

Empédocles y Anaxágoras

§ 1

El llamado pluralismo presocrático como analogismo

1.—Empédocles y Anaxágoras son los dos últimos grandes pensadores de este ciclo de la Metafísica monista presocrática. Ambos han nacido en el umbral mismo del siglo V y han muerto en sus últimos decenios. Empédocles ha desarrollado su actividad en Italia; Anaxágoras también procede de las colonias, pero ha ido a Atenas hacia el año 462. Anaxágoras es históricamente el primer eslabón entre la sabiduría periférica del helenismo y la nueva filosofía ateniense.

2.—Empédocles y Anaxágoras representan un giro nuevo, desde luego, en la Metafísica presocrática, en virtud del cual estos pensadores la sitúan en un plano claramente distinto a aquél en el que pisaba Heráclito o Parménides. La dificultad estriba en acertar en la calificación de esta novedad. Es muy frecuente atribuirle como característica el *pluralismo* —frente al monismo de sus antecesores; y de este modo, como pluralistas, se les engloba muchas veces con Demócrito, construyendo una Escuela artificiosa, llamada a veces «Escuela neojónica». En realidad no se trata de una *Escuela* en el sentido institucional y, con este nombre, tan sólo se quiere sugerir el hecho de que estos pensadores se mantendrían interesados, como los jonios, por cuestiones «cosmológicas». Ahora bien, es cierto que Demócrito (y quizá sobre todo Leucipo, su maestro) debe considerarse, desde más de un aspecto, como continuador de los esquemas de la Metafísica presocrática. Pero también es cierto que Demócrito —que no sólo hereda rasgos jonios sino también pitagóricos y eleáticos— ha traspasado esos principios hasta el punto de que sus posiciones no son ya presocráticas (tampoco cronológicamente Demócrito es un presocrático). En cambio, Empédocles y Anaxágoras se mantienen plenamente en el ámbito de la Metafísica

presocrática. El pluralismo que se les atribuye es un concepto confuso y engañoso —precisamente porque sólo parcialmente tiene algún contenido. Pero el pluralismo de Empédocles y Anaxágoras no ha dudado nunca de la *premisa metafísica* que preside la especulación presocrática y cuya tesis ontológico-especial más característica es la presunta unidad del *Mundo de las formas*, la tesis del monismo cósmico. El pluralismo de Empédocles y el de Anaxágoras aparece siempre subordinado a la fundamentación de este monismo cósmico (que el atomismo hará saltar en mil pedazos, con su concepción de la pluralidad de mundos separados en un vacío infinito). Y su pluralismo tiene otro sentido ontológico-general y todavía más *ejercido* que *representado* (por tanto, en cierto modo inconsciente) en sentido que en el capítulo anterior hemos determinado como analogismo. *Analogismo intensional*, que tardaría por ello en manifestar sus corrosivos efectos sobre el monismo cósmico. El pluralismo de Empédocles y Anaxágoras ni siquiera puede caracterizarse, en general, como un «pluralismo de la sustancia» en cuanto contrapuesto a un «monismo cósmico» porque la expresión «pluralismo de la sustancia» tan sólo se le aplicaría propiamente a Empédocles (Anaxágoras, en cierto modo, niega la sustancia). También se intenta muchas veces formular la nueva posición de Empédocles y Anaxágoras presentándolos como «intento de conciliación entre Parménides y Heráclito». No es que esta fórmula sea falsa, sino más bien insulsa y ambigua. Primero, porque no sólo intentan conciliar estos nuevos pensadores a Heráclito y a Parménides —sino también a los pitagóricos, incluso a los jonios. Segundo, porque tampoco puede afirmarse que su misión haya sido conciliar a «todo Parménides» y a «todo Heráclito» —ya que precisamente muchos aspectos de sus precursores son decididamente rechazados. Empédocles y Anaxágoras no comparten el univocismo que hemos considerado como ámbito común a Parménides y a Heráclito. De Parménides tomarán, sobre todo, la tesis de la inmutabilidad del Ser —no la tesis de la unidad unívoca. *Lo que es* (sea uno o diverso) debe ser inmutable. Este rasgo eleático y ciertamente anti heraclíteo, es común a Empédocles y Anaxágoras. En cambio, Parménides está presente en Empédocles acaso mucho más de lo que pueda estarlo en Anaxágoras: por ejemplo, el sustancialismo del Ser eleático, su aislamiento, trascenderá al aislamiento de los *elementos*; la tesis de la esfericidad del ser y sobre todo la concepción de un estado acósmico, que es propio de las «musas itálicas». Heráclito está también presente en ambos pensadores, por su ontología de las transformaciones, que, por otra parte, es uno de los más característicos rasgos jónicos que Heráclito llevó al límite, en el seno de su transformacionismo absoluto. No es, por tanto, propiamente la tesis del cambio lo que estos pensadores toman de Heráclito, porque esta tesis, tal

como la entiende Heráclito, sigue siendo rechazada por Empédocles. Es el cambio según las transformaciones, en tanto éstas sean compatibles con la inmutabilidad del ente. Heráclito, inspirado por las «musas jónicas», está aquí mucho más próximo a Anaxágoras, por su ontología continuista y por su cerrado mundanismo, al margen de otras muchas determinaciones de gran interés (por ejemplo, la epistemología enantiológica). Tanto para Heráclito como para Anaxágoras, la percepción y el conocimiento se producen por el contraste (lo semejante se conoce por su desemejante) mientras que los eléatas o Empédocles, que entienden el conocimiento como Amor, como identidad, enseñan que lo semejante se conoce por lo semejante. La característica de la nueva Metafísica no puede, por tanto, reducirse a la fórmula de «intento de conciliación de Heráclito y Parménides» como tampoco podía reducirse a la fórmula «pluralismo *versus* monismo».

3.—De acuerdo con la Tabla sistemática que presentamos en el capítulo anterior, es el desprendimiento de las posiciones univocistas, en el campo ontológico general, lo que caracterizaría a las nuevas concepciones metafísicas de Empédocles y Anaxágoras. Este desprendimiento significa un cambio metafísico muy profundo, pero no un corte con la Metafísica global precedente. En la Tabla sistemática esto se manifestaba por la circunstancia de que las nuevas concepciones se alinean en «canales» (ontológico-especiales) ya establecidos, aún cuando rindan resultados muy diversos y originales. Pero en ambos casos se trata de un mismo proyecto metafísico que el de sus antecesores: formular la unidad existente entre las formas del mundo en tanto constituyen una unidad global de sentido —el «monismo cósmico».

El monismo cósmico, como proyecto ontológico-especial desarrollado en el ámbito de la nueva perspectiva ontológico-general no univocista, exige, sin embargo, la introducción de nuevas «funciones ontológicas» —aquellas que Aristóteles designó como causas extrínsecas del mundo o de su movimiento, la causa eficiente y la final. En la Metafísica univocista, cuando no se admiten separaciones entre los entes (por ejemplo cuando no se admite el vacío), la necesidad de causas extrínsecas no se hace notar. La unidad cósmica parece estar asegurada por la propia homogeneidad de los entes (continuismo eleático) o por su contacto sustitutivo, por su referencia mútua (en la comunidad sinectiva de Heráclito). Adviértase, según esto, que la Metafísica pitagórica exigía la apelación a causas extrínsecas. No es exactamente cierto, como algunas veces se dice, que la noción misma de causa extrínseca sólo puede haber aparecido en Metafísica a partir de Empédocles y de Anaxágoras. Los pitagóricos ya atribuían a la Mónada originaria funciones demiúrgicas y, en cierto modo —como contraprueba—, podríamos aducir el caso de los atomistas (cuya filiación es más

pitagórica que neojónica) quienes precisamente por haber prescindido de toda causa extrínseca (eficiente y sobre todo final) pese al univocismo ontológico-general (de hecho limitado al plano corpóreo, a su formalismo corporeista), de cuño pitagórico, reforzado por los eleátas, han podido rasgar el monismo cósmico y ofrecer una Metafísica pluralista en el campo de la ontología especial. Una filosofía que viene a ser así, en cierto modo, la contrafigura de Platón, cuyo pluralismo ontológico-general (doctrina de la *simploké*) va combinado con un organicismo cosmológico de signo monista.

No obstante, es cierto que la nueva Metafísica, que comienza reconociendo una diferenciación intensional en la Idea misma de ser realizada en los entes, necesitará apelar a ciertos entes especialmente instituidos para mantener la unidad de un mundo cuyos constituyentes son, en su misma entidad, heterogéneos. Pero esta misma exigencia tiene también un alcance muy diferente en Empédocles y Anaxágoras. Empédocles ha desarrollado la concepción analogista en el sentido del eleatismo: los constitutivos intrínsecos del mundo, las entidades eternas (los elementos) son como entes eleáticos, sustanciales, aislados en su intrínseca sustancialidad; por consiguiente su conexión necesitará de una causa extrínseca que es (como veremos) y a pesar de la paradoja, más bien el *Odio* que el *Amor* (y en esto podríamos reconocer un rasgo heraclíteo). Pero Anaxágoras concibe las diferencias como continuas; más profundamente heraclíteo que Empédocles, Anaxágoras entiende que los opuestos nunca pueden darse sustancializados, sino vinculados sinectivamente de un modo interno. Por consiguiente, la apelación a una causa extrínseca es menos perentoria en él que en Empédocles. Incluso se diría, puesto que las homeomerías se vinculan internamente, que es superflua.

En cualquier caso, es importante constatar que estas causas extrínsecas de Empédocles y Anaxágoras pertenecen más a la ontología especial que a la ontología general. La Idea de Dios que se insinúa en Empédocles y Anaxágoras, es la de un demiurgo ordenador cósmico, más que la de un *Deus absconditus*, más próximo a la ontología general.

4.—Desde el punto de vista de una Historia de la razón, acaso la consecuencia de mayor alcance del analogismo del siglo V, que se manifiesta tanto en Empédocles como en Anaxágoras, sea la introducción de la que podríamos llamar teoría del racionalismo compositivo, cuyos esquemas se sobreañaden, y a veces pretenden suplantar, a los esquemas del racionalismo de división, de participación. Desde la perspectiva univocista, cuando ella va vinculada al monismo, sólo cabe representar el proceso racional de lo real mundano por división de la unidad primitiva, por su desdoblamiento y participación en los dife-

rentes fenómenos. Pero cuando se comienza por admitir términos irreductibles (sean o no principios absolutos, es decir, sean unidades absolutas o modulares) entonces, la construcción racional no tiende sólo a representarse de que modo una formación dada brota de la división o desdoblamiento de una unidad previa (o de unidades absolutamente homogéneas) sino de la composición de términos heterogéneos. Y comienza a hacerse posible la comprensión de la posibilidad de un racionalismo que no va hasta los últimos principios (de lo cual ya vimos indicios en Anaxímenes y los pitagóricos). Este es el racionalismo peculiar cuya primera teoría ha formulado Empédocles (con su concepto de la *κρῆσις*, mezcla) y Anaxágoras (con sus conceptos de la *συγκρῆσις* —mezcla— y *διακρῆσις*, separación).

5.—Una cuestión histórica de excepcional importancia (por su naturaleza paradigmática) que queremos sucitar aquí es la siguiente: ¿Cuáles han sido las causas de la nueva Metafísica analogista? Porque ante esta pregunta —formulada de un modo deliberadamente muy general— podíamos situarnos, para responderla, desde coordenadas que se autopresentan como muy diferentes:

a) Ante todo, en coordenadas de tipo más bien «intraintelectual», «teórico», «académico», «científico» si se prefiere. El paso a la nueva Metafísica supone un progreso. Por consiguiente —se dirá— las causas serían similares a las que explican la creación de una teoría física más perfecta y ajustada al campo acotado por sus precursores. La Metafísica univocista sería una Metafísica arcaica, primitiva. Después de que ella ha recorrido sus límites, habrá podido mostrar su debilidad y apremiar a los nuevos pensadores a construir concepciones alternativas. El genio de Empédocles y el genio de Anaxágoras sacarán a la Metafísica del *impasse* en que Parménides y Heráclito la habían dejado. Sin embargo, no es tan fácil hablar de un *impasse* en la Metafísica eleática o en la de Heráclito —al menos no se trata de un *impasse* comparable al que determinó el descubrimiento de los irracionales. Se trata quizá de una ilusión retrospectiva, un efecto que se nos revela cuando ya estamos en otro nivel, pero no porque hayamos llegado a él para salir de una situación que ciertamente no se juzgaba incómoda. Contraprueba: la Metafísica de Heráclito y la de Parménides no desaparecieron del todo, ni siquiera han desaparecido en nuestros días.

No parece que tenga más alcance que el de una confortable explicación inmanente el acogerse a una «razón filosófica» abstracta que, habiendo recorrido los límites del univocismo (digamos: los cuadrantes «A» y «B» de la columna I de la Tabla sistemática de referencia), haya «decidido pasar» a la columna II. Y no porque pensemos que la columna II no contiene ningún progreso por respecto de la I sino sencillamente porque la columna II no existía. En el caso de Empédocles

al menos, parece que puede decirse que el desarrollo hacia el analogismo no es un desarrollo lineal de la razón filosófica, sino precisamente un retroceso a los esquemas de la explicación mítica (en el plano ontológico general) aún cuando, a su vez, los nuevos principios hayan triturado el ámbito para un efectivo desarrollo de la razón filosófica o científica.

b) El segundo tipo de coordenadas se presenta muchas veces como extrínseco y en ese carácter funda su superioridad sobre cualquier explicación ideal, teórica. Se acudirá ahora a categorías culturales o sociológicas. La nueva Metafísica del siglo V habrá de explicarse, por ejemplo, aplicando las tesis generales del esquema sobre las relaciones base-superestructura: «A mediados del siglo V (leemos en el *Manual de Dynnik*) se advierten indicios de crisis que amenazan la democracia ateniense. La guerra que estalló entre Atenas y Corinto se transformó poco después en una encarnizada lucha entre las fuerzas democráticas encabezadas por Atenas y la aristocracia reaccionaria agrupada en torno a Esparta... en este período histórico de la antigua Grecia, se agudizó la lucha de clases y precisamente en él se agudizó con una intensidad especial la lucha del materialismo contra el idealismo y de la ciencia contra la religión» (Tomo I, pág. 85). No discutimos estas ideas generales. Pero, ¿cómo aplicar semejantes mecanismos al caso que nos ocupa? ¿Es Empédocles más científico que Parménides? Si lo es, no lo es porque haya luchado contra la religión tan intensamente como Jenófanes. ¿Es Anaxágoras menos idealista que Heráclito? ¿Qué es aquí idealismo? ¿Acaso el idealismo de los «geómetras aristocráticos» es por ello menos «científico»?

En realidad, la distinción de estos dos tipos de coordenadas es artificiosa, porque el desarrollo del racionalismo «intraíntelectual» se da siempre más o menos por la mediación de procesos «mundanos», y la razón mundana, a su vez, se desarrolla a través del racionalismo académico. El concepto de nueva Metafísica comporta no solamente el desprendimiento del *univocismo* sino también la configuración paulatina de ciertas posiciones *analogistas*. Ahora bien: tal como fue concebido el univocismo —«la evidencia de que lo diverso no puede coexistir»— es evidente que tanto él, como su abandono progresivo, se nos dan formalmente articulados a la racionalidad política (aun cuando sean las investigaciones especiales minuciosas las que pueden realizar esas articulaciones, en cuanto efectivas). Evidentemente, el univocismo, tal como fue concebido, está formalmente conectado con situaciones políticas en las cuales la razón conoce la realidad del enfrentamiento con los enemigos que nos rodean, no solamente desde dentro, sino también desde fuera —no solamente los esclavos, sino también los persas y los cartagineses. Cuando la vida política y social pueda moldearse en si-

tuaciones nuevas, cuando se imponga como un hecho la realidad de otras ciudades, de otras culturas y de otros dioses, la experiencia del pacto y de las alianzas, ligada a la conciencia de la propia seguridad y del propio poder, entonces la idea pluralista puede abrirse camino en Metafísica. Una Metafísica que abandona el univocismo de este modo, no por ello se reduce a la condición de simple reflejo de condiciones sociales y políticas nuevas, del desarrollo de las nuevas formas democráticas o de las nuevas oligarquías —por la sencilla razón de que son estas condiciones aquellas que, ellas mismas, realizan las nuevas Ideas y se absorben en ellas. Reconocemos, pues, el sentido y la necesidad de referirse a las nuevas condiciones políticas, culturales y sociales de las ciudades griegas en el siglo V como determinantes, no ya ocasionales, sino formales de la nueva Metafísica. Simplemente subrayamos que son determinantes abstractos, que no excusan la actuación de otros determinantes de naturaleza más bien histórico cultural (y que se dan más bien en una línea diacrónica que sincrónica) que están inextricablemente mezclados con los primeros, a saber, las propias Ideas metafísicas de los precursores. Estas Ideas, en su condición de determinantes, actúan, no ya meramente a título de modelos que hayan de ser imitados, sino también a título de material que está dado, ya conformado, pero que hay que remodelar; y, por consiguiente, cuya estructura impone, mucho más de lo que pudiera creerse por algunos, el curso que han de tomar los nuevos pensamientos.

§ 2

La Metafísica de Empédocles de Agrigento

1.—«Oh, amigos (ὦ φίλοι) que habitáis cerca de la Acrópolis, en la gran ciudad de la dorada Akragas (Agrigento), cuidadosos de buenas acciones, puertos respetuosos de los extranjeros, ignorantes de la malicia, Salve! (χαίρετ'). Yo camino entre todos vosotros como un dios inmortal, ya no mortal, honrado como merezco, con la cabeza ceñida de cintas y coronas floridas. Cuando con mis seguidores, hombres y mujeres, entro en las prósperas ciudades, se me tributan honores divinos; me siguen en número incontable, preguntándome por el sendero del lucro; unos buscan la adivinación y otros, afligidos desde mucho tiempo por atroces dolores, desean oír la palabra que cura toda clase de enfermedades.»

Es el propio Empédocles quien así se presenta en su Poema «Las Purificaciones» (Οἱ καθαρμοί) que —juntamente con su otra obra fundamental («Sobre la Naturaleza», Περὶ φύσεως, de la que sólo se con-

servan versos sueltos) constituyen el legado conocido del agrigentino. Ahora bien: el lenguaje de esta presentación no es ciertamente el lenguaje propio que esperamos de un científico o de un filósofo (no ya sólo según nuestros patrones culturales, sino también según los de Aristóteles, por ejemplo) sino el lenguaje de un profeta, de un taumaturgo, o de un mago. Aquí no estamos ante el artificio retórico de un Parménides, que, en la obertura de su Poema nos dice que al fin y al cabo él, un mortal, se ha acercado a la morada de la diosa y ha llamado a su puerta; ahora (observa Jaeger) es el dios mismo quien ha descendido al que habla, y es éste quien se presenta como un dios inmortal.

¿Qué tiene que ver esto con la Filosofía? Según algunos nada, pero sí con Empédocles, en tanto éste es, no sólo el autor de «Las Purificaciones», sino también el autor de «Sobre la Naturaleza». Habría contradicción entre ambos Poemas. No sólo en el estilo, sino en tesis centrales (en «Sobre la Naturaleza» se ofrece una doctrina «materialista» sobre el alma; en «Las Purificaciones» se enseña la supervivencia, la reencarnación y la preexistencia —y el mismo Empédocles nos dice que en otro tiempo fue muchacho y muchacha, arbusto, ave y mudo pez marino). Según esto, habría que reducir la relación entre estos dos Poemas al plano de las cuestiones psicológicas y sería impropio tratar de dar un sentido histórico filosófico a esta relación. Acaso Empédocles, en su juventud y madurez, habría sido el demócrata y racionalista que nos transmite cierta imagen suya —pero en su vejez habría experimentado una crisis religiosa, una conversión hacia la fe órfica (Willamovitz). No parece verosímil este proceso en Empédocles, cuya religiosidad no es la del anciano que se retira a la meditación mística, sino, por lo que nos dicen sus palabras, la del hombre en su plenitud que arrastra a las multitudes. Más verosímil nos parece en todo caso el proceso inverso —el que fue descrito en la famosa tragedia de Hölderlin. En las diferentes versiones de *La Muerte de Empédocles*, Hölderlin intuye la tragedia del hombre que está dispuesto a arrojarse al Etna para disimular su decadencia, como final de un proceso en virtud del cual la fuerza exterior que lo habita, el «Espíritu objetivo», lo abandona y lo sumerge en el escepticismo más espantoso:

«En mí
en mí os metísteis, fuentes de la vida
afluyendo de las profundidades
del mundo, y acudían los sedientos
a mí. Ahora estoy seco.»

(Acto I, escena 3, de la 1.^a versión; Acto I, escena 2, de la 2.^a versión. Traducción de Feliú Formosa.)

Pero, en todo caso, tampoco puede atribuirse el «Sobre la Naturaleza», con todo su vigor, a la etapa final de su vida. De los dos Poemas, es responsable un mismo Empédocles. ¿No será que ver las diferencias de estos Poemas como «contradicciones» es, más bien, el resultado de un anacronismo? Lo que a nosotros (desde un concepto de Ciencia o de Filosofía muy purificado) nos parece inconciliable ¿no podía estar vivido como una unidad (que ya no podría llamarse ciertamente «Filosofía» en sentido estricto) en el pensador siciliano —o, por lo menos, como un conjunto de partes, que, aunque distintas, se acoplan sin contradicción? Por lo menos, este esquema es el que se utiliza normalmente cuando se habla de San Agustín o de Santo Tomás de Aquino —cuando nós son presentados, por un lado, como filósofos racionalistas, que intentar probar sus tesis, según los procedimientos convenidos por la tradición y que, aunque estimadas como racionales, las insertan en el conjunto de una dogmática cristiana, no más cercana a lo que entendemos convencionalmente por razón que la dogmática órfica. En cualquier caso, no es ni siquiera probable que Empédocles haya distinguido dos planos de la verdad —a la manera como Agustín o Tomás (apoyados ya en la conciencia crítica griega) podían distinguir entre la Fe y la Razón, entre la Teología dogmática y la Filosofía. Es más que probable que Empédocles, que no estaba sometido a la censura de un «Colegio sacerdotal», que gozaba de la libertad de criticar los aspectos más antropomórficos de la religión popular —que podía, en suma, considerar lo que le quedase de ella como un «extracto» propio, aceptable— percibiese como dadas en una unidad las evidencias expresadas en ambos Poemas. Y, a lo sumo, la distinción que pudiera hacer entre ellos, podía tener como fundamento las necesidades de la exposición, el público a quien iban dirigidas. ¿Acaso «Las Purificaciones» no se dirigían a un público de fieles, a los cuales él podía hablar directamente —no ya engañosamente— y el «Sobre la Naturaleza» se dirigiera a un público más laico, fuera de la fe, más próximo al público de las Escuelas? Nosotros no podemos evidentemente intentar siquiera responder a estas preguntas, que son de la competencia de filólogos e historiadores. Tan sólo queremos subrayar que las cuestiones planteadas no son meramente biográficas, sino que afectan a la historia misma de la razón filosófica, en tanto ella se abre camino en el ámbito de un sistema religioso de raíces culturales y sociales muy profundas. La unidad que atribuimos a esa sabiduría de Empédocles no puede percibirse desde un concepto «purificado», «decantado» de Ciencia o de Filosofía que nos llevará forzosamente a imaginar la figura de Empédocles como una «composición» de racionalista y de mago, una «mezcla» de Newton y de Cagliostro, que decía Renan. La figura de Empédocles, sencillamente no pertenece tan genuinamente a la Historia de la Filosofía como pueda pertenecer la figura de Platón a la de Aristóteles. Es una

figura histórico cultural de diferente significación y su unidad global se capta mejor desde la perspectiva que nos manifiesta una conciencia religiosa en cuyo seno se abre camino el racionalismo filosófico y científico (por mediación de los cuales Empédocles se cruza con el curso de la Historia de la Filosofía y de la Ciencia) que desde la perspectiva de una conciencia filosófica o científica «que todavía conserva adherencias míticas». Por lo menos, aquella perspectiva, además de ofrecer una mejor comprensión del uso que el propio Empédocles parece dar a sus investigaciones físicas o metafísicas, se adapta más de cerca al ritmo dialéctico mismo del desarrollo de la «Razón», que no aparece ordinariamente destinada a suturar la «tremebunda herida» que deja la Fe al marcharse (Ortega) sino que, más bien, aparece en el seno de una Fe a la que termina por inflingir heridas de muerte.

Empédocles es hijo de Agrigento en una época en la cual la ciudad alcanza su mayor esplendor. En el 480 ha tenido lugar la batalla de Himera, que ha arrojado de la isla a los cartagineses —una especie de «ala occidental» de los persas— que ha frenado su avance, a la manera como, en la misma época, en Salamina, ha sido en el Este frenado el gran Rey. Hacia el 406 Akragas tiene 200.000 habitantes (de ellos 20.000 ciudadanos, 33.500 metecos y 100.000 esclavos). Empédocles pertenece a una familia acomodada —su abuelo había ganado unos juegos olímpicos, conduciendo un carro— pero según lo que sabemos, su conducta se ha orientado en el sentido democrático: Empédocles habría intervenido decisivamente en la desarticulación de un club oligárquico, la «Organización de los Mil». Ciudadano ingenioso —logró desecar una zona pantanosa— médico y, sobre todo, orador brillante —Aristóteles, en el diálogo perdido *El Sofista* le atribuye la invención de la Retórica; Gorgias de Leontini, muy cerca de Agrigento, fue discípulo suyo— habría alcanzado tal popularidad que se le ofreció el puesto de Rey; pero él renunció a la monarquía. Su misión le llevaba a otros designios. Todas las noticias que de él poseemos dibujan una figura muy coherente, la figura del conductor espiritual que, no por humildad, sino todo lo contrario, por una voluntad de poder de más largo alcance, no quiere limitarse a las apariencias, comparativamente engañosas, del «poder temporal». Empédocles está más cerca de Zaratustra que de Demócrito. No es un físico que conserva adherencias mitológicas. Es un conductor espiritual, nacido del suelo de una fe preexistente y que ha tenido que pasar en su carrera por el terreno más reciente que está siendo consolidado por la nueva tradición de los filósofos: Teofrasto hace a Empédocles discípulo de Parménides. Alcidas lo presenta como condiscípulo de Zenón, bajo Parménides (es inverosímil la noticia según la cual había conocido a Leucipo; su teoría de los *poros* pudo haberla tomado de Alcmeón de Crotona y, en todo caso, es de suponer que recibió el influjo de los círculos pitagóricos). Con todo, me parece que la

concepción global del mundo de Empédocles —su *Weltansauung*, representada en su famosa doctrina del *Sphairos*, que está sin duda apoyada y aun inspirada en Parménides, pero que ha perdido la «sobriedad metafísica» en que la mantuvo la disciplina racional eleática— se inclina decididamente del lado del mito, y esto se olvida con frecuencia. Un universo que comienza por una Esfera vigilada por el Amor y el Odio y, tras un largo desarrollo, se resuelve de nuevo cíclicamente en su redondez, es un universo mítico —que de ningún modo puede ponerse en el mismo plano de racionalidad metafísica que alcanzó Anaximandro, o que había de alcanzar el propio Anaxágoras. La Metafísica de Empédocles es la construcción que, entre los sistemas presocráticos, recuerda más de cerca el estilo de los grandes mitos cosmogónicos de cuya trituración brotó la Metafísica griega. Y no juzgamos accidental o externa a su metafísica esta proximidad al racionalismo mítico: la consideramos vinculada al *principialismo* de Empédocles, que, cuando se toma en los términos homonímicos en los cuales Empédocles (y no Parménides) lo hizo, se asemeja precisamente a los procedimientos de los mitos que comienzan por la serpiente o el Huevo órfico. Ahora, la serpiente es el Odio, el Huevo es la Esfera y sus contenidos son el Fuego, el Agua, el Aire y la Tierra (en lugar de Fanes o de los Titanes). Y estas semejanzas pueden ser reconocidas sin perjuicio del simultáneo reconocimiento de los gigantescos desarrollos racionales que a Empédocles le tocó llevar a efecto, precisamente en el momento en que construía su Esfera y los mecanismos de su despliegue (en el *regressus* y en el *progressus*). El desarrollo de la racionalidad no es lineal sino que el mismo es un desarrollo dialéctico.

2.—Tratamos de formular las líneas maestras de la nueva ontología de Empédocles. Naturalmente, Empédocles no la hubiera podido formular en estos términos —como tampoco Pitágoras podía formular su teorema algebraicamente: $a^2 + b^2 = c^2$ — pero esto no significa necesariamente que nuestras fórmulas no puedan recoger fielmente las claves de la ontología empedoclea. Utilizaremos las Ideas ya expuestas de *analogismo* y de *principialismo*.

El analogismo, un analogismo ejercido como desbloqueo del univocismo de sus precursores, describe acaso, del modo más fiel, la más profunda innovación de Empédocles. Nos introduce en la concepción, revolucionaria en la Metafísica griega, de que el Ser «se dice de muchas maneras», irreductibles entre sí. Es una tesis de alcance ontológico-general. Sin perjuicio de que estas maneras irreductibles del ser fueran identificadas por Empédocles con el *agua*, el *aire*, el *fuego* y la *tierra*, es decir, con los *principios* constitutivos del mundo, con los principios homonímicos de la ontología especial (que incluye la Física). Por tanto, la diferenciación originaria no está pensada en el con-

texto de un *ápeiron* ontológico-general sino en el contexto ontológico especial. Por ello, los principios son homonímicos al «mundo de las formas». Es el principialismo de Empédocles que, al extenderse a la vez, como principialismo absoluto, al campo de la ontología general, se constituye en la fuente del «estilo mítico» que hemos reconocido en su metafísica. Pero lo verdaderamente importante es ahora lo siguiente: que, cualquiera que fueran los contenidos de estas «diversas maneras de decirse el ser» —o de ser los entes— se estaba procediendo como si, efectivamente, el ser fuese heterogéneo, análogo (mejor aun, equívoco, como veremos) y no unívoco. En todo caso, no es seguramente casual que este analogismo (o equivocismo) ontológico se haya abierto camino combinado con un principialismo de resonancias míticas. Sería una casualidad si aceptásemos la explicación *standard* según la cual Empédocles llegó a su «pluralismo» para conciliar la doctrina eleática del ser con la doctrina de Heráclito (o simplemente, con los sentidos, como dice Burnet): a Empédocles «se le habría ocurrido» la idea de que, introduciendo diversos seres, en lugar de uno solo, podría conciliarse el cambio con la ontología eleática. Pero esta reconstrucción nos parece fantástica. Ante todo, porque Empédocles, en modo alguno podía encontrar «en su ocurrencia» un modo de sostener al eleatismo, que justamente quedaba arruinado en su tesis central, a saber, la unicidad del ser. La Metafísica de Empédocles no es por eso, en modo alguno, algo que pueda concebirse como una «evolución» del eleatismo, dado que el significado de su Filosofía es diametralmente distinto. Empédocles no es un filósofo crítico que ha advertido la rudeza y tosquedad del univocismo eleático y se ha decidido reflexivamente a suplantarlo. La Metafísica univocista no podía haber sido abandonada en virtud de un cálculo comparativo, en el que además faltaba precisamente el término de comparación. Atribuimos, más bien, el paso dado por Empédocles a circunstancias paradójicamente más próximas a los mecanismos de la conciencia mítica, y también, como hemos dicho, de la racionalidad política. Un pluralismo moldeado a partir de una cierta evolución de esta racionalidad y de la propia fe religiosa politeísta. No puede subestimarse la circunstancia de que Empédocles designa a sus elementos no tanto con nombres «químicos» cuanto con nombres teológicos: «escucha primero las *cuatro raíces* de todas las cosas: Zeus resplandeciente (el fuego), Hera (la tierra) dadora de vida, Edoneo (el aire) y Nestis (el agua) que con sus lágrimas empapa las frentes de los mortales» (fragmento 6 de «Sobre la Naturaleza»). Es muy fácil caer en la tentación de interpretar la decisión de llamar a los *elementos* con nombres de dioses como un recurso retórico; pero esto no es explicar nada. No se trata de sugerir que Empédocles siga creyendo en los dioses antropomorfos, a quienes ha criticado en otras partes. Pero

su crítica consiste precisamente en «identificar» a Zeus con el *Fuego* y a Nestis con el *Agua*. De este modo, no solamente materializa a los dioses sino que también diviniza a los elementos, es decir (en nuestros términos) les confiere un estatuto ontológico, una función ontológica superior a aquella que les correspondería como meras sustancias químicas o incluso como determinaciones ontológico especiales. Porque divinizarlos equivale, para un griego, a eternizarlos, a hacerlos inmortales, y por lo tanto, a penetrar con ellos, hasta cubrirlo por entero, en el territorio de la materia ontológico general, en la ontología general. Ahora bien: esta divinización de los *elementos*, en virtud de la cual estos adquieren su verdadera figura ontológica (no ya religiosa) sólo es posible cuando un pluralismo teológico, un politeísmo depurado, de raíces muy ramificadas, ha preparado el terreno. Ahora bien, esta «preparación analogista» del terreno es la que, al enfrentarse con la concepción eleática del Ser podrá tomar conciencia de sí misma y moldearse ontológicamente como analogismo. Pero la oposición al eleatismo es frontal: no es el Ser de Parménides aquel que internamente «se ha multiplicado» en manos de Empédocles en los cuatro elementos. Es el politeísmo racionalizado de Empédocles aquel que ha triturado el Ser-uno de Parménides, que a su vez, fue el instrumento de trituración del politeísmo antropomórfico. Por decirlo con otras referencias: la repercusión de Empédocles no la pondríamos tanto en un supuesto efecto de *multiplicar* el Ser de Parménides, dado que este Ser estaba ya en realidad multiplicado *ad infinitum* por las unidades pitagóricas; sino en la *reducción* del infinito conjunto de unidades pitagóricas a un número finito y muy limitado de elementos (los cuatro elementos) con los cuales poder operar desde supuestos principalistas.

Empédocles, según estos puntos de vista, no ha comenzado situándose en la Metafísica eleática «para adaptarla a los sentidos», a Heráclito, o al cambio: ha comenzado enfrentándose con ella y negando su tesis fundamental, a saber, *la unicidad unívoca del Ser*. Y el verdadero parentesco con Heráclito, creemos, no reside tanto en su conocimiento del cambio como en su concepción enantiológica del *Cosmos*, que subsiste como tal a consecuencia del Odio o de la Discordia. Empédocles habrá podido así tomar del eleatismo un principio ontológico esencial en él, el que hemos llamado, al exponer a Meliso de Samos, «principio ontológico de conservación» (que se realizará ulteriormente en los más diversos principios de conservación: conservación de la materia, conservación del movimiento y de su dirección o principio de inercia) es decir, el principio según el cual lo que existe no puede haber comenzado ni puede dejar de existir. Este es el principio «eleático» (aunque ya utilizado por los primeros milesios, en su negación de la Idea de creación y de aniquilación como absurda) que precisamente se invoca siempre que se pretende presentar a Empédocles como conti-

nuador de los eléatas: «pues en modo alguno puede algo generarse de aquello que no es; y, por lo que se refiere a lo que es, el quedar destruido es imposible, es cosa que no cabe oír...». Es cierto que estos versos (B, 17) proceden del Poema de Parménides, del cual se toman (como observa Jaeger) las palabras ἀγήρευστον y ἀπυστον. Pero la cuestión es la determinación del alcance que hay que dar a estos presé- tamos. Y nos parece injustificado identificar este «principio de conservación» con el eleatismo en globo. Por decirlo así, la Metafísica eleática implica este principio de conservación e incluso desde ella ha podido ser formulado con claridad: tal es la contribución de la ontología de Parménides a la nueva ontología (Aristóteles lo expresa de este modo: los jonios han enseñado que la sustancia es una, los eléatas han añadido que es inmóvil). Pero el principio ontológico de conservación no implica el eleatismo, su concepción fundamental de la unicidad del Ser. Tan sólo se combina inextricablemente con ella, pero cuando su componente univocista está ya dado. El principio ontológico de conservación no es, pues, incompatible internamente con la Metafísica eleática y, por tanto, está fuera de lugar el pensar que para salvar este principio fuera preciso romper el Ser de Parménides. Y como en la Metafísica eleática el principio de conservación no es el principio generador del sistema (puesto que de él no puede deducirse la tesis de la unicidad del ser, más que cuando se parte ya de ella) sino que es, más bien, una determinación temporal (en las categorías del tiempo: generación y corrupción) del principio general (expuesto en las formas negativas y positivas de la vía de la verdad) parece injustificado concluir que el proyecto de Empédocles haya consistido en «querer salvar en lo posible el eleatismo».

El principio ontológico de conservación, como función ontológica que no contiene en sí misma la determinación de sus argumentos y parámetros, es compatible con diversas hipótesis sobre el número de argumentos y parámetros por los cuales puede ser determinado. Parménides enseñó que sólo existe un argumento —el Ser— pero no en virtud del principio mismo de conservación sino en virtud de su Metafísica monista univocista. Por ello, Empédocles podía sacrificar enteramente la unidad del Ser eleático, su unidad ontológico general y también la unidad del mundo, la concepción del monismo cósmico —que Empédocles intenta salvar, aunque como trataremos de mostrar más abajo, de ninguna manera puede conseguirlo. Su monismo cósmico es meramente intencional y cuasi mítico, inconsistente, y en modo alguno es efectivo.

Abandonada la concepción central eleática (la unicidad del ser) al oponerle, no el principio ontológico de conservación, sino su propia concepción pluralista, Empédocles puede recoger las mismas formas parmenídeas del principio de conservación y aplicarlas con toda como-

didad a los cuatro elementos (como, luego Anaxágoras las aplicará a sus *homeomerías*). Pero es una pura sinécdoque (*pars pro toto*) decir que, con esto, Empédocles está «conciliando» a Parménides con los sentidos. Está literalmente triturando la Metafísica eleática, y tomando de sus restos el principio ontológico de conservación. Por hacerlo así, tampoco puede afirmarse que esté salvando la concepción de Heráclito —que precisamente se constituía sobre la eliminación de todo principio de conservación, según dijimos. No es a Heráclito por tanto, a quien salva Empédocles, sino al mundo de las formas, aunque de Heráclito conserve un principio central en él, el «principio enantiológico» el principio de que lo que une a las cosas del mundo es el conflicto (el Odio, *Νεῖκος* dice Empédocles, *Πόλημος* decía Heráclito). Porque, como veremos, si fuera el *Amor* (que «atrae lo semejante con lo semejante») quien rigiera despóticamente los destinos de la realidad, el mundo, que es mezcla de lo diverso, unión de los contrarios, se desvanecería en el *Sphairos*.

Ocurre, pues, con el principio de conservación de la sustancia algo muy similar a lo que habrá de ocurrir con el principio de conservación del movimiento —con el principio de la inercia. También este principio —determinación del principio de identidad— cuando se aplica a un ser en reposo lo condena a un reposo eterno; pero si su argumento es un móvil considerado en un trayecto dado, lo determina a moverse uniformemente (idénticamente) —de suerte que las posiciones del móvil en C, respecto de B sean idénticas a las de B respecto de A y así recurrentemente. (La primera forma del principio de la inercia es univocista; la segunda es más bien analogista). Otra cosa es la cuestión de los criterios de esta uniformidad. O bien se considera en términos de una dirección rectilínea, sentido constante y módulo igual en cada instante; o bien se considera en términos de una dirección circular (igual respecto de un centro) uniforme modularmente, con igual velocidad angular, como ocurre en Aristóteles con el movimiento eterno de los astros. De acuerdo con esta correspondencia, concluiríamos que el movimiento circular uniforme y eterno del cielo de Aristóteles equivale, por respecto de la Esfera inmóvil (en reposo) de Parménides a lo que los múltiples elementos indestructibles de Empédocles son por respecto al Ser único eleático. *El movimiento uniforme de los cielos, de Aristóteles, es un resultado del mismo principio de conservación del movimiento que en el sistema de Parménides conducía a la inmovilidad del Ser*: el movimiento uniforme circular es una forma de realizarse la inmovilidad del Ser según el principio de conservación del movimiento. (Acaso esto es lo que se contiene en el fondo de la concepción platónica del Tiempo como imagen de la Eternidad). Asimismo, la multiplicidad de sustancias indestructibles de Empédocles es el resultado del mismo principio de conservación que conducía a

Parménides a poner un solo Ser inmóvil y eterno. Lo esencial es que no puede considerarse más originario el principio del reposo que el principio del movimiento uniforme (incluso aquel es un caso particular de este) ni tampoco puede considerarse más originaria, ni siquiera en el plano lógico, la unicidad del Ser inmóvil eleático que la multiplicidad de los elementos indestructibles de Empédocles. Pensar otra cosa es pura contaminación aritmológica pitagórica, que sobreentiende que el *uno* ha de ser forzosamente anterior en todo al *dos*, así como éste ha de ser anterior (incluida la recepción de un principio de conservación de la sustancia) al *tres* y al *cuatro*.

En resolución, la ontología de Empédocles, se comprende, en sus líneas maestras, por la aplicación del principio ontológico de conservación a un conjunto de argumentos presupuestos como sustancias irreductibles, múltiples pero finitas, aunque postuladas homonímicamente —principalismo— como semejantes a los contenidos del mundo: *fuego, aire, agua y tierra*. Y esta aplicación tanto más profundiza la distancia al Ser de Parménides cuanto más enérgicamente los nuevos argumentos se comportan según el principio «eleático» de conservación. Porque eternamente estas sustancias aparecen separadas, sin poder reabsorberse en la unidad eleática. Por ello, comprenderemos la paradoja de que precisamente en las etapas *acósmicas* del proceso de lo real —cuando en el *Sphairos*, bajo la presidencia del Amor, lo semejante está unido a lo semejante, el fuego con el fuego, el agua con el agua, etc.— la figura, mítica ahora, de esa *Esfera acósmica*, que recoge aparentemente el más señalado rasgo parmenídeo, realiza, en el plano ontológico, la distanciaci3n máxima posible con respecto al eleatismo. Porque la *Esfera acósmica* de Empédocles es precisamente en donde se manifiesta «la verdad» de la nueva Metafísica, por encima de las posibles intenciones subjetivas de su creador o de sus intérpretes. Hay una lógica del racionalismo ontológico que las propias interpretaciones imaginativas no pueden evitar. En la *Esfera acósmica* los elementos eternos, divinos, están absolutamente separados unos de otros. Sólo están unidos por contigüidad, yuxtapuestos en una representación imaginaria de la Esfera, que Empédocles, en la tradición pitagórica concibe como refugio de la Armonía. Correspondientemente, la paradoja aparece por el otro lado de este modo. Es en el *estado cósmico* —aquel que Parménides negaba como apariencia— donde la Metafísica de Empédocles se mantiene más cerca de la unidad del Ser eleático, porque en ese *estado cósmico* los elementos se postulan como mezclados unos con otros, continuos según las prescripciones eleáticas. Pero también en este momento de su construcción, la Metafísica de Empédocles, manifiesta su interna inconsistencia: porque en el *estado cósmico* lo que se había postulado como principios sustan-

ciales tienen que dejar de ser sustancias (véanse los diagramas matriciales).

Desde el punto de vista de la ontología general (que nos presenta los principios como eternamente separados, «ignorantes» unos de otros, aunque yuxtapuestos) es completamente gratuita y sobre todo incomprendible la *unidad del Ser*, de la misma manera que, desde el punto de vista de la ontología especial (que nos presenta ya dado el «Mundo de las formas») es completamente incomprendible la *mezcla de unas sustancias* que propiamente no existen (las diagonales de la matriz III están vacías). El concepto de mezcla en griego *κρήσις* es un concepto ontológico especial que tiene sentido cuando se aplica a términos que no son principios absolutos y eternos. Empédocles ha tomado un esquema racionalista (el racionalismo de composición) de la ontología especial y ha pretendido conferirle un valor ontológico-general. Las sustancias primeras no pueden mezclarse por sí mismas cuando están dadas como sustancias (en la Esfera) para comenzar el *progressus* hacia el *Cosmos*. Cuando están mezcladas en el *Cosmos*, ciertamente que sí pueden por sí mismas unirse (lo semejante se une a lo semejante) y separarse (lo desemejante repele a lo desemejante) aunque no se comprende por qué haya de prevalecer el principio de atracción sobre el de repulsión. Pero, aun concediendo que prevalezca aquél, una vez que lo semejante une a lo semejante, la *Esfera* resultante del *regressus*, como hemos dicho, ya ha expulsado todo residuo de unidad ontológica. Precisamente en este punto se comprende la *necesidad intercalar* de las causas extrínsecas, con lo cual la Metafísica inaugura propiamente la Teología natural (una teología dualista: el Amor y el Odio). Este es un asunto del mayor interés, dadas las distorsiones a la que ha sido sometido por la ideología cristiana durante siglos y siglos. Según esta ideología (expresada, por ejemplo, por San Agustín) el tema de Dios es el tema eterno de la Filosofía, y toda la Filosofía queda definida como una busca de Dios, cuya ausencia se considera intolerable para la razón. Pero, según estamos comprobando, en la constitución originaria de la Metafísica, Dios no aparece como tema filosófico por ninguna parte. Los dioses de las religiones (que son siempre dioses antropomórficos, personas, que pueden hablarnos en la *revelación* y a quienes podemos hablar en la *oración*), han sido tenazmente sometidos a crítica por los filósofos o utilizados como figuras retóricas o alegóricas. Y el Dios abstracto, el dios de los filósofos, no ha hecho acto de presencia ni en Tales, ni en Anaximandro, ni en Parménides, ni en Heráclito. Es ahora, con la nueva Metafísica, cuando aparece la Idea de un dios-demiurgo, a quien se le encomienda la tarea de mantener la unidad del *Cosmos*, incluso de construirla. Por consiguiente, puede decirse que el tema de Dios en Filosofía, como Idea filosófica, ha aparecido en un preciso momento, a saber, en el momento de transición

(momento esencialmente inestable) de un monismo metafísico riguroso (o rígido, univocista) a una Metafísica que, queriendo a toda costa mantener el monismo cósmico, ha conocido ya la equivocidad (la analogía del Ser). La Idea de Dios, como metafísica, aparece, según esto, literalmente como un *deus ex machina* —de la maquinaria de un sistema metafísico cuyas piezas ya no engranan. La Idea de Dios, por tanto, asume, según las necesidades, o bien la función de imponer desde fuera al *Cosmos* la unidad interna (M_3) que tenía desde Anaximandro— Dios es ahora inteligencia, *Nous*, Causa final —o bien la función de imponer, también desde fuera, los movimientos a las partes del mundo, que por sí mismo no se movería. Dios es ahora causa eficiente, fuente de energía, la función que desempeñaba el *ápeiron* convenientemente modificada —o bien ambos a la vez. En el sistema de Empédocles, Dios es sobre todo la causa eficiente, y aunque no se descarta su función ordenadora, de hecho Empédocles acude siempre en sus explicaciones al azar. En el sistema de Anaxágoras el *Nous* parece pensado como causa final, aunque luego se limita a poner en movimiento la *Migma* originaria. También el Dios de Aristóteles será, con respecto del Mundo, pura causa eficiente, Primer motor —aunque constante, no sólo inicial como en Anaxágoras— su intimidación intelectual pura —*νοήσις νοεσεως*— no tiene efecto ninguno ordenador sobre el *Cosmos*, del cual ni siquiera puede tener una noticia que mancharía su pureza. En el caso de Empédocles, las funciones divinas son desempeñadas por el Amor (*Φιλία*) y el Odio (*Νείκος*) que son los genuinos principios (*τὰς δὲ κυρίως ἀρχαίς*, dice el texto de Simplicio, Diels 31 A 28) que ponen en movimiento los cuatro elementos. Por ello, añade Simplicio, los primeros principios de Empédocles son en realidad seis. Ahora bien: al Amor lo identifica con Afrodita —y por cierto su entidad es quizá abstracta (ha sido traducida como *libido*, como *instinto* y como la *energía cósmica*). Pero el Amor no es propiamente un Dios demiúrgico, porque más bien destruye el Mundo (aun cuando esta destrucción sea la negación de una negación). Es el *Νείκος*, el Odio —Ares, el dios de la guerra— el principio verdaderamente demiúrgico de Empédocles, el verdadero Dios de Empédocles (que prefigura al Dios de Marción), en su función de primer motor y causa de la mezcla. Porque si las sustancias en la Esfera permanecen contiguas (unidas) es, no sólo porque el Amor une lo semejante a lo semejante, sino porque el Amor expulsa al Odio, que circunda acaso al universo como un Genio maligno. El Amor, actuando entre los elementos, da cuenta de la unión de las partes de cada elemento entre sí —pero no de la unión de unas con otras en la Esfera. Y, desde la Esfera, para que el mundo pueda comenzar a brotar, también es preciso introducir un *deus ex machina* que, como hemos dicho es el Odio, dios creador, porque él es quien, en resumidas cuentas, hace la mezcla.

¿Es posible que Empédocles no haya advertido estas paradojas de su Metafísica? ¿Acaso las ha deseado? Probablemente expresan muy directamente una concepción pesimista muy profunda del mundo, de cuño órfico, que lleva a Empédocles —impulsado por las «musas itálicas», más suaves y pacíficas— a proponer un estado de paz y de bienaventuranza, aunque sea al precio de desvanecer escatológicamente al Mundo, a un verdadero *estado acósmico*, que se aproxima por cierto a la paz eleática. El Mundo acaso fuera para Empédocles —como para los órficos— el verdadero infierno. En el mundo, «valle de lágrimas» (Ἄτης λειμών) expían las almas sus culpas —«un lugar triste» dice en «Las Purificaciones», en donde el asesinato (φόνος) el odio (χότος) ...las enfermedades (νόσος) y las infecciones (σῆψις) ...vagan en la oscuridad». La paz sólo puede encontrarse, por tanto, fuera de este mundo.

En cualquier caso, el *estado acósmico* del Ser empedocleo no es, como el de Parménides, permanente, sino diríamos intermitente. Empédocles ha ofrecido la concepción cíclica del mundo más elaborada entre todos los metafísicos presocráticos. Cada 30.000 estaciones («tres veces diez mil estaciones»), el Gran Año —que correspondería con el destierro, el *apenautismo* de Hesiodo (*Teogonía* 793 sgs.)— se reproduce el ciclo cósmico. Las almas bien conducidas por la sabiduría pueden, al cabo de sucesivas encarnaciones, lograr su felicidad, es decir: librarse del círculo del nacimiento, de su caída en el mundo, porque el castigo mayor para el hombre es haber nacido, el haber sido arrojado al mundo, como diríamos en lenguaje de nuestros siglos. Sugerimos que la insistencia de Empédocles en la existencia del azar, —que aparece, no ciertamente al nivel global del ciclo cósmico, sino al nivel de las composiciones de algunas partes suyas (justamente la contrafigura de lo que ocurrirá en el atomismo de Demócrito, como veremos) tiene mucho que ver con la soteriología. Es decir, el azar (la unión al azar —συνέκρουσεν— de los ojos que vagan solitarios, desprovistos de frentes, de las cabezas sin cuellos que brotaron sobre la Tierra...) no es tanto un concepto acuñado en el contexto científico natural (una suerte de prefiguración de la selección natural darwinista, como tantas veces se dice) sino, sobre todo, (y sin que con esto haya que negar sus aspectos «precientíficos») un concepto acuñado en el contexto moral, en el contexto de la Idea de Libertad. Sugerencia que se corrobora por los servicios que la Idea del azar desempeñaría en el epicureismo. Ciertamente, si los ciclos estuviesen predeterminados en todos sus detalles, la posibilidad de evadirse del círculo del nacimiento se reduciría a cero.

Es en la exposición temporal de su Metafísica, en el desarrollo cíclico del Ser, en el ciclo cósmico incesante, en donde se manifiestan con toda claridad las inconsistencias irresolubles del sistema de Em-

pédocles, que se disimulan por las brillantes imágenes de cuño mitológico. En efecto: el principalismo sustancialista de Empédocles logra su plena formulación en el estado acósmico de la Esfera bienaventurada, cuando los cuatro elementos, concentrados en sí mismos, son efectivamente sustancias y están vinculados por el Amor (es decir, por un nexo de identidad, que está en el fondo de lo que llamaremos «principio de gravitación lógica», porque el Amor precisamente, en el sistema de Empédocles, tiene la función de «unir lo semejante a lo semejante»). Pero precisamente en este estado, en el que los elementos son principios sustanciales, ellos son más bien sustancias que principios, porque justamente en este estado no hay Cosmos, al estar cada elemento unido a sí mismo pero separado de los demás. Representemos a estos elementos por las letras A, B, C y D.

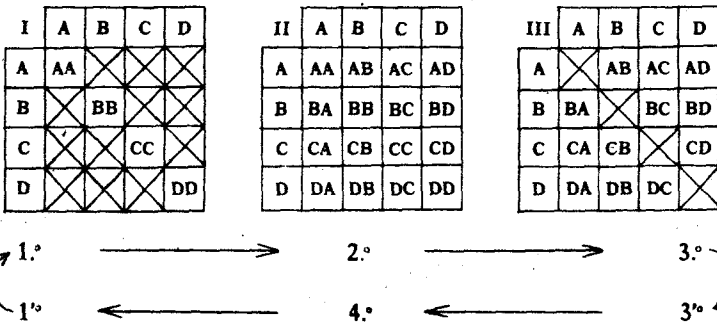


DIAGRAMA DEL PROGRESSUS Y REGRESSUS DE LA ESFERA AL MUNDO, SEGUN EMPEDOCLES

Como el todo va a producirse a expensas de estos cuatro elementos, combinándose consigo mismos, es adecuado representar la estructura racional subtendida en el sistema de Empédocles por una matriz auto-lógica, de suerte que las etapas del ciclo cósmico correspondan a las diferentes situaciones de composición multiplicativa de la matriz. La primera situación (situación I) corresponde al *estado acósmico*, aquel en el cual los elementos están unidos a sí mismos (en el diagrama: la diagonal principal está llena —supongamos que cada elemento se une a sí mismo por una operación idempotente: $AA=A$ —y corresponde al *Sphairos*). Pero ahora el mundo no existe (el estado acósmico está representado aquí por las casillas no diagonales vacías). La situación opuesta (situación III) es aquella en la que todos los elementos, separados de sí mismos por el Odio, están unidos unos a otros por él. Evidentemente, esta unión ya no es de identidad (el Amor ha sido expulsado, sino que corresponde a lo que llamamos unidad de sinexión —dado que esta unidad es transcendental a las propias formaciones

que fundamenta: sus componentes no pueden separarse sin que la formación considerada desaparezca. Observemos que como las combinaciones que Empédocles prevee no son sólo primarias, sino ternarias y cuaternarias —es decir, cualitativamente: $\sum_{x=1}^{x=4} \binom{4}{x} = 15$ combinaciones cualitativamente distintas, es decir, sin considerar las proporciones cuantitativas— habría que acudir a matrices estereométricas, en las que el orden pueda también tener significado (como ocurre en la Química: ácido maléico y ácido fumárico). Pero, para nuestra exposición es suficiente la representación plana de la situación III. Aquí, los elementos son principios de los entes mundanos, pero en cambio desaparecen como sustancias y esto se representa en la matriz III por el vaciamiento de la diagonal principal (en cambio, el resto de la matriz, correspondiente al mundo en el estado de mezcla completa, está lleno). Así pues, bajo el reinado del Amor, los elementos están separados entre sí, y bajo el reino del Odio se mezclan. Aristóteles ya había observado que «muchas veces», a lo largo de los escritos de Empédocles, el Amor separa —ή μὲν φίλα διακρίνει— y la Discordia une —τί δέ Νεῖκος συγκρίνει (Met. A 4, 985 a 23). «Cuando en efecto —continúa Aristóteles— el Universo (τὸ πᾶν) se disgrega en sus elementos por obra de la Discordia, el fuego y cada uno de los demás elementos se congregan en un todo; y cuando los elementos vuelven a unirse por efecto del Amor es necesario que las partes de cada uno se disgregen de nuevo». Ahora bien: entre estos dos extremos (I y III) existe evidentemente una tercera posibilidad —aquella en la cual todas las casillas de la matriz autológica están llenas (situación II). Naturalmente caben otras muchas interpretaciones intermedias, que no representamos porque no plantean problemas ontológicos peculiares: ellas están implícitas en la situación II. Porque, en ésta, se da el caso de que los elementos son a la vez sustancias (en las diagonales principales) y principios (al estar combinados, en las otras casillas con los restantes elementos). La situación II (reducida de las matrices estereométricas correspondientes) parece estar preservada del dilema a que hemos sometido la Metafísica de Empédocles (o bien hay sustancia, pero no hay mundo, o bien hay mundo, cuando no hay sustancia). Pero se trata solamente de una apariencia tipográfica. Porque en el diagrama II las letras «A», «B», «C», «D» que llenan a la vez las diagonales y las restantes casillas, son sustancialmente diferentes («signos-mentión») y sólo son esencialmente las mismas («signos-patrón»). Pero en la metafísica de Empédocles, la *sustancia* y la *esencia* deben superponerse en los elementos. Dicho de otro modo: mientras en el fenómeno tipográfico («AA», «AB», etc.), la mancha «A» no se agota en su figura esencial, sino que, a la vez, pertenece por decirlo así a otras muchas clases —la *simploké* de las Ideas platónicas— en la situación de Empédocles ocurre como si la mancha «A» debiera agotarse en su figura

esencial (el fuego sólo puede ser fuego y nada más). Empédocles, por tanto, se vería obligado a desconocer el que llamamos «axioma de multipertenencia» —cada ente «x» pertenece a múltiples clases, α , β , γ , y no se agota en ser el elemento de una clase ($x \in \alpha$), clase que por lo demás puede tener otros elementos (y, z, w). Precisamente en este punto podemos determinar con bastante precisión la gran novedad que presentará la ontología de Anaxágoras en su doctrina de las homeomerías. Anaxágoras —como veremos en el párrafo siguiente— no acepta la situación I, es decir, el estado acósmico; sólo acepta la situación correspondiente al diagrama III. Pero correspondiente en un sentido meramente parcial. Porque ocurre como si Anaxágoras hubiera multiplicado *ad infinitum* las cabeceras de la matriz, y al poner «todo en todo», se hubiera aproximado al postulado de multipertenencia. En cambio, en su ontología del Cosmos, se aproxima al *ápeiron* de Anaximandro: porque si «todo está en todo», en la *Migma*, no se comprenderá nunca muy bien como pueden diferenciarse unas formas de otras.

En todo caso, parece que es posible poner en correspondencia a la situación II con el estado actual de nuestro Mundo, tal como Empédocles lo concibe. Porque el Mundo en que vivimos no corresponde, desde luego, a la situación I (la Esfera bienaventurada), pero tampoco a la situación III (en la que el Odio ha penetrado los más mínimos detalles de los elementos). Sólo queda, por tanto, como estructura del mundo actual, la situación II. Ahora bien: esto no suprime la indeterminación sobre si nuestro mundo actual está regresando hacia la situación I —digamos: si vivimos en el amanecer, en la pleamar del reinado del Amor— o si está progresando hacia la situación III —es decir, si estamos presenciando el anochecer, la bajamar del Amor y el advenimiento del Odio en su reinado exclusivo. En efecto, como la posición intermedia II pertenece a un ciclo (el Gran año) que la orienta alternativamente hacia la derecha o hacia la izquierda (las flechas o vectores del diagrama representan estas relaciones) es evidente que la misma estructura II cubre las dos fases cronológicas (2.º y 4.º) que se distinguen siempre en el ciclo cósmico de Empédocles.

Zeller opinaba que, según Empédocles, nuestro mundo actual se encuentra en la 4.ª fase (interpretación optimista, la que corresponde a la que hemos llamado «pleamar» del Amor). Burnet opina que, según Empédocles, nuestro mundo actual se encuentra en la segunda fase (interpretación pesimista: nuestro mundo camina hacia el reinado absoluto del Odio). La polémica es de la mayor importancia, porque su solución podría arrojar mucha luz sobre el sentido de *Las Purificaciones* de Empédocles y sobre la verdadera tonalidad, sombría o luminosa, de su Metafísica. No hay indicaciones directas en el Poema al respecto. Si nos atenemos a los argumentos indirectos, sacados sobre todo de la *Zoogonía* de Empédocles, parece que tendríamos que incli-

narnos a la interpretación sombría (pudiera ocurrir también que el propio Empédocles hubiera cambiado de opinión en este asunto, movido por estímulos psicológicos obvios). A la fase del reinado del Amor corresponde un estadio zoogónico (llamado «primer estadio zoogónico» por Kirk y Raven) en el cual los miembros solitarios van errantes en busca de la unión; en un segundo estadio zoogónico, las partes se unen al azar, dando lugar a monstruos horrorosos (animales con dos cabezas, bueyes con cabezas humanas). En la fase cósmica de la Discordia el Mundo se organiza acaso en la forma de cuatro esferas concéntricas, de las cuales la tierra y el agua ocupan la parte central y el aire y el fuego la periférica. Es la distribución de lo que en Aristóteles —que habría en cierto modo «estabilizado» o perpetuado esta esfera de Empédocles: *De Caelo*, 2, 301 a 14— serán los «lugares naturales» de los elementos pesados y ligeros. Ahora bien, la 3.ª generación zoogónica (según el informe de Aecio), la de las formas más naturales (¿acaso los andróginos de *El Banquete* platónico?) y la 4.ª generación zoogónica (que ya no procede por *generatio aequivoca*, a partir de sustancias homeoméricas, como tierra y agua, sino por *generatio univoca*, a partir de otros vivientes) pertenecen al mundo actual (Empédocles utiliza la partícula $\nu\tilde{\nu}$, ahora) que es por tanto el Mundo que se encuentra bajo la progresiva acción del Odio. Cuando el Odio alcance su dominio total, volverá de nuevo el Amor a juntar lo semejante con lo semejante (fases 3.ª y 4.ª de nuestro diagrama) hasta regresar a la fase primera.

Toda esta concepción metafísico-general de Empédocles se nos muestra muy ambigua en cuanto a la intención, mecanicista o espiritualista. De un lado, abundan las explicaciones mecánicas, de las que el azar es lo único que da cuenta de las agregaciones y separaciones y los elementos actúan como principios físicos, como si Odio y Amor fuesen nombres antropomórficos bajo los cuales se cubren relaciones mecánicas del tipo «repulsión o atracción químicas», con las que Empédocles efectivamente operase. Pero otras veces, Odio y Amor actúan como persiguiendo fines, «intencionalmente», y la esfera es concebida como bienaventurada, bajo el reinado de Afrodita. Sin embargo, en esta ambigüedad está la clave seguramente de la Metafísica de Empédocles, si es que lo que ella está haciendo es precisamente fundir los componentes antropomórficos (suprimiendo sus formas separadas) con los contenidos físicos. Se trata de un «estilo mental» que nos es muy conocido por Lucrecio, cuyo Poema, rigurosamente corporeista, comienza también por una invocación a Venus. De este modo, cuando se habla de Amor y Odio, se está llenando este concepto con las relaciones que vinculan al fuego o a la tierra, pero no porque se los reduzca a estas relaciones, en lo que tienen de relaciones «químicas», sino más bien porque son estas relaciones aquellas que resultan «coloreadas» por

el Amor y el Odio. En el mismo autor del escrito hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada* (en donde se lleva a cabo la crítica más directa a la concepción mitológica tradicional de la epilepsia, que todavía Heródoto, hablando de los ataques epilépticos de Cambises, considera como efecto de una providencia cuidadosa de mantener el equilibrio, roto por el déspota) la negación del sentido sobrenatural de una enfermedad no significa su reducción a un proceso físico (como quieren los intérpretes positivistas). Se trata, más bien, de la divinización del proceso mismo: «esta enfermedad que se llama sagrada procede de las mismas causas que todas las demás: de las cosas que entran en el cuerpo y de las que salen de él: del frío, de la luz del sol, de los vientos que siempre están cambiando y nunca descansan. Estas cosas son divinas y por eso no hay necesidad alguna de poner esta enfermedad aparte, considerándola más divina que las demás: todas son divinas y todas son humanas». Nos recuerda inevitablemente este famoso texto aquel pensamiento de Tales de Mileto que ya hemos comentado: «todo está lleno de dioses». Y también la dialéctica en virtud de la cual el racionalismo de los filósofos y de los médicos fue desmoronando poco a poco la religión: no tanto negando de plano lo divino, cuanto extendiéndolo, borrando la frontera entre lo sagrado y lo profano (o entre Dios y el Mundo), característica de toda religión positiva y, por tanto, incorporando la experiencia de lo divino, sin ignorarla; destruyéndola precisamente al fundirla con las restantes experiencias cotidianas. Es una experiencia que nos es, por lo demás familiar, en nuestra cultura: «polvo seré —decía Quevedo— más polvo enamorado». Esta fusión de los componentes mentales o psíquicos (M_2) con los físicos (M_1) —«la sangre que circunda el corazón de los hombres es su pensamiento», dice el fragmento 105 de Empédocles— sin reducirse los unos a los otros, sino modificándose mutuamente, perdiéndose el antropomorfismo popular, pero también el mecanicismo (en lo que suele a veces llamarse «visión panteísta de la naturaleza») está realizada dentro de un marco ontológico general (no sólo ontológico-especial). Y precisamente por la mediación de él, es decir, por las funciones atribuidas al Amor y al Odio como principios absolutos de la *omnitud* *rerum* —y no sólo del mundo— que, de este modo, pretenden eliminar los últimos residuos de la Idea de *ápeiron* para concentrarse en la exposición del monismo cósmico, más radical, al menos intencionalmente.

3.—Quizá el aspecto más interesante de Empédocles, como episodio relevante en la Historia del Racionalismo, sea, con todo, aquel que llamaríamos su ontología especial —los métodos según los cuales se trata de comprender el Mundo de las formas, que desde su metafísica general ha resultado ser tan sólo una fase del ciclo cósmico. Porque, como hemos tratado de demostrar, esta fase está íntegramente dada en

el marco de una ontología general a todas luces inconsistente y de rasgos marcadamente míticos. Una mitología ciertamente racionalizada, que se enfrenta con el antropomorfismo de la religión demótica, pero que conserva componentes esenciales del pensamiento mítico, los que hemos concretado en torno al *principalismo homonímico*. Y, sin embargo, en el seno de esa metafísica general cuasi mítica, ha podido brotar una cascada de pensamientos, de métodos, de puntos de vista relativos al Mundo que nos rodea, que hace de Empédocles un precursor de la ciencia natural, de los métodos de la Química, de la Fisiología de la percepción, incluso —se ha dicho— un precursor de Servet (por su explicación sobre el movimiento de la sangre) y de Torricelli (por su experiencia con la clepsidra sobre el vacío). Es de la mayor importancia precisar algo más en virtud de qué dialéctica de la razón, una metafísica general inconsistente ha venido a ser el marco de una ontología especial mucho más próxima a la de nuestra ciencia natural de lo que pudiera estarlo la de los pensadores jonios. Porque ésta es una situación en la que puede explorarse muy de cerca la relación entre Ciencia y Metafísica (no ya entre Filosofía y Metafísica). Empédocles, precisamente, es el caso eminente en el cual esta distinción no podía tener mucho sentido y ello precisamente por su identificación de la ontología general y de la ontología especial. Hasta el punto de que podíamos pensar que el núcleo o el germen del racionalismo de Empédocles habría que situarlo en el terreno ontológico-especial, cuyas categorías él hubiera extendido al campo de la ontología general. Y entonces lo importante sería advertir que esa extensión no es una «extrapolación gratuita», sino una necesidad impuesta para eliminar el «bloqueo» que las Ideas metafísicas de sus precursores ejercían sobre la ontología especial, sobre las categorías cultivadas más tarde por las ciencias particulares. En este sentido, la metafísica de Empédocles, por mitológica que nos resulte, estaba llamada a desempeñar una función de «drenaje» de las metafísicas monistas, que paralizaban el desarrollo de la razón categorial, al querer en todo momento elevarse hasta el primer y último fundamento. Lo que Empédocles habría hecho en este sentido sería lo siguiente: al erigir, como primeros y únicos principios, precisamente principios múltiples de la ontología especial, está recorriendo aparentemente el mismo ámbito de la Metafísica anterior, pero lo está llenando con estructuras mundanas, libres de la «presión» de la sustancia única.

Es así como sus principios (sus seis principios como dice Simplicio, tantos, por cierto, como fases desdobladas) funcionan simultáneamente en una perspectiva metafísica y en una perspectiva más próxima a la razón categorial. El concepto de «mezcla», que no tiene sentido en el terreno de los primeros principios, en el terreno de la ontología general, según hemos visto, lo adquiere en el de la ontología

especial. A saber, cuando, *in medias res*, resulta relativamente indiferente que aquello que se propone como principio sea entendido metafísicamente como lo absolutamente primero (antes de lo cual no hay nada), o sea entendido operatoriamente, como principios a partir de los cuales se intenta la comprensión del Mundo de los fenómenos desde la categoría de mezcla, en la que el principio de conservación —que prefigura el de Lavoisier o el de Meyer— se aplica axiomáticamente, sin negar el cambio, al modo eleático.

Nos referiremos brevemente a los dos más importantes aspectos del pensamiento de Empédocles en esta dirección:

a) El concepto de *elemento* (στοιχείον). Hemos visto, al exponer a Anaxímenes, como se había hecho presente un concepto semejante en el proceso mismo de la experiencia racional y como este concepto quedaba sistemáticamente bloqueado por los supuestos metafísicos, o bien era absorbido el concepto por la Idea de la *protosustancia* o del Ser eleático, o bien —en el caso de los pitagóricos— el univocismo nivelaba las unidades absolutas, evacuándoles todo contenido diferencial y con él la Idea de elemento —sin olvidar, con todo, lo que llamábamos «configuraciones»— o bien se negaba el propio principio de conservación (Heráclito) y, con él, los elementos. La noción de *elemento* —la noción de sustancia determinada, de sustancia entre sustancias, y de *sustancia* que a la vez es *esencia*— sólo podría brotar como brota en Empédocles, en la convergencia de una Metafísica no univocista y de un principalismo fuertemente adherido al principio de conservación. Tal fue la gran obra de Empédocles, particularmente en la medida en que concibió la Idea de elemento como exigiendo ciertamente la pluralidad, pero a su vez la finitud de su número. De este modo, se podrían plantear metódicamente las cuestiones propias del racionalismo compositivo. Sin duda ninguna, Empédocles no hacía con esto, en cierto modo, sino elevar a concepto la efectiva situación de diferentes prácticas artesanales. El cita explícitamente a los pintores, que con cuatro colores elementales (probablemente: blanco, negro, rojo y amarillo) combinados según proporciones diversas, logran obtener los más variados efectos cromáticos. También la invención de la escritura alfabética (o su reinención) pudo haberle servido de paradigma: los atomistas tuvieron en cuenta la circunstancia admirable de que con un número finito de tipos es posible componer infinidad de palabras y de frases (nos remitimos a lo que diremos sobre el asunto al hablar sobre el atomismo). Lo esencial es no perder nunca de vista que el concepto de elemento aparece siempre en un contexto operatorio —la operación *mezcla*, operación cotidiana y que fue ya elevada a un nivel teórico importante por obra de los médicos, sobre todo por Alcmeón de Crotona, quien seguramente influyó en Empédocles. Así como los

números no existen al margen de las operaciones y de las relaciones matemáticas y a medida que nos internamos más en su campo esto es más evidente (¿qué puede significar «un par ordenado de números reales» fuera del contexto de las operaciones y relaciones que los ordenan como números complejos?), así tampoco los elementos tienen sentido al margen de la operación «mezcla» o de su inversa. Sin embargo, hay una tendencia permanente a sustancializar los elementos, como los pitagóricos sustancializaron sus unidades. Esta sustancialización, si es tan probable, debe estar asociada a la propia racionalidad compositiva. Podríamos interpretarla como un modo de llevar a cabo la reflexión sobre la misma operación racional (y no como un simple mecanismo psicológico marginal asociado). Lo que no podemos nosotros es tomar esa sustancialización como algo originario, a partir de lo cual pueda comprenderse después la composición. Se trata, en todo caso, de un proceso que brota de una estructura en marcha, racional, en este caso la *mezcla*. Esta estructura es la que es preciso suponer dada. Es, pues, en todo caso evidente que Empédocles no ha podido inventar la estructura de la *razón* si ésta ya no hubiese estado en marcha, por artesanos, médicos o pintores. Pero la importancia de Empédocles estriba en haber analizado esta estructura ofreciendo, como modelo absolutamente general de la misma (precisamente por su perspectiva metafísica) la teoría de los cuatro elementos. Teoría a la cual, como hemos visto, era imposible haber llegado directamente: los elementos no existen en sí, sino en el contexto de una razón compositiva. No por ello son subjetivos, puesto que esta razón es ella misma objetiva. Con los elementos de Empédocles habrá ocurrido algo similar a lo que ha ocurrido en otras muchas situaciones, por ejemplo a lo que ocurrió con la Idea de logaritmo, utilizada primeramente como una ayuda para calcular, antes de ser elevada a la condición de categoría matemática, científica. La teoría de los elementos no es, por tanto, por su alcance y pretensiones, simplemente una especie de anticipación de la Química. Desborda ampliamente el marco de la Química y se erige también como figura de toda ciencia categorial compositiva, desde la Gramática hasta la Genética. Sus pretensiones ontológico-generales la colocan precisamente en esta posición: precisamente aquellas pretensiones que son más metafísicas y erróneas. Se comprende la razón de esta paradoja. Con estas pretensiones se logró bloquear, en su *regressus*, los efectos del monismo sustancial, corrosivo de cualquier concepto de *elemento*; y, a la vez, en el *progressus*, la nueva noción permitirá el ensayo permanente de aplicación inmediata a un campo de fenómenos que, aunque se extiende a todo el universo, sin embargo se le afronta desde una perspectiva categorial y ciertamente muy próxima a lo que más tarde será la perspectiva química.

Las características más generales de la Idea de elemento que encontramos en Empédocles, como prefigurando el sentido de los términos preparatorios a un cierre categorial, serían principalmente las siguientes:

1.^o—Finitud de los términos, en virtud de la cual se hacen susceptibles de componerse mutuamente, para dar lugar a formaciones que pertenecen al campo.

2.^o—Términos susceptibles de componerse consigo mismos, dando lugar a compuestos de partes homogéneas («homeoméricas» utilizando la palabra aristotélica) que tienen como límite la idempotencia ($A.A=A$). La condición 2.^a se comprende a partir de la 1.^a como una redefinición de los términos de la construcción en el contexto operatorio. Si la condición 2.^a no se diera, los términos de la condición 1.^a serían meramente postulados y carecerían de definición operatoria. Pero de este modo ellos reciben un estatuto similar al de las restantes formaciones obtenidas a partir de su mezcla. En el sistema de numeración decimal, que es posicional, los términos forman un conjunto finito de diez elementos, los dígitos más el cero. Estos términos pueden combinarse consigo mismos en números «homeoméricos» (por ejemplo 5.555). Los griegos desconocieron este sistema de numeración. Pero en la escritura alfabética, las letras desempeñan la función de los dígitos y las palabras la función de los números superiores (doble articulación), aunque la cuestión puede analizarse más finamente. Sin embargo, la «homeomeridad» es aquí muy rara.

Desde hace muy pocos años, desde la moderna teoría atómica, sabemos que los elementos químicos no son sustancias primeras, que por debajo de ellos existen estratos de materialidad mucho más complejos: justamente por ello desbordamos la categoría química. Se comprende, entonces, que fuera el principalismo metafísico de Empédocles el que podía favorecer (combinado con otras condiciones) la posibilidad de mantenerse, de hecho, en un nivel categorial, aunque éste fuera interpretado como el mismo plano trascendental del Ser, más allá del cual no puede caminarse: *agua, aire, tierra y fuego*. Los elementos que había escogido estaban, en efecto, más cerca de los términos que, siglos después, habían de ser *elementos* de la Ciencia química, que de cualquier otro campo. Y los elementos de la Química, recíprocamente, estaban más cerca de los elementos de Empédocles que de otros principios, por ejemplo de los átomos, hecho este que no está suficientemente valorado por los historiadores de la Ciencia. Pero lo cierto es que *los elementos químicos modernos proceden, históricamente, no de la composición de los átomos de Demócrito, sino de la descomposición de los elementos de Empédocles*. La «tierra» se descompondría en mercurio, calcio, azufre, sulfato de sodio, tartrato doble de sodio y potasio (hacia 1672), en fósforo (1669); el «fuego» y el

«aire» se transformarían en oxígeno, en nitrógeno, etc., a partir de Black (*aire fijo* = gas carbónico, hacia 1755), de Cavendish (hidrógeno hacia 1765), de Priestley y Lavoisier (oxígeno); el «agua», sólo después de la utilización de la chispa eléctrica, pudo mostrarse como generada a partir de los gases hidrógeno y oxígeno (Cavendish hacia 1783) y sólo después de la invención de la pila por Volta, pudo descomponerse en sus elementos distintos (Nicholson, 1800). Pero el concepto de *elemento químico* que formuló Robert Boyle en *El químico escéptico* (1661) —cierto que en un contexto que anunciaba ya el cierre categorial efectivo de la nueva ciencia— se mantenía estrictamente en el mismo formato ontológico que le había dado Empédocles 22 siglos antes: «una sustancia básica que puede combinarse con otras para formar compuestos y que no puede descomponerse».

¿Por qué «eligió» Empédocles el número de cuatro —y no por ejemplo el de 7 o el de 183 (número de mundos de Petróon de Hímera, más próximo al número de nuestra tabla periódica)— y por qué estos cuatro fueron especificados como *fuego, aire, agua y tierra*? La cuestión tiene la mayor importancia histórica, dado que la teoría de los cuatro elementos se ha mantenido despóticamente hasta el siglo XVIII. Desde luego, el cuatro era un número distinguido en la Escuela pitagórica: la tétrada simbolizaba la Naturaleza floreciente. Por otra parte, estos elementos son unidades ya individualizadas en la práctica de lo que podíamos llamar «cocina neolítica». Aquí, el fuego y el aire funcionan como causas eficientes (externas) y el agua y la tierra funcionan como causas materiales (intrínsecas). Son pues *unidades* de la llamada «física popular» de muchas culturas. También representan una incorporación de los ἀρχαί de las metafísicas jónicas precedentes. El *agua* de Tales, el *aire* de Anaxímenes, el *fuego* de Heráclito, quedaban destituidos de su trono monárquico y, conservando el título de *principios* —junto con la *tierra*— pasaban a integrar una «tetrarquía». El número «cuatro» plantea muchas cuestiones de índole psicológica (al modo de G. Jung) y etnológica que debemos pasar por alto aquí (1). Solamente subrayaremos que este número, pese a ser de un orden evidentemente inferior a aquél que el racionalismo químico-categorial necesitaba, no es un número, en principio, inadecuado desde el punto de vista general de la razón combinatoria. El paradigma de los cuatro colores, que ya hemos citado, a partir de los cuales se obtiene una gama infinita de matices, estaba presente en Empédocles (2). Gompertz recuerda que la Química orgánica, con toda la enorme complejidad que ya en su tiempo había alcanzado, está, a fin de cuentas, edificada sobre cuatro elementos, aunque especificados de

(1) La doctrina china, de Tseu-Yeu (336-280 a. n. e.) estableció cinco elementos: Agua, Metal, Fuego, Madera, Tierra (que corresponden a cinco órganos del cuerpo —Riñones, Hígado, Pulmones, Bazo, Corazón— o a los cinco planetas —Mercurio, Venus, Marte, Júpiter, Saturno).

(2) Platón, *Cratilo*, 424 d-e.

un modo muy distinto a como lo hizo Empédocles: carbono, oxígeno, hidrógeno, nitrógeno. Gompertz dice también, en su interpretación excesivamente «optimista» sobre la «química» de Empédocles, que la teoría de los cuatro elementos, en tanto incluía el cálculo de proporciones cuantitativas (la carne y la sangre se forman en proporciones iguales en peso, no en volumen, de los cuatro elementos; los huesos se componen, según Empédocles, de una mitad de fuego, una cuarta parte de tierra y otra cuarta parte de agua) creó un modelo que hizo palpables los conceptos del arte analítico. «Más aún, era el único por cuya observación era posible obtenerlo. Si para formar los conceptos de elemento y combinación se hubiera esperado hasta conseguir verdaderos elementos y verdaderas combinaciones de ellos, se habría esperado en vano por toda la eternidad». Esto es cierto en lo que se refiere a los elementos en general, pero no lo es absolutamente, si se considera la posibilidad de haber elegido como elementos a otras sustancias que pueden darse prácticamente puras en estado natural, como el oro y la plata.

En todo caso, y sin embargo de lo que hemos dicho, sería totalmente incorrecto presentar a Empédocles como precursor y fundador de la Química moderna, encareciendo su importancia en este contexto. Puesto que ésta habría de tardar 23 siglos en constituirse, también puede decirse que la teoría de los cuatro elementos desempeñó el papel de un freno, que bloqueó el «tardío» advenimiento de la Química moderna. Y si no bloqueó este advenimiento, «ocupó un campo» que había de ser remodelado a fondo cuando la revolución industrial, el descubrimiento de la corriente eléctrica y otras múltiples causas lo hicieron posible. Empédocles no fue, por tanto, un precursor de la Química, salvo que se entienda este concepto en un sentido genérico y dialéctico muy amplio. Fue el creador de la Idea de *elemento*, que era indispensable para la Química moderna, pero en un contexto tal que a la vez que la hacía posible, aplazaba su verdadera constitución como ciencia, al mantener ocupado el campo y al consolidar esta ocupación con ramificaciones muy diversas. Las más importantes y operativas de las cuales (recordamos al doctor Sangrado, del *Gil Blas de Santillana*) eran las médicas. Empédocles ya había sido una especie de médico y Filistión fue, según Galeno, discípulo suyo (la Escuela de Filistión, contemporánea de Platón, fue considerada con recelo por los de Cos, precisamente por su propensión hacia las prácticas mágicas).

b) Consideraciones similares habría que hacer a propósito de los dos principios extrínsecos introducidos por Empédocles: el Amor y el Odio. También estos principios desempeñan una función peculiar en el plano ontológico-general, que hemos descrito en el punto anterior; pero simultáneamente, estos principios, en el plano ontológico-especial, precisamente por la generalidad según la cual son defi-

nidos (el Amor es «la atracción de lo semejante por lo semejante») pueden formular de un modo muy indeterminado y, por así decir, de un modo poco comprometido, estructuras muy generales de la razón operatoria. Por ello, parece fuera de lugar pretender entender la clave de estos dos principios desde una reducción psicoanalítica, a la manera como lo intentó Freud (que, por cierto, en realidad era quien se deslizaba de nuevo hacia la Metafísica empedoclea, desbordando el campo de la psicología, paralelamente a su contemporáneo Bergson, al poner en correspondencia el Amor con su «Libido», el *élan vital*, y el Odio con su «Thanatos», correspondiente a esa «inercia descendente» de la materia de la que hablaba Bergson). Porque esta reducción psicoanalítica tendría también que afectar a los principios del electromagnetismo —la atracción y la repulsión— que también debe ponerse bajo la cobertura de los principios de Empédocles, según una curiosa inversión (los polos semejantes se repelen y los distintos se atraen).

Sin embargo, estos principios no son enteramente correlativos y la intrincación entre sus funciones en Metafísica general y especial distorsiona posibles simetrías. Es muy importante tener en cuenta que la función del Amor, en Empédocles, estriba en la «unión de lo semejante con lo semejante». Ahora bien, esta función aparece en otros pensadores —especialmente en Anaxágoras, como veremos— disociada del concepto de Amor, en cuanto causa extrínseca de esta tendencia, pues aunque el Nous, en cierto modo, está en la línea de las causas extrínsecas, sin embargo no aparece como causa de esa tendencia, sino que la presupone como algo objetivamente dado entre las cosas, como algo que, a lo sumo, aprovecha para sus fines. Por tanto, parece necesario disociar el Amor de Empédocles de su específico contenido, que podíamos llamar «principio de gravitación lógica». Es un principio que encontramos ya en el pensamiento «mítico», «salvaje» (1) y desde

(1) Los etnólogos suelen recoger este principio bajo una rúbrica que recuerda precisamente el concepto de Amor empedocleo: la *simpatía*. Así, el concepto de «magia simpática» de Frazer, en sus dos ramas de «magia homeopática» (fundada en la asociación de ideas por semejanza) y de «magia contaminante» (fundada en la asociación de ideas por contigüidad). Estos conceptos se corresponden con los que después suelen reunirse bajo los nombres de «metáfora» y «metonimia» (Jacobson, Levi Strauss). Frazer dice: «Ambas ramas de la magia... establecen que las cosas se actúan recíprocamente a distancia mediante una atracción secreta, una simpatía oculta» (*Rama dorada*, cap. III). Por ejemplo, en la «misa de San Secario». En el concepto de «ley de participación» de Levy-Brühl, también cabe el «principio de gravitación lógica» (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pág. 80). Sin embargo, las fórmulas de la magia simpática suelen tomar una forma más bien asimétrica, causal (lo semejante produce lo semejante) a diferencia de la forma simétrica del «principio de gravitación», en el cual sobre la semejanza (que pierde su naturaleza «metáfora», precisamente por la simetría, que lo hace más abstracto) se genera la «atracción mutua» (que por ello no es ya propiamente una «metonimia», sino una traslación). Las formas de *simpatía* que estudia Foucault, referidas al Renacimiento (*Les mots et les choses*, pág. 38 sgts.) presuponen ya las fórmulas empedocleas: la simpatía atrae a los cuerpos ligeros hacia el éter, sin peso; la *simpatía* está compensada por su figura gemela, la *antipatía*, que es la que, según J. Cardan, media entre la rata de India y el cocodrilo, por ejemplo. En cualquier caso, la diferencia entre el «principio metafísico de gravitación lógica» y los principios «mágicos» (o míticos) hay que ponerla, no tanto en las diferencias que en abstracto puedan mantener, cuanto en las diferencias en el funcionamiento de sus contextos sistemáticos respectivos (abstracciones mecánicas frente a metáforas «totemistas», etc.).

luego en los poetas (en Homero, *Odisea* XVII, 218, vemos que Dios lleva siempre «lo igual hacia lo igual»). Es un principio cuya forma negativa se aproxima, como vimos, al univocismo, tal y como lo expresamos: sólo pueden coexistir los entes iguales. En el eleatismo, el principio de gravitación lógica alcanzaba su límite, en virtud de la unicidad del ser. Cuando esta unicidad se ha dejado de lado, el eleatismo equivale a la recuperación, en la medida de lo posible, de la tesis de la unicidad, del continuismo de las partes en la Esfera. Y este es el principio que late en el concepto de Amor de Empédocles y del cual lo debemos, en lo posible, disociar. La disociación es tanto más necesaria cuanto que, en otros contextos, el Amor se define como un vínculo entre lo desigual: así, en Aristóteles, la *amistad*, virtud de la familia, mantiene unidos a los términos diferentes, empezando por los que tienen el sexo opuesto. El principio de «lo semejante atrae a lo semejante» o bien, para aproximarlo a la fórmula de Newton, «los semejantes se atraen entre sí», nos parece hoy absurdo y mitológico, aunque, de hecho, se siga utilizando ampliamente (los psicólogos hablan de «asociación por semejanza»; se utiliza en Biología, en Sociología, en la propia cinética de los gases). Pero se trata de analizar sumariamente sus componentes para explicar por qué no llegó a ser uno de los principios generales de la ontología, al lado del principio de conservación de la materia, del principio de la inercia, etc. (puesto que también el «principio de gravitación lógica» es una determinación del principio de identidad). Además, a fin de cuentas, el que para muchos pasa por ser el fundador del materialismo, Demócrito de Abdera, había dicho, según un informe de Sexto Empírico: «los seres vivos se juntan con los de su especie, las palomas con las palomas, las grullas con las grullas... los granos semejantes y los guijarros de la misma figura, se unen bajo la acción de la criba o de las olas». Brevemente: el «principio de gravitación lógica» se mantiene en dos planos heterogéneos, que abraza como si fueran uno solo:

1.º) Un plano lógico (las relaciones de igualdad *esencial* entre los términos de una clase).

2.º) Un plano estético geométrico (las relaciones de *distancia espacial*, que en todo caso están regidas por *sinexiones* y no por *identidades*). El «principio de gravitación lógica» pretende derivar del primer plano (relaciones de igualdad o semejanza) una operación que tiene lugar en el segundo plano (la aproximación, la atracción).

Aquí reside la clave de su contenido mítico. Porque este principio transfiere a los objetos *asimilados* el proceso de su asimilación. Como si la asimilación que entre ellos establece la conciencia que los relaciona fuese una relación entre ellos mismos, en cuanto semejantes. Y su plausibilidad, su aplicabilidad, acaso se apoya en la circunstancia

de que, si bien las relaciones del primer plano no pueden generar las operaciones del segundo, en cambio éstas sí generan o implican a veces las del primero. De este modo, si el principio de gravitación parece tan plausible es porque funciona con contextos sobreentendidos del plano segundo, provistos ya de cribas y de tamices, como dice el texto de Demócrito. No es, pues, que las cosas semejantes se atraigan; es que, «los que se atraen», por el hecho de atraerse, están ya dados en una clase, o se hacen semejantes, etc. Los individuos de diferentes sexos se atraen dentro de la misma especie. No es necesario pensar que Empédocles debía ser homosexual cuando mantuvo su definición del Amor, pasando por encima de la evidencia de que normalmente, en la vida sexual, son los seres opuestos los que se atraen. Ahora bien, precisamente desde estas distinciones (que incluyen el postulado de alguna causa extrínseca que impulse a la atracción de lo que es semejante), es desde donde podemos medir el alcance del principio del Amor y del Odio en Empédocles. Porque, por lo que parece, Empédocles no percibió la necesidad de poner el Amor como causa extrínseca, precisamente en virtud de ese «principio de gravitación lógica». Por tanto, habría que decir que, según él, el Amor desempeña el papel de una relación interna a cada elemento, una relación asociada a una operación (la atracción mutua de los semejantes), una relación inmanente a los elementos, que es reflexiva o, por lo menos, liga a las partes homeómeras de los elementos (aunque también puede ligar a los compuestos de ellos o configuraciones que resulten semejantes entre sí, a nivel de configuraciones). Pero estas relaciones y operaciones, ligadas al Amor, no tienen como simples contrafiguras a aquellas que podíamos distinguir en el *Neikos*. El Odio podía también entenderse como la relación de oposición, correlativa a la identidad, que liga a los elementos entre sí: relación también interna, inmanente y necesaria (sinectiva), supuesto que los *elementos* son múltiples y que forman la unidad de la Esfera. En cuanto relación, el Odio en Empédocles es la forma misma de expresarse la unidad sinectiva de un ser, que se supone múltiple y formado de partes opuestas. Sin embargo, esta operación no lleva asociada una operación explícita que corresponda a la atracción de lo semejante. La Esfera, presidida por el Amor, se mantiene, diríamos, en una situación de equilibrio estable, de entropía máxima, y por sí misma permanecería inmóvil eternamente. Por eso el Odio, que permanece fuera circundando a la Esfera, desempeña el papel de una causa extrínseca, no ya sólo en el aspecto espacial sino en el plano lógico de la propia estabilidad del conjunto. Pero esto ocurre en metafísica general. Por que una vez que la *mezcla* se ha producido, entonces el Odio puede ya adoptar, en ontología especial, papeles similares a los del Amor, bajo la presidencia de una

suerte de «principio de repulsión de lo diverso», que fuera la contrafigura exacta del «principio de gravitación lógica». Los principios de Empédocles ofrecen, pues, un marco muy general en cuanto a la estructura de la razón y prefiguran principios posteriores que han aparecido en diversas categorías de la ontología especial (conceptos como afinidad química, leyes de repulsión electromagnética, etc., son expresiones arcaicas, pero que tienen todavía su juego). Podemos considerar la propia aplicación que Empédocles hizo de sus principios al análisis de la percepción óptica. «Lo semejante conoce lo semejante». Pero el ojo se supone formado por fuego y por agua: el ojo es como una linterna. El fuego del ojo percibirá el fuego exterior (la luz); el agua, lo acuoso exterior (lo oscuro), al aproximarse a las partículas ígneas y acuosas que salen por los poros del ojo, atraídas precisamente por los estímulos exteriores. El contacto se produce fuera del ojo, aunque en su vecindad. De este modo aparece ya una complejidad mínima para enfrentarse con las diferencias subjetivas en la percepción, y, al mismo tiempo, para reconocer un fundamento a la objetividad del testimonio de los sentidos. Lo *sensible* ya no será ni mera impresión subjetiva, ni cualidad objetiva que deba hacerse real, tal como se nos aparece.

§ 3

La Metafísica de Anaxágoras

1.—Anaxágoras es un jonio que llega a Atenas en los momentos en que ésta ha obtenido la victoria de Salamina (480). Siempre fue un meteco, un extranjero desarraigado de las creencias y costumbres atenienses políticas y religiosas. Pero obtuvo una posición de mucho prestigio en la ciudad. Pericles fue muy amigo suyo; se dice que fue maestro de Eurípides y de Arquelaos (que a su vez lo habría sido de Sócrates). El libro *Sobre la Naturaleza* que escribió debió ser muy popular —era barato («se podía comprar por un dracma» dice Platón en la *Apología de Sócrates* 26 d) y dada su originalidad podía pensarse que fue deliberadamente escrito con un interés de «ilustración» (puesto que podía haberlo hecho mucho más largo y abstruso, pero inaccesible al gran público). La figura de Anaxágoras se aproxima a la figura del pensador «gnóstico», al intelectual puro puede decirse, es decir, al filósofo que erige el conocimiento puro en el único valor y no necesariamente a título egoísta sino incluso pensando que la ciencia pura puede erigirse en una forma de salvación social o individual, aunque quizá sin comprometerse demasiado en el oficio de redentor. En esto también es la contrafigura de Empédocles. Anaxágoras es el principal

precursor del nuevo ideal de vida que, en términos aristotélicos se designará como «vida contemplativa» ($\beta\lambda\omicron\varsigma$ θεωρητικός) como contrapuesta a la vida práctica. Porque la finalidad de la vida es «la contemplación y la libertad que de ella nace». Pero, en Anaxágoras, esta vida no exige ir más allá del Mundo, absorbiéndose, juntamente con él, en el Ser eleático: es la contemplación vuelta hacia el mismo universo, en cada una de cuyas partes aparece el infinito. Por medio de su doctrina del Nous y de las relaciones de éste con el mundo (un Nous que ha abandonado sus funciones motoras y mantiene acaso sus funciones cognoscitivas), Anaxágoras está, en cierto modo, definiendo el estatuto que otorga a su propia conciencia especulativa.

Por tanto, si esto fuera así, no tendríamos por qué ver a Anaxágoras como un místico que se siente desterrado de este mundo, al modo órfico. Cuando, acusado de desatender los deberes para con su patria, responde, mirando al cielo: «Esa es mi patria», no está expresando ideales de índole mística, sino que está probablemente manifestando que la patria (es decir, Clazomene, Atenas) es un concepto de inferior jerarquía. No sería, pues, un desterrado en la Tierra sino un desarraigado de Clazomene y de Atenas, o dicho en forma positiva, un «cosmopolita», precursor del cosmopolitismo de los sofistas. Anaxágoras se ajusta bien al tipo del racionalista jonio, agudo, culto, interesado por los problemas de Astronomía (acaso con una propensión por los fenómenos de carácter insólito y raro) de Medicina, y probablemente cultivador asiduo de las Matemáticas (se le atribuyen un «Tratado de Perspectiva» y otro sobre «La Cuadratura del Círculo»). Sinnige sostiene que el pensamiento de Anaxágoras está edificado sobre una subestructura matemática al servicio de una concepción «biológica». En cualquier caso, diríamos que Anaxágoras ha llegado a la convicción de haber cristalizado un «sistema del mundo» original y plenamente coherente (y estaba en lo cierto) que, como la *Monadología* de Leibniz, puede sin embargo ser ofrecida en forma breve y didáctica.

En el 467 un gran meteorito cayó en Egospótamos. El acontecimiento debió producir notable impresión, a juzgar por las abundantes referencias que sobre él se conservan. Diógenes de Apolonia, por ejemplo, parece habría comentado que debía haber otros cuerpos similares, aunque invisibles, girando en el espacio. Lo que es curioso es que (por lo menos algo más tardíamente) se dijo que Anaxágoras había predicho la caída del meteorito, seguramente tomando como fundamento una enseñanza de Anaxágoras según la cual el Sol no era más que una especie de peñasco ígneo. Fuera que esta analogía se formuló anteriormente, fuera que la sugirió el propio meteorito, lo que sí parece probable es que el interés que éste suscitó pudo haber sido la ocasión de que la comparación de Anaxágoras trascendiera y fuese apre-

ciada en lo que tenía de blasfema para quienes creían que el Sol es divino (una reacción que podemos comprender porque podría asimilarse a la del cristiano viejo que denuncia indignado al Santo Oficio a quien ha dicho que la Hostia Consagrada es un trozo de pan). Por este motivo o por otros diversos (parece ser que estuvo ya acusado en otra ocasión de conducta filopersona) y pese a la defensa de Pericles, tuvo que salir de Atenas inculcado de impiedad (*asebeia*) —el delito de *asebeia* fue instituido en el edicto de Diopito, en el 432 y su contenido se refería, más que a las convicciones subjetivas, dogmáticas, al culto a los dioses de la ciudad. Se estableció en Lampsaco, en donde murió en el 428. Aristóteles dice (*Retórica* B 23): «Los habitantes de Lampsaco dieron sepultura a Anaxágoras, pese a ser extranjero, y hasta hoy día siguen honrando su memoria». Laercio nos dice que cuando los arcontes de la ciudad le preguntaron que privilegio quería que se otorgara, respondió que se diera vacaciones a los niños en el mes de su muerte, y que esa costumbre sigue manteniéndose actualmente, $\nu\upsilon\nu$. —Laercio escribió en el siglo II d. n. e. ¿Podría deducirse de esta noticia que Anaxágoras, en Lampsaco, dedicó su actividad a la pedagogía?

Anaxágoras estuvo muy vinculado, desde luego, a la Escuela jónica. Estrabón lo hace compañero de Anaxímenes. Pero también conoció seguramente a Parménides o a Zenón. Sinnige —que presenta a Anaxágoras como un genio matemático que ha logrado dar una respuesta a las paradojas de Zenón «al modo de Cantor»— sugiere que un tal Céfalo, que aparece en el *Parménides* platónico diciendo que viene de Clazomene, podría ser una alusión a Anaxágoras.

2.—La Metafísica de Anaxágoras se ha hecho característica por dos ideas fundamentales: las *Homeomerías* y el *Nous*. Dice Teofrasto (*apud* Simplicio): «Si suponemos que la mezcla de todas las cosas es, según Anaxágoras, una sola sustancia indefinida en especie y extensión, resulta que él afirma que hay solamente dos primeros principios, a saber, la sustancia de lo Infinito ($\tau\omicron\upsilon\ \delta\pi\epsilon\lambda\omicron\upsilon\ \phi\upsilon\sigma\iota\nu$) y la Mente ($\tau\omicron\nu\ \nu\omicron\upsilon\tau\iota\nu$)». Anaxágoras es así —como interpretará la teología ulterior— el primer *dualista* en Filosofía.

Las *homeomerías* nos remiten, desde luego, al mundo —a la ontología especial; y el *Nous*, separado de toda mezcla, parece remitirnos a Dios, como entidad transmundana, ontológico general: Anaxágoras habría sido el primer pensador que ha introducido en Filosofía la Idea de Dios, causa final, y por eso Aristóteles le llamará «el primer sobrio entre los ébrios». Efectivamente, el *Nous* de Anaxágoras prefigura el «pensamiento del pensamiento» aristotélico, pero con una diferencia absolutamente esencial que no ha sido apreciada, y que podemos advertir gracias a las coordenadas del materialismo filosófico: el *Nous* de

Anaxágoras tiene al Mundo como objeto de su pensamiento —es, como hemos dicho, la formalización de la misma conciencia de Anaxágoras, como «pensador cósmico», en la tradición jonia. Pero el Dios de Aristóteles ya no tiene al Mundo como objeto de su pensamiento: no piensa en el Mundo, sino en sí mismo y esta reflexivización absoluta del pensamiento, a la vez que expresión del sustancialismo más extremado, es el camino de la misma negación del Dios-Mente de las religiones. En este sentido, el Dios de Aristóteles debe ser puesto en conexión con la materia ontológico general. Es Platón y no Aristóteles quien lamenta el poco uso que Anaxágoras hace del *Nous* en cuanto principio ordenador (no va motor): «Enseguida, amigo, desapareció mi esperanza, porque a medida que avanzaba en la lectura de su libro, me fui encontrando con un hombre que no hace uso del *Nous*, ni apela a ninguna otra causa real de la ordenación de las cosas del mundo, sino que explica todo mediante aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas» —dice Sócrates en el *Fedón*.

Precisamente en torno a la famosa crítica de Sócrates a Anaxágoras queremos centrar el problema principal que nos parece suscita la *Metafísica* de Anaxágoras. ¿Por qué Anaxágoras hace un uso tan escaso o nulo de su principio (el *Nous*)? Es una inconsecuencia, cierto (como dice Sócrates) una vez que lo había introducido —y con Sócrates tantos teólogos. Pero nosotros, que no somos teólogos, preguntamos: Si Anaxágoras no necesitó el *Nous* en sus explicaciones; no hay que ver su inconsecuencia más bien en haberlo introducido? Pero entonces, ¿por qué lo introdujo? Habrá que hablar de motivaciones extrafilosóficas o por lo menos ajenas a la sistemática de su *Metafísica* —por ejemplo, como sugiere Jaeger, a la impresión que en él pudo haber causado el Dios de Jenófanes «que hace temblar todas las cosas con el poder de su solo pensamiento» (es decir, sin necesidad de mover la cabeza, como todavía hace el Zeus homérico). Cuando Anaxágoras habla del *Nous*, dice Jaeger, adopta la forma de un himno, y en esta forma están enunciados sus predicados: los epítetos de «infinito», «autócrata», «no mezclado», y «él mismo por sí mismo» justifican el estilo elevado en que habla el filósofo de este principio supremo. Pero ¿no tendría el *Nous* de Anaxágoras otras funciones suplementarias en su sistema, digamos, ontológico especiales, por ejemplo las de conceptualizar los contenidos mundanos segundogénicos (M_2)? Esto explicaría la contradicción que aparece en los fragmentos: que por una parte (fragmento 12) nos presentan al *Nous*, quizá aun como extenso, pero enteramente separado del mundo; mientras que en otra parte (fragmento 11) el *Nous* se nos aparece como impregnando a algunos seres mundanos, sin duda aquellos que están dotados de conocimiento.

En resolución: desde el punto de vista de la Historia de la Filosofía (aunque sin negar que desde el punto de vista de la Historia de las Ideas religiosas podamos adoptar otras perspectivas) la cuestión no debe plantearse, como lo haría el teólogo, desde la perspectiva de Dios (del Nous) sino desde la perspectiva del Mundo, y en particular del Mundo de Anaxágoras. Desde el materialismo filosófico, el Nous está en función del Mundo y no el Mundo en función del Nous. Concedamos que efectivamente Anaxágoras haya incluido en su libro un himno al Nous; y que, por tanto, sea una inconsecuencia que no haya considerado su presencia constante en el Mundo. Lo que nos interesa, situados en el punto de vista del Mundo, tal como lo entiende Anaxágoras, es analizar por qué no es una inconsecuencia, o en qué medida no lo sea, la escasa apelación al Nous; de qué modo puede comprenderse la misma apelación al Nous e incluso el que le haya dedicado un himno. En suma, lo que interesa es analizar la unidad racional que Anaxágoras pudo establecer entre las dos partes de su supuesto (por Teofrasto y otros) sistema dualista. Porque acaso fue dualista Anaxágoras, pero no su sistema de las homeomerías, que ha contribuido a consagrar su nombre, por lo menos en una proporción tan grande como su doctrina del Nous.

3.—Anaxágoras, desde luego, está ya situado fuera de la influencia del univocismo del ser. Sea porque realidades paralelas a las que actuaron en Empédocles han moldeado sus ideas de base, sea porque ha recibido la influencia de Empédocles, sea porque ambas cosas han ocurrido, lo cierto es que puede decirse que Anaxágoras procede como si el ser de los entes fuese, desde luego, *intensionalmente* diferente —sin perjuicio de la continuidad estrechísima que él establece entre sus partes. Su Mundo es, para aplicarle un concepto aristotélico, un *continuo heterogéneo*. Lo que corrobora vigorosamente los puntos de vista que introdujimos (al principio del capítulo sobre Heráclito y Parménides) y según los cuales la disolución del univocismo, no puede, sin más, confundirse con la disolución del monismo cósmico, con la aparición de un pluralismo —en el sentido del pluralismo discreto de los entes. En su teoría del Mundo, Anaxágoras combina el pluralismo intensional —analogismo, en el sentido aristotélico— más avanzado, con el continuismo más extremo. No sólo niega el vacío, como Empédocles, sino que ni siquiera le es suficiente sustituirlo por el esquema de la contigüidad, de la yuxtaposición de los cuatro elementos en la unidad de la Esfera, porque con esta yuxtaposición espacial, las *intensiones* de los elementos permanecerían igualmente separadas, cortadas. Así podemos interpretar el texto: «No están separadas las cosas del Cosmos unas de otras, ni cortadas con un hacha, ni lo

caliente de lo frío, ni lo frío de lo caliente» (frag. 8). Puesto que no se refiere a los átomos ¿a qué otra cosa podría referirse Anaxágoras que a los elementos de la *Esfera* de Empédocles (al calor del fuego, al frío del agua)? El analogismo —«pluralismo»— de Anaxágoras está concebido, en todo caso, en el marco del más estricto continuismo, solidario de un monismo cósmico.

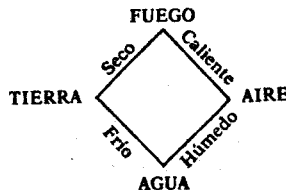
Ahora bien: la crítica al concepto de *elemento* de Empédocles que Anaxágoras ha de instituir, desde esta perspectiva ontológica, se comprende que deba ser frontal. Pero es aquí donde la distinción fundamental del materialismo filosófico nos impone una precisión de la mayor importancia a propósito de la crítica de Anaxágoras a la teoría de los elementos de Empédocles. Brevemente: la crítica de Anaxágoras a los elementos de Empédocles está llevada a cabo desde una perspectiva ontológico-general, más que desde una perspectiva ontológico-especial. Si esto es así, sería erróneo afirmar indiscriminadamente que Anaxágoras ha criticado la teoría de los elementos de Empédocles. La ha considerado absurda desde el punto de vista del monismo cósmico ontológico general, pero, en cierto modo, la ha salvado e incorporado a su sistema en el plano ontológico especial. En este contexto puede decirse que Anaxágoras ha recogido la teoría de los elementos de Empédocles mediante una redefinición ontológica de *elemento* —y este episodio es de la mayor importancia en la Historia del Racionalismo, en la teoría de los *principia media*. Es en este contexto donde nos parece que hay que situar el concepto mismo de *homeomería*. Los problemas de interpretación que plantea este concepto quedan, de este modo, resueltos, en su mayor parte, (creemos) del modo más sencillo.

«Homeomerías» es un término aristotélico (no se encuentra en Anaxágoras) y τὰ ὁμοιομερῆ —literalmente, «las homeoméricas», las cosas que tienen sus partes iguales entre sí (que es la acepción del término que llamaremos acepción -α) aparece en Aristóteles para designar aquellos cuerpos (como el Oro, la Plata, los Huesos —o los cuatro elementos) que, divididos en partes, conservan las cualidades del todo que tienen las partes iguales entre sí y al todo. La línea recta sería, según esto, homeomérica, si sus partes siguen siendo líneas; y absolutamente homeomérica si las ulteriores partes siguen siendo siempre líneas (es decir, si no se llega a puntos indivisibles). Probablemente el concepto de Anaxágoras que Aristóteles designa con el nombre de Homeomería fue llamado por aquél σπέρματα (*Spermata*, semillas). Ahora bien, la cuestión de los nombres es aquí esencial, porque estos nombres arrastran conceptos muy precisos. Es totalmente inverosímil pensar que Aristóteles utilizase el término «Homeomería» inadvertidamente para designar a los *Spermata*. Si lo hizo es porque pensó que

este nombre expresaba fielmente lo que Anaxágoras quería significar, si no exclusivamente, si fundamentalmente, con el término σπέρματα. Este es, al menos, nuestro supuesto de base (algo así como cuando alguien facilita la palabra más conveniente a quien, no habiéndola encontrado, recurre a circunloquios explicativos en torno a un nombre que, sin embargo, también expresa un aspecto esencial del asunto). Habría que suponer que con el término *Spérmata*, Anaxágoras estaba refiriéndose a ciertas entidades dadas en la realidad, en su función de principios o gérmenes de otras cosas; y que Aristóteles, al designarlas como *homeomerías*, estaba nombrándolas por algún aspecto o formalidad que estas entidades tuvieran atribuido ya por el mismo Anaxágoras. Ahora bien: la dificultad estriba en que este aspecto o formalidad, que nos presenta a las semillas como homeomerías (como homogéneas, como elementos), parece justamente contradecir a la doctrina fundamental de Anaxágoras, crítico de los elementos empedocleos, que ha enseñado que nada está cortado con hacha, que no hay elementos y que las homeomerías son, en rigor, heterogéneas, entidades infinitamente diversas en sí mismas (acepción β). Evidentemente, la situación tan embrollada recibiría una inmediata aclaración si suponemos que las semillas (σπέρματα) en su función de tales (es decir, de principios generadores, de gérmenes de otras formaciones del Mundo, en el contexto del *progressus* racional hacia el campo ontológico-especial) son efectivamente homeomerías, susceptibles de mezclarse con otras y entre sí; y, en cambio, que son «heteroméricas» (y constan de partes desiguales, μοῖραι) en el contexto del *regressus* hacia el plano ontológico-general. ¿Cómo puede interpretarse esta situación? Sugerimos que ella tiene mucho que ver con la teoría de los *principia media*. Lo que Anaxímenes había realizado respecto de su protosustancia —encontrar unas determinaciones intermedias para, a partir de ellas, proceder a la aplicación de las formas mundanas— lo estaría realizando Anaxágoras (por cierto, compañero de Anaxímenes, según algunos) respecto de los elementos o raíces (ρίζωματα χρήματα) de Empédocles. Naturalmente, con los contenidos cambiados. Si Anaxímenes buscaba determinaciones heterogéneas (respecto de la protosustancia homogénea) en sus *principia media*, Anaxágoras buscaba determinaciones homogéneas (elementos en el sentido de Empédocles) respecto de la Migma infinitamente heterogénea. Una Migma parecida al *ápeiron*, especialmente porque ella consiste en cualidades opuestas (calor, frío) no en sustancias, las cuales resultan de aquellas y dejan de ser meras sustancializaciones de cualidades: el fuego resulta de lo seco más lo caliente, el agua de lo frío más lo húmedo, según el co-

nocido diagrama (1). Desde este punto de vista Anaxágoras está redefiniendo los *elementos* de Empédocles en función de principios (en el *progressus*), sin perjuicio de que, en el *regressus*, mantuviese enérgicamente su crítica al «discontinuidad intensional» del agrigentino, a la sustancialización de las cualidades. Se diría que Anaxágoras ha comprendido el «punto de vista de la Química» (en realidad de la Razón compositiva) la necesidad de un número finito de principios —elementos homeoméricos tal como Empédocles los ha establecido (otra cuestión es si los fijó precisamente en los mismos cuatro elementos de Empédocles o amplió y varió el cuadro). Pero, a la vez, ha mantenido su crítica a la sustancialización metafísico-general realizada por Empédocles, al considerar a estos elementos como absolutamente homeoméricos, eternamente separados los unos de los otros. Anaxágoras, pues, impugna la interpretación de los elementos como sustancias. Su homogeneidad es sólo un aspecto que habrá que explicar (una vez supuesto su significado en el proceso compositivo racional) en función de nuestras propias necesidades del conocimiento y de nuestras propias percepciones y sentidos. Porque regresando por debajo de esa homogeneidad elemental, encontraríamos que las homeomerías son «heteroméricas», heterogéneas en sí mismas, como única manera de explicar la posibilidad de *resultados* no meramente aparentes, por mezcla (de los alimentos procede la carne, los huesos: en la medida en que éstos no sean sólo apariencias de agua o fuego, etc., será porque las homeomerías por medio de las cuales los construimos, tienen ya cualidades de carne, de huesos...). A la concepción heteromérica no habría llegado Anaxágoras sólo por la observación natural propia de un médico, sino por motivos ontológico-generales, para salvar el continuismo. Podríamos ilustrar entonces la acción de Anaxágoras, respecto de Empédocles, «precursor de la Química», con la acción de la Física atómica con respecto a la Química clásica (para encarnarlo en nombres simbólicos: a la acción de Rutherford con respecto a Mendeleiev). Si la Química clásica, a la altura de Mendeleiev, se mueve en un Mundo de elementos, más allá de los cuales no pretende salir (se trata de encontrarlos todos), la Física atómica regresa más allá de los elementos

(1) Este diagrama formalizaría la concepción de Anaxágoras y la de Aristóteles, pero no la concepción sustancialista de Empédocles:



y los percibe como algo simple y homogéneo (Homeomérico- α) o por lo menos, como el límite de un proceso de análisis homeomérico de las sustancias que termina en la molécula monoatómica, sino como realidades complejísimas y heterogéneas (corteza, núcleo, como estructuras a su vez compuestas de protones, neutrones, mesones...), es decir, como homeomerías- β .

En resolución: la acepción- α y la acepción- β del término «homeomería» expresan conceptos literalmente opuestos (homogeneidad del proceso divisivo/heterogeneidad absoluta), pero no por ello el término «homeomería» es equívoco. Precisamente a través de él tiene lugar la intersección entre el curso del *progressus* y el curso del *regressus* de la ontología. Las homeomerías son *principia media* (como lo seguirán siendo los elementos empedocleos en la Física aristotélica, en tanto ésta no regresa siempre hasta la materia prima, hasta el primer motor, en general *usque ad ultima fundamenta*). Y son *principia media* precisamente por su carácter homeomérico (acepción- α) en el sentido de Empédocles. Como simultáneamente, estos *principia media* son un episodio del curso regresivo (ontológico general) que se resuelve en un monismo cósmico, en un continuismo, los principios homeoméricos deberán perder el caparazón sustancialista que les atribuyó Empédocles, para aparecer como homeomerías (acepción- β) constituidas de partes ($\mu\omicron\rho\tau\alpha\iota$). Y desde luego presididas por el «principio eleático de conservación»: «Los griegos no juzgan rectamente cuando admiten el nacimiento y la destrucción; pues ninguna cosa nace ni perece sino que se compone y se disuelve a partir de las existentes. Y en consecuencia, deberíamos llamar con toda propiedad al nacer composición ($\sigma\upsilon\mu\mu\iota\sigma\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) y al perecer disolución ($\delta\iota\alpha\chi\rho\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$)». R. Baccou sugería la representación de esta doctrina, en sus determinaciones cuantitativas, diciendo que la cantidad m_p de una sustancia es función del espacio y del tiempo: $m_p = Q_p(x, y, z, t)$. Q nunca es 0 —«todo está en todo». La cantidad total del universo será: $\int Q_p(x, y, z, t) dx, dy, dz, dt$. Es constante, por ser invariante en el tiempo: la derivada parcial, respecto de t es nula. Si u es el valor de esta constante, $du/dt = 0$.

La doctrina de las homeomerías- β , no puede derivar, por tanto, solamente de la observación natural (de la experiencia de médico a quien es familiar, como dice Jaeger, el trato con los procesos de asimilación, de transformación de alimentos homogéneos en tejidos muy muy heterogéneos o recíprocamente) aunque evidentemente la observación, precisamente cuando está analizada desde determinados esquemas teóricos, realimenta la concepción general. Ahora bien, estos esquemas teóricos fueron probablemente extraídos de las Matemáticas. En este sentido, Sinnige ha acentuado muy oportunamente cómo bajo la estructura biológica del sistema de Anaxágoras hay una subestruc-

tura matemática, en conexión con los problemas pitagóricos sobre la divisibilidad del continuo —y más particularmente con las aporías de Zenón eleáta. La Idea de una divisibilidad indefinida de un trozo homogéneo de materia es ella misma una idea matemática (tan del poco agrado de Protágoras); la idea de que esta divisibilidad es infinita está en función de los análisis de Zenón. Pero entonces, las aporías de Zenón se traducen aquí de nuevo en una forma enteramente paralela a la de los problemas del *regressus/progressus* que hemos venido exponiendo: «¿Cómo si el *regressus* es infinito podemos iniciar el *progressus* constructivo?». Es la aporía de la dicotomía, en su caso más sencillo: podemos dividir la recta hasta llegar a puntos inextensos pero no comprendemos como podemos reconstruirla a partir de ellos. Si hay elementos, es decir, términos finitos, cuyas partes, *μοῖραι*, son sin embargo infinitas, es porque, entre otras cosas, lo infinito ha de estar dado en el seno de lo finito. Además debe estar dado como infinito actual, no sólo potencial, como dirá Aristóteles de un modo oscuro y aun contradictorio (porque si la potencia es lo que puede ser actualizado el infinito solamente podrá ser llamado potencial cuando pueda ser actualizado, es decir, cuando pueda ser infinito en acto). Sinnige llega a decir que Anaxágoras ha ofrecido una respuesta, incluso una solución, a las aporías de Zenón, mediante un concepto de infinito del mismo estilo del que siglos más tarde habría de acuñar Cantor, y en virtud del cual la parte contiene tantas partes a su vez como el todo (el todo infinito es igual —coordinable— a sus partes). «Tampoco existe la parte más pequeña de lo que es pequeño, sino que siempre hay una más pequeña, ya que es imposible que lo que es deje de ser» dice Anaxágoras en el frag. 3, en una suerte de aplicación recurrente y analógica del principio de conservación eleático. Y en el fragmento 5: «La suma total de todas las cosas (*πάντα* = traducción de Sinnige) ni es un poco más pequeña ni un poco más grande, pues no podría ser que ella fuese más que el todo, pero la suma total es siempre igual a sí misma». Y, sobre todo, el fragmento 6, que evoca evidentemente la idea de infinito de Cantor: «existen tantas partes en lo grande como en lo pequeño tomadas como multitud» (*...ἴσαι μοῖραι εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ μικρᾶ πλῆθους*). Sinnige interpreta *πλῆθος* como «suma total de elementos de un todo infinito»; *πάντα* y *πλῆθος* caen dentro de un mismo problema matemático: *πάντα* es el conjunto completo tomado como un todo; *πλῆθος* es su contenido, el número de elementos; *μοῖραι* serían los elementos del conjunto. Anaxágoras —según Sinnige— habría fundado la doctrina de que la multitud (*πλῆθος*) infinita de pequeñas partes (*μοῖραι*) de un todo, puede constituir un todo (*πάντα*) finito.

Ahora bien, las homeomerías (acepción-β), no solamente están introducidas como una suerte de correctivo del sustancialismo, como

expresión del carácter indefinido del *regressus* ontológico general; son también episodios del concepto de Cosmos continuista que constituye el marco metafísico, monista de Anaxágoras. Que las homeomerías sean infinitamente divisibles: esto es lo único que podría reducir la «fractura» de la Esfera de Empédocles en sus cuatro elementos, disolviéndolos como sustancias. Pero no aseguraría la unidad de ellos entre sí. Aquí es donde el monismo continuista de Anaxágoras hace posible la creación de una Idea verdaderamente audaz, y que constituye una forma típica de construcción racional límite: la «unidad metafinita». Anaxágoras, en efecto enseña que estas homeomerías (β) son infinitamente divisibles, pero no en cualquier tipo de partes, sino precisamente en tales partes que son al mismo tiempo, las mismas (esencialmente) que las que se encuentran en las otras: «todo está en todo». Y esta es la acepción fuerte del concepto de homeomería (acepción γ), aquella que nos es bien conocida por Lucrecio. Aquella según la cual hemos de decir que hasta la nieve es negra; aquella que aproxima a cada homeomería a algo así como a una *mónada* leibniziana.

4.—Podemos ahora afrontar el problema que planteamos al principio, a saber, el problema de la relación entre las homeomerías y el Nous. Un Mundo homeomérico (un Mundo continuo, compuesto de partes infinitamente divisibles y tales que cada una de ellas está en todas las demás, según el esquema de la totalidad metafinita) ¿qué conexión puede tener con el Nous? ¿Cómo en lo que es infinito, en aquello entre cuyas partes hay siempre mundos infinitos, puede tener cabida el Nous? Se diría que el Nous es ciertamente una causa extrínseca, exterior a este Mundo infinito; pero que su misión estriba en transformar un Mundo infinito y absolutamente mezclado (porque «todo está en todo» por igual, distribuido según un equilibrio, una entropía máxima, un *ápeiron* de Anaximandro) en un *Cosmos* (un orden, donde la entropía disminuye, donde las distribuciones ya son discriminables y no homogéneas). Por consiguiente, el Nous tendría una función motora (que conservará en Aristóteles) y una función ordenadora (en oposición a la entropía) que se entenderá teleológicamente. Sobre la *Migma* primordial el Nous introduce un vórtice, un movimiento de torbellino en el que se inicia la diferenciación de lo homogéneo (1). Al mismo tiem-

(1) Puede mostrarse el sinsentido de la *Migma* como estadio genético al margen del Nous por la siguiente consideración: La homogeneidad de la *Migma* de homeomerías que están indiferenciadas evoca la hipótesis estadística llamada de Bose-Einstein, referida a un conjunto N de partículas que no se consideran diferenciadas respecto de las «celdas» del espacio N de partículas que no se consideran diferenciadas respecto de las «celdas» del espacio de fases (las homeomerías corresponden a los «bosones»). La probabilidad P de un estado para el cual haya n_1 partículas de energía ε_1 , n_2 de energía ε_2 , etc., viene dada por la fórmula (siendo G el número total de celdas g_1, g_2, g_3, \dots):

$$P = \frac{N! (G-1)!}{(N+G-1)!} \cdot \frac{(n_1 + g_1 - 1)!}{n_1! (g_1 - 1)!} \cdot \frac{(n_2 + g_2 - 1)!}{n_2! (g_2 - 1)!} \dots$$

Al ser N infinito (en la *Migma*), la fórmula carece de sentido.

po, la diferenciación es ordenada, dirigida por una mente provista de un finalismo «cósmico». Desde luego, estas ideas constan en los fragmentos de Anaxágoras explícitamente: en ellos se dibuja la idea de un Dios que aunque, desde luego no es creador, sí es motor y ordenador, un demiurgo que actúa «por la simple potencia de su pensamiento».

No puede negarse que Anaxágoras ha introducido este concepto de *Nous*. Pero también es cierta la crítica de Sócrates: que no lo ha utilizado «como sería de esperar». Podemos intentar comprender la razón: porque el Mundo homeomérico, desde muchos puntos de vista, no lo necesitaba, y porque su introducción era, en este contexto, superflua o inconsecuente. Anaxágoras está apelando a un principio inmanente que es a la vez motor y ordenador de la Migma (o *ápeiron*) en Mundo (o *Cosmos*): el «principio de gravitación lógica» que hemos comentado al exponer a Empédocles. Anaxágoras utiliza este principio («lo semejante atrae a lo semejante») y no el principio teológico. El «principio de gravitación lógica» es un principio inmanente. Mientras en Empédocles (como vimos) este principio exigía la previa intervención de un principio extrínseco separador (en realidad mezclador) el Odio, en Anaxágoras no. Al ser la Migma infinitamente heterogénea y eterna, eternamente puede estar ya actuando desde dentro el «principio de gravitación lógica».

Se parte de un estado de la Migma absolutamente homogéneo (estado de máxima entropía, al margen del orden cósmico, con distribución de las homeomerías al azar) estado que Anaxágoras parece sustantivar como una fase temporal inicial —aunque podría haberlo tomado como un estado ideal límite, aplicable a cada estado real, a la manera como el plano se aplica a la descripción de los accidentes de la corteza terrestre. Dado el «principio de gravitación», hay que concluir que la energía necesaria para que la Migma salga de su estado ideal de equilibrio está depositada en sus propios componentes, en tanto son semejantes entre sí pero separados: la energía motora es, por tanto, inmanente a la Migma. Ahora bien, esta energía puede considerarse como totalizada en este estado de equilibrio, puesto que en una distribución homogénea, se neutralizarían las atracciones de unos semejantes por otros semejantes situados en sentido opuesto. Es ahora donde sería necesario recurrir al *Nous*, pero con funciones no tanto motoras cuanto ordenadoras, que nos ocurre comparar con el «demonio clasificador» de Maxwell. La función del *Nous* más que la de poner en movimiento la Migma sería la de interceptar, como si fuera una pantalla (similar al Sol de Le Sage, por respecto a una Tierra mantenida en equilibrio por el bombardeo de partículas homogéneamente en toda su superficie esférica) la «presión» de ciertos «complejos de semejantes» que son atraídos por otros. De este modo, el *Nous* selecciona o clasifica, es decir, discrimina, unas atracciones sobre otras y ordena los movi-

mientos según unas direcciones más bien que según otras. El *Nous*, (como el *demonio* de Maxwell) necesita consumir una cierta cantidad de energía, la necesaria para subir y cerrar compuertas y para asimilar los choques de las homeomerías. Pero esta energía, en una *Migma* infinita, podría ser obtenida de su propio seno, de un modo inagotable. Lo específico del *Nous* parece, desde luego, ser su función ordenadora, clasificadora. Ahora bien, en este punto podemos decir que Anaxágoras, al introducir el *Nous*, no procedió inconsecuentemente, si partía de la *Migma*. También nos encontramos con que la objeción de Sócrates está parcialmente justificada. Para explicar la disposición de las formas de nuestro Mundo hay que recurrir a un *Nous* clasificador, según la escala adecuada. Concretamente hay que acudir a la propia actividad ordenadora de los hombres, que históricamente y culturalmente han ordenado la naturaleza según unas *convenciones* o unas *leyes* —unas Ideas— que constituirán el tema del interés principal de la nueva Filosofía sofística. «Si yo estoy en esta cárcel —viene a decir Sócrates— no es por el movimiento de las partículas de fuego, ni por las corrientes de aire, sino porque los atenienses me han juzgado». Hay que recurrir al *Nous*, de otro modo, a la Teoría de las Ideas. Otra cuestión es que, a su vez, sepamos que la razón formal por la cual llegamos al *Nous* es el «principio de gravitación lógica» en tanto contiene ya *ejercida* la función de clasificación. Ese *Nous* necesario para clasificar las partes de la *Migma* es el mismo *Nous* que puso el «principio de gravitación lógica». Pero esta evidencia, que ya conoció a su modo Platón (en su Teoría de las Ideas) sólo a través de su hipóstasis en Dios ordenador (el Dios agustiniano) podía, combinada con otros principios, llegar a abrirse camino hasta encontrar una primera formulación en el *giro copernicano* que, aun toscamente, ofreció Kant.

El *Nous* de Anaxágoras se nos aparece, en resumen, como resultado de la soldadura de dos funciones ontológicas que pueden disociarse: la función motora (causa eficiente) y la función ordenadora (causa final). Hemos intentado mostrar que Anaxágoras era inconsecuente al apelar al *Nous* en cuanto a su función motora, pero que era consecuente en atribuirle una función ordenadora. Según esto, fue consecuente, en el fondo, al no hacer uso de la función motora y acaso (podemos pensar como hipótesis psicológica tan gratuita como benévola) esta «consecuencia de su inconsecuencia» relativa al *Nous* motor contagió su proceder con el *Nous* ordenador. Entre los infinitos Mundos resultantes de las infinitas maneras de reunirse lo semejante con lo semejante, hasta un cierto grado, una de ellas es nuestro Mundo, que podrá caracterizarse como aquel en el cual la reunión de lo semejante se presenta como *fuego, agua, aire y tierra*; se presenta ante unos ojos, unos sentidos, y una mente que también es inmanente al mundo y cuya función consiste en conocerlo (fragm. 3).