

LA CUESTION DE LA INCORPOREIDAD DEL NOÛS EN EL PENSAMIENTO DE ANAXÁGORAS

(Prolegómenos a una filosofía del Noûs)

Eugenio V. Segura Cortés

1. En los pocos fragmentos subsistentes de su libro, Anaxágoras define el Noûs como una entidad diferente de los otros componentes, *χρήματα*, del ser total. Más aun, la lectura de los fragmentos que atañen este aspecto de su pensamiento sugieren un esfuerzo reiterado por establecer esta distinción¹.

Sin embargo, según lo expresan ciertos críticos, algunos detalles importantes, los cuales podrían haber escapado a Anaxágoras, parecen frustrar tal pretensión. Así, Burnet consideraba que, aun si Anaxágoras al definir el Noûs creía hablar de algo incorporeal, el filósofo no logra establecer de manera adecuada tal distinción; ahora bien, continúa el mismo autor, históricamente es esto el punto importante².

Estos detalles importantes, si consideramos de cerca la crítica en cuestión, parecen concernir en particular a la terminología empleada al respecto por Anaxágoras. En otros términos, para estos críticos, Anaxágoras intenta ciertamente elaborar la distinción del Noûs y la materia; no obstante, él no habría sabido emplear palabras pertinentes y, en último análisis, el Noûs es definido en esta mis-

ma relación mediante conceptos propias a la materia.

Dicho esto, el objeto del presente ensayo será la consideración de los aspectos históricos y filológicos directamente implicados por esta discusión. A este efecto, propondríamos: a) considerar la terminología que a juicio de Anaxágoras funda la distinción que pretende establecer; b) investigar si fue en realidad su intención presentar en la noción del Noûs la idea de incorporeidad, o mejor, intentar descubrir si ello le era históricamente posible, y, c) reencontrar el sentido en que la determinación del Noûs propuesta por el filósofo señala, a su criterio, la esencia profunda del mismo.

2.1. ¿Es el Noûs un intelecto puro, un principio no-material? En un sentido estricto, la respuesta afirmativa a tal problema no fue puesta en duda sino cuando algunos autores señalaron en los fragmentos del libro de Anaxágoras ciertos términos que, sirviendo para describir las cosas *χρήματα*, venían igualmente a calificar el Noûs³. En particular, se cita al respecto las líneas del fragmento 12 donde el Noûs es llamado

λεπτότατόν τε πάντων χρεμάτων καὶ καθαρώτατον,

"la más fina de todas las cosas y la más pura"⁴.

Sin duda, cada uno de los términos compo-

metidos en la línea transcrita sugiere una connotación particularmente material. Así, *λεπτόν* sirve para describir el polvo o la ceniza, un tejido o

μητις = prudencia, astucia

vestidotrabajado finamente, un objeto en cuero o metal bien logrado, una vía de acceso estrecha, ciertos miembros del organismo viviente, etc.; *καθαρόν* es por su parte predicado de una cosa sin mancha (e.g. un vestido, un altar, una casa), de una cosa exenta de mezcla (e.g. el pan, el oro, el agua), etc.⁵; y finalmente, *χρήμα*, como se sigue de la línea citada, sirve al propio tiempo a Anaxágoras para describir lo que no es el Noûs. De donde, pues, la objeción: it would be meaningless to say that the immaterial is 'thinner' than the material⁶

Como intentaremos mostrarlo, nuestro interés no es justamente refutar tal juicio —a nuestro criterio, esta cuestión no puede ser planteada en estos términos. Sin embargo, ciertas observaciones nos permitirán en este contexto una nueva delimitación de nuestros propósito.

En primer lugar, es significativo señalar que el término *λέπτόν* fue empleado, antes y contemporáneamente a Anaxágoras, con una connotación desprovista de una denotación material; así, el término sirve a Homero para describir la *μητις*⁷, es predicado por Eurípides del *νοûς*⁸, y en la literatura del siglo V es también dicho de *λήροι, φρένες, ἐλπὶς* y *μῦθοι*⁹. Otro tanto puede decirse de *καθαρόν*, que es empleado, e.g. como calificativo del lenguaje, la inteligencia y aun como sinónimo del vacío, en el sentido de una ausencia total de obstáculos¹⁰. Final-

mente, en lo que concierne al término *χρήμα*,

que sirve en efecto a Anaxágoras para nombrar los constituyentes del universo de formas, incluido el Noûs, es sin duda en griego la más general y la más neutra de las expresiones posibles; tal neutralidad sugiere, de una manera o de otra, aquello que podría ser considerado como un substitutivo de lo que es conceptual¹¹. Por ello, no es de extrañarse que Platón mismo designe la justicia, la temperancia y el coraje como *χρήματα*¹².

Ahora bien, ¿qué podemos inferir al respecto? Una sola conclusión parece posible: a pesar de la connotación primera de los términos mencionados, se sigue de los ejemplos propuestos que un uso metafórico de los mismos fue siempre posible¹³.

En segundo lugar, es conveniente señalar que los términos en cuestión no se limitan a formular una descripción del Noûs —la cual consideraremos en detalle más abajo— sino que, para Anaxágoras, ellos expresan la condición que explica las posibilidades mismas del Noûs como causa, *πάντως αἴτιον*, y principio organizador del ser, *διακοσμῶν*:

τὰ μὲν ἄλλα ταντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστὶν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τεφ' ἐμέμεικτο ἄλλω, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τεφ' 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 μόνου ἔδοντα ἐφ' ἑαυτοῦ. ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γινώμεν γε περὶ πᾶσων ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον...

*El resto tiene una porción de todo, pero el Noûs es infinito y autónomo y no está mezclado, sino que es solo él mismo por él mismo. Porque si él no fuera él mismo, sino que estuviera mezclado con alguna otra cosa, él participaría de todas las cosas si estuviese mezclado con una sola; porque en cada cosa hay una porción de cada cosa, así como lo he dicho anteriormente; y las cosas mezcladas con él lo impedirían, de manera que él no tendría poder sobre ninguna cosa de la misma manera que siendo solo por sí mismo. Porque él es la más fina de todas las cosas y la más pura, y él tiene conocimiento sobre todas las cosas y el poder más grande . . .*¹⁴.

En su comentario a estas líneas, Burnet encuentra que valdría poco decir que el Noûs, si es por definición un espíritu inmaterial, está exento de toda mezcla: nadie supondría que pueda ser más caliente o más frío¹⁵.

No obstante, puesto que nuestro interés es el pensamiento de Anaxágoras, a juzgar por las líneas transcritas, es evidente que el filósofo considera de importancia su afirmación y, más aun, estima pertinente aportar la prueba. Como sabemos, la condición fundamental de la *materia* es definida por Anaxágoras como sigue:

ἐν παντί παντός μοῖρα ἔνεστι.

“en cada cosa hay una porción de toda otra”¹⁶; ahora bien, en tal relación el Noûs es indefinido, ἄπειρον, solo, él mismo por él mismo, μόνος αὐτὸς ἐφ’ ἑαυτοῦ¹⁷

Por otra parte, estando exento de toda mezcla, el Noûs aparece, sin embargo, en ciertas cosas¹⁸. Así pues, el Noûs es en efecto homogéneo ya que, no encontrándose sino en ciertos seres, esto puede explicarse únicamente porque el Noûs no se mezcla con ninguna cosa; en otros términos, si el Noûs se mezclara con alguna cosa, debería aparecer en todas pues toda cosa contiene una porción de toda otra cosa¹⁹.

Ahora bien, es tal caracterización negativa del Noûs, i.e. su definición por oposición a la *materia* como no siendo esto que le es fundamental, lo que lleva a Anaxágoras a calificar el Noûs con los términos λεπτόν y καθάρων. En consecuencia, el sentido y la importancia de tales términos es, para Anaxágoras reafirmar la naturaleza separada

del Noûs en relación a las otras cosas, i.e. afirmar que, porque el Noûs es la más sutil y la más pura de todas las cosas, ejerce el poder más grande sobre todas ellas.

2.2. Lo que hemos dicho hasta ahora puede igualmente ser considerado desde otra perspectiva.

Al abordar la reflexión presocrática, uno de nuestros primeros esfuerzos debe, evidentemente, intentar depurar la documentación subsistente de las deformaciones que este pensamiento, representado en los fragmentos de sus obras, haya podido sufrir en función del tiempo y de nuestros propios prejuicios.

En el contexto que nos ocupa, esta afirmación cobra una importancia considerable. Ciertamente, las categorías de que disponen estas primeras cosmologías y antropologías son parejas de opuestos. No obstante, puesto que no encontramos en ellas justamente la oposición de la materia y del espíritu —como tampoco aquellas del alma y del espíritu y del sujeto y del objeto—, tal costumbre inveterada debe ser abandonada²⁹. En efecto, sería fácil constatar que los presocráticos no fueron capaces de representarse la fuerza que ellos sitúan al comienzo de otra manera que, por así decirlo, con un cuerpo, i.e. como una fuerza que posee expansión, compasidad y presencia a la sensibilidad. A decir verdad, y esto comprende también a Anaxágoras, sea tal oposición o aun los elementos que ella supone —en el sentido que éstos tienen hoy para nosotros— no habían sido por entonces nombrados.²¹

Al propio tiempo, tampoco sería difícil mostrar como la aprehensión definitiva de lo que nosotros llamamos existencia corporal y existencia incorporeal fue el resultado de un proceso no acabado por estos primeros filósofos. Sin embargo, es también cierto que la incompatibilidad formal entre los elementos racionales y materiales que combina la noción de existencia que ellos atribuyen a tal fuerza les aparece cada vez de manera más evidente, pero la separación efectiva de los mismos no fue sino vagamente adivinada, probablemente, por primera vez, por Empédocles²².

Ahora bien, en lo que concierne a Anaxágoras, los elementos de su pensamiento que hemos señalado hasta aquí parecen mostrarnos que él fue, co-

mo podría haberlo sido Empédocles, en cierto sentido un dualista y que, a diferencia de éste, su *dualismo* afirmaba explícitamente la coexistencia del *intelecto* y de la *materia*. Pero por otra parte, admitiendo tal coexistencia, el Noûs, como los otros componentes del ser total, sigue siendo sin embargo, para Anaxágoras de naturaleza corporal. En efecto, puesto que el Noûs debe su poder sobre las cosas al hecho importante de su sutilidad y pureza, lo esencialmente irreductible en tal dualismo podría formularse en términos de la diferencia que puede existir entre un principio autónomo y sus propios sujetos^{2,3}.

Así pues, parece prudente negar la posibilidad de atribuir a Anaxágoras la noción de "intelecto puro" o de "materia pura"; en consecuencia, sería también inexacto afirmar que él buscó probar en su libro que el Noûs es una entidad espiritual, un principio inmaterial o incorporeal. De ser justo lo que decimos, tal atribución y la crítica que se funda en ella serían inatinentes. Clasificar, pues, el pensamiento de Anaxágoras de manera estricta según categorías Aristotélicas, i.e. de materialista o espiritualista, no tiene simplemente sentido. Por la misma razón, decir que Anaxágoras buscando nombrar alguna cosa incorporeal no logra en última instancia su propósito, deviene una crítica inútil. A nuestro juicio, de lo que Anaxágoras creía hablar era de una fuerza de movimiento y de dirección que es *diferente* del material que ella ordena. A este respecto, sin duda alguna, el filósofo logra su intención.

Dicho esto, bastaría reeler las líneas del fragmento 12 que hemos transcrito más arriba para comprender en qué sentido Anaxágoras piensa el Noûs como algo diferente de la materia. Lo que ha sido señalado sobre los términos *λέπτον*, *καθαρόν* y *χρῆμα* muestra que, en lo que toca a Anaxágoras, expresar positivamente tal diferencia es una tarea difícil ya que el filósofo parece no conocer un lenguaje apropiado²⁴. De donde, pues, que Anaxágoras busque describir el Noûs mediante perifrasis que llevan al grado óptimo los

adjetivos que pueden servir también para determinar la *materia*. Así, llamando al Noûs *λεπτότατον* y *καθαρώτατον*; más que describir en sí tal realidad diferente, Anaxágoras busca, en la imposibilidad de otra opción, distinguir de alguna manera el Noûs de lo que es propiamente *materia*. El Noûs es *λεπτότατον*, él es *καθαρώτατον*; en otros términos, el Noûs es algo que se opone, que es distinto de la *materia*. Esto, a juicio de Aristóteles, es la más importante contribución de Anaxágoras a la filosofía, i.e. haber sabido comprender que la fuerza inteligente debe ser, para mover y controlar la *materia*, en algún sentido separada y diferente de la misma²⁵.

Es pues por ello que la afirmación de Anaxágoras que propone la comprensión del Noûs como exento de mezcla no nos parece, como lo quería Burnet, superflua. Al contrario, esta definición, de alguna manera tautológica, manifiesta el esfuerzo del filósofo por describir tal realidad diferente de la *materia* negándole como propio lo que aparece en esta relación como esencial a esta última. En tales términos, el Noûs es ciertamente diferente a los elementos físicos y esto es, a nuestro juicio, lo que cuenta.

3.1. Nosotros afirmamos pues que, Anaxágoras difícilmente pudo intentar presentar en la noción del Noûs la idea de incorporeidad pues no disponía de la categoría conceptual materia-espíritu. Es esto lo que explica, por una parte, la terminología que él compromete en su determinación y, por otra parte, el método que le sirve en su descripción, i.e. una exposición que busca sistemáticamente negar lo que es esencial a lo que el Noûs no es.

Ahora bien, otros elementos en los fragmentos subsistentes parecen también confirmar el doble aspecto de nuestra afirmación:

μοῖραι δὲ πολλὰὶ πολλῶν εἰσι. παντάπασιν δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται, οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ. νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστὶ καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων. ἕτερον δὲ οὐδὲν ἐστὶν ὅμοιον οὐδενί, ἀλλ' ὅτων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἔν' ἑκαστὸν ἐστὶ καὶ ἦν.

*Hay muchas porciones de muchas cosas y nada no es completamente separado ni dividido. lo uno de lo otro excepto el Noûs. Todo el Noûs es homogéneo, a la vez las más grandes cantidades y las más pequeñas, pero ninguna otra cosa es semejante a otra, sino que estas cosas son y eran manifiestamente cada cosa de la cual hay más en ella*²⁶.

Toda cosa contiene porciones de toda otra, pero la proporción en la cual estas porciones infinitas se combinan en cada cosa no es siempre la misma; en otros términos, lo que define individualmente cada cosa es aquello que ella contenga de más en relación con las otras porciones que la constituyen y que, aunque en cantidades inferiores y diversas, ciertamente están presentes²⁷.

Por otra parte, nada es completamente separado, *ἀποκρίνεται*, ni dividido, *διακρίνεται*, excepto el Noûs: todo él es homogéneo, *πᾶς ὁμοίος*. Es decir, en su naturaleza, todas las cosas están compuestas por un número infinito de porciones, que incluyen porciones de todas las otras substancias posibles; en tal relación, por el contrario, el Noûs es idéntico en su totalidad a sí mismo y difiere, pues, en esto de las otras cosas. Por decirlo así, si consideráramos dos cantidades de materia diferentes en cuanto a su cantidad, el análisis revelaría en los dos casos un número infinito de porciones de toda otra substancia, dispuestas en proporciones que difieren; por el contrario, de ser posible, si consideramos una can-

tidad pequeña del Noûs en relación con otra mayor, estas dos cantidades revelarían una composición idéntica: el Noûs persiste idéntico a sí mismo, homogéneo, y esta propiedad lo opone de manera neta a las otras cosas. Las partes de éstas se distinguen las unas de las otras ya que sus componentes últimos son infinitos y diferentes. Por el contrario, tales distinciones no pueden ser atribuidas al Noûs pues su homogeneidad es absoluta. En Anaxágoras, para utilizar la terminología de Aristóteles, el Noûs es la sola entidad que puede ser nombrada *ὁμοιομερῆ*, pues, como ha sido dicho, sólo el Noûs está exento de toda mezcla.

Así pues, parece innecesario ver en la expresión

καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλαττων (s.c. τοῦ νοῦ),

“a la vez las más grandes y las más pequeñas cantidades (del Noûs)”, el signo de que Anaxágoras no concibe en realidad el Noûs en términos diferentes de la *materia*. Más bien, parece que en la descripción que busca oponer el Noûs a la *materia* Anaxágoras encuentra el único medio a su disposición para determinar esto que no es a justo título considerado como *materia*, esto que bajo esta relación se encuentra absolutamente separado²⁸.

Ahora bien, puesto que las líneas del fragmento 12 que hemos transcrito más arriba sugieren la localización espacial del Noûs, ¿cómo distinguirlo de la *materia*, que es definida también por la extensión? Además, otros textos transmiten de manera explícita una idea análoga:

*ὁ δὲ νοῦς, ὅς ἀεί ἐστι, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστίν
ἵνα καὶ ἄλλα πάντα...*

*Y el Noûs, que es siempre, se encuentra ciertamente ahora allí donde está también toda otra cosa...*²⁹.

Así, aunque el Noûs es indivisible e intangible pues, como sabemos, es homogéneo y es la más fina y la más pura de las cosas, la extensión es ciertamente una de sus características propias. Por otra parte, a estas líneas del fragmento 14 debemos con toda probabilidad agregar el adjetivo

ἄπειρον, predicado del Noûs al principio del fragmento 12 ya que, puesto que la materia es infinita en cuanto a su número³⁰, el Noûs debe ser de alguna manera indefinido en extensión, pues, está allí donde están todas las otras cosas³¹.

Para comprender adecuadamente esta última afirmación sería útil, sin embargo, hacer mención del contexto inmediato donde el término *ἄπειρον* es introducido por el filósofo:

τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἔστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἔστιν...

*El resto tiene una porción de todo, pero el Noûs es infinito y autónomo y no está mezclado con ninguna cosa, sino que es solo él mismo por él mismo...*³².

Estas líneas no ofrecen el único ejemplo en los fragmentos donde el Noûs es calificado de *ἄπειρον*; sin embargo, en otros fragmentos, el término es predicado de la *materia* en el contexto de su extensión y número. Por ello, parece poco prudente excluir aquí tal connotación. No obstante, aun que no sería un error traducir en estas líneas

del fragmento 12 *ἄπειρον* por "infinito", esta sola interpretación no lograría expresar la antítesis lógicamente exigida por la frase precedente. En consecuencia, es necesario comprender en este caso por *ἄπειρον*, y no solamente en segundo grado, la determinación del Noûs como exento de mezcla. En todo caso, ello estaría de acuerdo con la descripción del Noûs como homogéneo, lo cual es explícitamente afirmado al final del mismo fragmento 12 en el contexto de su determinación por oposición a la naturaleza de las cosas³³.

No obstante, puesto que la expresión

ὁ δὲ νοῦς δὲ τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστι ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα,

"y el Noûs está ciertamente ahora allí donde están también todas las otras cosas", y el adjetivo *ἄπειρον* implican la extensión del Noûs, ¿en qué sentido se distingue éste a este respecto de la materia que es también infinita?

A tal propósito, ciertas observaciones de carácter general nos parecen en primer lugar pertinentes. Realmente, sería difícil atribuir existencia a alguna cosa si ésta no es pensada definida por la extensión. Es decir, la extensión se revela de una manera o de otra como el atributo esencial de lo real, como esto que nos permite no pensar sino ficciones. Ahora bien, a juzgar por la documentación que poseemos sobre los presocráticos, tal afirmación parece adquirir una fuerza de evidencia mayor que la que ella hubiera podido tener, e.g. durante el siglo XVII. Ahora, de ser nuestra afirmación exacta, si atribuimos la existencia a una substancia diferente de la materia, habría que reconocer que la extensión en sí deja de ser el principio formal de la materia; es decir, serían otros atributos, e.g. la resistencia y la divisibilidad, que ven-

drían más bien a calificarla. De esta manera, la materia puede ser distinguida, e.g. del espíritu, afirmando por oposición como sus características la penetrabilidad y la indiscerptibilidad, en cuyo caso la extensión propia a la materia y la extensión que determinará lo otro son diferentes³⁴.

Ahora bien, es precisamente esto lo que encontramos en Anaxágoras. En efecto, la extensión es para él la condición de existencia, pero él concibe el Noûs como la más sutil y la más pura de las cosas; éstas son, por el contrario, divisibles a causa de su naturaleza heterogénea y ofrecen igualmente resistencia a la acción que ejerce el Noûs sobre ellas³⁵. Por ello mismo, parece inútil decir que Anaxágoras, quien cree al definir el Noûs estar distinguiendo éste de los otros componentes del ser, por la atribución de la extensión del Noûs, permanece en el umbral de tal diferenciación.

3.2. A este respecto, un último punto queda por considerar. En el fragmento 11, Anaxágoras escribe:

ἐν παντί παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι.

*En cada cosa hay una porción de cada cosa, excepto en el Noûs, y hay ciertas cosas en las cuales el Noûs también está*³⁶.

Dejando de lado las dificultades que encierra la doctrina de la materia en Anaxágoras, este texto sugiere una primera observación. Difícilmente un griego hubiera escrito estas líneas si por *παντός*, él hubiera querido implicar algo diferente de *παντί*; es decir, sea lo que fuere lo que *παντός* y *παντί* incluyen o excluyen, no podría afirmarse que no sean las mismas cosas³⁷.

Ahora bien, la segunda parte de este mismo fragmento parece hacer una excepción a la premisa más inflexible del pensamiento de Anaxágoras³⁸. No obstante ello, la autenticidad de esta segunda parte del fragmento 11 es indiscutible: difícilmente podríamos suponer que ésta haya sido agregada en un contexto polémico por un autor peripatético quien queriendo mostrar lo que a su juicio era el

error de la doctrina de Anaxágoras buscara perfeccionarla con la enseñanza aristotélica correspondiente. ¿Debemos, pues, suponer que el Noûs, al menos en lo que concierne a ciertas cosas —i.e. los seres vivientes—, pierde su condición de pureza? Responder a este respecto afirmativamente parece imposible ya que la presencia del Noûs en *ciertas* cosas muestra al contrario que el Noûs no se mezcla a ninguna pues, en tal caso, puesto que toda cosa posee una porción de todas las otras, si el Noûs se mezclara a una sola entre ellas, debería manifestarse en todas las cosas.

Sin duda, lo que afirmamos no responde a la posibilidad de que Anaxágoras introduzca aquí un contrasentido, pero sí nos permite en este contexto considerar otro índice que nos parece de importancia.

Al principio del fragmento 12, Anaxágoras escribe:

νοῦς μὲμικταὶ οὐδενὶ χρήματι...

El Noûs no se mezcla con ninguna cosa...

Por otra parte, en la segunda mitad del fragmento 11, él escribe:

ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι.

Hay ciertas cosas en las cuales el Noûs también está.

Como lo muestra la primera parte del fragmento 11, Anaxágoras emplea *ἐνεῖναι*, “estar en” en el sentido del *μεμειγμένον εἶναι*, “estar mezclado.” Esto sugiere que Anaxágoras considera “estar en” como un verbo cuya connotación es más comprensiva de manera que “estar en” puede reemplazar a “estar mezclado”. *Μεμειγμένον εἶναι* tiene pues un sentido único, lo cual no es sin embargo el caso de *ἐνεῖναι*. Ahora bien, ¿Puede uno, pues, suponer que Anaxágoras juega en este fragmento con la doble significación del verbo *ἐνεῖναι*? En otros términos, ¿es posible pensar que el filósofo emplea en la

primera parte de este fragmento con el sentido especial de *μεμειγμένον εἶναι* y que en su segunda parte él le atribuye su significación habitual, i.e. “estar en”?³⁹.

Así pues, queriendo preservar la condición de inmiscibilidad del Noûs, obligado sin embargo a reconocer su presencia en ciertos seres, Anaxágoras afirmarí que hay ciertas cosas en las cuales, por así decirlo, el Noûs también está, no obstante sin sufrir mezcla o pérdida alguna de su homogeneidad absoluta. Es al menos sobre esta base como podría afirmarse a la vez la homogeneidad y la presencia del Noûs en ciertos seres⁴⁰.

4.1. A lo largo de las páginas precedentes hemos buscado mostrar cómo la representación del Noûs elaborada por Anaxágoras consiste en una descripción que se expresa en términos de una oposición a lo que éste no es. Al respecto, según hemos procurado mostrarlo, Anaxágoras logra establecer la diferenciación en cuestión.

Ciertamente, tal representación comporta para Anaxágoras un aspecto dogmático. Intentaremos

ahora, en el contexto de nuestro estudio, abordar el contenido de este problema.

La homogeneidad del Noûs, así como su extensión, son, pues, para Anaxágoras la condición del poder de determinación que el Noûs ejerce sobre las cosas, i.e. aquello que condiciona su poder como causa πάντως αἴτιον, y como principio organizador del ser, διακοσμῶν. Ahora bien, ¿en qué sentido tal condición, lejos de contradecir al filósofo, es el factor condicionante de la acción del Noûs?

Como se ha dicho, además de ser la extensión en algún sentido para Anaxágoras el elemento e-

sencial definitorio de la existencia, la posibilidad de hablar de cantidades más grandes y más pequeñas del Noûs, su naturaleza ἄπειρον así como su presencia donde se encuentran todas las cosas⁴¹, nos permiten comprender el Noûs como una entidad extendida en el espacio. Ahora bien, aunque tal representación haya valido a Anaxágoras la acusación de no haber aprehendido en el Noûs una realidad diferente de las otras cosas, él mismo parece haberse situado en otro plano su afirmación y aun haberle atribuido otro sentido.⁴²

Las siguientes líneas del propio Anaxágoras podrían ayudarnos a este respecto:

ὁ δὲ νοῦς, ὃς αἰεὶ ἐστὶ, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστὶν
 ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι καὶ
 ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις.

*Y el Noûs, que es siempre, está ciertamente ahora allí donde están también todas las otras cosas, en la masa envolvente y en las cosas que han sido unidas o separadas.*⁴³

La facultad propia al Noûs de poder estar en todas partes agota, pues, lo real: su condición original, su cambio posible y el estado resultante de éste. Otros textos vienen a precisar lo dicho:

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 πολλῷ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι.

Después que el Noûs comienza a mover, se produce una separación de todo lo que era movido, y como el Noûs lo puso en movimien-

*to, todo fue separado. Y una vez que las cosas fueron movidas y separadas, la revolución las separa aun más.*⁴⁴

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 συμμισηγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς...

Y el Noûs controla la revolución en su totali-

dad, de manera que él la hace evolucionar al

comienzo. Primero, él la hace evolucionar en una pequeña parte pero ella evoluciona ahora sobre un espacio mayor y evolucionará sobre uno aun mayor. Y todo lo que se mezclaba, se separaba y se diferenciaba era conocido por el Noûs⁴⁵.

En otros términos, el Noûs se encontraba necesariamente en la masa indeterminada e inteligible, *ὁμοῦ πάντα*, donde nada es aparente, *οὐδεν ἐνδηλον*, pues no la define ningún orden racional⁴⁶, y en el movimiento progresivo que, separando en la masa-confusión una provocando la diferenciación y la organización en un orden nuevo, hace aparecer distintamente, *ἐνδηλότατα*, esto que hay de más, *ὅτων πλεῖστα ἐνι*, esto que caracteriza cada cosa en su individualidad y la hace determinable e inteligible⁴⁷.

A este respecto, dos elementos deben ser retenidos. En primer lugar, el movimiento introducido por el Noûs en la masa original consiste en una acción mecánica pues él opera bajo la forma de una separación, *περιχώρησις*, de las partes que la componen. Por otra parte, esta acción mecánica, cuyo control reside en el Noûs, desencadena un proceso que desemboca en un orden racional, *διακόσμησις*, operando el pasaje de lo indeterminado puro a lo inteligible o cosmos objetivo.

Anaxágoras afirma pues la existencia de un principio organizador sobre los otros elementos. Definiendo ambos la totalidad de lo existente, el Noûs es, lo mismo, que éstos, extendido en el espacio aunque, según lo indica el término griego *νοῦς*, el principio organizador es conciencia e inteligencia. Ahora bien, es este doble aspecto el que define en el pensamiento de Anaxágoras el sentido de la acción del Noûs: siendo un principio inteligente, la extensión, la presencia del Noûs en la masa informe original así como en aquello que se separa y une, es la condición de la realización de su esencia, i.e. del ejercicio de su poder de determinación consciente sobre las cosas. En otros términos, la omnipresencia del Noûs define la modalidad de su acción pues el conocimiento de las posibilidades mecánicas inherentes a éstas no le es posi-

ble sino por su inmediatez física. El Noûs está ciertamente donde está toda otra cosa pues, siendo su omnipresencia condición para su conocimiento, es ello lo que le permite conocer y dirigir, i.e. mover todas las cosas: porque el Noûs está donde está toda otra cosa, él puede abarcarlas, dominarlas, operar el pasaje de lo indeterminado al universo de formas. Así, la extensión del Noûs es para Anaxágoras la implicación necesaria de su conocimiento, total de las posibilidades mecánicas de las cosas y, en consecuencia, la condición del ejercicio de su poder de determinación. Por otra parte, es en todo caso esta relación, i.e. la extensión como condición de poder, el lazo que nos permite comprender cómo el Noûs, conociendo todas las cosas, dirige el proceso del devenir.

A este respecto no es inútil recordar que la presencia física del principio detentor de las leyes del movimiento fue en general comprendida por los presocráticos, implícita o explícitamente, como el elemento explicativo de su acción⁴⁸. Más aun, principio organizador y materia organizada son en un principio, una sola y misma cosa; justamente, con Empédocles y Anaxágoras asistimos a un primer intento de separación y, con Anaxágoras, al menos a su diferenciación. Tal diferenciación, que busca en última instancia suministrar una explicación al origen del movimiento, reitera sin embargo la presencia física como razón y posibilidad del movimiento⁴⁹.

Es pues por ello que la atribución de la extensión al principio organizador del ser no puede obedecer en Anaxágoras a un proyecto abortado de definición de un "intelecto puro", sino a la sola definición que posibilita para el filósofo su conocimiento y acción.

4.2. El segundo aspecto de este problema, i.e. la homogeneidad del Noûs como exigencia de su acción, podrá facilitar la comprensión de nuestras afirmaciones; además, su análisis nos permitirá ahondar el sentido de la cuestión que nos ocupa.

Como se desprende en particular de lo que hemos señalado en la tercera parte de este estudio, la representación que Anaxágoras elabora del Noûs nos permite su comprensión como la única entidad propiamente distinta y separada. Ahora bien, según lo muestran algunos textos del propio Anaxágoras, la homogeneidad del Noûs, que resulta en su

diferenciación y separación, define la posibilidad misma de su acción sobre las cosas:

εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τεφ ἐμέμεικτο ἄλλω, με-
τεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτο τεφ... καὶ
ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρή-
ματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἔδοντα ἐφ' ἑαυτοῦ.
ἔστι γὰρ λεπτότατον τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρῶτα-
τον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει
μέγιστον... πάντων νοῦς κρατεῖ...

Porque si él no fuera él mismo, pero estuviera mezclado con alguna otra cosa, él participaría de todas las cosas si estuviera mezclado con una sola... y las cosas mezcladas con él lo impedirían, de manera que no tendría poder sobre ninguna cosa de la misma manera que siendo solo por sí mismo. Porque él es la más fina de todas las cosas y la más pura, y él tiene conocimiento sobre todas las cosas y el poder más grande... todo está bajo la dominación del Noûs...⁵⁰

movimiento no sería útil para originar movimiento en las cosas. Por ello, porque las cosas resisten al Noûs —toda mezcla o penetrabilidad siéndole extraña— el Noûs puede conocer y dominar las cosas, i.e. determinar una acción mecánica sobre ellas⁵¹.

He aquí, pues, la razón por la cual Anaxágoras juzga necesario afirmar que el Noûs existe solo, separadamente, sin mezcla alguna: si el Noûs no fuera no-mezclado, tal condición le impediría actuar, él no tendría ningún conocimiento de las cosas, ningún poder sobre ellas.

Así pues, si el Noûs no fuera no-mezclado, tal condición le impediría actuar, él no tendría ningún poder sobre ninguna cosa; por el contrario, existiendo separadamente, sin mezcla alguna, él posee gracias a ello el conocimiento total de las posibilidades de cada cosa y el mayor poder. De donde, pues, que todo esté bajo su dominación y que, por otra parte, conocer cada cosa significa para el Noûs dominarlas, i.e. moverlas y esto, como ha sido dicho, de manera mecánica.

Ahora bien, ¿en que sentido la homogeneidad del Noûs condiciona y posibilita su poder sobre las cosas? Puesto que lo que caracteriza cada cosa, *χρῆμα*, es la presencia en cada una de ellas de porciones de toda otra cosa, las cosas son pues penetrables las unas por las otras; en otros términos, ellas no se oponen mutuamente ninguna resistencia. Dicho esto, la dificultad en cuestión parece desvanecerse: si el Noûs se mezclara a las otras cosas, i.e. si ellas fueran penetrables para el Noûs, a éste le sería evidentemente imposible ejercer ningún dominio sobre ellas. Es decir, si las cosas no resistieran de manera física al Noûs, o mejor si el Noûs estuviera en la posibilidad de penetrarlas, su

5. Podríamos concluir este estudio con las siguientes observaciones

a) Aun si dejáramos de lado la posibilidad real de un empleo metafórico de los términos *λεπτόν, καθαρόν* y *χρῆμα*, el discurso de Anaxágoras muestra su esfuerzo reiterado por definir el Noûs como una entidad diferente y separada de la *materia*. En la imposibilidad conceptual de una determinación positiva, tal definición se apoya metodológicamente en una exposición que busca negar en el Noûs esto que es esencial a lo que él no es.

b) Históricamente, parece prudente rechazar que la categoría materia-espíritu, como ella es comprendida por nosotros, era conocida por Anaxágoras. De donde que, por una parte, el Noûs no pudo haber sido concebido por el filósofo como un "intelecto puro" y que, por otra parte, señalar una contradicción en tal sentido sea una crítica innecesaria. Por ello, puesto que la extensión define la existencia, el Noûs es caracterizado por la misma, la cual no

es para Anaxágoras el principio formal ni del Noûs ni de la *materia*.

c) Finalmente, de atenérnos a los fragmentos subsistentes del libro de Anaxágoras, es necesario en contrapartida afirmar que es la extensión y la homogeneidad del Noûs aquello que posibilita para el filósofo lo que es esencial a éste, i.e. su conocimiento de todas las cosas. Tal conocimiento, en última instancia, se traduce en su poder de originar el movimiento en la *materia*, que el mismo Noûs controla y dirige. Es decir, para Anaxágoras, por una parte, la inmediatez física determina la modalidad de acción del Noûs pues el conocimiento de las

posibilidades mecánicas de las cosas no le es posible sino en tales términos; por otra parte, la homogeneidad del Noûs, que define por oposición a la *materia* la impenetrabilidad esencial del Noûs, funda justamente la acción de tipo mecánico que éste ejerce sobre ella, gracias a la resistencia física que ésta opone.

Es pues en este contexto donde debemos situar los aspectos del pensamiento de Anaxágoras que hemos considerado en el estudio; además, tal contexto parece histórica y filológicamente el único que nos permite una reconstrucción razonable de su doctrina.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

- 1 Cf. e.g. frs. 11, 12, 13, 14
- 2 Cf. Burnet, J., *Early Greek Philosophy* p. 268; cf. también Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen*, T.I. p. 993.
- 3 La interpretación de este problema por los antiguos aparece bien resumida en Simplicio, *Fís.*, 27.17 (DK 59 A 41).
- 4 Fr. 12, Simplicio, *Fís.*, 164.24.
- 5 Las referencias al respecto son abundantes. A este propósito, cf. Liddell-Scott-Jones, *A Greek English Lexicon*, ad loc. y Bailly, A., *Dictionnaire grec français*, ad loc.
- 6) Burnet, J., *Op. cit.*, p. 268.
- 7 Cf. Homero, *Iliada* VII, 324; X, 226; XXII, 590
- 8 Cf. Enrípides, *Medea* 529.
- 9 Cf. LSJ, *op. cit.*, ad loc. y Bailly, A., *Op. cit.*, ad loc.; cf. también, Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, T. II, p. 277 y nota 1; Leon, P., "The Homeomerics of Anaxagoras", *Classical Quarterly* (1927), p. 39.
- 10 A este respecto, los ejemplos que pueden citarse son posteriores a Anaxágoras. Así, Dionisio de Halicarnaso, *Lis.*, 2; Jenofón, *Cir.*, 8.7.30; sin embargo, cf. Homero, *Il.*, VIII, 491 et *passim* y Sófoeles, *E.C.*, 1575.
- 11 Cf. Cleve, F.M., *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, T. I, p.322, n.2, quien, en otro contexto, propone una observación análoga.
- 12 Cf. Platon, *Prot.*, 361 b; cf. también, Lämmi, F., *Von Chaos Zum Kosmos: Zur Geschichte einer Idee*, p. 472 (quien cita a Eurípides, *Bachae*, 1152) y Dodds, E.R., *Bachae*, p. 206 (citados por Guthrie, W.K.C., *op. cit.*, p. 277, n. 1).
- 13 Guthrie, W.K.C., *op. cit.*, p. 277, n. 1, va aun más lejos: "It would be perverse to argue that since philosophers themselves are at this time only on the threshold of an explicit distinction between mind and matter, others can have been conscious of no such distinction."
- 14 Fr. 12, Simplicio, *Fís.* 164.24 y 156.13.
- 15 Cf. Burnet, J., *op. cit.*, p. 268.
- 16 Fr. 11, Simplicio, *Fís.*, 164.23; cf. también, fr. 6.
- 17 Cf. fr. 12.
- 18 Cf. fr. 11.
- 19 Los detalles de este aspecto del pensamiento de Anaxágoras serán considerados en la tercera parte de este estudio.
- 20 Es fácil mostrar que tal costumbre surge del análisis parcialmente subjetivo elaborado por Aristóteles sobre sus predecesores. Para Aristóteles, cf. e.g. *Metaf.*, A, 3 983 b 7 ss., estos pensadores se interesaban de manera exclusiva por el problema que pregunta por esto de lo cual el mundo es hecho; es decir, por aquello que el propio Aristóteles llama los principios de naturaleza material. En lo que respecta al valor histórico de la información transmitida por Aristóteles, cf. Cleve, F.M., *Die Philosophie des Anaxagoras - Versuch einer Rekonstruktion* y *op. cit.*, T. I, p. 192-94; Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* y "Characteristics and effects of Presocratic Philosophy", *Journal of the History of Ideas* (1951), p. 319-45; McDiarmin, J.B., "Theo-

- phrastus on the Presocratic Causes”, *Harvard Studies in Classical Philology* (1953), p. 85-156; Guthrie, W.K.C., “Aristotle as Historian of Philosophy”, *Journal of Hellenic Studies* (1957), p. 35-41; Stevenson, J.G., “Aristotle as an Historian of Philosophy”, *Journal of Hellenic Studies* (1975), p. 138-42.
- 21 A este respecto, cf. Ramnoux, C., “Les présocratiques”, in *Histoire de la Philosophie* (Encyclopedie de la Pléiade), T.I. p. 406.
- 22 Cf. e.g., frs. 17, 21, 22; cf. también, Aristóteles, *Metaf.*, 1075 b 2 ss.
- 23 A este propósito, cf. Teofrasto, *Op fís.*, fr. 4, ap. Simplicio, *Fís.*, 27.13 (DK 59 A 41); cf. también Kirk, G.S. Raven, J.E., *The Presocratic Philosophers*, p. 375 y Cleve, F.M., *op. cit.*, p. 321-22.
- 24 Aun si dejáramos de lado el hecho de que los hombres de este período de la historia del pensamiento se ven forzados a crear sobre la marcha estructuras y palabras más severas para decir la verdad sobre las cosas, lo que afirmamos no sorprende cuando constatamos que también nosotros, que hacemos ciertamente la diferencia entre existencia corporal y existencia incorporeal, buscando definir lo que es la inteligencia o el espíritu nos vemos obligados a emplear una terminología de carácter “material” o bien recursos de tipo metafórico.
- 25 Cf. e.g. Aristóteles, *Metaf.*, A, 3, 984 b 15 ss.
- 26 Fr. 12, Simplicio, *Fís.*, 164.24.
- 27 Como es sabido, la noción de materia en Anaxágoras implica problemas aun no resueltos. Nuestras afirmaciones al respecto suponen alguna respuesta a algunos entre ellos, aunque la argumentación del caso no podrá ser incluida en esta ocasión. Al respecto, cf. Bailey, C., *Greek Atomists and Epicurus*, en particular, T. I, p. 537-56; Cornford, F.M., “Anaxagoras Theory of Matter”, *Classical Quarterly* (1930), p. 14-20 y 80-95; Peck, A.L., “Anaxagoras: Predication as a Problem in Physics”, *Classical Quarterly*, (1931), p. 27-37 y 112-30; Vlastos, G., “The Physical Theory of Anaxagoras”, *Philosophical Review* (1950), p. 31-57 y “f.M. Cleve, The Philosophy of Anaxagoras”, *ibid.*, p. 124-26; Raven, J.E., “The Basis of Anaxagoras’ Cosmogony”, *Classical Quarterly* (1954), p. 127-37; Mugler, C., “Le problème d’ Anaxágoras”, *ras*, *Revue des Etudes Grecques* (1956), p. 314-76; Mathewson, R., “Aristotle and Anaxagoras: an examination of F.M. Cornford’s interpretation”, *Classical Quarterly* (1958), p. 67-81; Bargrave-Weaver, D., “The Cosmogony of Anaxagoras”, *Phronesis* (1959), p. 77-91; Reesor, M.E., “The Meaning of Anaxogras”, *Classical Philology* (1963), p. 29-63.
- 28 En la última parte de este estudio consideraremos las consecuencias de esta condición de separación del Noûs.
- 29 Fr. 14, Simplicio, *Fís.*, 157.7.
- 30 Cf. frs. 1 y 2.
- 31 Como podremos señalarlo, la extensión del Noûs es en otro contexto otra característica que lo opone a la materia.
- 32 Fr. 12, Simplicio, *Fís.*, 164.24.
- 33 Sin embargo, cf., Jaeger, W., *A la naissance de la Theologie*, p. 256, n. 34.
- 34 A este propósito, cf. Guthrie, W.K.C., *op. cit.*, T. II, p. 278, n. 1; Willey, B., *The Seventeenth Century Background*, p. 165; More, H., *The Notion of a Spirit* p. 41 y Capelle, W., “Anaxagoras”, *Neue Jahrbüchen für das kalssiche Altertum* (1919), p. 177 ss.
- 35 En la cuarta parte de este estudio, consideraremos detalladamente el sentido de esta afirmación.
- 36 Fr. 11, Simplicio, *Fís.*, 164.22.
- 37 Al respecto, cf. Kirk, G.S.—Reven, J.E., *op. cit.*, p. 376.
- 38 Esto es aun más incómodo ya que, como lo señalaremos (cf nota 28), la eficiencia de la acción del Noûs supone tal condición de separación, i.e. la inmiscibilidad del Noûs y la penetrabilidad de la materia.
- 39 A este propósito, cf. Cleve, F.M., *op. cit.*, T. I, p. 267 y Arquelao, *ap.*, Hipólito, *Ref.*, I.9.1 (DK 60 A 4).
- 40 Es fácil comprender cual es el interés de afirmar la presencia del Noûs en ciertos seres: en tanto que unidad-consciencia, el Noûs deviene en ellos el *principium individuationis*, definiendo la consciencia individual. No obstante, aunque no necesariamente la segunda parte del fragmento 11 implique una incoherencia, subsiste de una manera o de otra el problema de conciliar la unidad y la continuidad del Noûs con su individualización. Sin duda, encontramos aquí las mismas aporías que supone la doctrina aristotélica del Intelecto activo aunque tales dificultades parecen haber escapado a Anaxágoras
- 41 Cf. frs. 12 y 14.
- 42 Ya que la posibilidad de determinaciones cuantitativas en el Noûs y su calificación de *apeiron* sugieren, como se ha buscado mostrar más arriba, el esfuerzo de Anaxágoras por confirmar el carácter homogéneo del Nous, nos ocuparemos en este momento del tercer aspecto del problema propuesto.
- 43 Fr. 14, Simplicio, *Fís.*, 157-7.
- 44 Fr. 13, Simplicio, *Fís.* 300.31. En lo que concierne a las dificultades de traducción de este fragmento, cf. Guthrie, W.K.C., *op. cit.*, T. II, p. 294, n. 2.
- 45 Fr. 12, Simplicio, *Fís.*, 164.24.
- 46 Cf. también, frs. 1 y 4.
- 47 Nosotros no podremos considerar aquí en detalle los diferentes elementos de este aspecto del pensamiento de Anaxágoras; nos limitamos, pues, a aquellos que conciernen directamente a nuestro estudio.
- 48 Como sabemos, ya para Tales, por el elemento húmedo que *está* en todas las cosas, una actividad no principalmente humana (“todo está lleno de dioses”, cf. Aristóteles, *De an.*, A, 5, 411 a 7), *está* en todas las cosas, siendo el principio unificador que guía el cambio. Al respecto sería inútil señalar otras referencias pues ellas se multiplicarían indefinidamente.
- 49 Desde la perspectiva de nuestro propósito, son algunos aspectos de este problema que hemos buscado aclarar en el presente estudio.
- 50 Fr. 12, Simplicio, *Fís.*, 164-24. Sobre este punto, recomendaríamos la lectura del fragmento 12 en su totalidad.
- 51 A este propósito, cf. Cleve, F.M., *op. cit.*, T. I. p. 196 y 193.