., introd. y notas de Jesús Igal. Madrid, Gredos, 1982-2001. 3 tt. (Biblioteca Clásica Gredos, 57, 88, 256)
- PLUTARCH, *The Lives of the Noble Grecians and Romans*. 22 reimp. John Dryden Translation. The University of Chicago Press/Encyclopædia Britannica, 1978. 897 pp. (Great Books of the Western World, 14. Plutarch)
- PODLECKI, Anthony J., *Perikles and his Circle*. London, Routledge, 1998. 248 pp.
- POPPER, Karl R., *La lógica de la investigación científica*. 2a. ed. Trad. de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid, Tecnos, 2008. 570 pp.
- POPPER, Karl. R., *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Ed. rev. 3a. reimp. Trad. de Néstor Míguez y Rafael Grasa. Barcelona, Paidós, 1991. 513 pp. (Paidós Básica, 7)
- RAVEN, J. E., «Anaxagoras. The Philosophy of Anaxagoras by Felix M. Cleve (reseña)», en *The Classical Review*, vol. 64, núm. 3/4, Cambridge, The Classical Association / Cambridge University Press, 1950, pp. 108-109.
- RAVEN, J. E., «The Basis of Anaxagoras' Cosmology», en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 4, núm. 3/4. Cambridge, CUP, 1954, pp. 123-137.
- REESOR, Margaret E., «The Meaning of Anaxagoras», en *Classical Philology*, vol. 55, núm. 1. The University of Chicago, The University of Chicago Press, enero, 1960, pp. 1-8.
- REESOR, Margaret E., «The Problem of Anaxagoras», en *Classical Philology*, vol. 58, núm. 1. The University of Chicago, The University of Chicago Press, enero, 1963, pp. 29-33.
- RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. 5a. ed., 1a. reimp. Trad. de Jesús Fernández Zulaica. Madrid, Cátedra, 2009. 355 pp.
- ROUGEMONT, Denis de, *Amor y Occidente*. 1a. reimp. Trad. de Ramón Xirau, rev. por Joaquín Xirau. México, CONACULTA, 2001. 356 pp. (Cien del Mundo)
- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*. 6a. ed. crítica. Rev. textual, introd. y notas al texto de José Vicente Rodríguez. Introd. y notas doctrinales de Federico Ruiz Salvador. Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2009. 1217 pp.

- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Philosophie der Mythologie. Erster Band: Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976 (1856). XII + 590 pp. (Ausgewählte Werke)
- SCHLICK, Moritz, *The Problems of Philosophy in their Interconnection. Winter Semester Lectures, 1933-34*. Ed. de Henk L. Mulder, A. J. Kox y Rainer Hegselmann. Vers. inglesa de Peter Heath. Dordrecht, D. Reidel, 1987. 213 pp. (Vienna Circle Collection, 18)
- SCHOFIELD, Malcolm, «Anaxagoras. The Fragments of Anaxagoras by David Sider (reseña)», en *The Classical Review, New Series*, vol. 32, núm. 2, Cambridge, The Classical Association / Cambridge University Press, 1982, pp. 189-191.
- SCHOFIELD, Malcolm, «Anaxagoras' Other World Revisited», en ALGRA, Keimpe A., Pieter W. VAN DER HORST y David T. RUNIA (eds.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, pp. 1-20.
- SCHOFIELD, Malcolm, «Anaxagoras' Theory of Matter by Sven-Tage Teodorsson (reseña)», en *The Classical Review, New Series*, vol. 34, núm. 1, Cambridge, The Classical Association / Cambridge University Press, 1984, pp. 52-53.
- SCHOFIELD, Malcolm, «Doxographica Anaxagorea», en *Hermes*, vol. 107, núm. 1, Stuttgart, Franz Steiner, 1975, pp. 1-24.
- SCHOFIELD, Malcolm, *An Essay on Anaxagoras*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980. 187 pp.
- SCODEL, Ruth, «Tantalus and Anaxagoras», en *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 88. Department of Classics, Harvard University, Harvard University Press, 1984, pp. 13-24.
- SEGAL, Robert A. (ed.), *The Myth and Ritual Theory: An Anthology*. Oxford, Blackwell, 1998. 473 pp.
- SIDER, David, «Anaxagoras on the Size of the Sun», en *Classical Philology*, vol. 68, núm. 2. The University of Chicago, The University of Chicago Press, abril, 1973, pp. 128-129.
- SIDER, David, *The Fragments of Anaxagoras. Introduction, Text, and Commentary*. 2a. ed. Sankt Augustin, Academia, 2005. 204 pp. (International Pre-Platonic Studies, 4)
- SISKO, John E., «Anaxagoras and Recursive Refinement», en *Ancient Philosophy*, vol. 25, núm. 2. Pittsburgh, Mathesis Publications, 2005, pp. 239-245.
- SISKO, John E., «Anaxagoras' Parmenidean Cosmology: Worlds within Worlds within the One», en *Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 36, núm. 2. Kelowna, British Columbia, Academic Printing and Publishing, 2003, pp. 87-114.
- SISKO, John E., «On the Question of Homoeomereity in Anaxagorean Physics», en *Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 42, núm. 2. Kelowna, British Columbia, Academic Printing and Publishing, 2009, pp. 89-103.
- SNELL, Bruno, *La estructura del lenguaje*. 1a. reimp. Vers. esp. de M. Macau de Lledó. Madrid, Gredos, 1971. 218 pp. (Biblioteca Románica Hispánica II: Estudios y Ensayos; 92)
- STOKES, Michael C, «An Essay on Anaxagoras by Malcolm Schofield (reseña)», en *The Philosophical Review*, vol. 93, núm. 3, Durham, Duke University Press, julio, 1984, pp. 435-439.
- STOKES, Michael C, *One and Many in Presocratic Philosophy*. Washington D. C., Center for Hellenic Studies/Harvard University Press, 1971. 355, pp.
- STOKES, Michael C., «On Anaxagoras. Part I: Anaxagoras' Theory of Matter», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 47, núm. 1-3. Köln, Thomas-Institut an der Universität, Enero, 1965, pp. 1-19.
- STOKES, Michael C., «On Anaxagoras. Part II: The Order of Cosmogony», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 47, núm. 1-3. Köln, Thomas-Institut an der Universität, Enero, 1965, pp. 217-250.
- STRANG, Colin, «The Physical Theory of Anaxagoras», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 45, núm. 2. Köln, Thomas-Institut an der Universität, 1963, pp. 101-118.
- SWEENEY, Leo, *Infinity in the Presocratics: a Bibliographical and Philosophical Study*. Pról. de Joseph Owens. The Hague, Martinus Nijhoff, 1972. 222 pp.

- TATE, Jonathan, «On the History of Allegorism», en *The Classical Quarterly*, núm. 28. Oxford, Oxford University Press (Journals), 1934, pp. 105-114.
- TATE, Jonathan, «The Beginnings of Greek Allegory», en *The Classical Review*, núm. 41. Cambridge, Cambridge University Press (Journals), 1927, pp. 214-215.
- TAYLOR, A. E., «On the Date of the Trial of Anaxagoras», en *The Classical Quarterly*, vol. 11, núm. 2. Cambridge, The Classical Association / Cambridge University Press, abril, 1917, pp. 81-87.
- TEODORSSON, Sven-Tage, «Anaxágoras y Plotino. El problema de la realidad ontológica de las cosas sensoriales», en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, vol. 11. Madrid, UCM, 2001. 31-47.
- TEODORSSON, Sven-Tage, *Anaxagoras' Theory of Matter*. Göteborg, ACTA UNIVERSITATIS GOTHOBURGENSIS, 1982. 108 pp. (STUDIA GRAECA ET LATINA GOTHOBURGENSIS, XLIII)
- THUCYDIDES, *The Peloponnesian War*, en HERODOTUS / THUCYDIDES, *The History of Herodotus · The History of the Peloponnesian*. 21a. reimp. Trad. de George Rawlinson y Richard Crawley. Chicago, Eyclopædia Britannica, 1977. 616 pp. (Great Books of the Western World, 6)
- TIGNER, S., «Some LSJ Addenda and Corrigenda», en *Glotta*, vol. 52, núm. 3/4, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, pp. 192-206.
- TITO LUCRECIO CARO, *De la natura de las cosas*. Introd., vers. rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, UNAM, 1984. ccxc + 242 (x2) pp. (BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA)
- TRACY, Stephen V., *Pericles. A Sourcebook and Reader*. Berkeley, University of California Press, 2009. 219 pp.
- TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I-II*, t. 1. Trad., introd. y notas de Juan José Torres Esbarranch. Madrid, Gredos, 2000. 467 pp. (Biblioteca Básica Gredos, 15)
- UBIETA, José Ángel (dir.), *Biblia de Jerusalén*. Ed. correg. y aum. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975. xviii + 1840 pp.
- URUETA, Jesús, *Conferencias y discursos literarios*. Seleccionados de Jesús Urueta y pról. de Ramón López Velarde. México, México Moderno, 1919. 160 pp. (Cultura, 9/6)
- VERNANT, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*. Trad. de Marino Ayerra y Carlos Gómez. Barcelona, Paidós, 1962. 145 pp.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. 4a. ed. Trad. de Cristina Gázquez. Pról. de Carlos García Gual. Madrid, Siglo XXI, 2003. 220 pp. (Historia)
- VLASTOS, Gregory, «One World or Many in Anaxagoras?», en ALLEN, R. E. y David FURLEY (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy. Vol. II: The Eleatics and Pluralists*, pp. 354-360.
- VLASTOS, Gregory, «The Philosophy of Anaxagoras by Felix M. Cleve (reseña)», en *The Philosophical Review*, vol. 59, núm. 1, Durham, Duke University Press, enero, 1950, pp. 124-126.
- VLASTOS, Gregory, «The Physical Theory of Anaxagoras», en *The Philosophical Review*, vol. 59, núm. 1, Ithaca, Cornell University, 1950, pp. 31-57.
- VV. AA., *Líricos griegos arcaicos*. 1a. reimp. Ed. y trad. de Juan Ferraté. Barcelona, Quaderns Crema, 1996. 357 pp. (Biblioteca Menor, 6)
- VV. AA., *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a. C.)*, vol. II. 3a. ed. Ed. y trad. de Francisco Rodríguez Adrados. Madrid, Alma Mater / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990. 325 pp. (Colección de Autores Griegos y Latinos)
- VV. AA., *Los filósofos presocráticos I*. 5a. reimp. Trad., introd. y notas de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Madrid, Gredos, 2008. 518 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 12)
- VV. AA., *Los filósofos presocráticos II*. 4a. reimp. Trad., introd. y notas de Néstor Luis Cordero, Francisco José Olivieri, Ernesto La Croce y Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 2008. 427 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 24)

- VV. AA., *Los filósofos presocráticos III*. 4a. reimp. Trad., introd. y notas de Armando Poratti, Conrado Eggers Lan, María Isabel Santa Cruz de Prunes y Néstor Luis Cordero. Madrid, Gredos, 2008. 455 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 28)
- VV. AA., *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Trad., introd. y notas de Antonio Melero Bellido. Madrid, Gredos, 1996. 507 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 221)
- WASSERSTEIN, A., «A Note on Fragment 12 of Anaxagoras», en *The Classical Review, New Series*, vol. 10, núm. 1. The Classical Association, Cambridge University Press, marzo, 1960, pp. 4-5.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus lógico-philosophicus*. 2a. reimp. Trad. e introd. de Jacobo Muñoz Veiga e Isidoro Reguera Pérez. Madrid, Alianza, 2001. 215 pp. (El libro Universitario. Ensayo)
- ZAFIROPULO, Jean, *Anaxagore de Clazomène*. Paris, Les Belles Lettres, 1948. 400 pp. (Collection d'Etudes Anciennes)
- ZELLER, Eduard, *Fundamentos de la filosofía griega*. Trad. de Alfredo Llanos. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1968. 333 pp.