

## CAPITULO II

### EL PRINCIPIO DE LA INTELIGENCIA

- I. La materia según Anaxágoras.—II. La inteligencia universal.—III. Las inteligencias particulares.

#### I

Antes de Anaxágoras, la Inteligencia no había sido considerada sino como un simple atributo; Anaxágoras hizo de ella un principio. Con él, la unidad panteística de la sustancia se rompe, por decirlo así, y se separa en dos elementos distintos; de una parte la materia, de otra la Inteligencia. Es un dualismo vago todavía, á la vez inferior y superior al panteísmo primitivo.

El *Timeo* de Platón está ya embrionariamente en Anaxágoras; pero lo que para Platón será sólo una abstracción ó un símbolo (el caos), parece ser para Anaxágoras una verdad. «Viendo que todo viene de todo y que los contrarios nacen de los contrarios, decía que todas las cosas estaban confundidas.» El *Tratado de la Naturaleza* comenzaba como el *Timeo*, por la descripción de la mezcla primitiva. «Todas las cosas estaban confundidas, *infinitas en número y en pequeñez,*

y nada era visible.» No obstante, todas las cosas existían ya. «Porque nada nace ni perece; no hay más que reunión y separación de los elementos existentes, y se podría decir, con razón, que el nacimiento es una agregación, la muerte una separación.» El fenómeno de la nutrición (no se ha reparado en ello lo bastante), es el que sugirió á Anaxágoras su hipótesis de las formas múltiples de la materia, reales aunque latentes. El pan, el agua, el vino, que comemos y bebemos, nutren todas las diferentes partes de nuestro cuerpo, sangre, huesos, carne, músculos, nervios, venas, cabellos, etc. El alimento nutritivo debe, pues, contener en sí mismo diferentes materias de la misma naturaleza que todos estos tejidos ú órganos y que contengan las mismas partes; bien que no podamos ver estas diversas materias, nuestra razón nos obliga á concebirlas. El pan, el agua, el vino, contienen, por lo tanto, partes de sangre, de carne, de huesos, etc.; y el cuerpo del animal, por medio de la nutrición, se agrega las partes similares; la sangre se agrega á la sangre contenida en el agua, la carne se agrega á la carne igualmente contenida en el agua, y así sucesivamente; porque en todo hay de todo, en cantidad más ó menos dominante.

Esta doctrina, á la cual alude Platón en el *Fedon*, y que había adoptado primeramente para explicar el *crecimiento* de los animales, arroja gran claridad sobre detalles y textos que apenas comprendían antes los críticos. Aristóteles, en dos pasajes, parece decir que Anaxágoras consideraba la carne y los huesos como cosas simples y elementales; el aire, el fuego, la tierra y el agua, como compuestos de estos elementos (carne, huesos, etc.) y otras homeomerías. Ritter y Zeller adoptan este sentido. Schaubach lo rechaza

apoyándose en un pasaje muy vago de Aristóteles. Este era, con todo, el verdadero pensamiento de Anaxágoras, que es muy natural, según el análisis de la nutrición. El cuerpo encuentra en el agua sangre que se asimila; luego el agua contenía sangre; luego la sangre es más *elemental* y más *simple* que el agua. Por lo demás, Anaxágoras no admite nada absolutamente simple, excepto la Inteligencia, como veremos más tarde. Una cosa contiene siempre otras, pero más ó menos aparentes; la cosa que parece dominar en el agregado, le da su nombre, agua, tierra, fuego, etcétera; pero en realidad el agregado contiene una infinidad de otras cosas.

Además, á no considerar sino las partes similares, estas son divisibles hasta lo infinito en otras partes de la misma especie. De suerte que cada cosa está doblemente dividida hasta el infinito: 1.º, en partes de naturalezas diferentes; 2.º, en partes de la misma naturaleza, que son homoemóricas. «En la sangre hay gotas de sangre, y en cada gota hay otras; el fuego resulta de partículas de fuego, el agua de partículas de agua, y así de lo demás.» Y, por otra parte, no olvidemos que, cualquier cosa que consideréis, «*todos los elementos entran en ella igualmente y en igual cantidad. Todo está en todo, y la separación absoluta no es posible. Hay en todo una parte de todo*» (porque cada cosa es un infinito que contiene otros infinitos); «y puesto que no se puede decir que una cosa sea la más pequeña de todas, nada podrá ser separado en absoluto y tener una existencia independiente. Lo que era al principio es hoy todavía; todo está confundido. En cada cosa se encuentra la multitud de los elementos; los principios sacados de la mezcla primitiva están en igual cantidad en lo que es grande y en lo que es

pequeño. En sí todo es á la vez grande y pequeño (1).» Este concepto de los infinitos que se contienen y del carácter esencialmente relativo de la grandeza y de la pequeñez, no ha dejado de ejercer influencia sobre las doctrinas de Platón. Recuérdese cómo concibe la dyada: es una pluralidad incluyendo en sí la pluralidad; es un *infinito*. Además, lo infinito es para Platón una relación entre lo *grande* y lo *pequeño*. Aristóteles insiste sobre este carácter relativo del infinito Platónico, que supone necesariamente la grandeza y la pequeñez. Para Platón, como para Anaxágoras, nada es grande ni pequeño en sí, sino solamente por respecto á otra cosa. Platón concluye de ahí que la materia no es algo real, determinado, teniendo una forma positiva, *πίρας*; es la posibilidad de recibir todas las formas sin tener ninguna propia. La concepción de Anaxágoras es muy diferente. La mezcla no es una pura *potencia*, como la materia de Platón ó de Aristóteles; porque todo está ya en *acto*. La indeterminación de la mezcla resulta de una confusión real de todas las cosas, no de una confusión ideal. La materia contiene realmente todas las cualidades y todas las formas primordiales; pero, por lo mismo que estas cualidades están confundidas, resulta la indeterminación y la ausencia de forma. «Antes del desprendimiento, ninguna cualidad exterior de los elementos podrá ser percibido; el obstáculo estaba en la mezcla de todas las cosas entre sí: lo húmedo con lo seco, la humedad con el frío.»

(1) Simplicius, *In Physicam Aristotelis*. Zevort, en su tesis sobre Anaxágoras, reduce las homoemorfías á átomos simples. Sin asimilar hasta el exceso, como lo hace Ritter, las homoemorfías y las mónadas, creemos que se asemejan en cuanto que contienen lo infinito; pero, en Anaxágoras, es una infinidad de partes, mientras que en Leibnitz es la mónada simple.

«El infinito, agrega Anaxágoras, es naturalmente inmóvil, y eso porque está incluido en sí mismo; ninguna otra cosa le rodea, y dondequiera que está, está por su propia naturaleza.» Vemos que se trata de una cosa realmente infinita en el espacio, continua y llena, que por todas partes se equilibra á sí misma. Tal es el teatro donde van á producirse los fenómenos sensibles, el receptáculo de todas las formas que recuerda el *lugar indefinido* de Platón, igualmente continuo, divisible é ilimitado, pero siempre con la diferencia de que Platón verá en él más bien un «sueño» que una realidad, en tanto que Anaxágoras ve la realidad material.

## II

Inmóvil en su todo, la mezcla puede moverse en sus partes; pero no puede imprimirse el movimiento á sí mismo. ¿Cuál es, pues, el principio que ha trastornado el universo informe para darle las formas del orden y de la belleza? No es el azar causa impenetrable al espíritu humano; no es el destino, palabra vacía de sentido, inventada por los poetas; es algo análogo al principio que mueve y gobierna un cuerpo animado; es la inteligencia. Es el demiurgo del *Timeo*; pero Anaxágoras no habla del modelo eterno que imita al ordenador del mundo. Ha conocido la inteligencia, no ha conocido lo inteligible. «*La inteligencia es infinita (ἄπειρον)*», es decir, presente á la inmensidad toda. «*Es independiente*», como conviene á lo que no es un atributo, sino un principio. «*No mezclándose á nada, existe sola y por sí misma.*» En esto, es análoga á la Idea de Platón, de que se puede decir igualmente:

«Si sufriese alguna mezcla participaría, necesariamente, de todas las cosas, porque en todo hay de todo; y en esta confusión con los elementos perdería el poder que tiene sobre ellos, y que debe á la simplicidad de su esencia.» Platón no hablaría de otra suerte. La Idea no se mezcla con nada, lo mismo que la inteligencia divina. Si la Idea se mezclase con alguna parte de la materia, como esta parte es una pluralidad infinita, la Idea misma se convertiría en un ser infinito y perdería la simplicidad de su esencia. «Anaxágoras, dice Aristóteles, está en lo cierto cuando afirma que no hay para la inteligencia ni pasividad ni mezcla, pues que hace de ella un principio de movimiento; para *mover*, debe ser inmóvil; para *conocer*, debe estar libre de toda mezcla.» Así Aristóteles encuentra su propia concepción en Anaxágoras; con mayor razón Platón encontraba la suya. La Idea tampoco es pasiva, ni móvil, ni mixta, y por eso Platón la considera como el principio del conocimiento y la causa final del movimiento. Observemos aquí cuán justo se muestra Aristóteles con Anaxágoras, y cuán injusto con Platón, que no ha hecho sino perfeccionar el concepto de la inteligencia divina, profundizando la naturaleza de lo inteligible.

Escuchemos de nuevo al predecesor de Platón. La Inteligencia es lo que hay de más sutil, *λεπτότατον* (expresión que recuerda demasiado la filosofía jonia), «de más puro, y posee el conocimiento total del mundo entero. Nada le escapa. Conoce lo que es mixto, lo que está distinguido y lo que está separado. Del mismo modo mueve y ordena todo lo que debía ser, lo que ha sido, lo que es, lo que será. Preside al curso del sol y á las revoluciones de los astros, á los cambios y á las combinaciones del aire y del éter». El punto de vista

físico no desaparece jamás totalmente en Anaxágoras. La Inteligencia tiene una relación íntima con el espacio, en el cual está como difundida, envolviendo así y penetrando el universo. Es el alma inteligente del mundo; no será el principio supremo de Platón.

Con todo, no debemos suponer, fundados solamente en la palabra λεπτότατον, con Zeller y Grote, que el Νοῦς de Anaxágoras no tiene ni *materialidad* ni *personalidad*. Estos dos críticos, rechazando la opinión de Brucker, de Tennemann y de Ritter, llegan hasta decir que el Νοῦς no es Dios ni siquiera un dios, sino la parte más sutil de la materia, que no es una, sino múltiple, especie de fermento que imprime un impulso al caos. Eso es tomar demasiado al pie de la letra esta expresión vaga λεπτότατον, inmediatamente seguida de καθάρωτατον. Decir que la inteligencia es *simple*, *sin mezcla*, *pura*, esencialmente *activa* y *motora*, ¿no es afirmar su inmaterialidad? Admitamos que esté difundida en algún modo por el espacio; ¿no hay, aun en nuestros días, discípulos de Newton y de Clarke, que colocan el espacio en Dios? Si se toman en este sentido riguroso todas las expresiones de los filósofos antiguos, no se encontrará uno solo que no pueda ser acusado de *materializar* á Dios, comenzando por Platón mismo. ¿No es también una paradoja quitar al Νοῦς todo carácter de *personalidad*? Anaxágoras dice que posee el *conocimiento del mundo entero*, que conoce, mueve y ordena lo que ha sido, lo que es y lo que será. Sin duda, esta idea de la personalidad divina es incompleta, porque Anaxágoras no habla de la *conciencia* que Dios tiene de sí mismo. Es un Dios inmanente por su acción y su pensamiento, aunque ya trascendente por sus atributos de simplicidad y pureza; pero es un Dios.

Hay más; según Aristóteles y Simplicius, Anaxágoras hubiera admitido ya que el fin de la inteligencia es el bien. Pero no ha profundizado en verdad esta idea, muy natural en sí misma y casi inevitable; lo que predomina á sus ojos es el orden, la simetría y la belleza, sin que el elemento moral del bien sea puesto en relieve. Aristóteles y Plutarco creen también que Anaxágoras hizo proceder de la Inteligencia todo lo que es bien, y de las otras cosas todo lo que es mal; pero dan al pensamiento de Anaxágoras una precisión que no tenía; es físico ante todo. Esto es lo que debía dar margen á las mordaces críticas de Sócrates, de Platón y del mismo Aristóteles. Recordemos el pasaje del *Fedon*: «¡Cuán engañado me vi en mis esperanzas, dice Sócrates, cuando, continuando mi lectura, me encontré con un hombre que no hace uso alguno de la inteligencia y que, en vez de servirse de ella para explicar el orden de las cosas, la sustituye por el aire, el eter y el agua, y otras cosas tan absurdas. Me pareció obrar como un hombre que dijese: la inteligencia es el principio de todas las acciones de Sócrates; y que luego, queriendo dar razón de cada una de ellas, dijera que hoy, por ejemplo, estoy sentado en mi lecho porque mi cuerpo está compuesto de huesos y músculos dispuestos de tal ó cual modo, y que se abstuviese de decir la verdadera causa; que prefiero la muerte á una huida vergonzosa.» «Anaxágoras, dice á su vez Aristóteles, se sirve de la inteligencia como de una máquina para la formación del mundo; y cuando encuentra dificultoso explicar por qué causa esto ó aquello es necesario, entonces saca á escena la inteligencia; pero siempre atribuye la producción de los fenómenos más bien á otra causa que á la inteligencia.» Hay exageración en estas críticas de los antiguos, y

aún más en las de los historiadores modernos que no ven siquiera un dios en la *Inteligencia* de Anaxágoras. «Una cosa es la *causa* y otra la *condición* sin la cual la causa no sería causa.» Sin duda alguna; pero las condiciones merecen bien ser estudiadas, toda vez que sin ellas la causa no obraría. La Inteligencia divina ha debido emplear, para llegar á su fin, *medios* necesarios. Explicar todas las cosas invocando la voluntad y las intenciones de Dios, es, en primer lugar, refugiarse en las hipótesis; además, es dar sólo una explicación á medias; es indicar la causa primera y olvidar las causas segundas; es nombrar al artista sin dar á conocer los procedimientos de su arte. Una explicación *mecanicista* del mundo no suprime el concepto del pensamiento universal, así como no puede bastarse á sí misma. La física de Anaxágoras, de los Pitagóricos, de Platón mismo, como más tarde la de Descartes, es muchas veces un mecanismo puro, que se concilia perfectamente con su idealismo. Sólo que Platón, como Descartes, agrega la consideración metafísica de las causas finales, de las cuales abusa con frecuencia (1). El *Timeo* parece no tener por fin más que realizar este ideal de la verdadera física trazado por Sócrates en en *Fedon*; Platón reemprende la obra de Anaxágoras con otro espíritu. Esta es una razón de más para considerar la hipótesis del *Caos*, en el *Timeo*, como una simple alusión á las ideas de Anaxágoras y de la mayoría de los físicos.

---

(1) A más de eso, lo que no hace Descartes, Platón pone en todas las cosas el *alma* como principio del movimiento; por eso superpone, con Leibnitz, el mecanismo y el dinamismo, la concepción de Anaxágoras y la de la Escuela de Mileto.

## III

No sólo por su alta noción de la Inteligencia suprema se ha adelantado Anaxágoras á Platón, sino también por su doctrina de la inteligencia humana. Así como la existencia de los seres materiales es puramente relativa, toda vez que cada uno de ellos está unido al todo por lazos indisolubles y no es sino una parte del infinito; así también toda inteligencia individuo tiene sólo una existencia relativa; es, en cierto modo, el predominio de la razón universal en tal ó cual ser particular. En el fondo, no hay más que una sola é idéntica razón, que es infinita. «La inteligencia es siempre idéntica á sí misma, la más elevada como la más pequeña.» Dios habita en nosotros, decía Eurípides, discípulo de Anaxágoras. ¿De dónde viene, pues, la diversidad de inteligencia en los animales? De su organización más ó menos perfecta, que se acomoda ó se opone á la manifestación de la inteligencia universal; así, *el hombre debe á la admirable conformación de las manos la superioridad de su espíritu.* «Los animales más grandes son los que sienten con más intensidad, y en general *la sensación está en razón de la magnitud de los órganos.*» «El sueño es el decaimiento de la energía corporal; sólo el cuerpo es pasivo, el alma no lo es.» «Anaxágoras, dice Aristóteles, confunde la inteligencia con el alma y la hace residir en todos los animales, grandes y pequeños, nobles é innobles. No obstante, esta parte de la inteligencia que se refiere á la sabiduría no está igualmente repartida ni entre los animales ni entre los hombres.» Aristóteles tiene motivos para reprochar á Anaxágoras de haber

hecho de la inteligencia un alma del mundo cuya presencia en el espacio parece demasiado material; sin embargo, habría podido reconocer en la relación de la inteligencia universal con las inteligencias particulares el origen de su propia teoría sobre el entendimiento activo y el entendimiento pasivo. Platón, como Anaxágoras, como Heráclito, proclamó también la existencia de una razón universal é impersonal, único origen de la verdad y de la certidumbre.

Anaxágoras estaba tan penetrado del carácter absoluto de la inteligencia universal y del carácter relativo de las inteligencias humanas, que se le ha acusado de escepticismo, por lo menos, respecto al testimonio de los sentidos. «Anaxágoras los considera como impotentes é incapaces de hacernos discernir la verdad. Para prueba de su infidelidad, ἀπιστίας, cita el cambio insensible de los colores.» Aristóteles cuenta una sentencia de Anaxágoras á algunos de sus amigos: «Los seres son para vosotros, tales como los concebís.» «Si todo está confundido, dice también Aristóteles, nada es verdadero... Anaxágoras pretende que entre los contrarios hay siempre un intermediario; luego todo debe ser falso. Porque, si los contrarios están confundidos, esta mezcla no es ni *bien* ni *no-bien*, y no se puede afirmar nada verdadero.» Sí, indudablemente, hubiera respondido Anaxágoras; pero aquí se trata del mundo sensible, cuando se hace completa abstracción de la inteligencia. En el mundo, en cuanto sensible, todo está confundido, contenido en el infinito; todo está en todo; lo cual produce la indeterminación y la oscuridad por respecto á nosotros. Los datos puramente sensibles tienen un carácter muy relativo; la razón misma, en cuanto individual, es relativa también; de ahí la incertidumbre de los sentidos

y de la opinión. Sólo «la inteligencia posee el conocimiento del mundo entero; nada le escapa..., lo que es, lo que ha sido, lo que será». No obstante, el hombre participa, en grado ínfimo, de la razón universal, y en esto se cifra todo el valor de la existencia. Preguntaban un día á Anaxágoras: «¿Por qué le vale más al hombre ser que no ser?—Porque tiene la facultad, respondió, de contemplar el cielo y la armonía del universo.»

En resumen; los puntos comunes entre la doctrina de Anaxágoras y la de Platón, son: *a)* La materia concebida como una confusión indefinida é indeterminada por sí misma (sea real ó ideal esta confusión); *b)* la necesidad de la inteligencia para introducir el orden en lo infinito; *c)* el carácter absoluto de la razón universal, de la cual participan todos los espíritus; *d)* el carácter relativo de los fenómenos sensibles y de las sensaciones. «Estos filósofos, dice Aristóteles hablando de los Jonios, se parecen á soldados bisoños; dan muchas veces en el blanco al hacer ejercicio, pero no demuestran conocer la ciencia.»

---