

EL DESPERTAR DE LA FILOSOFÍA. II. DE EMPEDOCLES A DEMOCRITO

1) El nuevo estado de la cuestión

a) El planteamiento común y la solución contradictoria que representan Parménides y Heráclito, va a forzar un nuevo avance de la Filosofía, en un esfuerzo de conciliación entre esas dos posiciones que evidentemente, a pesar de su oposición, tienen su punto de razonabilidad y verdad. Este intento de conciliación no sólo va a mostrar indirectamente la parcialidad y exageración de los planteamientos anteriores, con lo cual van a dar paso a posiciones nuevas más radicales. Va a mostrar, además, una serie de ideas capitales para el desarrollo ulterior de la Filosofía.

Este nuevo estado de la cuestión acepta, por lo pronto, una cierta forma de variabilidad y de multiplicidad, que no necesariamente excluye la unidad y la inmutabilidad. No puede negarse el movimiento, la mutación, al menos aparente. Tampoco puede negarse una cierta diversidad entre lo que es naturaleza y lo que son las cosas, entre lo que es el principio de las cosas y las cosas principiadas. Hay, pues, una diversidad, hay también un cambio. Es menester, pues, preguntarse cómo es posible esta pluralidad, y cómo es posible el paso que se da, sobre todo, de la naturaleza a las cosas principiadas.

b) Por otro lado, está la fuerza de la argumentación de Parménides. El no ser no puede pasarse al ser, ni del ser al no ser. Ni siquiera del no-ser así hay paso al ser-así, porque en definitiva esto supondría la realidad del no ser. En lo que es lo más real de la realidad, en lo que es principio real de las cosas, no puede introducirse el no-ser, porque esto implicaría la mayoría de las contradicciones reales y lógicas. A lo más el no ser tendría cabida en el nivel de las cosas principiadas, pero en ese nivel ya no debe hablarse propiamente de ser y naturaleza.

c) Frente a esta doble posición, los conciliadores no se van a salir propiamente del planteamiento, sino que van a intentar un acuerdo, concediendo a cada una de las partes algo de verdad. Va a ver, pues, un intento de conciliación y no de superación.

Los principios implícitos van a regular las reflexiones de estos nuevos filósofos. Primer principio: invariables en sí los múltiples elementos del ser, gracias al puro movimiento local que no supone cambio en la realidad misma de los elementos primeros, se puede explicar la pluralidad de las cosas reales. Segundo principio: para determinar el número de esos elementos primeros invariables habrá que elegir la hipótesis que explique el mundo existente con el menor dispendio de supuestos y de medios, pues así habrá un minimum de arbitrariedad.

No es que los filósofos conciliadores hayan formulado explícitamente tales



principios, pero sí operan en sus razonamientos conforme a ellos. El primero de ellos, no expresa más que el esquema general de la posible conciliación entre las ideas de Parménides y las de Heráclito. Se atribuye a los últimos elementos, a aquellos que en definitiva son la realidad, las características de inmutabilidad que Parménides atribuye al ser; y se atribuye a su mezcla extrínseca la posible pluralidad de seres. La solución, pues, da mucha mayor razón a Parménides que Heráclito al tiempo que anula un tanto el sentido de naturaleza, ya que no puede asegurarse que los compuestos provengan naturalmente de los primeros elementos. El segundo de los principios es propiamente metodológico y responde a una formulación de Nietzsche en su estudio sobre los presocráticos expresa bien el sentido moderno y científico de estos conciliadores.

2) La solución de Empédocles (492-432)

a) ¿Cómo se le presenta concretamente el problema de la conciliación a Empédocles

Ante todo, el horizonte de sus reflexiones es un horizonte puramente cognoscitivo. Para él el objeto de su investigación es el conjunto de las cosas de este mundo, entendiendo como cosas de este mundo las cosas materiales y visibles. Por lo tanto, su horizonte ni es total ni es metafísico. No es total, porque no tiene en cuenta realidades distintas de las cosas materiales o no se percata de lo que es diferenciativo de estas realidades, por ejemplo, de lo que es diferenciativo de la realidad humana en cuanto humana. No es metafísico, porque como nota Hegel a este respecto, su pensamiento es demasiado naturalista, demasiado fisicista podíamos decir nosotros.

Pero, aun con esta limitación, Empédocles reconoce la pluralidad de cosas, la diversidad real entre las cosas. Y entonces tiene que preguntarse cómo ha podido surgir esa pluralidad a partir de unos principios o elementos que según la doctrina de Parménides han de ser inmutables.

Esta pregunta abarca otras dos: primera, cuál será el menor número posible de elementos, cuya pura mezcla debida a un mero movimiento local, baste para explicar toda la diversidad de seres que contemplamos en este mundo; segunda, quién o qué va a originar ese movimiento local, sin el cual la unión y separación de los primeros elementos en orden a formar todas las cosas, no podría realizarse.

b) La respuesta la da Empédocles desde las siguientes premisas: hay una multiplicidad real de cosas reales; hay una imposibilidad de pasar del ser al no ser, y del no ser al ser; sólo se deben admitir aquellos elementos indispensables para explicar la pluralidad. Con estas premisas la respuesta de Empédocles es que no hay más que cuatro elementos: aire, fuego, agua y tierra. La mezcla de estos cuatro en distintas proporciones es lo que da lu-



gar a la multiplicidad y diversidad de las cosas reales.

Ahora bien, ¿qué es lo que causa la mezcla de esos cuatro elementos? Por que esos cuatro elementos ni siempre han estado mezclados, ni en cada cosa real están mezclados de la misma forma, ni en cada caso lo están de forma inmutable, pues las cosas van apareciendo y desapareciendo. Empédocles, pues, se propone ya de modo explícito la pregunta de qué es lo que causa el movimiento. Para explicar la realidad, no sólo ha de recurrirse a lo que más tarde llamará Aristóteles causa material y formal, ha de añadirse también la cuestión de la causa eficiente.

Ya Anaximandro había iniciado esta problemática admitiendo que el 'apeiron' en su indeterminación contenía cosas contrarias: lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, estos contrarios van diferenciándose progresivamente dando lugar a los diversos seres.

Este carácter de oposición lo sitúa Heráclito en el seno mismo de la realidad. La realidad es el devenir, y, es, por tanto, una síntesis de contrarios. Para él, entonces, la pregunta por el origen del movimiento, equivale a la pregunta por el origen de la realidad última. Pero tal pregunta no tiene sentido para un griego de esta época, que estima como realidad a aquello que no ha tenido origen.

Paralelamente, aunque por razones opuestas, Parménides no tiene por qué preguntarse por el origen del movimiento. En la realidad no hay movimiento por tanto, carece de sentido preguntarse por un origen real del movimiento.

Muy otra es la situación de los conciliadores. Para ellos el movimiento es real y es indispensable para explicar la pluralidad de lo real. ¿Cuál será la causa de este movimiento?

Empédocles propone un doble principio del movimiento: el Amor y el Odio. Por el Amor se juntan los elementos en distintas proporciones, por el Odio se separan. Hacen falta dos fuerzas distintas porque se dan dos fenómenos completamente distintos: el de la unión y el de la separación. Si no hubiera más que Amor todo sería uno; si no hubiera más que Odio, no habría más que los cuatro elementos. Por tanto, es preciso admitir una doble fuerza.

No nos interesa subrayar aquí ni el sentido preciso de la respuesta de Empédocles ni sus puntos débiles. Lo importante es subrayar que se ha presentado ya a la Filosofía de forma explícita y refleja la necesidad de algo que sea principio del movimiento. Por lo demás, ya Aristóteles notó que no siempre el Amor es causa de unión y el Odio de desunión, y que para que haya unión se requiere previamente una disgregación. Asimismo cabe preguntarse, si el Amor y el Odio son cosas reales o no, y en qué relación de realidad se encuentran con los cuatro elementos. Las preguntas podrían multiplicarse, pero para nuestro propósito no son necesarias.

Con los cuatro elementos y ese doble principio del Amor y del Odio, juzga Empédocles que tiene lo suficiente para explicar todo nuestro mundo. No puede decirse que esta explicación sea sin más 'evolutiva' en el sentido moderno del término. Con todo, por la índole misma de su problemática, los presocráticos tienden a una explicación evolutiva del universo, pues a partir de unos elementos más simples van buscando la explicación progresiva de los seres más complicados. Esto que, por un lado, nos ilumina el carácter 'físicista' de su Filosofía, por otro, nos muestra cómo su filosofar estaba montado sobre la realidad concreta y como se sujetaba a ella. Concretamente, Empédocles nos habla que del imperio del Amor resulta que lo semejante se une con lo semejante. Primero, surgen los árboles que se alimentan de tierra; después se van unificando las distintas partes de los animales, que se originaron separadas y constituyeron los animales informes que han dado paso a los animales actuales, tan perfectamente formados.

3) La solución de Anaxágoras (500-428)

a) El planteamiento general en el caso de Anaxágoras es el mismo de los tres conciliadores: explicar la pluralidad de este mundo a partir de unos primeros elementos inmutables. Pero él va a hacer avanzar el problema, tanto por lo que toca al número de elementos primigenios, como por lo que toca a la explicación del movimiento. Anaxágoras, gran observador de la Naturaleza en lo grande y en lo pequeño, queda maravillado por una de sus características más impresionantes: el orden maravilloso que en ella reina. Esta nueva 'visión' de la realidad le va a llevar a uno de los logros más fundamentales de la Filosofía. De él vale especialmente aquello que escribe Aristóteles "avanzando en su investigación, la realidad misma los llevó y forzó a indagar más allá de las cosas" (I. et., I, 3, 984 a). La realidad le enseñó que había un orden y armonía en las cosas, y que era preciso buscar la razón de ese orden. Por esta razón, dice Aristóteles, "cuando alguien dijo... que había también en la Naturaleza una inteligencia, que era la causa del mundo, y de todo el orden de las cosas, pareció sobrio y prudente en comparación de los antiguos, amigos de decir banalidades" (Ib., 984 b).

b) Lo típico de la solución de Anaxágoras se encuentra en dos puntos fundamentales: el de los primeros elementos, entendidos como semillas de las cosas, y, sobre todo, el reconocimiento de la existencia de una inteligencia ordenadora del movimiento.

- A la doctrina de las homeomerías o semillas de las cosas, llegó Anaxágoras por una radicalización, mayor que la de Empédocles, en la interpretación tanto de Parménides como de Heráclito. Por un lado, reconoce que el ser es inmutable; por otro lado, reconoce una gran diversidad y pluralidad de las cosas. Por tanto, no le basta una explicación con solo cuatro elementos, porque o habría que someter a una gran transformación a esos cuatro elementos, con

lo cual padecería la inmutabilidad del ser probada por Parménides; o habría que negar la pluralidad de las cosas existentes, con lo cual se negaría el tipo de visión de la realidad que domina en Heráclito.

Si se admiten, pues, a una la inmutabilidad del ser y la pluralidad de cosas reales, piensa Anaxágoras que se deberán aceptar tantos elementos primigenios como cosas verdadera y realmente distintas, tantos elementos como realidades simples. Anaxágoras no cae en aceptar tantos elementos simples como cosas reales aparentemente distintas. Esto sería pasar por alto las elucubraciones de los pensadores anteriores el reconocimiento de la unidad bajo la pluralidad de seres, la idea de naturaleza y cosas, etc. Decir, en efecto, que se dan tantos elementos simples como realidades aparentemente distintas, supondría negar los hechos, pues de unas cosas 'salen' otras, y sería negar la Filosofía, que quedaría reducida a una mera constatación de lo físicamente aparente.

La conclusión será, por tanto, que se darán tantos elementos como sean necesarios y suficientes para explicar la pluralidad de cosas reales. Anaxágoras no determina cuántos son tales elementos tan sólo nos dice que son innumerables. Pero sí determina su naturaleza: son pequeñísimos pero divisibles en partes cualitativamente idénticas (homeomerías), distintos los unos de los otros, incapaces de toda alteración intrínseca, inertes, inconscientes, eternos. Son semillas de las cosas, pues de ellos se originan, aunque ya ese 'origen' no se entiende en el sentido fuerte de naturaleza, sino como pura agregación y disgregación de elementos inmutables. Dicho en otros términos: esos elementos son naturaleza, en cuanto que son la última realidad de las cosas, pero no en cuanto son principio del que realmente devienen las cosas.

Otra idea añade Anaxágoras para mantenerse fiel a Parménides: si todo puede convertirse en todo, es preciso que todo esté en todo. El antecedente lo había observado Anaxágoras: el alimento, por ejemplo, se convierte en carne, en pelo, etc. Luego, supuesto que no puede haber cambio, en el alimento debe estar actualmente contenido el pelo y la carne, aunque en una proporción tan pequeña que no aparece. En este sentido todas las cosas tienen de todo; su única diferencia consiste en la distinta proporción en que en cada una de ellas se encuentran todos los elementos. Como los sentidos humanos sólo pueden apreciar dentro de determinados límites, no nos es dado apreciar cómo todo está en todo.

Fragmentada así la realidad en elementos múltiples, se logran puntos de apoyo innumerables para calcular la diversidad de la realidad, y, por otro lado, puntos de apoyo inmutables para racionalizar la realidad múltiple.

Pero ahora surge la gran cuestión: ¿cómo se explica la construcción ordenada de cada cosa, y, sobre todo, cómo se explica el orden del cosmos entero?



Anaxágoras responde a esta grave cuestión diciendo que en la Mente (Nous) ha de ponerse tanto la causa del movimiento como la razón del orden que reina en el Universo. Dos puntos contiene esta afirmación: que la mente es la causa del movimiento, y que la mente es la razón del orden y la finalidad del Universo.

Por lo que toca al punto primero, insinúa Nietzsche que Anaxágoras pudo llegar a tal concepción fijándose en que nuestras representaciones mentales no sólo se mueven a sí mismas, sino que mueven a lo que es distinto de ellas, al cuerpo; con lo cual se llega a la conclusión de que el principio del movimiento corporal debiera ser de la misma naturaleza que las representaciones intelectuales. Otro argumento distinto propone Dilthey: Anaxágoras había concluido la homogeneidad física del mundo de las estrellas y de nuestro mundo, al examinar un cuerpo celeste caído junto a los Pótamós; por tanto, pensaba que en los cuerpos celestes debía regir el mismo movimiento rectilíneo que en la tierra. Ahora bien, en el cielo el movimiento de las estrellas era circular, luego debía haber una fuerza poderosísima que convirtiese el movimiento rectilíneo en ese movimiento circular ordenado. Y esta fuerza la concibió como una Inteligencia.

Tenemos, así, el reconocimiento de una fuerza que actúa constantemente y con finalidad, que provoca y conserva desde fuera, completamente separada de la materia del universo, el orden y el movimiento que se dan en él. En este raciocinio están, al menos apuntados, unos cuantos logros capitales para el pensamiento occidental: la idea de la inteligencia como algo superior a la materia; el reconocimiento de un orden que necesita de un ordenador; la idea de la finalidad que rige el Universo, el atisbo del espíritu, y el camino para un planteamiento nuevo del problema de Dios.

En efecto, Anaxágoras concibe la Inteligencia (Nous) como algo inmenso y autónomo que no está mezclado con ninguna cosa, sino que descansa aparte y en sí mismo. Si estuviera mezclada con lo demás, lo mezclado le estorbaría y no podría dominarlo todo, como puede hacerlo ahora, puesto que se funda en sí mismo. Por otro lado, la consideración de la finalidad interna del Universo y de los diversos organismos de la tierra hizo reconocer a ese primer motor como un ser inteligente que actúa intencionadamente y con finalidad. Se llega así, según Dilthey, al monoteísmo, a la idea del fin consciente como un rector del conjunto de los movimientos unitarios y teleológicos en el cosmos, y de la razón como el motor independiente y que actúa con finalidad.

No todo es perfecto en esta concepción, pero su dinamismo genial es innegable. Anaxágoras ha tomado en serio la explicación del orden del Universo, que todos, antes de él, habían observado, pero que a ninguno como a él había movido a admiración.



) La solución de Demócrito (460-370)

a) Demócrito se encuentra fundamentalmente ante el mismo problema de Empédocles y Anaxágoras: dar una explicación total y última de las cosas reales dentro de los principios establecidos por Parménides y de la visión de la realidad propia de Heráclito.

A este problema se acerca Demócrito con un estilo determinado de pensamiento, el que va a dar paso más tarde al origen de la ciencia moderna. Así como Anaxágoras se siente sobrecogido por el orden del Universo y busca una solución dominada por ese orden, Demócrito se siente sobrecogido por lo tangible y lo mensurable, de lo que procurará dar una explicación sin salirse del sistema mismo que observa. Al buscar una explicación dentro del sistema, se verá forzado a agudizar esa misma explicación y a hacerla más perfecta. Demócrito no acudirá a explicaciones últimas hasta que haya agotado todas las explicaciones próximas. Este proceder, cuando encuentre en la época del Renacimiento las técnicas adecuadas, dará lugar al gran triunfo de las ciencias. Pero en Demócrito se encuentra ya el espíritu científico con sus ventajas y sus limitaciones. Su gran ventaja será la explicación inmediata de la realidad y, por tanto, el conocimiento exacto de la misma; representa así el contrapeso a quienes muy fácilmente saltan a explicaciones últimas. Su grave limitación, la ceguera para ciertas dimensiones de la realidad, y la afirmación subrepticiamente metafísica de que no hay otra realidad más que la mensurable.

Demócrito, con todo, es un filósofo. Un filósofo que se basa en los principios metafísicos de Parménides, entendidos con más estrictez aún que la de Empédocles o la de Anaxágoras. Este abandona la idea de los cuatro elementos, porque en ellos se da una grande e irreductible diferenciación en lo que debe ser lo más inmutable posible; llega así a la idea de las homeomerías que, al ser innumerables, permiten una diferencia menos radical en el ser. Demócrito irá más adelante: en los primeros elementos no es posible colocar ni la más mínima diferenciación cualitativa.

b) A tres principios fundamentales puede reducirse la solución propuesta por Demócrito como explicación de la realidad.

Primero: existe el ser en forma de una multitud infinita de átomos sin otra determinación que su magnitud, figura, peso y situación.

Para llegar a este principio, Demócrito niega en primer lugar la objetividad de las cualidades que más tarde se llamarán secundarias; apoyándose en observaciones experimentales, dirá que cualidades como el sabor, el color, el sonido, etc., son producidas propiamente por los sentidos y no están en la realidad. No sólo eso, sino que, como observa Dilthey, transfiere la imagen intuitiva de los movimientos en el espacio, de las distancias, extensiones y masas al mundo de lo que escapa a la visibilidad, y esto es lo que constituye el verdadero sentido de todo atomismo auténtico.

Con esta orientación no es difícil ver cómo llega a su concepción de los átomos: extensos e indivisibles, inmutables y eternos, innumerables, sin más determinación que la de ser materiales y extensos. Tienen que ser inmutables por las razones de Parménides; tienen que ser átomos, es decir, extensiones materiales indivisibles, porque si fueran divisibles se pondría división en el ser, lo cual iría contra Parménides; se procedería hasta el infinito, y no podría llegarse a la explicación del mundo macroscópico que es evidentemente extenso. Tienen que ser innumerables para dar razón de la pluralidad de lo real, y no deben tener determinación cualitativa alguna, porque tal determinación no se requiere para explicar la realidad que no es cualitativa, y porque contradiría los principios de Parménides.

Segundo: los átomos poseen como propiedad esencial e intrínseca suya no recibida desde fuera el movimiento local de traslación.

Demócrito ve claramente que con solos los átomos no puede explicar la pluralidad de la realidad y los cambios que en ella ocurren. Efectivamente, si los átomos estuvieran quietos, o no habría sino una multitud separada de átomos disgregados e invisibles; o si estuvieran unidos, aparecería una sola cosa o una serie siempre la misma de cosas. Evidentemente esto no es así, luego habrá que poner algo más que los átomos. Ese algo más es el movimiento. Con movimiento y átomos Parménides lo explicará todo: todo lo que ocurre fuera del hombre y todo lo que ocurre dentro de él. Ahora bien, ¿quién produce ese movimiento? Nadie responde Demócrito. No hay sino átomos materiales, y además es perceptible que las cosas se mueven por sí mismas y por los contactos de unas con otras. Toda acción que acontece en el cosmos no sólo va acompañada siempre de movimiento, sino que se reduce a contacto presión o choque.

En este punto del movimiento no es Demócrito extremadamente claro. Lo constata como un hecho, y habla de un cierto torbellino que va ordenando los átomos conforme a su propio peso.

Tercero: existe el no-ser o vacío, pues sin él es imposible el movimiento.

Aquí es donde vuelve a aparecer Heráclito. El no ser, el vacío se requiere incluso para el puro movimiento local, para el cambio de lugar. Pero lo que predomina en Demócrito no es la argumentación teórica de Heráclito, sino de nuevo una imagen intuitiva de la realidad. No podemos imaginar el movimiento sin recurrir a un vacío por el que se desplazan los objetos. La reflexión conceptual parece que exigirla, al contrario, que sólo a través de algo real pueden sostenerse y moverse las cosas reales. Pero la imagen de que las cosas cuanto más sólidas más impiden el movimiento, lleva a la idea de que sin vacío no habría movimiento, y lleva a la ecuación de no-ser sólido con ser-vacío. Con lo cual se da una cierta realidad al no-ser como vacío.

Sólo por el no ser o vacío se explica el movimiento y, por tanto, la separación y la pluralidad. El no ser se presenta así como cierto modo de realidad, bien que con características opuestas a las de la verdadera realidad, que es el ser. Se admiten, pues, dos contrarios iniciales, como condición al menos del movimiento. Suponiendo este vacío y el primer estado de movimiento de los átomos como un movimiento circular de todos ellos, surge una combinación de átomos entremezclada de vacío, con una cierta relación cuantitativa entre la masa atómica y el espacio vacío contenido en cada una de las combinaciones. Esto condiciona la diferencia de peso con igual tamaño, y, por tanto, la posibilidad del movimiento hacia arriba y hacia abajo de las distintas combinaciones atómicas, según su respectiva densidad.

Por tanto, el vacío no sólo da la separación real entre las distintas combinaciones atómicas; no sólo da espacio, por así decirlo, para distintos movimientos, sino que posibilita desde dentro de las distintas combinaciones atómicas el movimiento. Efectivamente, los átomos tendrán distinto peso. Se entiende, en las combinaciones de átomos, según el mayor o menor vacío que se da entre los átomos que componen una misma combinación. Como, a su vez, todo está en perpetuo movimiento, son posibles constantes cambios, que no ocurren al azar y sin causa sino conforme a leyes necesarias.

No es necesario insistir en los puntos flacos de esta concepción. Los han subrayado no sólo Platón y Aristóteles, sino incluso materialistas posteriores. Pero no hay duda de que Demócrito representa un esfuerzo gigante de conciliación entre las doctrinas metafísicas de Parménides y Heráclito, y, sobre todo, el primer esfuerzo sistemático para explicar toda la realidad desde lo que es la realidad puramente material, vista además desde un nivel puramente mecánico. Esta perspectiva, aunque insuficiente, tiene una importancia decisiva para el desarrollo de la vida intelectual. Como escribe Dilthey, la concepción mecánica del mundo expresaba una posibilidad adecuada a la inteligencia, y se mantuvo con enérgica conciencia de su fuerza, que radica en el cálculo de los hechos sensibles: el día de su triunfo solo llegó, cuando los métodos experimentales se apoderaron de ella.

BIBLIOGRAFIA - Además de los trabajos citados en la anterior Bibliografía, pueden consultarse los siguientes

- Nietzsche, F., Obras Completas, Anaconda, Buenos Aires, II, pp. 98 ss.
Dilthey, W., Introducción a las Ciencias del Espíritu, Revista de Occidente, Madrid, pp. 249-271.
Ellacuría, I., El despertar de la Filosofía, II. De Empédocles a los Sofistas, Cultura, San Salvador, n. 13, pp. 148-167

