

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y ÉTICA DE ANAXÁGORAS

Anaxágoras se ocupa de ciertos aspectos del conocimiento, y en especial del conocimiento sensorial.

Si se tiene en cuenta el relativo dualismo de su concepción del mundo y del hombre, podría inferirse que su teoría del conocimiento supone también un relativo dualismo, esto es, una afirmación de la primacía de la razón o del entendimiento sobre la sensación.

Tal inferencia parece confirmada por el hecho de que el clazomenio considera, según nos dice Aristóteles, como fin de la vida y supremo valor, la contemplación del universo, del orden en él existente (τοῦ θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν).¹ “Contemplar” (θεωρῆσαι) significa obviamente “comprender”, “tener un conocimiento intelectual”. Tal conocimiento, sin embargo, no excluye la percepción sino que la supone, como parece suponerla la misma palabra utilizada, la cual, ante todo, quiere decir “mirar”.

Desde este punto de vista, Anaxágoras continúa la tradición de los primeros filósofos jónicos y de Heráclito, para los cuales el conocimiento sensorial no sólo no es excluido sino que está presupuesto en toda la actividad intelectual y en el acto mismo de la razón. El efesio decía: “Malos testigos son ojos y oídos”, pero añadía en seguida: “para los hombres que tienen almas bárbaras”,² es decir, para quienes son ajenos al λόγος y no pueden integrar la percepción en el pensamiento.

A diferencia de Parménides, el efesio no menospreciaba el testimonio de los sentidos y, aun reconociendo que éstos sólo cobran valor y sentido por y para la razón (λόγος), afirmaba: “Las cosas de las cuales hay vista, oído, aprendizaje, son las que yo prefiero.”³

En oposición a la opinión corriente, Anaxágoras concuerda también con Heráclito, como bien advierte Zeller, en sostener que la sensación no es sacada a la luz por lo semejante sino por lo contrario, ya que lo semejante no produce efecto alguno sobre lo semejante porque no lo modifica, y sólo los desemejantes ejercen entre sí una acción recíproca, por lo cual toda sensación va acompañada de algún dolor.⁴

Teofrasto nos informa, en efecto, que, para Anaxágoras, las sensaciones

¹ Aristot., *Eth. Eud.* 1216 a 13-14.

² Sext. Emp., *Adv. math.* VII 126.

³ Hippol., *Refut.* IX 9, 241. Cf. Polyb. XII 27.

⁴ Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei greci. Nel suo sviluppo storico.* “La Nuova Italia” Editrice, Firenze, 1950 I-V, p. 418.

"se generan por los contrarios, pues lo semejante no padece de parte de lo semejante".⁵ Y añade que pretende probarlo, examinando cada sensación en particular. La visión se produce, así, por un reflejo de las cosas en la pupila, ya que éstas no se reflejan en lo que tiene el mismo color sino en lo que tiene un color diferente. La mayoría de la gente ve durante el día, porque la luz, que rodea a los objetos, se encuentra con ojos que son oscuros; en algunos sujetos, sin embargo, sucede lo contrario: al tener ojos claros, ven mejor de noche.

En cuanto al tacto y al gusto pasa algo semejante: "Lo que es, en efecto, igualmente caliente o frío, no calienta ni enfría al acercarse; ni lo dulce y lo picante se pueden diferenciar por sí mismos, sino lo frío con lo caliente, lo dulce con lo picante, de acuerdo con la carencia de cada uno, pues dice que en nosotros se encuentran todas (las cualidades contrarias)."⁶

También pasa lo mismo con los sentidos del olfato y del oído: en el primer caso, la sensación se da junto con la respiración; en el segundo, con la penetración del sonido hasta el cerebro, cuyo continente es un hueso hueco contra el cual el sonido choca.

Pero en lo referente al sonido y el oído, Anaxágoras parece haber expuesto también otras opiniones.

Según Aecio, la voz se origina, para Anaxágoras, al chocar el aire emitido por el sujeto parlante con un bloque de aire exterior espeso, y al volver luego hasta los oídos. Del mismo modo se produce, para nuestro filósofo, el fenómeno del eco.⁷ Durante el día, el aire, calentado por el sol, silba y rechina, tiembla y palpita, como se comprueba por las partículas de polvo que podemos ver en un rayo solar; durante la noche, por el contrario, se mantiene en calma: he aquí por qué la noche tiene mejor eco (y, desde luego, mejor sonido) que el día.

Según Teofrasto, como una consecuencia de la hipótesis de que todo lo semejante, al ser tocado, causa dolor, Anaxágoras afirma que toda sensación es, en cierta medida, dolorosa. Esto se ve con toda claridad cuando se trata de grandes lapsos y de objetos sensibles de cualidades extremadas, cual los colores excesivamente brillantes y los ruidos demasiado fuertes, que no se pueden tolerar por mucho tiempo.⁸ Esta última idea de las sensaciones excesivas será desarrollada por Aristóteles,⁹ pero sus orígenes remotos deben buscarse tal vez en Anaximandro.¹⁰

El propio Aristóteles, refiriéndose probablemente tanto a Anaxágoras

⁵ Theophr., *De sensu et sensibilibus*, V 27.

⁶ *Ibid.* 28.

⁷ *Æt.* IV 19, 5.

⁸ Aristot., *Probl.* 903 a 7 ss; Plut., *Quaest. conv.* VIII 3, 3, 722 A.

⁹ Cf. Aristot., *De an.* 424 a 28-32.

¹⁰ Cf. *Simpl.*, *Phys.* 24, 13.

como a Anaximandro, dice: "Siempre, en efecto, sufre el animal, como lo atestiguan los filósofos, cuando sostienen que el ver y el oír son dolorosos."¹¹

Aspasio, comentador de Aristóteles, escribe a su vez: "Decía, pues, Anaxágoras que el animal sufre por las sensaciones. Esto, sin embargo, no lo dice (Aristóteles) como si estuviera de acuerdo, sino como expositor, puesto que no les parecía a ellos que el animal tuviese siempre dolor. Y Teofrasto, en su *Ética*, también censura a Anaxágoras, diciendo que el placer desplaza al dolor, pues es contrario a él."¹² En efecto, aunque Aristóteles está de acuerdo en que una sensación excesiva o de extremada intensidad no sólo causa dolor sino que puede destruir el sensorio, no por eso acepta la equivalencia de sensación y dolor. Anaxágoras, en cambio, como refiere Aecio, sostiene que "toda sensación (se da) junto con el dolor".¹³ Platón discute el problema en el *Gorgias*.¹⁴

Otra singular opinión de Anaxágoras se refiere a los sensorios. Para él, según nos informa Teofrasto, los animales mayores tienen mayor sensibilidad, y el alcance de la sensación depende, en términos generales, del tamaño de los órganos sensoriales. Esto no quiere decir, sin embargo, que cuando los órganos sean pequeños, sean simple y llanamente menos aptos para percibir. Sucede, por el contrario, que los animales que tienen ojos grandes, limpios y brillantes ven mejor las cosas grandes y las que se encuentran a mayor distancia, mientras que los que tienen pequeños ven mejor las cosas pequeñas y las que se hallan cerca. Y algo parecido pasa también con el oído.¹⁵

En efecto, los animales grandes (y que tienen oídos grandes) oyen los sonidos fuertes y a una gran distancia, pero no llegan a captar los más tenues y cercanos. También con el olfato sucede algo análogo: el animal grande absorbe, al respirar, no sólo el aire denso sino también el raro, mientras el animal pequeño sólo absorbe el raro, por lo cual aquél siente más que éste. El olor cercano es más fuerte que el remoto, porque es más denso; cuando el olor se dispersa, se torna, en cambio, más débil. Esto es lo mismo casi que decir que los animales grandes no captan los olores más sutiles o ligeros, ni los animales pequeños los más densos o pesados.¹⁶

Anaxágoras que, según Teofrasto, restablece la antigua y común teoría de la visión como impresión que se produce en los ojos,¹⁷ se ocupó, de acuerdo con este mismo doxógrafo, particularmente del sentido de la vista, por considerarlo como el más importante.¹⁸ En esto coincidirá con él Aris-

¹¹ Aristot., *Eth. Nic.* 1154 b 7.

¹² Aspas., *In Eth. Nic.* 156, 14.

¹³ *Aët.* IV 9, 16.

¹⁴ Plat., *Gorg.* 493 ss.

¹⁵ Theophr., *Op. cit.*, V 29.

¹⁶ *Ibid.*, 30.

¹⁷ *Id.*, VI 36.

¹⁸ *Ibid.*, 37.

tóteles. En cambio, no se ocupa mucho de las sensaciones más corpóreas, que, como anota también Teofrasto, son, sin duda, las del tacto, aunque hemos visto que habla de la percepción de lo frío y de lo caliente.¹⁹

Respecto a la relación del conocimiento sensorial con la razón o el entendimiento, problema que a nosotros nos parece sin duda esencial, Anaxágoras no es muy explícito, y lo que podemos inferir de los fragmentos y la tradición doxográfica se reduce a muy pocas ideas.

Sin embargo, en consonancia con su dualismo relativo y con su distinción del alma-entendimiento como principio activo del cuerpo pasivo, sabe asignar a la una el papel de verdadero sujeto de todo conocimiento (aun del sensorial) y al segundo, esto es, a los sensorios u órganos sensoriales, el papel de instrumentos de la sensación.

Esto, como bien lo señala Zeller, parece inferirse de las palabras de Teofrasto, quien, a propósito de Cleidemo, observa que, según éste, las orejas no perciben directamente los objetos y se limitan a transmitir la sensación al NOUS, "y no hace al NOUS principio de todas (las sensaciones), como Anaxágoras".²⁰

También Diógenes de Apolonia, y más claramente que el propio Anaxágoras (a pesar de no compartir su relativo dualismo), distingue entre el hecho físico (o fisiológico) y el psicológico, según hará más tarde Aristóteles.²¹ Para Diógenes, el verdadero sujeto de la percepción es el alma o aire interior, que es una partícula de Dios. La prueba de ello está, para él, en el hecho de que "con frecuencia, al tener el entendimiento (aplicado) a otras cosas, no vemos ni oímos".²² Para Anaxágoras, el verdadero sujeto de la percepción es también el alma o aire interior, que es una partícula del NOUS, al cual se puede considerar como Dios. La diferencia está en que el NOUS de Anaxágoras no es causa material del mundo sino que se opone a dicha causa material como causa eficiente, esto es, como lo activo a lo pasivo (ya que no, todavía, como la sustancia espiritual a la sustancia material). En Diógenes, por el contrario, el Aire-Dios es tanto causa eficiente como causa material del Todo. Pero no por eso deja de diferenciar cuerpo y alma: el cuerpo (como los órganos sensoriales) es aire transformado; el alma es aire puro, desprendido directamente del Aire-Dios.

Que los sentidos son en sí mismos incapaces de percibir la verdadera esencia de los objetos sensibles, que de por sí son "malos testigos", esto es, testigos incapaces de llegar hasta el fondo de la realidad, se infiere, según nuestro filósofo, de su ineptitud para percibir el tránsito paulatino de una naturaleza a otra.

¹⁹ Theophr., *op. cit.*, V 28.

²⁰ Zeller-Mondolfo, *op. cit.*, I-V, p. 419, n. 29.

²¹ Cf. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, II, p. 375.

²² Theophr., *op. cit.*, VIII 42.

En el fragmento 21 dice: "Por la flaqueza (de nuestros sentidos) no somos capaces de reconocer la verdad."²³ Y Sexto Empírico, que refiere estas "*ipsisima verba*", explica que el filósofo aduce como prueba el paulatino cambio de los colores, pues si se toman dos colores, negro y blanco, por ejemplo, y se echa gota a gota el uno sobre el otro, la vista será incapaz de distinguir los indiscernibles cambios producidos, aun cuando éstos sin duda se verifican.

Para demostrar la debilidad cognoscitiva de los sentidos y su impotencia para conocer la naturaleza real de los objetos, aduce también el clazomenio la incapacidad de los mismos para captar las partículas heterogéneas que se hallan presentes en cada cuerpo.

Aecio, al hablar de las homeomerías, dice que en los alimentos simples, como el pan y el agua, "hay partes productoras de sangre, de nervios, de huesos y de las demás cosas, las cuales son partes visibles para la razón". Y de esto infiere: "No hay que reducirlo todo, pues, a la sensación, porque el pan y el agua preparan estas cosas, pero en ellas hay partes visibles para la razón (únicamente)."²⁴ Las homeomerías son perceptibles, pues, para Anaxágoras por la razón y no por los sentidos, del mismo modo que los átomos de Demócrito.²⁵ Pero ello no quiere decir que las homeomerías (y los átomos) sean entidades ideales o puras abstracciones. Son, sin duda, realidades físicas, aunque demasiado pequeñas para poder ser captadas por los sentidos: sólo pueden ser "inferidas" por la razón. Esta última constituye, para el abderita, el conocimiento "auténtico" o "genuino", porque nos revela lo que verdadera y realmente existe, a saber, los átomos, por oposición a los sentidos, que sólo nos ofrecen lo que aparece, es decir, las cualidades derivadas de la unión de los átomos entre sí y de su impacto contra nuestros órganos sensoriales.

De modo parecido, para Anaxágoras, la razón es superior a los sentidos, porque éstos sólo nos revelan las cualidades de las homeomerías mayoritariamente representadas en el objeto, mientras la razón puede discernir, infiriéndolas, todas las demás homeomerías. He aquí por qué dice: "Lo que aparece, pues, es un aspecto de lo que se oculta."²⁶

Hay que hacer notar, sin embargo, que la oposición entre razón y sentidos tiene en Demócrito un significado gnoseológico y moral que se funda en una concepción física y ontológica, pero no supone ningún dualismo cosmológico o antropológico. En cambio, en Anaxágoras hay un relativo dualismo antropológico y cosmológico, en el cual se fundamenta la oposición razón-sentidos.²⁷

Si se tiene presente todo esto, no será difícil entender el sentido del testimonio de Sexto Empírico cuando nos dice que Anaxágoras considera

²³ Sext. Emp., *Adv. math.* VII 90. Cf. B. Farrington, *Ciencia y política en el Mundo Antiguo*, Madrid, 1965, p. 52.

²⁴ *Aët.* I, 3, 5.

²⁵ Cf. Sext. Emp., *Adv. Math.* VII 135, VII 138.

²⁶ Sext. Emp., *Adv. math.* VII 140.

²⁷ Cf. *Simpl.*, *Phys.* 164, 23; *Simp. Phys.* 162, 24; 156, 13.

como "criterio" (κριτήριον) a la "razón" (λόγον),²⁸ aun cuando la terminología resulte un tanto anacrónica. Sólo con la razón podemos, en efecto, según Anaxágoras, conocer las homeomerías, esto es, los verdaderos integrantes de cada objeto; sólo ella y no la mera sensación, que sólo sirve para darnos la apariencia "estadística", puede considerarse, pues, como verdadero "criterio", esto es, como instrumento para discernir la verdad del error.

En Anaxágoras encontramos ciertamente expresiones que presentan resonancias escépticas, sobre todo en lo que se refiere al conocimiento sensorial. Ello puede atribuirse al clima sofístico en que se desarrolló su filosofía, pero no debe hacernos olvidar, por una parte, que tales expresiones se encuentran en casi todos los presocráticos, desde Jenófanes hasta Demócrito, y por otra, que las mismas tienen en el clazomenio un sentido bastante restringido.

Así, Cicerón escribe: "Por la oscuridad de aquellas cosas que habían llevado a Sócrates a confesar su ignorancia y (o como) ya, antes de Sócrates, a Demócrito, Anaxágoras, Empédocles y casi todos los antiguos, los cuales dijeron que nada se puede conocer, percibir o saber: los sentidos son estrechos; los espíritus débiles, breves los recursos de la vida y, como (afirma) Demócrito, la verdad está sumergida en lo profundo; todas las cosas dependen de las opiniones y las convenciones; nada se deja a la verdad y, en fin, todas las cosas están rodeadas de tinieblas."²⁹

También Aecio dice: "Anaxágoras, Demócrito... [sostienen que] las sensaciones resultan engañosas."³⁰

Pero de aquí no puede inferirse que el clazomenio haya negado en general la posibilidad del conocimiento, tal como lo harían luego los pirrónicos, ni que propiciara siquiera un relativismo al modo de ciertos sofistas. La simple lectura de los fragmentos conservados, con sus aseveraciones cosmológicas, biológicas, antropológicas y aun teológicas, con su tono de serena pero firme certeza, nos demuestra que no estamos en presencia de un escéptico, aun cuando su pensamiento no se sustraiga totalmente al ambiente sofístico.

Como bien dice Zeller, "Anaxágoras considera insuficientes los sentidos, admite que ellos nos informan sólo imperfectamente sobre la esencia de las cosas, pero quiere sin embargo remontarse de los fenómenos hasta sus causas ocultas; por lo demás, precisamente así ha llegado a la formulación de su teoría, y como el espíritu formador del mundo conoce todas las cosas, también la parte del mismo que está en el hombre participa de este conocimiento".³¹

Esta interpretación de Zeller, que pone bien en claro la superioridad del entendimiento sobre las sensaciones en Anaxágoras, interpretación básicamente correcta, es aceptada también por Mondolfo, para quien "el problema

²⁸ Sext. Emp. *Adv. math.* VII 91.

²⁹ Cic., *Ac. post.* I 12, 44.

³⁰ *Aët.* IV 9, 1.

³¹ Zeller-Mondolfo, *op. cit.*, I-V, pp. 420-421.

de la verdad, que Anaxágoras quiere resolver, es cualitativo y no cuantitativo, y su solución se halla en reconducir el cambio (que aparece a los sentidos) a la permanente identidad descubierta por la razón".³²

Un punto de vista parecido sobre este tema expresa Gallo Galli.³³ En cambio, T. Gomperz, para el cual el nuevo movimiento crítico promovido por los eleatas no ha ejercido ninguna influencia en Anaxágoras, piensa que éste, con su "incondicionada confianza en los datos de los sentidos", que es la base de todo su sistema, representa una posición sensista, aunque no todavía relativista.³⁴

Ciurnelli va más allá. Para él, así como el ser de Anaxágoras se convierte en puro devenir y el mecanicismo en completo dinamismo, también su realismo y dogmatismo extremos se convierten en relativismo y sensismo,³⁵ sin llegar, sin embargo, a profesar un puro relativismo sensista como Protágoras (y conservando siempre un fondo dogmático).³⁶

Laas y Halbfass, en cambio, de quienes Ciurnelli pretende diferenciarse, identifican el relativismo de Anaxágoras con el de Protágoras.

Sin embargo, aun cuando el clazomenio considerara todas las sensaciones como igualmente ciertas,³⁷ no valora la verdad sensible como última verdad, puesto que pretende que en cada elemento (determinado por sus cualidades sensibles) está la idea de sustancia, de eternidad, de permanencia, etc. El pluralismo de Anaxágoras prepara, sin duda, la teoría de la realidad como flujo de fenómenos, pero no desemboca todavía en ella.³⁸ Entre Anaxágoras y Protágoras están presentes no sólo Parménides, sino también, desde el principio, Anaxímenes y los jónicos, cuyo monismo dinámico supone siempre la noción de una sustancia única que se mueve y nunca un puro movimiento sin sustancia. La razón o entendimiento de Anaxágoras, aunque análoga a la razón de Demócrito en tanto descubre los elementos que escapan a la percepción sensorial, no se reduce, como la de éste, en última instancia, a percepción sensorial, ya que Anaxágoras insiste en la pureza y autonomía del nous,³⁹ mostrándose consecuente en su gnoseología con el relativo dualismo de su cosmología y su antropología.

La doctrina de la oposición entre apariencia y realidad, que corresponde

³² R. Mondolfo, *El Pensamiento Antiguo*, Buenos Aires, 1969, I 101.

³³ Gallo Galli, "Anassagora", *Sophia*, 1948, p. 187.

³⁴ Gomperz, *Pensatori greci*, Firenze, 1950, I, pp. 317, 318, 336, 338.

³⁵ Ciurnelli, *op. cit.*, p. 71.

³⁶ *Ibid.*, p. 72.

³⁷ *Ibid.*, p. 71.

³⁸ Cf. C. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster, 1890, pp. 73-79.

³⁹ Cf. Simplicius, *Phys.* 164, 23; 162, 24; 156, 13. Para Demócrito, por importante que sea la diferencia entre razón o inteligencia y sensación, no hay entre una y otra sino una diferencia cuantitativa y de grado; para Anaxágoras, hay una diferencia cualitativa y de esencia.

a la oposición entre sentidos y razón, es interpretada por Sexto Empírico, que es un verdadero escéptico, más correctamente que por Cicerón, que es un escéptico aficionado. Dice el primero: "Lo que es pensado [lo contraponemos] a lo que aparece, como Anaxágoras al hecho de ser blanca la nieve le contraponía que la nieve es agua helada, pero, como el agua es negra, también la nieve es entonces negra."⁴⁰ Según Sexto, Anaxágoras sostiene que la nieve, además de ser blanca, es *también* negra: el sentido (la vista) se engaña no porque ve lo blanco, sino porque *sólo* ve lo blanco y no llega a lo negro, que también está en la nieve. A esto, en cambio, llega la razón o el pensamiento. Tal es la interpretación correcta. Cicerón, en cambio, dice: "Y estará más inclinado a admitir que la nieve es blanca de lo que lo estaba Anaxágoras, el cual no sólo negaba que así fuera sino que también decía que a él, como sabía que el agua a partir de la cual se había condensado era negra, ni siquiera le parecía que era blanca."⁴¹ Pero Anaxágoras nunca había negado que la nieve era blanca, y no sólo le parecía que era tal sino que también lo afirmaba, porque su teoría de las partes de todo en todo lo obligaba a ello. Sólo que, en razón de la misma teoría, afirmaba que también era negra, aunque esto no se lo revelaran sus ojos sino su razón.⁴²

De aquí no puede concluirse que Anaxágoras considerara, igual que su contemporáneo Protágoras, que todas las sensaciones son verdaderas en el mismo grado, como infieren Ciurnelli⁴³ y, sobre todo, E. Laas.⁴⁴ Aristóteles dice: "De Anaxágoras también se recuerda un apotegma dirigido a algunos de sus compañeros: que los entes serían para ellos tales como los hubieran supuesto."⁴⁵ Ahora bien, tal apotegma parecería implicar más bien un reproche a sus compañeros (o discípulos) por la actitud antiobjetivista asumida por éstos. Los compañeros del filósofo creían, sin duda, que la realidad era lo que cada uno de ellos suponía que era. En un sentido análogo Heráclito decía: "Si todas las cosas se volvieran humo, las narices podrían distinguirlos."⁴⁶

Aristóteles acusa a Heráclito de haber negado el principio de no contradicción;⁴⁷ la misma acusación dirige contra Anaxágoras. Dice, en efecto, que éste, al sostener que en la contradicción existe un término medio, vuelve falsas todas las cosas, ya que al estar todo mezclado, la mezcla no es buena ni no buena, y así no se puede decir nada que sea verdadero.⁴⁸ En otro lugar dice también el estagirita que, si se razona como Heráclito y Anaxágoras, no

⁴⁰ Sext. Emp., *Pyrrh. hypot.* I, 33.

⁴¹ Cic., *Ac. pr.* II, 31, 100.

⁴² Cf. *Schol. Hom. (A) II.* XVI, 161.

⁴³ Ciurnelli, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁴ E. Laas, "Neue Untersuchungen über Protagoras", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1884-1888.

⁴⁵ Aristot., *Metaph.* 1009 b 25.

⁴⁶ *Id.*, *De sens.* 443 a 21.

⁴⁷ *Id.*, *Metaph.* 1005 b 23.

⁴⁸ *Ibid.* 1012 a 26.

se podrá predicar nada verdadero, a no ser que se prediquen ambos contrarios del mismo sujeto. Y la razón de ello, particularmente referida a Anaxágoras, es que si se afirma que en todo hay partes de todo no se puede afirmar que nada sea más dulce que amargo.⁴⁹

Ahora bien, el sofisma es por demás evidente: Anaxágoras dice que un objeto es más dulce que amargo cuando en él predominan (cuantitativamente) las partes de sustancias dulces, así como un objeto es madera cuando en él hay más partes de madera que de hierro, oro, tierra o cualquier otra cosa.

No se puede concluir, pues, con Aristóteles, como bien dice Zeller, en base a la doctrina de la mezcla de todas las cosas, que Anaxágoras haya negado el principio de no contradicción, puesto que éste no sostiene que a una misma cosa, en cuanto tal, le corresponden cualidades opuestas, sino que cosas diversas se mezclan entre sí de tal manera que no pueden ser distinguidas unas de otras.⁵⁰

Difiriendo parcialmente de Zeller, el cual tiende a excluir todo tratamiento propiamente filosófico de la ética entre los presocráticos, es preciso señalar que en Anaxágoras hay por lo menos ciertos principios de una filosofía moral, aunque no, como en Demócrito, un verdadero desarrollo de la misma.⁵¹ No parece exacto, en todo caso, atribuir a pura fantasía, como hace Capizzi, el intento de Ciurnelli de atribuirle una doctrina moral.⁵²

Y si bien es cierto que casi todas las referencias éticas que encontramos en la tradición están vinculadas a reales o imaginarios hechos biográficos del filósofo y presentan un carácter apotegmático, también es verdad que casi todas ellas se podrían en cierta medida deducir de unos pocos principios generales y hasta de una determinada concepción del hombre y del mundo.

Cuenta Aristóteles que, habiendo preguntado alguien a Anaxágoras qué razón hay para preferir el haber nacido al no haber comenzado nunca a vivir, éste le respondió que tal razón era "contemplar el cielo y el orden del universo todo".⁵³ Diógenes Laercio refiere algo muy parecido: "Como se le preguntara en cierta ocasión para qué se nace, respondió [Anaxágoras]: para contemplar el sol, la luna y el cielo."⁵⁴

Así como el universo es un Cosmos y no un caos o una mera mezcla informe (*μῆγμα*) gracias al *NOUS* o entendimiento, así la vida de este pequeño universo que es el hombre se transforma en un cosmos (esto es, en un todo bellamente ordenado) cuando éste aplica su alma, esto es, su *NOUS* o su entendimiento, a contemplar el orden introducido por el *NOUS* en el universo.

Nace aquí el ideal de la vida teórica o contemplativa como forma más

⁴⁹ Aristot., *Metaph.* 1063 B 19.

⁵⁰ Zeller-Mondolfo, *op. cit.*, I-V, p. 420.

⁵¹ Cf. P. Natorp, *Die Ethika des Demokritos*, Marburg, 1904.

⁵² Ciurnelli, *op. cit.*, p. 15.

⁵³ Aristot., *Eth. Eud.* 1216 a 13-14.

⁵⁴ Diog. II, 10.

alta de la vida humana, ideal que encontrará su expresión más cabal en la ética aristotélica.⁵⁵ Que se trata de ciencia teórica (cuyo fin es la ciencia misma) y no de una clase cualquiera de saber práctico, aplicado (técnico) o normativo (moral, político, etc.), lo demuestra otro pasaje de Aristóteles: "Por lo cual, Anaxágoras el clazomenio y Tales y otros semejantes se dice que son sabios, pero no que son prudentes, cuando se tiene en cuenta que ignoran lo que les conviene; y se dice que conocieron cosas extrañas, asombrosas, difíciles y geniales, pero inútiles, porque no buscaban el bien humano."⁵⁶

La contemplación de la realidad cósmica, esto es, "la teoría del todo", genera en el hombre la libertad: contemplación y libertad son el fin supremo de la vida humana.⁵⁷

El mismo Aristóteles contrapone esta vida de contemplación y de libertad a la vida dominada por la búsqueda del placer.

"Este (Anaxágoras), pues, pensaba que la elección de la vida se justificaba por alguna especie de conocimiento, mas los que consideran felices a Sardánapalo o a Esmindrides de Síbaris o a alguno de los demás que viven una vida de placeres, todo éstos parecen poner la felicidad en el goce."⁵⁸

Más aún, la moral de Anaxágoras no sólo aparece como anti-hedonista (en lo cual concuerda también con Heráclito),⁵⁹ sino que se opone por su fin supremo al mismo Heráclito: éste señala como meta de la vida humana "el bienestar" (εὐαρέστησις) mientras Anaxágoras pone la "libertad" (ἐλευθερία).

Heráclito entiende por "bienestar" el goce que surge de la vida (y no sólo de la ciencia) centrada en el Logos; Anaxágoras entiende por "libertad" el despego de todo bien material y la perpetua disponibilidad para el conocimiento y la investigación de la verdad.

Podría decirse que la posición moral de Heráclito deriva de su monismo dinámico, en el cual el Logos no es sino el eterno ritmo racional del fuego; mientras la de Anaxágoras proviene de su relativo dualismo, en el cual el nous, aun sin dejar de tener todavía caracteres materiales, se opone a la materia, como la inteligencia activa a lo inerte y pasivo. Allá se trata del gozo (εὐαρέστησις) de la identificación; aquí de la libertad (ἐλευθερία) del desprendimiento (de la no mezcla, de la pureza).

Esta libertad conlleva, sin duda, una actitud de justicia (o, por lo menos, de no agresión) hacia el prójimo, porque el sabio anaxagórico, dedicado a la contemplación del universo, como el budista dedicado a la contemplación

⁵⁵ W. Jaeger (*Aristotle*, Londres, 1967, pp. 427-430) considera que las anécdotas que tienden a presentar a Anaxágoras (y otros presocráticos) como defensores de la vida contemplativa son invenciones de los partidarios posteriores de dicho ideal.

⁵⁶ Aristot., *Eth. Nic.* 1141 B 3.

⁵⁷ Clem., *Strom.* II, 130 (II, 184, 6 Stählin).

⁵⁸ Aristot., *Eth. Eud.* 12, 16 a 14-19.

⁵⁹ Cf. Albertus Magnus, *De veget.* VI, 401, p. 545; Clem. *Strom.* V, 60, etcétera.

del karma y del samsara, no tiene tiempo ni ganas de dominar, de oprimir o de perjudicar a nadie. Tal es, según parece, el ideal ético que expresa Eurípides al decir: "Dichoso quien tuvo aptitud para aprender la ciencia y no se ve impulsado a causar aflicción a sus conciudadanos ni a prácticas injustas, sino que contempla el orden perpetuamente joven de la inmortal naturaleza y cuándo éste se estructuró y dónde y cómo. A tales hombres no les asalta jamás el deseo de obras vergonzosas."⁶⁰

Quien ha hecho de la contemplación (θεωρία) el fin de su vida ha escogido el partido del nous, está separado de las cosas, es libre con respecto a ellas. Por eso, el sabio, esto es, el propio Anaxágoras, no se preocupa por la riqueza y los bienes materiales y renuncia a la herencia paterna en favor de sus parientes.⁶¹

Tampoco se preocupa por su patria, que para los antiguos griegos era la segunda propiedad o, por mejor decir, la propiedad primera y fundamental, ya que sólo ella les aseguraba todos sus derechos políticos y económicos.⁶² Como hace notar muy bien Ciurnelli, el haberse desembarazado de los dioses de la religión popular y estatal, puso a Anaxágoras en condiciones de liberarse también de la idea de la ciudad-estado (πόλις) como patria, y lo llevó al cosmopolitismo. Podría decirse que el haber renunciado a la religión familiar y al culto de los ancestros lo condujo igualmente a una actitud de desapego frente a sus propios hijos.⁶³

El cosmopolitismo y el individualismo, característicos de los ya contemporáneos sofistas, tienen en Anaxágoras una primera manifestación (apenas precedida, aunque no de una manera tan clara, por Jenófanes).

Este cosmopolitismo e individualismo lo sitúan en los límites entre la antigua filosofía de la naturaleza y la nueva filosofía del hombre, no menos que a su discípulo Arquelaos, maestro de Sócrates, el inventor, según parece, de la básica antinomia sofística entre φύσις y νόμος.⁶⁴

Ello quiere decir también que, precisamente por su negación de la política, Anaxágoras adoptó una actitud política y una posición sociocultural, y desde este punto de vista parece estar a la cabeza de una línea de pensamiento que, iniciada con ciertos sofistas, como Hipias de Elis, Antifón de Atenas, Alcidas de Elea, etc., se prolonga con Antístenes, Diógenes y los cínicos, y, más tarde, con Zenón y Citium y los estoicos.

Esta posición implica, contra lo que cree Momigliano, una doctrina igualitarista y antioligárquica que se manifiesta en la idea de que, como vimos,

⁶⁰ Eur., Frag. 910.

⁶¹ Diog., II, 6-7; Val., Max. VII, 7, ext. 6; Plut., *Pericl.* 16; Plat. *Hipp. ma.* 283 A.

⁶² *Ibid.*, 7; Cic., *Tusc.* I, 43, 104.

⁶³ *Ibid.*, 13; Galen., *De plac. Hipp. et Plat.* IV, 7, pp. 392 ss. Müller.

⁶⁴ N. Pohlenz, "Nomos und Physis", *Hermes*, 1953, pp. 418 ss., retrotrae al propio Anaxágoras tal oposición.

una cosa se determina para nosotros por el predominio (cuantitativo) de tal o cual homeomería sobre las demás, de modo que el ser aparece, como la ley, decidido por la mayoría en una asamblea. La superioridad de la mente (NOUS) sobre las otras cosas, lejos de suponer, como cree el mencionado historiador, una teoría oligárquica de la inteligencia que debe caracterizar al político,⁶⁵ supone una teoría de la superioridad del hombre individual sobre lo dado (la tradición) y la igualdad, en principio, todos los hombres, que participan de un único NOUS universal. Es claro, en todo caso, que si Anaxágoras pudo haber sentido preferencia por alguna "aristocracia", ésta sólo pudo haber sido la del talento (esto es, la del NOUS), ejemplificado magníficamente en Pericles y su círculo, la cual no es incompatible ni con el individualismo ni con el cosmopolitismo y ni siquiera con el igualitarismo y la democracia.⁶⁶

ÁNGEL J. CAPPELLETTI

UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR
CARACAS, VENEZUELA

⁶⁵ A. Momigliano, "Ideali di vita nella sofistica", *La Cultura*, N. S., 6, 1930, pp. 237 ss.

⁶⁶ Así lo hemos expresado en otro lugar, a propósito de la interpretación de Nietzsche.