

SER EN TANTO CONOCER
(LA NOCIÓN DE REALIDAD EN EL PENSAMIENTO DE ANAXÁGORAS)

CÉSAR AUGUSTO HERNÁNDEZ GUALDRÓN

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2005

SER EN TANTO CONOCER
(LA NOCIÓN DE REALIDAD EN EL PENSAMIENTO DE ANAXÁGORAS)

CÉSAR AUGUSTO HERNÁNDEZ GUALDRÓN

Monografía para optar el título de
Filósofo

Directora:
MONICA MARCELA JARAMILLO

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2005

Dedicado a:

Maria Irma Gualdrón Fernández, mi madre; y María de Jesús Díaz de Vargas, mi benefactora. Por el gran amor y afecto que me han manifestado en el curso de mi vida.

AGRADECIMIENTOS

El autor expresa sus agradecimientos a:

Pedro Antonio García, Magíster en lingüística, Universidad de Antioquia; Director y profesor de la escuela de filosofía, Universidad Industrial de Santander.

Mónica Marcela Jaramillo, Doctora en Filosofía, Universidad la Sorbona, Paris I, Profesora de la escuela de filosofía, Universidad Industrial de Santander.

ABSTRACT

TITLE: BEING * AS KNOWLEDGE (NOTION OF REALITY IN ANAXAGORAS' PHILOSOPHY)

AUTHOR:

HERNÁNDEZ GUALDRÓN, César Augusto.**

KEY WORDS: Nous, thing, reality, cosmic order.

DESCRIPTION:

The research on pre-Socratic philosophy presents various difficulties: the lack of sufficient fragments, the doubts they bring about their authenticity and the difference between Hellenic dialects which make writing styles more complex. Nevertheless, those ideas are projected in philosophy as valuable thinkers, not as ancestors of ideas but for the content of the ideas themselves.

This work is about one of those thinkers: Anaxagoras. Its first part is dedicated to a translation of fragments presumed as authentic. This is accompanied with brief discussion about the fundamental terms, such as: thing, participation, whole part, Nous, separation and mixture. This will serve as a conceptual basis for the second part which holds that things are the real for they exist.

The development of the second part is as follows: 1) thing and matter: Discussion about the relation between participation of things in the whole of things, and the particular or determined order that each thing acquires after the separation, in the first movement of Nous. 2) Cosmic Order: Discussion about movement from two positions, physical movement that orders matter, and thought movement that generates knowledge of things. 3) Lastly, reality of things is conceived as the change from first reality of simple being, to second reality, where thing, movement and knowledge are engaged.

* Monography

** Faculty of Human Sciences, School of Philosophy , Mónica Marcela Jaramillo-Mahut.

RESUMEN

TÍTULO

SER EN TANTO CONOCER (LA NOCIÓN DE REALIDAD EN LA FILOSOFÍA DE ANAXÁGORAS)*

AUTOR

HERNÁNDEZ GUALDRÓN, Cesar Augusto.**

Palabras Claves: Nous, cosa, realidad, ordenamiento cósmico.

Descripción:

La indagación acerca de la filosofía presocrática presenta varios inconvenientes: la escasez de fragmentos, las dudas suscitadas acerca de su autenticidad, y la alternancia de dialectos helénicos que hace complejo su estilo de escritura. Aun así, sus ideas se proyectan en la filosofía actual como valiosos pensadores, dignos de mención por sus propias ideas.

El texto aquí presentado aborda uno de estos pensadores: Anaxágoras. La primera parte del trabajo es dedicada a una traducción de los fragmentos presumiblemente auténticos de nuestro autor, con una breve discusión acerca de ciertos términos fundamentales como: cosa, participación, todo y parte, Nous, separación y mezcla. A partir de esta base conceptual, que sustenta la segunda parte del trabajo, se presenta la idea de que las cosas son lo real en cuanto existentes.

El desarrollo de la anterior alusión es abordado en tres secciones: 1) Cosa y materia, contiene una discusión acerca de las relaciones entre la participación de las cosas en todas las cosas, y el ordenamiento particular o determinado que cada cosa adquiere posterior a la separación sucedida, a partir del primer movimiento del Nous. 2) Ordenamiento cósmico, indaga acerca del movimiento desde dos posiciones, movimiento físico que ordena la materia, y movimiento del pensar que genera el conocimiento de las cosas. 3) Por último, se concibe la realidad de las cosas como el paso desde la realidad primera del simple ser, y la realidad segunda, donde se articulan cosa, movimiento y conocimiento.

* Monografía.

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía, Mónica Marcel Jaramillo Mahut.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	8
PARTE I: MEANDRO CONCEPTUAL	10
! . TRADUCCIÓN DE LOS FRAGMENTOS	10
#. DESCRIPCIÓN DE CONCEPTOS	18
PARTE II: LA NOCIÓN DE REALIDAD	25
! . COSA Y MATERIA	25
#. ORDENAMIENTO CÓSMICO	37
ə. REALIDAD, ENTRE SER Y CONOCER	50
CONCLUSIONES	63
BIBLIOGRAFÍA	64

INTRODUCCIÓN

El $\text{;}\cong\text{--H}$ ha desempeñado en la filosofía un papel importante en la designación de todo el conjunto de facultades, capacidades o cosas que tienen relación con lo inmaterial, lo propiamente anímico o espiritual. El pensamiento de Anaxágoras introduce en la filosofía griega el término $\text{;}\cong\text{--H}$ como la entidad que rige los procesos del universo. Lo planteado aquí pretende dar luz acerca de dicho concepto, pensando en la relación que existe entre las cosas ($\theta\varsigma\ \Pi\Delta Z:\forall\theta\forall$), el movimiento ($64<\Xi\Phi4H$) y el pensamiento ($\text{;}\cong\text{--H}$), intentando llegar a una noción de realidad en la filosofía de Anaxágoras como ser en tanto conocer. Por supuesto, todos estos términos ameritan precisiones y por eso, la primera parte del trabajo contiene una descripción del significado y sentido de los conceptos, así como la traducción de los fragmentos de nuestro autor. Si bien ha habido algunos trabajos desde Platón hasta nuestros días sobre el $\text{;}\cong\text{--H}$ de Anaxágoras, la necesidad de ampliar el panorama de discusión en dicho concepto aún está en mora. Las definiciones lo sitúan junto a un principio ($\square\Delta\Pi Z$) de otros tantos como el aire o el fuego; visión muy común en la tradición filosófica; o bien, como un paso del mito al $\bar{8}\ (\cong H$, que contiene en sí propiedades divinas (¿acaso míticas?), como el caso que expone Jaeger¹; y por último, junto a un análisis filológico de los diversos términos, que a través del desglose de las palabras propone dar cuenta de la filosofía. No puedo negar el gran aporte que proporcionan estas tres visiones, pero he querido distanciarme de ellas en los siguientes puntos, que a su vez se constituyen en la base de mi trabajo: primero, tomar en cuenta para los diversos

¹ JAEGER, Werner. La teología de los primeros filósofos griegos. Trad. José Gaos. México: Fondo de cultura económico. 1992

análisis que se den, únicamente los fragmentos presumiblemente auténticos, manteniendo a un lado las acotaciones de los escoliastas, comentaristas o intérpretes, en su gran mayoría (si no todos) aristotélicos; segundo, trabajar y reflexionar sobre la fuente primaria, trayendo otra fuente sólo para establecer relaciones, no para cambiar por éstas los contenidos de la primera y así centrar el trabajo en el rastreo de los términos mencionados, sus matices y sentidos, dentro de la filosofía del autor en cuestión; y por último, no traducir el término $\xi\neg H$, a menos que sea necesario al referirse a otras cosas o a otras facultades. Esto último porque pienso que los términos, sean cuales sean, cobran un valor adecuado dentro de cada sistema de pensamiento (el $\xi\neg H$ de Anaxágoras es tal, dentro de su pensamiento). Es claro que podemos encontrar coincidencias, pero el $\bar{\xi}H$ es móvil.

La segunda parte del trabajo, que constituye el desarrollo propiamente dicho, sitúa la discusión junto al término cosa ($\Pi\Delta Z:\forall$). La cosa es tomada en el más amplio sentido como el concepto más abarcante, cosa es realidad, sea ésta orgánica, inorgánica, viva, inerte. Pero la Cosa también posee sus determinaciones, mediadas por el movimiento que el $\xi\neg H$ imprime a la masa primigenia. Es así como se configura el ordenamiento cósmico: las cosas son movidas, separadas del caos inmóvil e indiferenciado. Dicho ordenamiento es racional, puro e inacabado, pues las cosas aún se ordenan hacia algo. Cuando se intenta indagar hacia qué se ordenan las cosas, con arreglo a qué, surge la relación entre ser y conocer. El $\xi\neg H$, principio ordenador, mantiene su movimiento, su instancia en las cosas, pero el movimiento a pesar de ser uno, no permanece como uno en las cosas; de aquí que las distintas instancias de pensamiento dependen no sólo de la participación del $\xi\neg H$ en las cosas, también de la organización propia de la instancia material. El conocimiento reclama la existencia, como indagación y autorreferencialidad, a la vez que presenta la realidad.

PARTE I

MEANDRO CONCEPTUAL

!. TRADUCCIÓN DE LOS FRAGMENTOS

La traducción que aquí presento tiene como cuadros comparativos las traducciones presentadas por Kirk, García Bacca y Eggers. El texto en griego es tomado de los textos que aparecen en la edición de Kirk-Raven, tomados estos a su vez de la edición de Diels-Kranz. No es mi pretensión proponer un cambio esencial respecto de las traducciones existentes. Quisiera mejor, con base en un rastreo de los términos usados para mi trabajo, de manera muy especial en las voces de los verbos que indican el movimiento y en los conceptos consignados más adelante en la base conceptual, realizar algunas sugerencias. En esto, señalo algunos puntos problemáticos sobre las traducciones arriba mencionadas. El texto y la versión son los siguientes:

Fr. 1. Todas las cosas estaban juntas (en un mismo lugar)*, infinitas en numero y pequeñez; Y en efecto lo pequeño era infinito. Y de todas las cosas estando juntas nada era manifiesto (claro)** por causa de su pequeñez, pues, el aire y el éter las

* El término $\textcircled{\text{R}}\text{:}\text{≡}\neg$ (junto con), designa en este caso contigüidad y simultaneidad, pues las cosas se encontraban tan indiferenciadas, que juntas en espacio y tiempo forman una unidad.

** $\clubsuit < *08 \leq <$, lo manifiesto, lo claro a los sentidos, en tanto pueda ser discernido o por lo menos distinguible. Más adelante, en el fragmento 21^a, se hará explícita referencia con respecto al conocimiento a través de los sentidos, y la relación que guarda con el presente término

sujetaban (no dejando salida)* a todas, siendo el uno y el otro infinitos; y presentándose como las mayores en número y tamaño de las que están en la totalidad**.

Fr.2. Pues aire y éter se están separando*** de la multiplicidad circundante, y ciertamente lo circundante**** es infinito en número.

Fr.3. Pues ni de lo pequeño hay lo más pequeño, sino que siempre (hay) algo más pequeño, pues es imposible que lo que es deje de ser (pues lo que es no es el no ser)***** del mismo modo, de lo grande siempre hay algo más grande que esto, e igual número hay para lo pequeño. Porque es referencia a sí misma cada una es grande y pequeña.

Fr.4a. Siendo estas (cosas) así*****; conviene suponer que hay muchas cosas y de todo género en todas las cosas que se están uniendo. También hay semillas***** de todas las cosas y poseen formas de todo género, colores y gustos.

Fr.4b... Y de los hombres que fueron formados y los animales –en– cuanto tienen vida (alma)*. Y ciertamente hay entre los hombres ciudades pobladas** y campos

* El verbo $\theta\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha\iota$, $\theta\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha\iota$, preferiría traducirlo por no dejar salida, haciendo referencia a que aire y éter además de ser los primeros en la separación, se encuentran en lo externo de lo circundante, de la masa que gira.

** Las traducciones varían mucho, en ocasiones se le llama la mezcla de todas las cosas o lo circundante; en realidad la traducción literal quiere decir “el todo con” o el conjunto total de las cosas.

*** El verbo utilizado $\alpha\iota\sigma\chi\epsilon\iota$, $\alpha\iota\sigma\chi\epsilon\iota$, es un verbo en voz media, que designa la separación realizada por sí mismo sobre sí. Esto puede confundir el análisis que se hace sobre la autonomía del $\alpha\iota\sigma\chi\epsilon\iota$, que debería ser el único que se separa por su propio movimiento. Podría ser que ésta designación es empleada sin la intención de señalar dicho movimiento autónomo, pero, en todo caso, su connotación es imprecisa.

**** $\theta\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha\iota$, $\theta\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha\iota$, es traducido como lo circundante. En este sentido tenemos ya dos distinciones entre la totalidad, “el todo con”, que designa las cosas juntas ahí, y lo circundante que designa la totalidad misma, pero en movimiento.

***** La traducción literal es puesta entre paréntesis. En esta mención sobre el ser se utiliza la misma forma jónica usada por Parménides: $\theta\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha\iota$. Me adhiero a la traducción literal que expresa de manera más simple la idea. Lo que es, no es no-ser.

***** Se supone la referencia a las cosas, así la palabra no se encuentre en el texto como tal.

***** $\Phi\theta\epsilon\iota\sigma\tau\alpha\iota$, $\Phi\theta\epsilon\iota\sigma\tau\alpha\iota$, designa las semillas, no las homeomerías, que son las cosas con partes iguales atribuidas por la tradición aristotélica

cultivados, así como entre nosotros, y tiene sol, luna y demás cosas como entre nosotros y asimismo la tierra produce todas las cosas y de todo género, de las cuales las útiles son llevadas a casa, para su uso. Esto es en verdad lo que yo hablo acerca de la separación, porque quizá no únicamente entre nosotros, hay separación, sino también en otras partes.

Fr.4c. ...antes de que todas estas estuvieran separadas^{***}, todas las cosas estaban juntas y no era manifiesto ningún color. Pues lo impedía la mezcla^{****} que salía al encuentro de todas las cosas, de lo húmedo y de lo seco, de lo caliente y lo frío, de lo brillante y lo sombrío (oscuro); y había mucha tierra y de las semillas infinitas en número no era probable (distinguir)^{*****} unas de otras. Pues de ninguna de las otras cosas es probable distinguir lo otro en lo otro². Así, de estas cosas que están en la totalidad, conviene suponer que todas las cosas están en todo (están dentro de todas las cosas)^{*****}.

Fr.5. Así, de estas cosas que se encuentran separadas, es necesario o conveniente conocer que todas (las cosas)^{*****} son, ni menos ni mas •pues no

* El término ΠΑΙΖ, que habitualmente traducimos como alma o designando el sentido de una facultad anímica, significaba en la antigüedad vida, de ahí la traducción que de él se hace.

** Conrado Eggers, cambia synemmenas por synoikemenos, lo que cambiaría ciudades pobladas por constituídas.

*** El verbo separar en este punto es usado en voz pasiva, las cosas son separadas. Cuando se hable del sujeto de la separación, es conveniente ver de qué lado está la acción del mismo. Así por ejemplo, en el caso del $\xi\eta\theta\iota$, es éste el que realiza la acción de separación sobre las cosas.

**** $\Phi\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota$, es un término que pertenece al ático antiguo y designa la mezcla, el prefijo $\Phi\Lambda\kappa$ es el agregado al término mezcla que comúnmente conocemos y traduciría literalmente: “la mezcla con”.

***** El verbo distinguir que habitualmente ponen los traductores, no se encuentra en la frase. Con ello se da por supuesto que en el término $\xi\eta\theta\iota$ (unos de otros), expresa tal imposibilidad, junto al término de lo probable.

² KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos*. Trad. Jesús García Fernández. 2 ed. Madrid: Gredos. 1994. Frag. 12, p. 501. La misma situación es presentada aquí. Pero en este caso difiere de las traducciones en la omisión de “lo otro en lo otro”, que indica bien el estado de las cosas. En cambio traducen, ninguna cosa es parecida a otra.

***** Aparece aquí, por primera vez, la mención a la idea fundamental del todo en el todo, que será la base del pensamiento de Anaxágoras, es decir, la creencia en la participación y conexión de las cosas del universo.

***** El plural neutro $\beta\alpha\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota$, designa en esta ocasión a todas las cosas. Los plurales neutros, como se verá de manera más detallada en el análisis de los términos, implican la palabra cosas.

puede realizarse (ser) que sean más que todas las cosas• sino que todas (las cosas) son siempre iguales.

Fr.6. y puesto que hay partes iguales de lo grande y de lo pequeño en número, y así quizás fuesen todas las cosas en todo^{*}; ni estando separadas son, sino que todas las cosas participan de una parte^{**} de todo –totalidad•. Cuando no hay ser de lo más mínimo, no hay posibilidad de ser separado ni llegar a nacer por sí mismo. Si no que como al principio estaban ahora todas las cosas están juntas^{***}. En todas hay muchas cosas iguales en cantidad, en los más grandes y en los más pequeños de las que están siendo separadas^{****}.

Fr.7 De modo que de las cosas que se separan no se conoce la cantidad ni en la teoría ni en la práctica³.

Fr.8. No están separadas las cosas unas de otras en el cosmos uno^{*****}, ni cortadas con un hacha, como el calor del frío, como el frío del calor.

Fr.9. De tal forma que las cosas que estaban girando y separándose^{*} por causa de la fuerza^{**} y la mucha velocidad. Pues la velocidad genera fuerza. La velocidad de

* Existe una gran confusión en esta frase. Del hecho que las porciones de lo grande y de lo pequeño sean iguales en número no se deriva, como dice Kirk, que también todas las cosas están en todo. Sugiero que lo que presenta la primera parte de la frase indica una característica que puede presentarse en todas las cosas, como afirma el fragmento 3, que todas las cosas con respecto a sí mismas son grandes y pequeñas.

** Aparece aquí la relación entre parte y participación ($\equiv \phi \Delta \forall$ y $;\theta \Xi \Pi, 4$), donde la parte no es tomada en el sentido de un fragmento de, sino en el sentido de participación de una constitución una, de la totalidad.

*** $B \square < \theta \forall \text{ } \textcircled{R} : \equiv \neg$, como en el fragmento 1, señalaba la relación o situación de las cosas en el principio. El término es utilizado ahora para indicar que tal situación se presenta aun entre las cosas, a pesar de la separación.

**** Ésta última parte del fragmento es bastante confusa, pues las cosas separadas no pueden tener cosas en ellas, que sean iguales en cantidad o número. La referencia puede apuntar a que lo igual sea la posibilidad infinita de división o a un algo común, pero de todos modos es bastante incierta.

³ ANAXÁGORAS, ZENÓN. Fragmentos en: Los filósofos presocráticos. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos. Tomo 3. 1985. pág. 339. Este fragmento no aparece en la selección de textos de Kirk-Raven, pero sí es traducido en los otros textos usados. Eggers llama la atención sobre la relación establecida allí entre teoría y práctica, como algo bastante difícil de sostener en nuestro filósofo.

***** $\textcircled{R} \heartsuit < \textcircled{R} 6 \Phi : \equiv H$ es otra designación que se coloca junto a la totalidad y lo circundante, indicando de manera explícita la unidad de las cosas.

estas (en nada) a ninguna de las cosas se asemeja en la velocidad – gran rapidez – de las cosas que existen ahora entre los hombres, sino que es muchas veces más rápida que la velocidad de todas las cosas.

Fr.10. ¿Pues de qué modo desde lo no cabello surge cabello y carne desde la no carne?

Fr.11. En todas las cosas hay una parte^{***} del todo, menos (en) el $\exists \neg H$; pero hay algunas que también intelecto^{****} tienen^{*****}.

Fr.12. Las otras cosas participan de una parte del todo, pero el $\exists \neg H$ es infinito, autónomo y no mezclado con ninguna cosa. Si no que él mismo únicamente es desde sí mismo^{*****}, si no fuera desde sí mismo, sino que mezclado con algún otro, participaría del encuentro^{*****} de todas las cosas (si mezclado con alguna estuviera)*. En efecto, en todas las cosas hay parte de todo, así como antes lo

* $\square B \equiv 6\Delta$. $\therefore < \equiv < 9 \forall 4$, las cosas son separadas. En el fragmento 12 veremos que este uso del verbo se hace en relación con el aire y el éter, que aparecían antes como actores de la separación. En realidad este uso aclara que las cosas son separadas por el movimiento.

** $\exists \therefore 0H$, puede designar cualquier impulso o manifestación de movimiento, no en los términos de la física actual. Más adelante haremos otras precisiones sobre dicho concepto.

*** $\exists \varphi \Delta \forall \clubsuit < \Phi 94$ (hay una porción). Esta es una expresión que bien puede reemplazar la idea de participación. En una cita anterior había mencionado que la relación participación-parte, significaba la idea de una constitución interna. En este caso, el verbo quiere decir literalmente: “hay dentro (de todo)”. Sugiriendo nuevamente “el todo en el todo”.

**** $\exists \neg H$, el primero se refiere al $\exists \neg H$ como tal; el segundo, podría ser traducido como intelecto en el sentido de la participación que de éste puede verse en las cosas. Aunque no se presenta el tipo de participación, sería preciso tomarla en cuenta.

***** $\clubsuit < 4$, es una forma arcaica que reemplaza en ocasiones a $\clubsuit < \Phi 94$ o al plural $\exists \varphi \Delta \forall \clubsuit < 4 \Phi 4$. En el fragmento en cuestión, reemplaza al primero, ya que se refiere a las cosas ($9 \square B \zeta < 9 \forall$). Puesto que se trata de un plural neutro toma su forma verbal en singular.

***** $\heartsuit \forall \Lambda 9 \equiv \neg f \Phi 94 <$. Su ser le pertenece en cuanto al movimiento que puede generar desde sí mismo. El $\exists \neg H$ es autárquico en este sentido: mueve por sí.

***** $\square B \zeta < 9 T <$ (salir al encuentro). Creo que el sentido debe conservarse. No es lo mismo afirmar, como lo hacen las traducciones citadas, que “participaría de todas las demás” a decir, “participaría del encuentro de todas las cosas”. El $\exists \neg H$ participa de las cosas y esto no significa que se mezcle con ellas. En cambio, si participa del encuentro de todas las cosas, participaría de la confusión que genera dicho encuentro, como se presenta en la masa primigenia. Ver Fr. 4.

* La frase está presente en la versión griega, pero, es suprimida dado que redundante con la idea desarrollada.

había afirmado. Y quizás la mezcla de todas las cosas^{**} le impediría a él de modo que ninguna de las cosas gobernaría^{***} de la misma forma que siendo sólo es desde sí mismo –gobernaría desde sí misma-. Pues es la más sutil y pura de todas las cosas, y ciertamente tiene el conocimiento sobre y todas, prevalece sobre todas y tiene el máximo poder – fuerza- y de cuantas cosas tiene vida (alma), tanto de las grandes como de las pequeñas las gobiernan el $\cong \neg H$. Y la rotación^{****} de la totalidad el $\cong \neg H$ gobernó a fin de que girara al principio. Primero inició la rotación desde lo pequeño, rota hacia algo mayor y aún rotará hacia algo mayor que la anterior (hacia un área mayor). Y las cosas mezcladas^{*****}, separadas y divididas todas conoce el $\cong \neg H$. Y tal como estaban dispuestas cuales eran, y cuantas ahora no son, y cuantas ahora son y cuantas serán, a todas el $\cong \neg H$ le dio un ordenamiento cósmico^{*****}, y la rotación de estas (en) que ahora giran los astros, el sol, la luna, el aire, el éter y lo que se encuentra separado. Esta rotación creó la separación. Separando lo denso de lo raro, lo caliente de lo frío, lo brillante de lo oscuro y lo seco de lo húmedo. Hay muchas partes de muchas cosas, pero ninguna está por completa separada, ni dividida de otra a excepción del $\cong \neg H$. El $\cong \neg H$ es todo igual, tanto en lo más grande como en lo más pequeño; ningún otro es igual a ninguno (semejante), sino que teniendo gran multiplicidad, estas cosas muestran lo más manifiesto en algún lugar^{*****}.

^{**} $\Theta \Phi \Lambda :: ; , 4 (\Xi < \forall$ (la mezcla de todas las cosas). Es otra de las palabras que designa la totalidad en su instancia de mezcla.

^{***} $6 \Delta \forall \vartheta , \varphi <$ (gobernar). El $\cong \neg H$ gobierna. Su gobierno puede ser tomado en relación con la fuerza motriz que imprime a las cosas, más que con una categoría de dominio absoluto o determinista.

^{****} $B, \Delta 4 \Pi \phi \Delta 0 \Phi 4 H$. Designa el proceso de rotación de las cosas, por el cual se inicia la separación y ordenamiento de las mismas.

^{*****} $\Theta \Phi \Lambda :: 4 \Phi (; , < \forall$ es otro término que designa la mezcla de las cosas. Seguidamente, se presentan los verbos que indican separación: el primero, como separación de la totalidad; el segundo, como separación entre las cosas mismas o división. $\square B \cong 6 \Delta 4 < ; , < \forall$ y $* 4 \forall 6 \Delta 4 < ; , < \forall$ respectivamente.

^{*****} $* 4, 6 \Phi : 0 \Phi$, (dar un ordenamiento cósmico), es diferente al verbo usado anteriormente, en esta misma frase: $\clubsuit ; , 88, <$ (disponer). La disposición es resultado del ordenamiento cósmico. Pero no siempre es diferenciado así en las traducciones.

^{*****} Esta última parte es bastante confusa para su traducción. En primer término se señala que las cosas tienen gran multiplicidad si son comparadas con el $\cong \neg H$, que se presenta como semejante en “sus partes”. Y se dice luego que las cosas en lo más manifiesto, presente en algún lugar, son y eran o “también decía”. La confusión reside en las partículas $6 \forall \Re \propto <$.

Fr.13 Y después que el $\exists \neg H$ inició el movimiento, de todo lo movido se separó – estaba separado – y cuanto movió el $\exists \neg H$, todo esto se separó. Pero estando en movimiento y separación (las cosas)* la rotación generó la separación aún mayor de muchas cosas.

Fr.14. Pero el $\exists \neg H$, que siempre es, también ahora es la fuerza (está firme, lo firme)** donde las otras cosas están, en la multiplicidad circundante, en las que fueron separadas, en las que fueron divididas.

Fr.15. Ciertamente lo denso, lo húmedo, lo frío, lo oscuro, aquí y allí se reunieron***, donde ahora la tierra; lo frágil, lo caliente, lo seco, a lo brillante se desplazaron hacia lo lejano del éter.

Fr.16. A partir de estas cosas se separan, la tierra se conforma (funde, es fundida). En efecto, el agua se separa de las nubes, la tierra del agua y las piedras de la tierra se forman bajo la acción del frío y estos se diferencia aún más del agua.

Fr.17. Los griegos el nacer y el perecer no lo juzgan (piensan) correctamente, pues ninguna cosa nace ni perece, sino que a partir de las cosas existentes**** hay

* En este caso se supone que las cosas, son objeto de separación y rotación, aunque el texto griego no lo diga explícitamente.

** El término $\epsilon\kappa\sigma\tau\eta\mu\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$ es traducido por “lo firme” en García Bacca; Kirk por su parte, no lo incluye, sino que simplemente alude al hecho de que el $\exists \neg H$ está presente en las cosas. Dado que este término también indica la fuerza, y por tanto, el acto de movimiento del $\exists \neg H$. creo conveniente traducirlo.

*** Aquí se expresan dos nuevos movimientos además de la separación y de la rotación; reunión o conjunción ($\Phi\Lambda<, \Pi\phi\Delta 0\Phi, <$), que se refiere a la conformación de las cosas sólidas, como la tierra; y desplazamiento ($>, \Pi\phi\Delta 0\Phi, <$), que implica un punto de referencia.

**** $f < \eta T < \Pi\Delta Z: \forall \eta T <$ (las cosas existentes). Las cosas van ligadas siempre a la noción de existencia, primero en el sentido de la existencia simple, y después en el sentido de la existencia sabida, junto al conocimiento.

mezcla [conformación] y separación [transformación]. Y así quizás sea recto* denominar al nacimiento composición y a lo que parece disolución.

Fr.18. El sol envía (transmite) el brillo a la luna.

Fr.19. Llamamos iris** al reflejo del sol en las nubes.

Fr.20. [Apócrifo hebreo]***

Fr.21. Por causa de la gran debilidad de nuestros sentidos no tenemos posibilidad de juzgar**** la verdad.

Fr.21a. En efecto el aspecto***** de las cosas inciertas***** es los fenómenos.

Fr.21b. (Sabemos usar nuestra experiencia, memoria, sabiduría, técnica.)*****

Fr.22. Lo que es llamado leche en el ave es lo blanco en los huevos*****.

* $\notin \Delta 2^{TM}H$ (recto), en el sentido del juicio que se pueda emitir de las cosas, como el juzgar lo verdadero de éstas, en el caso de los términos en cuestión. Aunque este término nos induce a considerar que la traducción del verbo pensar por “no piensan correctamente” puede dar lugar a equívocos, sin embargo, debe señalarse, pues se habla de un juicio u opinión que “los griegos” emiten.

** Kirk supone “arco iris”, preferí dejar la traducción literal como iris ya que en esencia no afecta al texto. Pues su referencia a las nubes da una idea de lo que “hoy” es para nosotros arco iris.

*** El texto en griego de este fragmento no lo encontré, pero su contenido es traducido en la versión de Gredos hecha por Eggers; allí se consigna el distanciamiento de lo que en él se expresa, con las doctrinas que hasta ahora se han expuesto sobre Anaxágoras.

**** El verbo $\delta\lambda\alpha\iota\sigma\tau\alpha\iota$, es el que propiamente se refiere al juicio, más no en el sentido de una sentencia u opinión, sino como la posibilidad de conocimiento de la verdad. De tal forma, verdad ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) y juicio estarían conectados.

***** $\delta\iota\alpha\phi\alpha\sigma\iota\sigma$, puede ser traducido como la visión o el aspecto de las cosas, en relación con aquello que percibimos por nuestros sentidos.

***** Las cosas inciertas ($\alpha\iota\sigma\chi\epsilon\iota\alpha$) aparecen como la designación de aquello de lo que no se está seguro, no sabemos si como algo dado de forma inadecuada, o porque definitivamente es incognoscible. Lo cierto es que su manifestación se da a través del fenómeno, apariencia ($\epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\iota\lambda\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha$).

***** De este fragmento no encontré la versión griega, sólo su traducción, que igualmente se discute por las nociones de técnica, memoria y las otras, que no encajan bien dentro del conocimiento que se supone en nuestro filósofo.

***** Lo blanco es traducido como clara en Kirk-Raven.

#. DESCRIPCIÓN DE CONCEPTOS

¶. **Cosa:** Generalmente el concepto cosa, se encuentra ligado de manera indisoluble a otros conceptos como ente ($\angle <$) y ser ($\gamma \wp < \forall 4$), o simplemente se le considera como una entidad individual. El concepto es calificado por múltiples términos, y de manera especial en el griego, con los neutros plurales como $\Pi\Delta Z: \forall \wp \forall$, $B\Delta\varsigma(: \forall \wp \forall$, $B\varsigma < \wp \forall$ y $\angle < \wp \forall$ y aún con el solo artículo plural neutro ($\wp \varsigma$). Para Anaxágoras todo lo existente es cosa, incluso el $\wp \neg H$; pero la existencia de las cosas es percibida en él desde tres realidades. Primero, existe la realidad material de la totalidad, la masa primigenia donde todas las cosas, aunque indiferenciadas, se encuentran allí ($\Phi\beta: B \forall <$), donde todas las cosas estaban juntas, lo que después del movimiento se designará como lo circundante ($\wp \in B, \Delta 4 \exists \Pi \cong <$). Segundo, lo real diferenciado posterior a la separación, las cosas determinadas o individualizadas ($\wp \varsigma \Pi\Delta Z: \forall \wp \forall$), que a través del movimiento inicial se separan unas de otras. Y hay una última realidad fundamental: el $\wp \neg H$, “la más sutil y pura de todas las cosas”⁴. En este sentido parece ser que el hecho de ser algo, material o inmaterial, es suficiente para la designación de cosa. Cosa es entonces lo existente material o inmaterial. Por otra parte, las cosas son eternas como realidad substancial; de manera que, tanto en cuanto entes como en cuanto ser, son las cosas en Anaxágoras.

¶. **El todo y la parte:** El primero se refiere a aquello en lo cual no falta nada de sus partes constitutivas, es decir, que contiene las partes necesarias para constituir un todo. Sin embargo, hay que precisar que $\wp 8 \cong <$ designa un conjunto

⁴ KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M. Op. cit., Frag. 12, p. 507

de partes donde la posición ordenada esta dada de manera necesaria; porque, en ausencia de dicho orden, el todo deja de ser lo que es; el otro término es $B\varsigma<$, que representa el agregado de las partes sin necesidad de una posición ordenada; Este es, el termino usado por Anaxágoras para referirse al cosmos, a la masa indiferenciada y a las cosas diferenciadas. Derivados de este término son: $\Phi\beta:B\forall<$ que se refiere a la masa primigenia, el todo conjunto, “todas las cosas que haya en él”⁴; también la totalidad como $B\varsigma<\theta\forall \Pi\Delta Z:\forall\theta\forall$, las cosas como singulares existentes; y por último, la idea de una masa más o menos indiferenciada, en este sentido, la masa aparece como uno de los elementos de la realidad, fuente que después es animada y diversificada. Aunque el concepto materia ($\diamond 80$) no aparece en los fragmentos, sí se puede identificar con la masa primigenia de la que por causa del movimiento surgen las cosas de diversos géneros, aquello de lo que están compuestas las cosas existentes.

El término $\cong\phi\Delta\forall$ designa la parte o porción de las cosas, pero se puede prestar a confusión en cuanto $\cong\phi\Delta\forall$ puede tener a la vez el sentido de participación y el de una partícula. Una razón para este sentido puede ser la que expone Kirk quien, refiriéndose a la división de la materia, afirma: “Ni en la teoría ni en la práctica puede jamás alcanzarse y separarse lo que contiene”⁵; otra razón la podríamos encontrar en el fragmento 12 donde se expresa a propósito de las cosas, que éstas participan de una parte de todo ($B\forall<\theta \bar{H} \cong\phi\Delta\forall< :,\theta\Xi\Pi,4$), un todo constituido en una mezcla primigenia, que a pesar de las separaciones no se separa de manera definitiva. Entonces el término $\cong\phi\Delta\forall$, más que hacer referencia a un “fragmento” o elemento a la manera como Aristóteles lo ve, demuestra la intrínseca relación del todo con el todo, del todo y sus partes, que en última instancia, se encuentran íntimamente ligadas, participantes.

⁴ GARCÍA BACCA, Juan David. Los Presocráticos. México: Fondo de cultura económica. 1980. p. 319

⁵ KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., Op. cit. p. 513

(. **Participación:** Además del verbo enunciado en el anterior concepto $\epsilon\iota\tau\tau$, es también vista como una relación entre las cosas sensibles, entre las cosas y el $\epsilon\iota\tau$, y en la relación que éste tiene consigo mismo. Así, entre los términos que son utilizados podemos encontrar $\epsilon\iota\tau$ (mezcla) y $\epsilon\iota\tau$ (fusión), que participan como raíces de los verbos y palabras que aluden a la participación. La sugerencia a la participación de las cosas en el todo es puesta como el “haber de algo” en un “otro”. Fragmentos como el 6, 11 y 12 versan sobre la participación de las cosas en el todo, además, en algunas de ellas, la participación del $\epsilon\iota\tau$ es excluida, “en cada cosa hay una parte de todo, menos en el $\epsilon\iota\tau$, pero hay algunas que también intelecto tienen”⁶. Mi hipótesis es que no se explicita en el primer caso como es posible dicha participación, o quizá se presume como muchos lo hacen, que Anaxágoras expone un concepto unitario de materia, un modelo universal del cual participan todas las cosas. Sin embargo, no se advierte bien cuál pueda ser ese “estado unitario y puro de la materia”⁷. En Nietzsche, por ejemplo, es claro que detrás de las doctrinas de Anaxágoras se encuentran los postulados de la escuela de Elea⁸, es decir, la idea de que lo que comparten las cosas, es, ante todo, el ser.

***. Mezcla:** Cuando se escribe sobre mezcla y separación en la filosofía antigua, siempre se les identifica con los pensamientos de Empédocles y Anaxágoras, bajo

⁶ Ibid., Fr 11, p. 511

⁷ ANAXÁGORAS. Fragmentos en: Filósofos presocráticos (de Tales a Demócrito). Trad. Albert Bernabé. Barcelona: Atalaya, 1996. p. 254

⁸ NIETZSCHE, Friedrich. Los filósofos preplatónicos. Trad. Fransec Ballesteros Balbastre. Madrid: Trotta, 2003. p. 121

la idea de que las cosas son una mezcla de diversos componentes materiales e inmateriales. En Empédocles, amor y odio se disputan la mezcla y separación de lo existente a partir de los contrarios, como él mismo expresa en la analogía del pintor: “mezclando armónicamente más cantidad de unos que de otros -colores-, producen de ellos formas que semejan todas las cosas”⁹; pero, en Anaxágoras no es explícita esa relación de contrarios. El fragmento 17 da testimonio de la negativa de Anaxágoras a admitir el nacer y perecer, o mejor, el ser a partir del no-ser y el no-ser a partir del ser: “ninguna cosa nace ni perece, sino que a partir de las cosas existentes hay mezcla y separación”¹⁰, aquí, el plural de las cosas se encuentra relacionado con $\theta \square \angle \theta \forall$, las cosas que existen, pues, así como hay una participación de las cosas en todo “hay en cada cosa una combinación de lo demás”¹¹. Las cosas mezcladas ($\theta \square \Phi \Lambda :: 4 \Phi (\bar{ } ; < \forall)$) o la mezcla ($\equiv \Phi \beta :: 4 > 4 H$) describen el estado de la totalidad, las cosas pueden separarse como el agua de las nubes, pero aún así, continúan mezcladas por su naturaleza, por la participación del todo en el todo, se encuentran, entonces, indisolublemente unidas.

., **Separación:** La separación de las cosas es iniciada por el primer movimiento del $\cong \neg H$, antes de éste, no es posible distinción alguna de las cosas. Por otra parte, hay tres verbos que son utilizados para describir la separación $\square B \cong 6 \Delta . : < \cong < \theta \forall 4$, que es usado en voz media y significa “separarse de por sí”, $\square B \cong 6 \Delta . : < , \Phi 2 \forall 4$, que es un separarse de manera selectiva y $* 4 \forall 6 \Delta . : < , \Phi 2 \forall 4$, que es un separarse unos de otros. Así, a partir de la mezcla inicial, las cosas son separadas por el movimiento mencionado de forma tal que se individualicen y en esto, las cosas se

⁹ KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., Op. cit., Fr. 23, p. 417

¹⁰ Ibid., Fr. 17, p. 502

¹¹ ANAXÁGORAS, ZENÓN. Op. cit. p. 339

separan unas de otras, se separan con relación a la masa primigenia y entre sí, por causa de la fuerza ($\equiv \exists \therefore 0H$) del movimiento. El otro tipo de separación, la que es por sí, es la separación del $\cong \neg H$, el que antes de iniciar el movimiento, realiza quizás el primer movimiento, su separación de las cosas. La separación puede ser entendida como un proceso necesario en el ordenamiento del todo, que ante la incomprensible masa indeterminada, sólo podía ser. También debe ser entendida como inicio de un nuevo ser-cosa, como en el caso de la separación de las piedras y el agua, o como consunción, en el caso del marchitamiento de una planta.

.. **Movimiento:** Éste puede ser tomado como cambio, devenir; tal es, por ejemplo, el caso de los procesos de generación o corrupción, o puede ser visto a modo de desplazamiento. Es difícil entender la idea del movimiento inicial, el por qué se causaría. Ya hemos visto cómo la creencia y afirmación del ser descarta la posibilidad de llegar a algo a partir de un no ser, de lo que se deriva que las cosas son infinitas en la puridad de ser. Pero, ¿fueron siempre como son? Evidentemente lo percibido por nuestros sentidos es el cambio y la explicación de este movimiento tiene que ver con el ordenamiento cósmico. García Bacca plantea un problema al respecto del movimiento inicial, para él, el $\cong \neg H$ se separó de todas las cosas, de lo que fue movido, pero él mismo no se separó del circundante¹². Al parecer, este autor diferencia entre lo circundante ($\vartheta \in B, \Delta 4 \Xi \Pi \cong < \vartheta \cong <$) y la mezcla inicial ($\equiv \Phi \beta :: 4 > 4H$); lo circundante hace referencia al mismo movimiento, típicamente circular, por eso la separación es un movimiento en remolinos. Lo circundante hace referencia a la masa inicial que ha iniciado su movimiento, y no es, por tanto el límite, sino la totalidad en movimiento a partir de la cual se inicia la separación de las cosas, como el aire y el éter señaladas en el fragmento 2. El

¹² GARCÍA BACCA, Juan David, Op. cit. p. 327

movimiento (Φ) es visto bajo tres implicaciones la vida del cosmos, el orden y la posibilidad de su conocimiento. El inicial es simplemente la acción del Φ ; los demás son causa de las rotaciones derivadas del movimiento inicial.

0. Orden: Podemos hablar de orden en el sentido de una disposición ($\ast 4\zeta 2, \Phi 4H$) conforme a algo establecido, también como hábito ($\clubsuit > 4H$), pensando en una ordenación de las actividades que comúnmente hacemos, o podemos pensar en lo recto ($\angle \Delta 2 \cong H$), como lo que se halla en conformidad con la ética y la justicia. La idea de un ordenamiento, por demás racional, en todo el universo, es común en la filosofía griega. Incluso el hecho de que, en un momento determinado, Platón y Aristóteles vean como favorable la idea del intelecto ordenador del universo presentada (según ellos) por Anaxágoras, da cuenta de lo que significaba dicha noción. Asimismo, Jaeger piensa que el concepto de $\vartheta \Xi 8 \cong H$ socrático está emparentado con el principio anaxagórico de la $\ast 4\forall 6 \bar{\Phi} ; \Phi 4H^{13}$. Las posiciones se sitúan o bien del lado del mecanicismo, como orden derivado de una cadena causal, o bien de un principio teleológico que designe las cosas desde el principio, como determinación hacia la realización de una causa final. Es en el fragmento 12 donde se expone el ordenamiento que el $;\cong \neg H$ imprime a la totalidad, $B\zeta < \vartheta \forall \ast 4,6 \bar{\Phi} : 0\Phi, < \cong \neg H$ (a todas las cosas el $;\cong \neg H$ ordenó), pero es un ordenamiento que está mediado por su impulso inicial, y del cual no se dice más que esto. Parece ser que la organización del conjunto de cosas o entidades, siempre es acompañada por el $;\cong \neg H$. Y en este sentido ha sido identificada con el orden mejor o el “deber ser” de las cosas. El mismo término griego $\bar{\Phi} : \cong H$ designa tanto la totalidad de lo existente como el orden natural.

¹³ JAEGER, Werner, Op. cit. pp. 164, 180, 184

2. $\cong \neg H$: Como bien lo expresa Jaeger, el $\cong \neg H$ de Anaxágoras es presentado como poseedor de atributos divinos¹⁴, pero, no es un dios como piensa él, el $\cong \neg H$ es una cosa como todas las otras, sino que posee características tales que la hacen ser “la más pura de las cosas”. El fragmento 11, nos da una idea acerca del vínculo entre el intelecto de las cosas y el $\cong \neg H$, y en este sentido identificarlo con el pensamiento humano. Pero el $\cong \neg H$ también es el principio del orden, el mejor posible, el único que impone la necesidad de la naturaleza. También es animación, su movimiento anima lo orgánico e inorgánico y algunas cosas participarían del $\cong \neg H$ como lo espiritual. En el presente estudio, $\cong \neg H$ permanece como tal, sin traducción alguna. Sólo en los casos en que efectivamente se identifique con alguna cualidad que se le atribuya, ésta se hará expresa. En este sentido estoy atiendo el punto de vista de Nietzsche que comenta al respecto del $\cong \neg H$: “es auténticamente griego, no es intelecto, razón, mente, etc.”¹⁵. Por consiguiente, tomaremos al $\cong \neg H$ como principio pensante de movimiento y activación de las otras cosas y de sí mismo; y en éste último caso, como autorreferencialidad pura del pensamiento.

¹⁴ Ibid., pp. 161,246

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich, Op. cit., p. 116

PARTE II

LA NOCIÓN DE REALIDAD

I. COSA Y MATERIA

En la base conceptual nombré algunos términos referentes a “cosa” o a “las cosas”, ahora creo preciso justificar el empleo de $\Pi\Delta Z:\forall\theta\forall$ o $B\zeta<\theta\forall$, y así como el hecho de que no aparece explícito el uso del término $\diamond 80$. La palabra $\Pi\Delta Z:\forall$, es la designación más general de las cosas, usada en el sentido más amplio del término. En el caso de $B\Delta\zeta(:\forall\theta\forall)$, siempre hay una referencia a las cosas que poseen un determinado fin práctico, o que están referenciadas a la utilidad; $\angle<\theta\forall$ designa, por su parte, la existencia, es decir, las cosas que son o que están siendo. $B\zeta<\theta\forall$ alude a la totalidad de las cosas, o todas las cosas de las que se hace alguna referencia hacia la totalidad inicial. O con la utilización en el griego de cualquier neutro plural, se puede designar a las cosas en determinada circunstancia, por ejemplo, si utilizamos el verbo mezclar en participio plural neutro, se traduciría como las cosas que son mezcladas o que se están mezclando. Anaxágoras hace uso explícito de dos de estos términos: $\Pi\Delta Z:\forall$ y $B\zeta<\theta\forall$. El primero designa cualquier ente o cualquier existente, bien determinado o indeterminado; el segundo, hace referencia a la totalidad de las cosas y de manera muy especial, a las cosas que, todas, se encuentran en la masa primigenia. Así, por ejemplo, dice de ellas, que en un principio se hallaban todas las cosas juntas ($B\Box<\theta\forall \text{ ®:}\cong\neg$). La argumentación sobre las cosas se mueve en el nivel de la existencia, de su ordenamiento y de su conformación. El análisis es un análisis metafísico que no da lugar a la utilización de términos como $B\Delta\zeta(:\forall\theta\forall$

que, en cambio, exigirían una propuesta más específica del término. Lo real es cosa, lo existente es cosa, sea material o inmaterial, es decir, bien si se refiere a la masa primigenia o bien si lo hace respecto del $\exists \neg H$.

En la filosofía presocrática, la idea de masa primigenia era una de las nociones de constitución acerca del principio de las cosas, no sabemos muy bien si la relación entre masa y materia tenía entonces el significado que hoy le damos, pero lo cierto, es que dicha idea se asemeja a nuestro concepto. Cabe señalar que el término ($\diamond 80$), no aparece mencionado en los fragmentos de Anaxágoras, pero sí encontramos, en cambio, los términos $\phi\beta\gamma\delta$ y $\Phi\beta\gamma\delta$ (mezcla y “el todo con” o la totalidad), que se refieren a la masa primigenia o al contenido material de las cosas. De estos podemos afirmar que suelen coincidir con la materia en los términos de $\diamond 80$, lo que ameritaría hacer ciertas precisiones. Primero, que la masa es la cantidad de materia de algo determinado; que en caso de la masa primigenia es totalmente imposible determinar cuánta materia existe en ella. La palabra masa viene del griego ($\mu\alpha\varsigma\alpha$, pan de cebada) que, en el caso de Anaxágoras, designa a la materia primordial. Y sólo aquí se daría el único caso en que materia y masa coincidieran de manera que toda la materia posible estuviera allí contenida. Sin embargo, esto se presenta como un contrasentido. Pues, en el sentido físico, la masa sería la cantidad de materia existente en un cuerpo, que además implica un espacio determinado. Los desarrollos que se alcanzan bajo la teoría aristotélica del hilemorfismo y las relaciones entre acto y potencia, no se encuentran en nuestro filósofo, y decir esto sería un completo anacronismo. Pero en el sentido metafísico, en el que es expuesta la teoría de la masa primigenia, que la materia sea cual fuere, es la realidad permanente de las cosas, dispuesta a recibir determinación alguna por medio del movimiento inicial del $\exists \neg H$, puede encontrar varias semejanzas. Antes del movimiento es imposible hablar de diversas clases de materia, en sentido físico, pues la totalidad una o el mundo uno, es anterior a

todas las cosas y sin embargo, es todas las cosas; no es una materia primera como en Aristóteles, es una materia única.

Conceptos como los de multiplicidad, unidad, perecer y muerte, se encuentran ligados a la filosofía eleática, y en varios fragmentos de Anaxágoras se percibe una “reacción contra los propósitos de esta escuela”¹⁶. El planteamiento de la escuela de Eléa, de acuerdo a sus dos máximos representantes: Parménides y Zenón, lo podemos ver desde dos puntos de vista; ya desde la afirmación radical del ser o bien desde la anulación de la multiplicidad y la unidad. El primero avanza hacia la verdad, irrefutable, inmutable, hacia el verdadero principio de realidad: El Ser, “que es y que le es imposible no ser”¹⁷. Aunque, como ya se ha afirmado, Anaxágoras comparte la idea del ser y la imposibilidad de un devenir a partir de la nada, ya que su procedimiento indaga más acerca del por qué, sin embargo, percibimos el movimiento. La relación se aparta de la causalidad lógica expuesta por Parménides, quien ve la vía del ser y no-ser, la vía del movimiento, como camino de la apariencia. En Anaxágoras se trata más que del simple engaño de los sentidos.

“Todas las cosas estaban juntas” ($\Theta: \equiv \neg \neg B\zeta < \theta \forall \Pi \Delta Z: \forall \theta \forall \alpha <$); el término $\Theta: \equiv \neg \neg$ designa una unidad espacial y temporal, es decir, que las cosas estaban juntas en un mismo espacio y de manera simultánea en el tiempo. En efecto, no podía haber ninguna certidumbre de aquella mezcla, nada era manifiesto o claro ($\clubsuit < *08 \equiv <$), el aire y el éter sujetaban las cosas de forma tal que les impedían ser un algo determinado. En esta descripción de la unidad primigenia, donde nada se podía distinguir, cree conveniente suponer que todas las cosas están en todo, ligadas desde el principio; su naturaleza les había hecho permanecer juntas, compartiendo lo que en ellas hubiera de común. Por esto, cualquier intento de

¹⁶ KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., Op. cit., pp. 500-507

¹⁷ Íbid., Fr. 2 p. 353

“ver” hacia la mezcla era impedido por el encuentro de todas las cosas, infinitas en número y pequeñez, algo imposible de percibir por nuestros sentidos, e incluso por el $\neg H$, que aun no se había separado. Pero las cosas, aunque separadas no son, las cosas son todas las cosas, que se separan por el movimiento y, sin embargo, no son estando separadas. El fragmento 17 muestra cómo Anaxágoras se sitúa del lado del ser de las cosas, por esto las cosas no nacen o perecen, sino que a partir de lo existente ($f \rightarrow T \rightarrow \Delta 0: \zeta T \rightarrow$) hay mezcla y separación. Entonces las cosas son, como también se expresa en el poema de Parménides, pero las cosas tienen su aparecer; esto es algo que Anaxágoras no niega, si bien su visión se enfoca a la multiplicidad de las cosas en su ser y transformación, a la multiplicidad de géneros ($B \forall \rightarrow \exists \phi \forall$), a su manifestación. En Parménides la unidad del ser niega cualquier transformación, ya que la afirmación de ésta es vista como B,42 $\neg$ (persuasión), propia de las gentes sin juicio ($\square 6 \Delta 4 \theta \forall$) y bicéfalos ($* \therefore 6 \Delta \forall \leq 4$), que tambalean entre el ser y no ser, algo que por ser bicéfalos les haría ver simultáneamente los dos aspectos. El planteamiento de Parménides es bastante radical en este sentido: se debe pensar el ser, como lo único posible. Las otras dos “vías” propuestas son descartadas, y de ellas la del no-ser ni siquiera se discute, pues se considera una absoluta contradicción pensar el no-ser. Para Anaxágoras, esta afirmación es válida sólo para el caso del instante en que la masa primigenia se encontraba inerte o inmóvil, toda una, imposible a los sentidos. Más cuando se dio el primer movimiento la mezcla dejó de ser un algo informe o indeterminado, se mostró en su naturaleza una y diversa; la afirmación de que el ser absoluto es lo único posible ya no cabía dentro de la explicación que proporciona nuestro autor.

Las cosas no surgen de la nada, pero sufren transformaciones, el ser absoluto es la masa indiferenciada y primigenia, el ser permanece ahora, pero manifiesta gran multiplicidad a causa del movimiento de la materia. En cuanto a la pluralidad o multiplicidad expuestas en los fragmentos 3 y 5, afirma, al igual que Zenón, que las cosas son pequeñas y grandes, pero no afirma la inmovilidad por el hecho de

que sean tan pequeñas para no poseer magnitud o tan grandes para no poseer número, sino que si bien es cierto que no podemos establecer hasta dónde una cosa puede ser grande o pequeña con respecto a otra, es cierto que respecto de sí misma es grande y pequeña. En otras palabras, la cosa tiene un ser respecto de sí misma, de modo que su magnitud nunca se pierde a pesar de su pequeñez; pues si se perdiera entonces no sería cosa, y si fuera tan grande como para ser infinita, sería imposible percibir su magnitud, o sería como al principio: todas las cosas. Por otra parte, las cosas son siempre iguales y no puede darse que sean más de las que son. En este sentido se completa la idea de Zenón, ahora que, como dice Kirk: “precisamente porque no hay más ni menos cosas que las que hay, no se sigue que su número es infinito”¹⁸. Zenón se vale de las dos afirmaciones anteriores para inferir la imposibilidad de lo uno y de la multiplicidad; el análisis de Anaxágoras va, en cambio, más allá: lo infinito es el ser de las cosas, y es su existencia en la forma pura de su existencia.

Partamos de que la materia se puede dividir infinitamente y con ella se dice que las cosas son infinitas, el espacio se puede dividir infinitamente y con ello se imposibilita el movimiento. Pero las cosas son tantas cuantas son, la materia de la que se componen es una, común, es materia primigenia donde el todo comparte el todo. La posibilidad misma de la existencia de algo está abierta a la posibilidad de las transformaciones, disoluciones y composiciones de las cosas. Anaxágoras expresa al respecto en el fragmento 6: “cuando no hay ser de lo más mínimo, no hay posibilidad de ser separado ni llegar a nacer por sí mismo”, es decir, la materia es divisible y separable, de ahí la infinita posibilidad de conjunciones y mezclas; y además, las cosas están juntas, como al principio, ahora y siempre lo han estado, participando de la posibilidad de ser una y múltiple, donde el movimiento también hace parte de la estructura material. Ni las cosas serán tan grandes que abarquen la totalidad y anulen el movimiento ni serán tan pequeñas

¹⁸ Ibid., p. 506

que supongan una no existencia. Lo abaricante ($\exists \in \Phi \beta : B \forall <$) fue en algún momento, pero no por siempre, ya que en él mismo existía la posibilidad del movimiento, algo así como un orden a partir del caos. Pero lo abaricante ha dejado de ser algo inmóvil, mas no ha perdido la esencialidad que es la totalidad, entendida ésta no como el número de las cosas que existen, no como el ser en su simpleza, sino más bien el ser del ser, como aquello que hace que las cosas posean una unidad, un algo común a pesar de los cambios que sufren. Se podría suponer, o lo único que se puede suponer, es que los cambios mismos están mediados por su propia constitución, pues si nada está separado en sí, ni siquiera el $\exists \neg H$, el todo se rige por el todo.

Si tomamos la vía del análisis acerca del ser y el no-ser, adoptemos entonces la que supone el recurso de la persuasión, esto es, la vía común a todas las indagaciones acerca del universo entendido a la vez como físico e inmaterial. No creo que el problema de la infinitud de la materia quede solucionado en Anaxágoras, ni siquiera que hoy lo esté, pero, el no-ser se sitúa dentro de las cosas que percibimos, dentro de las separaciones y transformaciones de las cosas, de la materia, que sin ser de manera absoluta, es un no ser dentro del ser. La persuasión de la que habla el poema de Parménides está aquí tan estigmatizada, que no reconoce que su propio discurso se mueve dentro de ella. Es el discurso de los mortales. Nuestro pensamiento acerca de las cosas no puede ir más allá de la suposición de la existencia pura del mismo modo que presume la inexistencia pura, y sin embargo sabe hallarse y no se aparta por tanto de la vía de la persuasión. Ahora bien, esto no quiere decir que la manifestación conduzca a una sin salida; no, el pensamiento puede elevarse, volver dentro de sí y auscultar la realidad de las cosas. Veremos, enseguida, cómo se puede afirmar esto.

El cosmos es uno, y las cosas en él están juntas compartiendo el espacio-tiempo, su separación no se presenta fuera de dicho cosmos; por eso no están cortadas

con un hacha ($\square B \cong 6 \Xi 6 \cong B \vartheta \forall 4$ B,8 Ξ 6,4) como lo expresa el fragmento 8¹⁹. Examinemos ahora, con base en la afirmación precedente, como Anaxágoras, después de su discusión con los eleáticos, plantea las relaciones entre las cosas. En el fragmento 4, las muchas cosas de todo género ($B \cong 88 \square B \forall < 9 \cong \varphi \forall$) son generadas a partir de los procesos de separación y mezcla y en esto surgen multiplicidad de formas, colores, gustos, placeres. El nuevo término que se introduce en este contexto es semilla ($\Phi B \Xi \Delta: \forall \vartheta \forall$). El sentido del mencionado término se ha discutido bastante con relación a las homeomerías ($\textcircled{R}: \cong 4 \cong, \Delta \uparrow$)²⁰, que por mucho tiempo se atribuyeron a Anaxágoras, sin embargo, se coincide en que éste término proviene más bien de Aristóteles y sus continuadores.

Así pues, las semillas de todas las cosas, surgen del reordenamiento de la materia, no son, por tanto, preexistentes a las cosas. El fragmento alude, como otros, a un proceso continuado de conformación y movimiento de la materia de las cosas. De este modo, puede ser que las semillas ahora sean unas y después otras en cada cosa que se está uniendo. El concepto semilla indica, más que algo material, un ordenamiento preciso de la materia, por ejemplo, en la pregunta expuesta en el fragmento 10 “¿pues cómo puede nacer pelo de lo que no es pelo y carne de lo que no es carne?”²¹, en el segundo caso podríamos entender la relación, la carne que comemos tiene ciertas proteínas que aportan a la

¹⁹ Ibid., Fr. 8, p. 518

²⁰ Las formulaciones acerca de las homeomerías pueden ser consultadas en todos los textos que se citan en el presente trabajo y que contienen fragmentos de Anaxágoras. Los comentarios coinciden en varios aspectos: 1) el término en cuestión no se encuentra en ninguno de los fragmentos de Anaxágoras. 2) El significado del término contradice los postulados mismos expuestos en la filosofía de nuestro filósofo, suponiendo un movimiento acabado del cosmos. 3) el término es mencionado por Aristóteles en varios textos y a él se le atribuye. KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., Op. cit. pp. 526-528; ANAXÁGORAS, *Fragmentos en: Filósofos presocráticos (de Tales a Demócrito)*, ANAXÁGORAS, ZENÓN, *Fragmentos en: Los filósofos presocráticos*, Trad. Conrado Eggers Lan. En cambio Nietzsche, parece ser aun seguidor de la idea, que las homeomerías pertenecen a la filosofía de Anaxágoras, NIETZSCHE, Friedrich, Op. cit., p. 116

²¹ KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., Op. cit., Fr. 10, p. 515

constitución de nuestra masa muscular, en este sentido pensaríamos que es necesario que la semilla de la carne sea la semilla de la carne, como fuente nutriente; pero, en el segundo caso, ¿acaso comemos pelo, para que el nuestro permanezca? Anaxágoras no estaba proponiendo un nuevo tipo de dieta, solo buscaba indicar que la constitución o mezcla de unas cosas a partir de otras, es más que una relación causal de lo igual con lo igual. Pienso que el filósofo ya intuía que la relación entre aquella conformación esencial del todo en el todo daría lugar a diversas semillas, pero que sabía además que no cualquier cosa conduce a las otras, observemos de paso que, ciertamente, le era imposible saber qué tipo de agregado sería el adecuado a cada instancia o a cada ente material. Examinemos el problema desde otro ángulo, afirmando, de antemano, que pelo de pelo y carne de carne hacen referencia a las semillas mismas, es decir, a la conformación particular que como un germen constituye el pelo o la carne. Ya arriba había mencionado que si bien lo separado se percibe como tal, la materia no está separada; pues, tal separación absoluta supondría su no ser. Si existieran la semilla del pelo y la semilla de la carne como entidades separadas, ¿cómo podrían, entonces, articularse en una misma instancia material, esto es, en la piel de nuestros cuerpos? En este sentido se afirma la tesis de llegar al ser a partir de otro, que también es ser, pero con otra conformación. He aquí la refutación a la escuela eleática.

Regresemos por un momento al fragmento 17. “ninguna cosa nace ni perece, sino que a partir de las cosas existentes hay mezcla (conformación) y separación (disolución)”²². Ahora se puede entender mejor por qué Anaxágoras cree equivocado el uso que “los griegos” hacen de los términos nacer y perecer. Y ello es así, porque las cosas ($\theta\alpha\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha\iota$ $\pi\alpha\lambda\lambda\alpha\iota$) poseen en esencia, su existencia. La afirmación de este fragmento pone en evidencia la indestructibilidad de la materia y de la energía (si asumimos el $\pi\alpha\lambda\lambda\alpha\iota$ como la energía, por ser el principio de

²² Ibid., Fr. 17, p. 502

movimiento). Es por eso que Anaxágoras se preocupó mucho por la mezcla de las cosas, es un postulado que anticipa los desarrollos del pensamiento naturalista o experimental, mas es un problema que aquí sólo dejo sugerido. Había dicho: las cosas poseen en esencia existencia, pero, ¿la existencia de las cosas es algo sin más que existencia? O mejor ¿la existencia es sólo existencia? Hasta ahora la relación entre las cosas y la materia de la que se componen se ha visto como una; pero también, hemos visto como la materia adquiere diversas conformaciones a partir del movimiento; las cosas entonces, cambian con y por la materia de la que se componen. Decir esto, ¿puede acaso suponer que la existencia de las cosas está sujeta a su ordenamiento? De las cosas particulares podríamos afirmarlo, su existencia está mediada por el ordenamiento que sugiere su movimiento o el movimiento del cual es víctima, y es en ese sentido que estarían determinadas por el movimiento. Pero sin el movimiento las cosas no son determinación alguna, sólo son, como en la masa primigenia, de la que se dice: juntas estaban todas las cosas. Este último sentido expresaría el concepto metafísico de la existencia de las cosas, que puede ser percibido en la filosofía de Anaxágoras*.

Nuestra visión de la relación entre cosa, materia y existencia se puede viciar de múltiples formas. Mas no en esta filosofía. Aquí no existe la relación entre el mejor ordenamiento o la mejor existencia, puesto que sólo se presenta el análisis del movimiento y constitución propia de la naturaleza misma. Su relación es establecida como la máxima simpleza posible: las cosas son, las cosas son materia indeterminada, las cosas son materia determinada por el movimiento, y el movimiento de las cosas genera mundos similares en su constitución en muchos lugares. Es precisamente esta esencia una, o esta participación unitaria del todo en el todo, la que conduce a Anaxágoras a afirmar ordenamientos similares,

* La idea del llegar al ser de lo que no era podía sonar contradictoria a cualquiera, un algo debía siempre preceder la existencia de otro algo. Este postulado es defendido por las posiciones pluralistas de la antigüedad que intentaban dar cuenta del cambio en la naturaleza. Sin embargo esto implicaba varias cosas: 1) ¿Que subyace a todos los cambios? Teniendo en cuenta que el ser no es de cualquier forma; 2) Cómo demostrar que puede ser uno de los elementos o que puede ser un principio inmaterial como el caso del π de Anaxágoras o el $\square$ de Anaximandro; y lo más importante, 3) cómo conectar este principio con la naturaleza móvil.

dentro de los mismos ordenamientos, como expresa en el fragmento 4: “Esto es en verdad lo que yo hablo acerca de la separación, porque quizá no únicamente entre nosotros hay separación, sino también en otras partes”.²³ Los procesos son de forma esencial los mismos en otras partes. Sobre este fragmento se ha discutido acerca de si propone la existencia de otros mundos o de innumerables mundos²⁴, pero, en todo caso, se trata nuevamente de la presentación de un ordenamiento común a la totalidad. Por ejemplo, podríamos pensar en las teorías que hoy tenemos sobre las fuerzas que actúan en todos los fenómenos de la naturaleza, como es el caso de la ley de la gravitación universal o el de las fuerzas nucleares que mantienen unidos los átomos. Anaxágoras sujetó dentro de su concepto de cosa a la realidad misma, ¿conociéndola de manera concluyente? No lo sé, sólo que en su sistema la realidad se enmarca en las cosas.

Se ha de advertir que el $\text{;}\cong\text{--H}$ se muestra como principio del movimiento, aunque parece que él mismo estuviera gobernado por algo más: su propia naturaleza es el gobierno de la necesidad. El $\text{;}\cong\text{--H}$ no es sustancializado y separado a la manera de un dios que no de razón de su intervención en el universo, o de un dios que fuese algo así como el poseedor de una absoluta voluntad en su obrar²⁵. La necesidad, para los antiguos, era la presencia misma de una existencia determinada, como algo de lo que no se puede huir y que el hombre mismo no estaría en condiciones de recusar ¿quizás el destino? Pero no a la manera de una tabla escrita donde se encuentran los pasos a dar, lo que la necesidad hace no es otra cosa que enmarcar la existencia dentro de la existencia, las cosas dentro de

²³ KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., Op. cit., Fr. 4, p. 529

²⁴ Íbid., p. 530

²⁵ Nietzsche, piensa que el movimiento del $\text{;}\cong\text{--H}$ no es otra cosa que el acto de su voluntad. Si él tuviera la voluntad suprema, se explicaría como el impulso o la fuerza independiente y autónoma con la que es presentada en los fragmentos, pero la voluntad también está sujeta a un poder ser y el $\text{;}\cong\text{--H}$ es, pero en la masa primigenia era un poder ser. No sabemos si algún día regresar a su instancia primera en la mezcla total. Lo seguro es que de hacerlo dejaría de ser, por eso es posibilidad de ser al igual que las demás cosas. Cf. NIETZSCHE, Friedrich, Op. Cit., p. 124

las cosas. Si habláramos de alguna condena en esto, sería la condena a ser, más en la determinación de ser un algo entrarían otros movimientos y cambios. La materia como constituyente de las cosas es también una cosa; vemos aquí la expresión del término en su sublimidad, porque con ello se indica que aún dividiendo la cosa misma, lo que hay en ella también es cosa, es ser y realidad. He ahí la necesidad que obliga a la existencia. La participación del $\exists \rightarrow H$ nos podría dar un gobierno sobre las cosas, a semejanza de su gobierno sobre todas las cosas, ¿pero sería una independencia total?, no, definitivamente no existen este tipo de extremos, aun si la mezcla fuera un extremo nuestra coseidad no podría saberlo. La participación del gobierno sobre las cosas puede brindarnos la ilusión, que líneas más arriba evocábamos con Parménides según la cual, las cosas no poseen ineludiblemente una necesidad, y así avanzamos entre la irrealdad de lo real, entre el no-ser del ser, porque en su esencia pueda estar el hecho de que también debamos aprehendernos como cosas que participan de las cosas mismas. Sé que el término cosa puede parecer desvalorizante; más, como hemos visto, en él se contiene todo: lo irreal y lo real.

La coseidad expresaría el universal máximo de realidad junto al ser. Si decimos de algo que es cosa, preguntamos qué tipo de cosa es, a lo que respondemos: es una coseidad o como en el caso de X: la equicidad. Y qué es la coseidad, a lo que respondemos: es su ser. Surge ahora el problema de, ¿cómo hacer compatible la noción misma de cosa, con la coseidad de las cosas? Afirmaríamos que la cosa es la más universal, como dije al principio del párrafo. En Anaxágoras existe la coseidad de la totalidad, el todo de las cosas posee en él su coseidad, pero si ésta es tal, por qué salir de su coseidad a otra coseidad o coseidades diversas, ya que el ser simple y sin más no nos dice más que el ser. ¿Cómo afirmar que efectivamente el juego lógico de las diversas coseidades tiene algo que ver con el juego ontológico? Primero, se debe precisar que el ser de las cosas no es un Ser, pues además de ser materia es movimiento; pero, si pensamos que la materia tiene su coseidad y el movimiento su coseidad, el ser de las cosas formaría otra

coseidad a partir de estas. Segundo, el juego doble de la coseidad de las cosas anularía la posibilidad de esclarecer qué es entonces la coseidad de las cosas mismas, por lo que regresamos al principio. Pero, tercero, las cosas a pesar de su movimiento e invarianza, de su mezcla y separación, saben presentarse como unidad, como si la coseidad fuera una coseidad. Por tanto, coseidad y ser son lo mismo, y aquélla junto a éste se comportan viviendo en el juego de la multiplicidad. El presente análisis metafísico pretende dar cuenta, de la manera como el juego de la naturaleza, asumida en los términos que presenta nuestro autor, hace complementarios el ser y la multiplicidad.

#. ORDENAMIENTO CÓSMICO

Veamos ahora cómo se ordena el juego de la naturaleza. Cuando se piensa en el primer movimiento a partir del cual se separaron las cosas y se dio inicio al orden cósmico, esta reflexión da lugar a numerosas preguntas, dada la gran dificultad en la comprensión de dicho movimiento, como por ejemplo: ¿cómo es que el $\text{;}\cong\text{--H}$ se separa de la totalidad, e imprime, a la vez de su separación, el movimiento por el cual las cosas habrán de cobrar un orden? ¿Qué relación existe entre el mecanicismo y el teleologismo, que de igual forma se aprecian en Anaxágoras? ¿Por qué el movimiento es circular, o mejor, cómo se puede entender dicho movimiento? Y por último, ¿cuál es el sentido de la intervención del $\text{;}\cong\text{--H}$ en la materia primigenia?

Partamos de la idea de un principio racional. Lo intelectual, lo racional, obra siempre hacia lo mejor; aunque esto es una idea más fácil de apreciar en Platón y Aristóteles, también para la filosofía presocrática, la facultad de pensar y la sabiduría que con ella se alcanza constituían el bien máspreciado. La instancia más elevada es siempre el pensamiento, que sólo habita en unos cuantos seres. Es, por tanto, adecuado decir que el universo ha tenido un ordenamiento a partir del caos inicial a causa de un intelecto que en él opera. Platón pone en boca de Sócrates el comentario acerca²⁶ de haber oído grandes cosas del libro de Anaxágoras, en primer lugar, que “el $\text{;}\cong\text{--H}$ (intelecto) es lo que ordena todo y la causa de todo”. Según le parecía, este razonamiento lo hacía mejor que sus predecesores, pues estos habían utilizado como primeros principios ($\square\Delta\Pi\zeta$) cosas

²⁶ PLATÓN. Fedón. Trad. Carlos García Gual y otros. Madrid: Gredos. 1998. 97a-d, págs. 102-104

físicas como el agua o el fuego; pero, Anaxágoras había ido un paso más allá. Un comentario similar encontramos en *La Metafísica* en donde Aristóteles afirma de Anaxágoras, que se había comportado como hombre prudente frente a las divagaciones de sus predecesores, al afirmar que había un “entendimiento causa del mundo y del orden todo”.²⁷ Tales opiniones hacían de Anaxágoras un precursor del teleologismo, que explicaba los fines de las cosas. La doctrina teleológica marcó el curso del pensamiento científico posterior, las cosas estaban en la naturaleza para un fin y por un fin, nada era producto del azar y mucho menos el ordenamiento del cosmos, percibido como la perfección suma. Platón y Aristóteles fueron defensores de esta idea; el primero, bajo la afirmación de la idea del Bien, subyacente a todos los procesos inteligibles y no inteligibles posibles; el segundo, amparado en la idea del motor (causa final) de los diversos movimientos de las cosas. De tal forma, el $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ sería percibido como el fin en virtud del cual se producen las diversas separaciones y mezclas de las cosas. Es necesario señalar que, el término $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\sigma\iota\varsigma$, no se encuentra en Anaxágoras, y menos aún con la categoría o el grado que adquiere en Platón y Aristóteles, quienes veían en el arreglo a un fin lo mejor y más bueno en la naturaleza, de forma que el orden cósmico no sólo es el mejor, también es el bien necesario. En vez de dirigirse a un fin, las cosas en su separación y mezcla avanzan por el movimiento, que no tiene en sí más plan que el del ordenamiento y constitución de las cosas. Lo que de ninguna manera significa que una tal ordenación pueda realizarse en virtud del azar; pues si así fuera, no sería posible encontrar un orden en las cosas. Por ejemplo, en el caso del caos inicial, la disposición de las cosas es completamente indeterminada. En esto es importante anotar que la noción de caos no se refiere a un movimiento desordenado, el caos puro es la indeterminación completa, la inercia de las cosas; por eso la masa primigenia es descrita como el encuentro de todas las cosas, indiscernible por la complejidad de su estado. Tal idea nos puede

²⁷ ARISTÓTELES. *La Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. 2 ed. Madrid: Gredos. 1982. I 4, 985a

llevar a sugerir que el movimiento tiende a establecer algún tipo de ordenación de manera necesaria. Lo comprensible es, que ni el fin ni el azar son puestos como causas de la $\forall \Phi; \Phi$ (ordenación cósmica), sólo lo es el movimiento del $\exists \neg H$.

La opinión de Platón y Aristóteles cambia rápidamente al continuar la lectura de los textos citados. Para ellos, Anaxágoras cae en el mecanicismo, ya que el intelecto ordenador después de su primer movimiento no da cuenta de lo que sucede más adelante. Y con esto se nos advierte que el movimiento de las cosas mismas crea la diversidad y el orden; el cuerpo, por ejemplo, se mueve por sus músculos, no por un intelecto que así se lo ordena. El mecanicismo estima que la obra de la naturaleza consiste en un encadenamiento causal de las cosas en movimiento, en el cual no hay un fin concreto más que la correcta articulación de las partes, como partes dispuestas a la manera de un engranaje. Por tanto, el mecanicismo sólo da una explicación física del universo. Si nos adscribiéramos a esta crítica, tendríamos que describir el proceso en los siguientes términos: Primero, el $\exists \neg H$ impulsa o anima las cosas de la totalidad, incluyendo a sí mismo como cosa que es; en segundo lugar, su movimiento por ser $\exists \neg H$, es asumido como movimiento del intelecto y por tanto el mejor posible de acuerdo a un fin^{*}; y tercero, que como a partir de su movimiento se explica el orden cósmico en todos sus desarrollos, grandes y pequeños, de ahora y siempre. El $\exists \neg H$ sería entonces, motor inmóvil. Pero el $\exists \neg H$ no es un motor inmóvil, ni está emparentado con la idea del bien platónica y su gobierno sobre las cosas no las obliga a un fin, él conoce las cosas, mas no determina su realidad última; acompaña las cosas y las acompañará, pero no porque quiera perfeccionar su ser, sino porque simplemente es movimiento y las cosas son en tanto movimiento.

^{*} Recordemos que en Aristóteles el concepto de $\exists \neg H$ (fin), está emparentado con el concepto de $\exists \neg H, \exists H$ (perfección), deduciéndose que el uso correcto del término $\exists \neg H$, implica la perfección misma de aquello que ha llegado a su fin. O también se puede decir según lo expuesto en *La Metafísica 4*, que $\exists \neg H, \exists H$ es completud de un fin.

El fragmento 12 es claro en la afirmación de que el $\neg H$ acompaña todas las cosas, aunque no todas participen de él, en su existencia: $\forall x \exists y Bxy \wedge \neg Hx$, $\Box \Phi \Phi \forall x \neg Hx : \leftarrow \clubsuit \Phi \Phi$, $\forall x \exists y Cxy \wedge \neg Hx$, $\forall x \exists y Bxy \wedge \clubsuit \Phi \Phi$, $B\zeta \rightarrow \exists x \forall y \bar{\Phi} : 0\Phi$, $\neg H$ (y tal como estaban dispuestas cuales eran, y cuantas ahora no son, cuantas ahora son y cuantas serán, a todas el $\neg H$ ordenó)²⁸. Tal vez si nos quedáramos con la opinión que pueden generarnos los fragmentos 2, 15 y 16, pensaríamos igual que Platón y Aristóteles al respecto, ya que en aquéllos se enumeran una serie de relaciones entre opuestos y no opuestos, separación, mezcla, alejamiento y fusión, pero el fragmento citado, no expresa eso. El ordenamiento racional aún está en marcha, pero puede ser entendido desde el punto de vista de la materia o desde la intelección de las cosas. Si pensamos en esto no podemos permanecer en el encadenamiento de los fenómenos físicos, o

40

dicho con otras palabras, si le atribuimos al $\mu\epsilon\tau\alpha$ el poder ejercer movimiento sobre las cosas y a su vez el poder del conocimiento sobre las cosas, entonces, ni el ordenamiento de la materia tiene su fin como instancia material, ni el ordenamiento del conocimiento tiene su fin como conocimiento total acerca de las cosas. El orden de la materia no es el orden del conocimiento de las cosas, pero, ¿si hay algo aún no ordenado en la materia, sería lícito decir desde lo expuesto por Anaxágoras, que es posible conocerlo, y aún más, ordenarlo a un fin sin conocer su desarrollo, circunstancialidad y particularidades de la mezcla, que hasta ahora se presenta sólo como posible? El fragmento citado hacia el inicio del párrafo nos presenta esta idea: “A todas el $\mu\epsilon\tau\alpha$ les dio un ordenamiento cósmico, e incluso a todas las que ahora giran”²⁹. Y el ordenamiento cósmico encarna el movimiento, movimiento de las cosas, movimiento del conocimiento, uno y otro avanzan en el ordenamiento mismo.

El ordenamiento cósmico surge a partir del movimiento, y si no hay ordenamiento es porque el $\mu\epsilon\tau\alpha$ no se ha separado de la totalidad, por tanto, sin el orden de la materia no es posible el conocimiento. Esta es una idea que se desarrollará en el siguiente capítulo, pero que podemos anticipar con relación al movimiento de ordenación cósmica. La mayoría de los filósofos presocráticos se inclinaba a explicar el orden de las cosas a partir de relaciones entre opuestos, que eran unificados o separados por uno o dos motores del movimiento.* Y esto de forma tal que los vínculos de la materia se encontraban mediados por la relación entre los diversos opuestos, siempre dispuestos para la multiplicidad de conformaciones. Así, el conocimiento de las cosas debía situarse en el conocimiento de los opuestos.³⁰

²⁹ Ibid., Fr. 12 pág. 508

* En el primer caso podemos mencionar a Pitágoras, en el segundo caso a Empédocles.

Es importante anotar que las relaciones entre opuestos, tan comunes para los antiguos filósofos, no son tan evidentes en Anaxágoras. Lo que muestran las cosas es aquello de lo que mayormente están compuestas, por eso su mezcla no puede ser únicamente la relación entre opuestos; Así, por ejemplo, hay cosas muy semejantes que se separan, como el agua de las nubes. Si los opuestos son mencionados, su intención es la de nombrar simplemente los componentes más comunes de las cosas o las relaciones que usualmente se perciben en la naturaleza, porque, como ya hemos visto en el capítulo anterior, las relaciones de la materia están mediadas por el principio del todo en el todo. Los opuestos no cobran aquí la relevancia, que por ejemplo tienen, en la filosofía de Empédocles, pues, si la mezcla y separación depende de los ordenamientos particulares de la materia, la naturaleza de los “opuestos” está mediada por el movimiento de la materia. Podemos traer nuevamente a colación la teoría de las homeomerías que traduce: “cosas con partes iguales”. Estas se comportarían de manera tal que la constitución de la parte sería equivalente a la constitución del todo, por ejemplo, si extraemos de un vaso con agua muestras de distintas partes del mismo, comprobaríamos que las partes coinciden –aparentemente- con el todo, si tomamos una parte de un hueso, y otra, diríamos que tienen la misma constitución. En el primer caso, sería fácil caer en el engaño de que efectivamente la parte y el todo poseen la relación homeomérica; pero, en el segundo caso, será fácil percibir cuánto varían las distintas partes de un hueso, sus capas, regiones nerviosas, sanguíneas, etc. Si tomáramos ejemplos como el oro, la plata, o los cuerpos que tienen una constitución basada en un elemento, afirmaríamos que efectivamente la suposición atribuida a Anaxágoras es correcta. Entonces, ¿qué sucede con la gran multiplicidad de cuerpos y conformaciones posibles? Lo mismo ocurriría si redujéramos los diversos cambios de la separación y mezcla a relaciones de opuestos: Nos quedamos con una mínima porción del cosmos.

³⁰ KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., Op. cit., Anaximandro p. 180-181; Anaxímenes p. 275-283; Pitágoras p. 466-7, 475-7; Empédocles p. 446. Allí, podemos ver las tablas de opuestos en varios fragmentos de los presocráticos.

Para Nietzsche el pensamiento central de Anaxágoras es “que el movimiento circular basta para explicar todo el orden y regularidad del mundo”³¹. No sé, en verdad, si éste sería el punto fundamental del pensamiento de Anaxágoras. Lo que sí es claro es que para el filósofo como para muchos pensadores de la antigüedad, el movimiento perfecto era el circular. La rotación ($\equiv B, \Delta 4 \Pi \phi \Delta, \Phi 4 H$), mediaba el movimiento perfecto de los astros. Es una idea que también podemos encontrar en las primeras explicaciones astronómicas, que veían en el círculo la representación de la perfección. Así por ejemplo, podemos citar las órbitas de los planetas, el ser Uno de Parménides, y las nociones del eterno retorno en los ciclos de formación y destrucción del mundo, como el presentado por Empédocles. El proceso descrito en los fragmentos de Anaxágoras inicia con la masa primigenia que se hallaba ahí, caótica e inmóvil; el $\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\lambda\alpha$ que se había separado de las otras cosas inició el movimiento, desde un área incierta, propagó el movimiento como lo hace la piedra que es arrojada al agua, haciendo que el movimiento de ésta se extienda en círculos cada vez mayores que generan la separación de las cosas. De tal forma se explican las separaciones como ondas que se propagan; primero el éter y el aire, después las demás cosas y en ellas mismas, otras cosas, como lo brillante, lo húmedo, lo seco. De este primer movimiento sólo se dice eso. Uno podría pensar, que por ser un movimiento vorticial, la gran masa tiene un centro desde donde inicia su movimiento, y que además la masa es redonda, esférica o con alguna forma circular.

Pero este proceso se complejiza aún más, si indagamos acerca del tipo de separación que puede operar. Habíamos mencionado tres tipos de separación en la descripción del término mismo. Las cosas primero se separaron selectivamente en función de su ordenamiento constitutivo, como livianas y pesadas o brillantes y húmedas, en fin mediante sus propios ordenamientos internos. Esto es lo que se

³¹ NIETZSCHE, Friedrich, Op. cit., p. 117

conoce como separación selectiva ($\Box B \equiv 6\Delta \therefore <, \Phi 2 \forall 4$), por ejemplo, tener en un frasco varias semillas e ir seleccionándolas, haciendo pequeños grupos de acuerdo con las especies que estén contenidas; en segundo lugar, se habla de una separación de las cosas unas de otras, es decir, que a partir de su separación de la masa primigenia, se continúa un proceso mediante el cual se van individualizando unas de otras ($*4 \forall 6\Delta \therefore <, \Phi 2 \forall 4$)*. Al parecer, su separación bien puede indicar un movimiento de partes o un cambio ontológico, que en el ejemplo citado, podemos ver que, dentro de las semillas de una misma clase pueden éstas separarse, o incluso quebrarse y notar dentro de ellas las separaciones de sus partes. Aunque al hacerlo, la separación puede indicar el tránsito a una forma de existencia otra, por ejemplo, en el caso de la semilla, si ésta es plantada puede crecer y formarse como una planta (se ha separado de su anterior existencia) o marchitarse por no estar en buena tierra. Las cosas están dentro de las cosas y las cosas mismas se separan de sí.

El tercer caso de separación es la separación propia del $\exists \neg H$. El último ejemplo del cambio ontológico, puede indicar que dentro de la naturaleza misma de la totalidad existe tal posibilidad. Si se habla de una separación del $\exists \neg H$ es también en este sentido, pues él permanece siendo cosa, a pesar de su separación, y no es tal que permanezca sin participar de la totalidad. La separación del $\exists \neg H$ en el principio, es la mención de que en él radica la posibilidad de la multiplicidad y que a su vez permanece en unidad con la totalidad. El fragmento 13 describe el principio de su separación: “Y cuando el $\exists \neg H$ inició el movimiento, estaba separado de todo lo que era movido”.³² La totalidad inerte, tenía la posibilidad del movimiento en la separación de la más sutil y pura de sus cosas: el $\exists \neg H$; sólo

* En el idioma griego existen tres voces para los tiempos: activa, pasiva y media. En el primer caso la acción es desempeñada por el sujeto sobre un objeto, como la separación que el $\exists \neg H$ ocasiona en las cosas; en la segunda voz, la acción sería desde el punto de vista de las cosas mismas, que se separan por la acción de otro; y el tercer tiempo, es la acción del $\exists \neg H$ sobre sí mismo, pues él se separó de la masa primigenia, indicando la acción del sujeto sobre el sujeto mismo.

³². KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., Op. cit., Fr. 13 p. 508

hasta que éste se separó por un movimiento desde sí mismo, fue posible el movimiento y separación de las otras cosas.

Pero el hecho de saber por qué la masa primigenia tiene un período de quietud, sigue siendo problemático. Esto, porque el movimiento visto así, no es eterno y con él la existencia de las otras cosas tampoco es eterna. Aristóteles hace mención de este hecho en su *Física*, donde alude a dos posiciones acerca de la permanencia del movimiento: Por una parte, encontramos la posición de Empédocles, donde hay alternación movilidad y quietud en el ciclo del cosmos: cuando el amor unifica por fin todas las cosas, se configura una esfera, perfecta e inmóvil; más si el odio penetra en la esfera, ésta se altera en su constitución e inicia un nuevo ciclo. Por otra parte, encontramos la posición de Anaxágoras, en el que hay un principio de inmovilidad, para después pasar a la etapa de movimiento y ordenación cósmica.³³ Ahora bien, las cosas no manifiestan movimiento puro o quietud pura. Parece difícil pensar en un período de separación tal que la masa caótica tenga que unirse de nuevo para formar la esfera. En Empédocles habría dos momentos de caos, el absolutamente móvil y el absolutamente inerte, mas no se sabe bien en cuál de los dos momentos intermedios entre estos períodos se generaría lo existente. Para Anaxágoras, la separación no puede ser completa, pues las cosas absolutamente separadas no pueden ser; por eso en ellas lo que se presenta es un movimiento continuo de mezcla y separación, infinito como su propia existencia. La quietud del $\Xi\text{--}H$ puede ser un paso en la explicación de dicho movimiento, reconociendo que éste, y las otras cosas, comparten la existencia y la posibilidad de manifestarse de muchas formas, porque “el $\Xi\text{--}H$, que siempre es, está ciertamente ahora incluso donde están también todas las demás cosas”³⁴. Para entender esto mejor, tendríamos que fragmentar el

³³ ARISTÓTELES. *Física*. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos. 1998. I 4, 188a 10-11

³⁴ KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., Op. cit., Fr. 14 p. 509

argumento expuesto: En primer término, para decir que la quietud es un paso en la explicación de dicho movimiento, y en segunda instancia, que $\exists \neg H$ y las otras cosas comparten la existencia. Si sólo hubiera quietud, el movimiento sería incognoscible, si sólo hubiera movimiento, la quietud sería incognoscible, ¿pero, acaso alguna de estas categorías –quietud o movimiento- existiría o sería concebida sin la otra? Si tomamos lo anterior como verdad nos veríamos obligados a afirmar que en el principio había movimiento, o al menos, posibilidad de movimiento. De la segunda aserción, inferimos que la existencia es como el “bien común” al $\exists \neg H$ y a las demás cosas, pero éstas sin la separación no existirían, el movimiento es entre algo, entre cosas y supone unos otros; en cambio, la inmovilidad no supone los otros, ni siquiera le interesan, más en su coseidad –ya vimos-, reside el juego de la multiplicidad, por tanto, la quietud si es un paso en la explicación del movimiento, y este deberá ser entendido como implicación de las otras cosas. Cada instante es un relacionarse o moverse hacia otro, así ese otro esté contenido en mi pensamiento.

El fragmento 9 tiene dos nuevos matices para el movimiento circular; primero, que la velocidad que en el principio adquiere dicho movimiento es muy superior ($\exists \forall \Pi \Lambda \exists \uparrow \exists \forall$) a la velocidad de cualquier movimiento de ahora, lo que puede sugerir una expansión constante del cosmos (¿hasta dónde? No lo sabemos)³⁵. Conocemos, en cambio, que la velocidad es un desplazamiento por unidad de tiempo, y en tal sentido, que el movimiento opera de manera puramente física; también por física sabemos que la velocidad en el centro de una esfera que gira es bastante superior a cualquier punto alejado del centro*. Si se piensa en lo

³⁵ Ibid., p. 509. La idea del espacio como punto límite de la realidad es una noción común a la filosofía antigua, el espacio puede ser visto como la extensión suma donde se contienen todas las cosas, o como $\exists \neg B \equiv H$ (lugar), que se refiere al límite de las cosas mismas y que implica una relación de ubicuidad con los otros objetos.

* El principio es el siguiente: La velocidad es una magnitud que representa la variación del desplazamiento en la unidad de tiempo, que en nuestro sistema internacional es de m/s. En el caso del movimiento circular, como el descrito por Anaxágoras, se habla de velocidad angular que es igual al ángulo descrito por el radio vector en la unidad de tiempo y se mide en rad/s.

circundante como un disco o esfera girando, puede pensarse también que este principio físico pudo ser conocido por Anaxágoras. En él la partícula más cercana al centro sufre una mayor aceleración, teniendo en cuenta que por unidad de tiempo, la distancia que tiene que recorrer es mucho menor. Entonces, la masa inicial adquiere un movimiento, una velocidad ($\theta\forall\pi\lambda\theta\zeta\eta$), que posee una aceleración mayor hacia el punto de inicio del movimiento mismo. En segundo lugar, tenemos una relación de fuerza ($\exists\therefore\theta\eta$), que en el fragmento citado se afirma como producida por la velocidad, $\exists\therefore\theta<*\infty\equiv\theta\forall\pi\lambda\theta\leftarrow\eta\text{ B}\cong4,\wp$ (la fuerza es producida por la velocidad), aunque como lo señala García, “es la fuerza quien produce la velocidad”³⁶, el término que designa la fuerza puede indicar la misma expresión de movimiento, no la fuerza en el sentido usado hoy por nosotros. Lo anterior, porque sabemos que quien imprime el movimiento es el $\cong\neg\eta$, que a su vez se constituiría en la verdadera fuerza. La fuerza producida por la velocidad, se asemeja más a la violencia que la mucha velocidad puede producir en la separación de las cosas; y en este sentido los choques o colisiones nos darían un significado de fuerza ($\exists\therefore\theta\eta$), como expresión concreta producto del movimiento mismo*.

Pasemos ahora al análisis de cuál puede ser el sentido de esta intervención, como lo preguntaba al inicio del capítulo. La $*4\forall6\bar{\Phi}:\Phi4\eta$ es uno de los primeros intentos por explicar, de manera física y metafísica, el origen del cosmos, pues en ella se entrelazan ambos sentidos. Hemos visto que uno de los alcances de su intervención se relaciona con la idea de hallar un principio verdaderamente último, un principio pensante de activación. Que en similitud, como el pensamiento se desplaza de idea en idea, como en ocasiones divaga, tiene vacíos tan oscuros que no alcanza a discernir, orden alguno en sus ideas, la analogía con el ordenamiento

³⁶ GARCÍA BACCA, Juan David, Op. cit., p. 326

* No podríamos juzgar como errado su juicio, pues no poseemos más que un fragmento donde describe esto, además el término fuerza puede tener hasta veinte o más significados, pero en general hace referencia a una actitud o capacidad para llevar a cabo algo, como una suerte de posibilidad de acción.

del cosmos se adecua también al ideal de un principio racional como el mejor de los posibles. Pero hemos visto que esta idea no basta en Anaxágoras, ya que el $\kappa\epsilon\iota\nu$ interviene de manera necesaria en la materia, su naturaleza es el movimiento y la necesidad radica en la conexión que les liga: la existencia.

Cuando hablamos del $\kappa\epsilon\iota\nu$ como cosa, es difícil apartarse de la idea de una participación sensible del mismo. Si el $\kappa\epsilon\iota\nu$ fuera cosa en este sentido, poseería las cualidades de lo material, propiedades como el color, sabor, densidad, peso, etc. Pero sus propiedades son presentadas como de otro tipo, casi divino, y sin aparecer como un dios. $\kappa\epsilon\iota\nu$ es cosa ($\Pi\Delta Z:\forall$) no las cosas ($\theta\epsilon\tau\alpha\ \Pi\Delta Z:\forall\theta\epsilon\tau\alpha$), es cosa porque a ésta le es de suyo el existir, como al $\kappa\epsilon\iota\nu$. Él también puede separarse de ellas, es separable en su esencia y realiza su movimiento por sí mismo y sobre las cosas; pero las cosas, sin él, son inertes. Así por ejemplo, el fragmento 11 señala que algunas cosas poseen $\kappa\epsilon\iota\nu$. A lo que se podría preguntar que, ¿si en otra parte hemos afirmado que el $\kappa\epsilon\iota\nu$ habita aún entre las cosas y habitará, cómo es que sólo algunas poseen $\kappa\epsilon\iota\nu$?

El gobierno del $\kappa\epsilon\iota\nu$ es el gobierno del movimiento. Sólo a través de éste se entiende su manifestación, ya que sin el movimiento no es posible decir que hay $\kappa\epsilon\iota\nu$. Sin embargo, no es una fuerza motriz cualquiera, pues sin duda es también un orden racional. Así como la razón separa y sintetiza los distintos aspectos que pretende conocer, este intelecto posee la capacidad de ordenar separando y mezclando las cosas existentes y no existentes aún. No quiere decirse con esto que él conozca el ordenamiento futuro de todo cuanto existirá; sólo que dicho ordenamiento siempre estará mediado por un movimiento tal, que es posible por la acción del $\kappa\epsilon\iota\nu$ en el cosmos. Los ordenamientos en la materia han creado condiciones en las cosas, tales que es fácil reconocer la semejanza al $\kappa\epsilon\iota\nu$, y aunque en el caso de las cosas no podríamos hablar de $\kappa\epsilon\iota\nu$ como tal, si hablamos del sentido de participación. Las cosas participan del $\kappa\epsilon\iota\nu$, su

movimiento es movimiento, pero las cosas no son él y su ordenamiento media el movimiento, al igual que el movimiento media en las cosas. Es así como podríamos explicar que el $\cong \neg H$ se manifieste claramente como en los seres humanos, y no tan claramente como en las plantas.

En el análisis de la coseidad, también veíamos esta doble implicación, que debe ser explicada a través del concepto de participación ($\exists \Pi$ o $\cong \Delta \forall$). Por medio de éste se pueden entender las relaciones entre las cosas y el $\cong \neg H$, y entre las mismas cosas. Esto clarifica la relación entre el $\cong \neg H$ con su movimiento y la materia, que es manifiesta en el sentido del ordenamiento cósmico. Pero aún podríamos pensar algo más. A pesar de la puridad de su ser, de su autonomía en el ser desde sí mismo, ¿sería posible pensar al $\cong \neg H$ sin la materia? ¿De qué serviría al $\cong \neg H$ su movimiento si no sabe de qué va? La materia nunca hubiera salido de su indeterminación si el movimiento nada de sí le hubiera exigido, en este sentido, aquello que hace que la materia salga de su condición hipotética de indeterminación pura, es el movimiento ejercido por el $\cong \neg H$. Y éste es sólo una cosa, quizás la más singular de todas, pero que sigue siendo cosa. La existencia se ha mostrado como una y múltiple, de otra manera $\cong \neg H$ sería equivalente a ser, más un ser que no conocemos, que ni siquiera podríamos describir, tal vez vacío de contenido en su inteligir, pues aunque el pensamiento sea capaz de volverse sobre sí mismo, si en su regreso no encuentra algo otro, entonces, sólo es silencio.

El movimiento del $\cong \neg H$ también es el movimiento del pensamiento. Surge pues un nuevo paso en nuestro avance hacia la realidad. Supongamos que el conocimiento es anterior al ser, como en el mundo ideal de Platón. En este caso el $\cong \neg H$ no necesitaría de la materia, más ya vimos lo que esto ocasiona para la propuesta de Anaxágoras, es decir, la completa imposibilidad del ser y conocer que percibimos. Más habría que precisar algo, que una cosa es decir que el

conocimiento es anterior al ser, y otra muy diferente, afirmar que el pensar es anterior al ser. Porque en el primer caso supondríamos que lo primero que surge, es la idea de las cosas, su concepto ya elaborado; y en el segundo, que lo primero que se da es el inteligir de algo, t sólo luego es posible afirmar su existencia o reconocer en ese algo que se piensa, el ser. Nos quedan dos opciones habiendo descartado la anterior: que el ser es anterior al conocimiento o que el conocimiento y el ser se implican mutuamente, que es lo que parece sugerir el último ejemplo.

3. REALIDAD, ENTRE SER Y CONOCER

Antes de analizar las dos vías ya planteadas, veamos qué otra idea de la filosofía de Parménides puede ser considerada a propósito de “vías de conocimiento”: la idea de que ser y pensar son lo mismo “ $\Pi\Delta \leftarrow \vartheta \in \delta \Xi (,4 < \vartheta, < \Xi, \wp < \vartheta \zeta f \in < \clubsuit ::, < < \forall \theta \clubsuit \Phi \vartheta 4 (\square \Delta , \supset < \forall 4 : 0 * \infty < * \zeta \Xi \Leftrightarrow 6$ ”³⁷ (lo que puede decirse y pensarse debe ser, pues es ser, pero la nada no es). Esta expresión puede significar que aquello que se exprese pensar es ser, o que el ser implica el pensar, o que el pensar implica el ser. Habíamos afirmado más arriba, que el $\vartheta \Xi \neg H$ es en esencia movimiento, ordenador y racional, su ser es movimiento físico, como el ejercido sobre las cosas, o metafísico como el ejercido acerca de las cosas, entonces su ser también es pensar. Esta relación entre ser y pensar en Parménides no es refutada del todo por el planteamiento de Anaxágoras. Primero, la idea subyacente del ser de las cosas es igualmente afirmada en él, pero, la diferencia radica en la concepción del ser y la posición que de éste se asume en el desarrollo cósmico. En Parménides lo lógico debe sobreponerse a lo ontológico, y de hecho, le aplica el carácter mismo de necesidad, pues si el ser es y al ser le es imposible no-ser, necesariamente lo

³⁷ KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., Op. cit., Fr. 6 p. 356

que llamamos realidad es una ilusión de los sentidos. Con lo cual, pensar es ser en el sentido en que el pensar se sobrepone al ser. Un pensar que por su verticalidad anula la multiplicidad del ser, creando el mejor ser, el único y perfecto: el ser es, y es lo único lícito de ser pensado.

En Anaxágoras el conocimiento sobre las cosas es expresado después de la separación del $\cong - H$. Y aquí se nos plantea la pregunta: ¿Qué sucede con la totalidad? O ¿es que antes de la separación del $\cong - H$ era imposible el pensar? En primera instancia podemos afirmar que el pensar se caracteriza por su movimiento, al igual que el $\cong - H$; en cambio, en Parménides se caracteriza por su quietud, pero, ¿es sólo un pensar de sí mismo o es un pensar de otro? Él se piensa a sí mismo y en su movimiento es tan libre, que no se mezcla con algún otro. Hay pues una contraposición en la noción del pensar entre estos dos filósofos: quietud contra movimiento. La quietud es descrita en Parménides junto a la Necesidad ($\zeta! < \varsigma(60)$: “Mas inmutable dentro de los límites de poderosas cadenas... pues la poderosa Necesidad lo mantiene...”³⁸. La Necesidad supone el ser en su forma absoluta, y esto es lo que mantiene en quietud al pensar mismo, no es que de él se afirme su inmovilidad, pero sí, la imposibilidad de ver algo más que el ser. Pero el pensar, por las características de su naturaleza, tiene siempre en él, el movimiento.

Por tanto, el movimiento cobra distintas formas en las cosas, e incluso hay algunas de las que se puede fácilmente decir que tienen $\cong - H$ ³⁹. No es que su movimiento sea variable, él es uno, puro y sutil; pero si las cosas tienen varias conformaciones –ya lo hemos dicho- y hay muchas cosas de todo género, la animación de éstas se expresará entonces, de diversas formas. La materia entra aquí en el juego de la determinación del pensar, tanto como realidad otra

³⁸ Ibid., Fr. 8 p. 361-362

³⁹ Ibid., Fr. 11, p. 511

susceptible de ser pensada, como en cuanto generadora de condiciones de posibilidad en las cosas que poseen $\exists \neg H$. Es de esta forma como el movimiento del pensar se expresa en las dos instancias: material e inmaterial. Pero el otro como materia no es suficiente, la cosa como materia necesita moverse a otra realidad, a la de las cosas. Realidad que surge a través de la separación que ejerce el movimiento.

El otro puede ser el $\exists \neg H$ pero en tanto conoce las cosas es conocimiento real. Un pensar que se queda en el ser y restringe la realidad al ser, es para Anaxágoras un caos inerte, indiscernible, como si en la masa primigenia se pudiera discernir algo más allá de su existencia. Ahora nos podemos acercar a una respuesta del interrogante arriba planteado sobre la quietud y con ello responder a la suposición de Parménides acerca del pensar. Si del $\exists \neg H$ se afirma que “conoce todas las cosas”⁴⁰, su movimiento también es el pensar, pero si el pensar es sólo un pensar de sí mismo, ¿para qué entonces una existencia ajena? ¿para qué las otras cosas? Las otras cosas no están por azar, simplemente, por algún designio que así lo deseó, el pensar también es, y esto de modo fundamental, un pensar de otro. El ser necesita ver el otro. Aún si el pensamiento se separa de las cosas, sin las otras cosas el pensar es vacío y el conocimiento no existe, y si así fuere, entonces, ¿qué es el ser? El ser visto desde este punto aparecería como lo indiscernible. Su encuentro con las demás cosas, de las cuales se ha separado, se realiza primero mediante la participación del ser como cosa que también es ($\angle < - \angle < \theta \forall$), y luego, mediante la participación de algunas cosas de su ser. Por tanto, tenemos las cosas como cosas que existen, como cosas que son materia, como cosas que son movimiento. Más sólo ante el pensar es posible reconocer, dicho movimiento. Las cosas son ante el movimiento del pensar, y ahí surge el conocimiento de lo que se constituye como lo real. Entonces, si afirmamos que el ser es anterior al pensar, podríamos decir que el ser es indiscernible sin el pensar

⁴⁰ Íbid, Fr. 12, p. 507

y por consiguiente, que sin el pensar no hay posibilidad de conocer el ser, mas no la posibilidad del no-ser. Con base en lo dicho, el ser debería ontológicamente ser previo a todo pensar, y por supuesto al conocimiento que de sí pueda derivarse a través del movimiento del pensar. El ser en su esencia material deberá tener la potencia de desarrollar el pensar. La masa primigenia quieta y caótica no tenía otro conocimiento que su ser, pero éste es vacío de contenido, ya que el encuentro de todas las cosas impedía certeza alguna distinta a la que conlleva la simplicidad de ser.

Hemos visto, como la vida en su esencia se ha manifestado a través de la relación entre la materia y el movimiento del $\cong \neg H$, y que además la coseidad de las cosas consiste en su ser múltiple. El $\cong \neg H$ es, las cosas de igual modo son, pero su ser se descubre a partir del pensar. El ser es más que ser, ya lo hemos dicho, y en este caso, el ser necesita ver al ser, para poder afirmarse como tal. En tal caso, regresamos y afirmamos que las cosas son, aunque su ser es distinto de su Ser: el primero como esencia simple que concita por ser descubierta y pensada, vista y movida; el segundo, como el Ser del ser. La separación del $\cong \neg H$ es lo que posibilita la aparición de dicho ser, y en tanto se separa de lo que simplemente era, es ahora Ser en tanto pensar y posibilidad de conocimiento. Por tanto, la masa primigenia sólo es posibilidad; de hecho, debe ser posibilidad de movimiento porque de lo contrario, su acontecer no habría tenido lugar nunca. Ésta es su necesidad: la constitución material e inmaterial que la obligó en un punto a separarse de su coseidad inicialmente una e inmóvil, y a dirigirse a la expresión de su realidad múltiple, mediante el juego entre el $\cong \neg H$ y las cosas ($\theta \square \Pi \Delta Z: \forall \theta \forall$).

Tenemos así, un nuevo ángulo del movimiento de separación: El pensar. Si como afirmábamos el ser necesita ver al ser, podemos comparar esto con el primer movimiento de separación del $\cong \neg H$. El fragmento 13 versa así: “y cuando el $\cong \neg H$

inició el movimiento, de todo lo movido estaba separado”⁴¹. Su separación sólo puede ser vista desde la coseidad misma de la masa primigenia, en ella radica la potencia de separación. Por supuesto, no sabemos cuánto tuvo que esperar dicha separación o por qué preciso movimiento se generó; únicamente sabemos que el $\exists \neg H$ se separó y en su separación debió de percibir otro. Las otras cosas ($\exists \square \square 88 \forall$) aparecen como esto, como otras frente al $\exists \neg H$, la más sutil y pura de las cosas. Así pues, en su movimiento tuvo que reconocer que había algo otro y sobre ese, inició su movimiento. Su movimiento es racional, no puede ser un movimiento ciego y en esto, el $\exists \neg H$ debe ser capaz de percibirse a sí mismo. Del $\exists \neg H$ se dice que es autónomo ($\forall \Leftrightarrow \exists \equiv \Delta \forall \exists \Xi H$) y que es por sí mismo ($\heartsuit \forall \wedge \exists \equiv \neg f \Phi 94 <$), y que esto deriva de que no se halla mezclado con las cosas. Sin embargo, él es cosa por su existencia, y en este sentido participa de las otras cosas, aunque del existir no tenga por que generarse mezcla, “y el $\exists \neg H$ que siempre es, está ciertamente ahora (es la fuerza) donde están todas las demás cosas”⁴². Si pensamos en el conocimiento que él pueda tener de las otras cosas, que se supone un conocimiento total, él mismo debe saber que en algunas cosas hay algo de sí, es decir, que las cosas manifiestan una especie de $\exists \neg H$, en el que puede reconocerse. Las cosas, en tal caso, son lo otro, pero el otro puede ser yo, o mejor, en el otro el $\exists \neg H$ descubre algo de su propio ser. En este sentido, cuando se afirma que el pensamiento es capaz de inteligirse a sí mismo, su pensamiento debe haber pasado por una referencia a otro.

Analicemos lo imaginable, en caso, de que en el pensamiento de cada ser particular hubiera algo de ese $\exists \neg H$ universal y primero. El $\exists \neg H$ gobierna sobre todas las cosas e incluso sobre sí mismo. Su gobierno es visto a la manera del movimiento que imprime y refleja el orden cósmico; como $< \equiv Z \Phi 4 H$, el pensamiento es una cosa mezclada con otras cosas, esta mezcla es la que no deja que pueda conocer todas las cosas. Mas si sólo ante el pensar es posible reconocer el ser,

⁴¹ Ibid., Fr. 13 pág. 508

⁴² Ibid., Fr. 14 pág. 509

entonces sólo lo que es elaborado en el mundo llega a ser cosa. Observemos la continuación del fragmento 13, “y cuanto movió el ; $\cong$ —H, todo esto se separó”.⁴³ El movimiento del pensar posee un doble obrar, a la vez que mueve las cosas hacia un ordenamiento, sabe de ellas aquello que ordena. Habíamos afirmado que el pensar inicia con el movimiento de separación primigenio y que previo a éste, el pensar y menos aún el conocimiento, eran posibles. A la vez que se presenta la separación de las cosas, estas cobran una nueva determinación, un nuevo ordenamiento, que brinda a su vez la posibilidad de conocimiento sobre las mismas.

A simple vista podría pensarse que hay en todo ello un determinismo absoluto del pensamiento: Lo pensado es siempre aquello que el pensamiento elabora desde sí mismo. No es éste, por tanto, el caso. El pensar obra desde sí y no sólo desde sí, y su autonomía es no ser otra cosa que el pensar, es decir, el movimiento hacia las cosas. Es por tal motivo que su pensar sería vacío sin el otro. El pensamiento reclama desde sí mismo, otro sobre el cual ejercer el movimiento. La elaboración de la realidad no se cumple sin la existencia ajena. Las cosas en su constitución son materia, movimiento y conocimiento. Sin tales condiciones, tendríamos que afirmar el ser y no el Ser, que se constituye a partir de una vuelta sobre el proceso de ordenación.

Son varios los procesos que se yuxtaponen. Por una parte un proceso cosmológico, donde la formación de las cosas esta sujeta a las variaciones en el ordenamiento de la materia de las cosas mismas, que es desarrollada a partir del movimiento del ; $\cong$ —H; en este proceso se enfatiza en la unidad del cosmos, en el ordenamiento y en el poder absoluta del movimiento en cuanto a la necesidad de separación que imprime en la realidad. Tenemos un proceso ontológico, donde las cosas ligadas a la existencia una y común se entrelazan y separan cobrando una

⁴³ Íbid., Fr. 13, p. 508

existencia particular; pues, las cosas en su separación no sólo se separan unas de otras, también lo hacen de sí mismas, como en el ejemplo de la semilla que se desarrolla hacia la planta; y tenemos por último, un proceso gnoseológico donde el conocimiento gana en el sentido en que el $\cong \neg H$ es pensar del ser de las cosas, y que el pensar reconoce las cosas como realidad.

La noción del conocimiento absoluto está mediada por el ordenamiento que el pensar realiza sobre las cosas. En este sentido es absoluto, porque todo lo que el pensar ordena debe ser objeto de conocimiento, y además, conocer mismo. El fragmento 12, habla del conocimiento del $\cong \neg H$, " $\forall \mathfrak{R} (<\phi:0< (, B,\Delta \mathfrak{R} B \forall < \mathfrak{H} \bar{H}$ " (y ciertamente tiene el conocimiento sobre todas las cosas) y más adelante, " $B_{\zeta} < \mathfrak{H} \forall \clubsuit (< T < \cong \neg H$ " (El $\cong \neg H$ conoce todas las cosas)⁴⁴. Esto podría ser la expresión de una coincidencia entre ser y pensar, los cuales serían lo mismo si en su relación obrara el movimiento de la multiplicidad, o mejor, se reconocen como lo mismo si en ellos se admite la posibilidad del movimiento. Y ser y pensar son lo mismo en cuanto coinciden en el Ser de las cosas, ser que es posible en la elaboración del conocimiento de la realidad.

Realidad viene de *res* (cosa). Afirmar de la cosa que es lo real, no nos dice mucho acerca de la cosa misma en la literalidad de la frase. Lo real o la realidad necesitan precisar un algo más que el ser. Decir que la cosa puede ser cuantificable o medible, es hablar de un sentido particular de realidad, como indicar que la cosa tiene tales o cuales propiedades, es empezar a notar la relación entre el conocer y el ser. Por último ,decir que la cosa puede ser posible o no posible, es lo mismo que formular que si es posible es real, y si no posible, irreal. Todos estos sentidos nos ayudaran a concebir un nuevo planteamiento de la separación del $\cong \neg H$ en el principio.

⁴⁴ Ibid., Fr. 12 p. 507

Advertir que el $\cong \neg H$ se separa de sí mismo, es ya aceptar que se piensa a sí mismo. La mención de que el otro puede ser yo, tiene que moverme hacia una idea que subyace a la noción de pensamiento: la posibilidad de autorreferencialidad. De tal forma, el pensamiento se vuelca sobre sí, si en verdad quiere conocer lo real, su actuar penetra las otras cosas, y puesto que el juicio se puede escapar a través de la mezcla, el debe permanecer puro. Cuando preguntaba arriba acerca de la existencia del pensar, previa a la separación del $\cong \neg H$, la respuesta en este punto podría ser la misma a la pregunta sobre la existencia de la determinación de las cosas y de su movimiento, antes de la separación del $\cong \neg H$. Parecería evidente que la separación del $\cong \neg H$ da inicio al conocimiento, y que su conocimiento se propaga como las ondas provocadas por la piedra arrojada. Pero, ¿cómo puede el $\cong \neg H$ pensar las cosas sin mezclarse con ellas?

El pensar hace su aparición tanto desde el movimiento del $\cong \neg H$ como de las cosas mismas, de modo tal, que todo lo que llega a ser elaborado a partir del movimiento del $\cong \neg H$, llega a ser conocido. El ser se expresa en las cosas, ellas son su realidad, las cosas son lo real del ser, porque para llegar a una categoría de lo real es necesario volcarse hacia las cosas. Por eso es necesario que el pensar descubra en las cosas algo separado, que se asemeje a su naturaleza. Si Anaxágoras afirma que algunas cosas tienen $\cong \neg H$ y que el $\cong \neg H$ conoce todas las cosas, él debe conocer esto mismo, es decir, la participación en las cosas, de su naturaleza. De tal forma el pensamiento puede volver dentro de sí y auscultar la realidad de las cosas, reconociendo que en tal desarrollo hay algo de su propio ser.

Esta afirmación del desarrollo hacia la aparición y reconocimiento de una forma inteligente en la realidad, se asemeja al planteamiento del principio antrópico, donde se enuncia que los desarrollos de la materia y de la energía se dirigen hacia

la consecución de un ser inteligente que sepa de sí y del universo, o que pueda dar una explicación de los fenómenos que se presentan en el mismo. Pero esta idea comporta otros matices. Primero, la forma inteligente es la que imprime el movimiento que da inicio a la existencia como tal de las cosas, o mejor, a su determinación como cosas y como expresión de lo real; segundo, los desarrollos de la materia no tienen como fin la evolución hacia una vida inteligente, aunque sí podemos afirmar que dentro de los diversos ordenamientos que existen en la materia surgen posibilidades de participación de la forma inteligente o $\cong \neg H$; pero, tercero, podríamos decir que el $\cong \neg H$ sabe más de sí en una forma de materia como la nuestra, que en una planta, si bien puede suceder que una y otra forma apunten a conocimientos igualmente válidos en el sentido del conocimiento absoluto antes descrito.

En lo que respecta a nosotros mismos, la mezcla es nuestro ser. Sólo unos cuantos fragmentos nos pueden ilustrar acerca de la idea del conocimiento en los seres humanos. Si los dividimos obtendríamos, en tal caso, dos grupos; el primero, sería el que versa sobre la percepción de la naturaleza; el segundo, sobre la posibilidad del conocimiento mismo.

Ahora bien, dentro del primer grupo encontramos los fragmentos 18, 19 y 22. El último afirma: “lo llamado leche de ave, es lo blanco en los huevos”. Este comentario bien podría ser una analogía entre lo que puede representar la leche como alimento y lo que lo blanco representa para el embrión del ave⁴⁵. Sin embargo, este tipo de idea suelta, puede indicar una apreciación del sentido común, guiada simplemente por la semejanza en los colores. El fragmento 18 nos presenta, en cambio, un conocimiento más elaborado, “el sol envía o transmite el brillo a la luna”⁴⁶. Se manifiesta el interés por el conocimiento astronómico y por un

⁴⁵ Ibid., p. 534

⁴⁶ Ibid., Fr. 18, p. 531

análisis de los fenómenos que se suceden en los planetas. En este caso, la mención sobre el brillo indica una indagación dirigida no sólo a la manifestación, sino a las causas de tal manifestación (por supuesto, no de manera mítica), como sí lo hacen los filósofos jónicos. Por último, el fragmento 19 expone que, “llamamos iris al reflejo del sol en las nubes”⁴⁷. Aquí se hace mención de una propiedad de la luz, que es la reflexión sobre los cuerpos. Estos fragmentos nos hablan del tipo de pensamiento que anticipa al conocimiento naturalista y experimental. Y nos reafirma en la idea de que en ningún momento, la separación del $\cong - H$, entendido como la instancia inmaterial, viene a jerarquizar el mundo o el conocimiento, de forma tal que existan conocimientos absolutamente distantes el uno del otro.

El segundo grupo se compone, por su parte, de dos pequeños fragmentos que son dedicados a la posibilidad de conocimiento en los seres humanos, el primero, en el fragmento 21, donde se ve por qué el $\cong - H$, que se afirma como no mezclado con ninguna otra cosa, obtiene una categoría de conocimiento superior a las otras cosas, como sí ocurre en nosotros donde la mezcla se hace evidente por doquier. Y con respecto a la posibilidad que nos brindan nuestros órganos de los sentidos declara que: “a causa de la debilidad de nuestros sentidos no somos capaces de juzgar la verdad”⁴⁸. Por eso el $\cong - H$ se sabe sin mezcla. Los sentidos pueden brindar un conocimiento parcial, pero sólo el pensamiento puro puede y conoce todas las cosas. Mas la mezcla es nuestro ser, y la verdad redonda es imposible de percibir, hasta el punto que de ella únicamente podemos sugerir términos abstractos. Dicho de otra manera, podemos pensar en la absoluta perfección o inclusive en el caos absoluto, pero a nuestros sentidos les está negada la posibilidad de percibir tales extremos. Lo que expresado en términos tautológicos, equivaldría a afirmar que sólo podemos percibir lo que podemos percibir. El

⁴⁷ Ibid., Fr. 19 p. 531

⁴⁸ Ibid., Fr. 12 p. 507

segundo fragmento de este grupo completa la idea de la debilidad de los sentidos, “en efecto, el aspecto o visión de las cosas inciertas son los fenómenos”. En esta frase podríamos suponer dos cosas, que lo único que podemos ver son los fenómenos de las cosas, o que la primera visión de aquello que es incierto para nosotros son los fenómenos. Lo primero señalaría la imposibilidad de un conocimiento real, lo segundo, que los fenómenos pueden conducirnos a un conocimiento de las cosas, por cuanto puede ser que se sucedan nuevas apariciones. Lo real no se escapa de la mente, las cosas se presentan como otras o como un algo y si bien los sentidos se confunden, la realidad siempre acompaña a aquello que es para otro.

Aquí se admite que la vía de la persuasión (B,42 $\bar{\gamma}$) presentada líneas arriba por Parménides, es algo que se hace ver como vía común a nuestros sentidos. Para este tipo de señalamiento, los otros no son eternos, quizá la materia lo sea en los términos planteados como también la conjunción de las cosas; a reserva de que el otro es tal, como existente, en tanto se encuentra contenido en mi pensamiento. Por ello el $\gamma \equiv \neg H$, no puede conocer aquello que no ha sido separado y ordenado, puesto que se trata de algo que todavía no habita en su pensamiento.

Surge ahora la pregunta: ¿qué sucede con la relación entre ser y pensar, si sólo el $\gamma \equiv \neg H$ puede conocer todas las cosas, “y tiene el conocimiento sobre todas las cosas y el máximo poder”⁴⁹? Antes de su separación, no había conocimiento, es con él que inician el conocer y el ser propiamente dichos. Un ser sin conocer es un ser que aún no ha sido separado, porque (como ya lo habíamos insinuado), sin la separación del $\gamma \equiv \neg H$ no es posible discernir lo existente. Daría aquí la impresión de algo así como la relación entre lo nouménico y lo fenoménico, más ha de afirmarse, empero, que en ningún momento se dice que exista algo totalmente indiscernible. Las cosas aún están en proceso de separación y la labor del $\gamma \equiv \neg H$

⁴⁹ Íbid., Fr. 21, p. 535

no ha concluido. Esta es una idea presentada en varios fragmentos. Podríamos pensar junto a esto en la noción de evolución que hoy en día tenemos, en los cambios y mutaciones que se suceden en los sistemas, en la explosión de galaxias a miles de años luz, lo que supone una naturaleza móvil e inaprensible en el conocimiento. También para el $\Xi\text{---}\neg\text{H}$ su conocimiento no ha terminado, es como si ante sus ojos se sucedieran nuevos ordenamientos y cambios en la materia, además, ¿cómo se ausculta el infinito? Esta es la forma de pensamiento puro si así se le quiere denominar, el pensamiento absoluto del orden cósmico.

Ya se presentan aquí por lo menos dos tipos de conocimiento: el conocimiento puro sobre todas las cosas “separadas y divididas”, y un conocimiento donde median los sentidos, la mezcla, un conocimiento parcial. ¿Y que sucede con la realidad? El $\Xi\text{---}\neg\text{H}$ también es eterno, y ordena y ordenará todavía todas las cosas, las que son y las que no son, no por que aún no sean, sino por que en él está toda posibilidad de orden del cosmos y de las cosas que en él existen. Orden y conocimiento son corolarios como ser y pensar, ¿qué puede ordenar el $\Xi\text{---}\neg\text{H}$ que no sea conocido? De forma tal, nuestro conocimiento de las cosas va ligado a la acción del pensamiento. En el fragmento que citábamos arriba, se admite la presencia del engaño, de la apariencia, de la persuasión (B,42 $\bar{}$); el fenómeno es lo aparente, pero es la vía de acceso hacia lo incierto de las cosas. Esto es algo que nunca termina, los sentidos avanzan dentro de la infinita separación obrada por el pensamiento, se introduce entonces, una noción del cambio gnoseológico. No pretendo con ello “modernizar” a Anaxágoras ni hacerle decir más de lo que nos es dable interpretar a partir de la lectura de sus fragmentos. Su riqueza está dada también en las preguntas que puede suscitar. ¿Si el $\Xi\text{---}\neg\text{H}$ tiene ante si la realidad, que diferencia existiría entre esta noción de realidad y la realidad de las cosas que conocemos? La realidad en el $\Xi\text{---}\neg\text{H}$ o para el $\Xi\text{---}\neg\text{H}$, comporta todas las cosas, con sus movimientos; pero, el movimiento de las cosas no es para nosotros perceptible en su totalidad, si el $\Xi\text{---}\neg\text{H}$ fuera conciencia sería la absoluta

autoconciencia, donde coinciden Ser y existir. Nosotros tenemos la intuición de realidad en aquello que conocemos y aún esto posee el error de ser presentado en fenómenos, y sin embargo, lo real parece estar allí donde creemos percibir lo real mismo.

El $\exists \neg H$ no tiene ésta imposibilidad y sin embargo, la noción de realidad, aún en él, no abarca la totalidad del ser, sólo del Ser de las cosas que existen ($\exists \Pi \Delta Z: \forall \Theta \forall \clubsuit \exists < \Theta T <$). Ser es entonces, más que ser, así no lo contenga en su totalidad. Hablar de cantidad de ser, sería caer nuevamente en las paradojas de la multiplicidad expuestas por Zenón, el Ser es más en cuanto crea lo real, y esto es más que la simplicidad del ser. Pues, la referencia a un algo determinado no agota su ser, expresarlo tampoco lo agota. Sólo el pensamiento penetra en el ser. Pero el pensamiento a través de su movimiento: el pensar, anima la inercia del ser que se presentaba como indiscernible. Y en esto, la idea de realidad o de lo real como aquello que existe o es un algo determinado, no es suficiente tampoco. El ser emerge a partir del movimiento del pensamiento: sobre, dentro, fuera de las cosas. Su movimiento no se detiene, “el $\exists \neg H$ que siempre es”⁵⁰, entra en la determinación del Ser de las cosas, que cobra sentido en la instancia del pensamiento ordenador, y su resultado, es una realidad cada vez más plena de contenido.

⁵⁰ Ibid., Fr. 14 p. 509

CONCLUSIÓN

La formulación del principio pensante de activación que logrará conjugar movimiento físico y movimiento del pensar es expresada en la filosofía de Anaxágoras como $\exists \neg H$. La noción de realidad que se puede percibir, entendiendo ésta como lo existente, se confunde con la cosa ($\Pi\Delta Z:\forall$) y con el movimiento ($\phi:\prec,\Phi H$). La realidad no es más que la conjunción entre estos aspectos: cosa-movimiento-conocimiento. Entonces, la coseidad de la cosa emerge como su realidad constituida a partir del conocimiento que se logra en la admisión de la materia como realidad substancial, y del movimiento como inherente a la realidad de las cosas en su ordenamiento material y cognoscitivo.

BIBLIOGRAFÍA

ANAXÁGORAS. Fragmentos en: Filósofos presocráticos (de Tales a Demócrito). Trad. Albert Bernabé Barcelona: Atalaya, 1996.

ANAXÁGORAS, ZENÓN. Fragmentos en: Los filósofos presocráticos. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, Tomo 3, 1985.

ARISTÓTELES. La Metafísica. Trad. Valentín García Yebra. 2 ed. Madrid: Gredos. 1982

ARISTÓTELES. De Anima. Trad. Tomás Calvo Martínez. Barcelona: Planeta de Agostini, tomada de Biblioteca Clásica Gredos, 1995

ARISTÓTELES. Física. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos. 1998.

BERENGUER AMENÓS, Jaime. Gramática griega. Trigésima quinta edición. Barcelona: Bosch, 1997

BRANDESTEIN, W., Lingüística griega. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos. Tomo 3. 1965.

CURTIUS, Jorge. Gramática griega. Trad. Enrique Sums y Castelín. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1943.

DIÓGENES LAERCIO. Vidas de los filósofos más ilustres. La Habana: Ciencias Sociales, 1990.

FERRATER MORA, Fernando. Diccionario de filosofía Ferrater Mora. Comp. Joseph-María Terricabras., Barcelona: Ariel, Tomos I-IV, 1998.

GARCÍA BACCA, Juan David. Los Presocráticos. México: Fondo de cultura económica. 1980.

HOFFMANN, O., DEBRUNER, A., SCHERER, A. Historia de la lengua griega Madrid: Gredos, 1973

JAEGER, Werner La teología de los primeros filósofos griegos. Trad. José Gaos. México: Fondo de cultura económica, 1992.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M. Los filósofos presocráticos. Trad. Jesús García Fernández. 2 ed. Madrid: Gredos, 1994.

MASJUÁN RAULÍ, Joaquín. Elementos de griego (gramática y sintaxis). 2 ed. Madrid: Luz, 1944.

NIETZSCHE, Friedrich. Los filósofos preplatónicos. Trad. Fransec Ballesteros Balbastre. Madrid: Trotta, 2003.

PARMÉNIDES. Fragmentos en: Los filósofos presocráticos. Trad. Madrid: Gredos, Tomo 2, 1985.

PLATÓN. Fedón. Trad. Carlos García Gual y otros. Madrid: Gredos. 1998.

SEBASTIAN YARZA, Florencio I. Diccionario griego-español. Barcelona: Ramón Sopena, 1984.