

LA FILOSOFÍA DE LOS PLURALISTAS DE LA PHYSIS

Ya hemos visto el escándalo armado por Parménides en su época con su concepción de que lo mismo es ser que pensar. Lo que ocurre es que, una vez que se acepta esta forma de argumentación, vemos cómo esto sigue afectando al sentido común al hablar del ser, en cuanto que ser inmóvil, ingenerado, incorruptible, compacto, continuo, esférico, etc. Ocurre que si el mantenimiento procede del hecho de que pueda seguirse estableciendo que la realidad procede del ser, que es la realidad del ser la que impone esto al pensar, choca con lo que se nos muestra ante los sentidos, más en la línea de Heráclito y Protágoras. Si fuese así, estamos en un programa de máximos, es decir, que hemos llegado al límite.

Si es la realidad quien se impone al pensar, ocurre que el programa de la Filosofía no tiene vuelta de hoja. Aquí, el imperativo estaría dado por lo que las cosas son y no por una elección fuertemente obligada no ya por un principio práctico, sino que siendo práctico, viene dada por un sentido teórico que absorbe la totalidad de toda la filosofía. Pero como esto choca con el sentido común, con la forma de ver el mundo, tener aprecio a los fenómenos, a los acontecimientos de la historia, de una constante reinterpretación de ese concepto de Ser, a fin de hacerlo asimilable a los fenómenos de la naturaleza, a las percepciones, a la experiencia cotidiana. Lo que importa más que se comprenda aquí, es que los herederos de la tradición postparmenídea, que forman el conjunto de los físicos pluralistas (varios elementos constitutivos del ser), son aquellos, precisamente, porque es el ser de la realidad el que determina la identidad. Esta visión aparece en Empédocles, Anaxágoras y Demócrito. Cada uno da soluciones diferentes, pero soluciones que, siempre desde el criterio común de que el planteamiento parmenídeo es un planteamiento ontológico, un planteamiento que otorga prioridad, el protagonismo de la obligatoriedad que impone el Ser entre la identidad de pensar y Ser.

Pero a fin de que el mundo no sea un disparate, a fin de que las propiedades del Ser (unidad, inmutabilidad, inmovilidad, eternidad, finitud...) sea compatible con los fenómenos de la experiencia cotidiana, lo que se hace es una especie de implosión del Ser. Implosionar en vez de explosionar, porque se trata de que el ser entre en un circuito donde si el ser rompe, se conduzca hacia dentro. Que los elementos se junten para constituir una unidad.

Esto es lo que hace Empédocles. Es un personaje peculiar porque su adscripción como filósofo está compensada de manera tan frontal como incomprensible para nosotros. Se trata de la existencia de un segundo Empédocles tan distinto como el Empédocles donde aparece sin ninguna filosofía a la que ajustarse. El Diels-Kranz¹ dice que no sabemos quién es Empédocles: si es quien introduce y reproduce los discursos órficos, de carácter religioso, en su comunidad de Sicilia o un renegado del pitagorismo. Este planteamiento lo ve Jaeger como una forma de contradicción entre el científico y el supersticioso. En una de las caras de Empédocles se observa cómo es capaz de impugnar la religión olímpica o religión de la soberanía. Sin embargo, para el lector del “*Frontefisio*” y no el del “*Kathármoi*” o Las Purificaciones, de lo que se trata es de un postparmenídeo típico en el sentido que lo que va a exponer es el discurso de la soberanía. La mayoría de los críticos piensan que uno y otro de los Empédocles no son compatibles. Hay una zona de incompatibilidad donde aparece como un misterio que nos parece indiscutible, especialmente en el “*Kathármoi*”. Y ocurre que en el texto “*Frontefisio*” en una representación tanto directa como indirecta con un posicionamiento claramente postparmenídeo es capaz de evitar la aporía de Parménides, manteniendo la prioridad del planteamiento ontológico, en el que concede el elemento determinante de la identidad entre el pensar y el Ser. Lo que Empédocles

¹ Diels - W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 vols.

manifiesta es que el ser se dice de cuatro maneras y esas cuatro maneras son los elementos. Por lo tanto, le corresponde a cada elemento la formación del Ser de Parménides y su diferenciación en tanto en cuanto es cualitativa y afecta a los elementos que vimos como propiedades del Ser: unidad, necesidad, universalidad, inmutabilidad, inmortalidad, eternidad... Empédocles dice que, como no es posible mantener un discurso que nos lleve a la formación del Ser como un todo unificado, sería más sencillo explicar la diferencia de esa explicación de los fenómenos concretos donde el Ser constituye esas cuatro cosas. Y esas cuatro cosas son los elementos: tierra, agua, aire y fuego. A partir de aquí se puede establecer una ontología de las combinaciones. Si pensamos entonces que aquella función unificadora y disociadora de nivel ontológico, tal que pertenece a las condiciones del Ser con total independencia del *Noús*², quedando este relegado a ser un mero elemento pasivo, un elemento receptor³. Y estos principios estructurales inmanentes a la existencia de esos cuatro elementos y esos modos son dos tipos de fuerzas a las que Empédocles identifica como fuerzas de Amor (*philia*) y Odio (*neikhos*). Amor y Odio representan la causa motriz y eficiente que, a partir de los cuatro elementos y obrando sobre ellos, produce el nacimiento y la muerte de universo. A partir del Amor y Odio y de los cuatro elementos, mediante combinaciones específicas de estos se establece la variabilidad, la diversidad, la diferenciación que, en términos parmenídeos producían fenómenos engañosos.

Ahora Empédocles no nos habla de fenómenos constitutivamente engañosos, sino que serían fenómenos que están establecidos o amparados por el estatuto ontológico de la mezcla. La mezcla, el gran elemento, va a ser el mecanismo, el instrumento, la maquinaria que nos va a salvar el planteamiento ontológico, que nos va a hablar de la prioridad del ser y la secundariedad subordinada del pensar. Porque, en efecto, lo que hace la mezcla es señalar que, en tiempos de amor concreto, o sea, en una estructura con un completo acuerdo o total amistad en los cuatro elementos, donde estos se comportan como un todo, como un bloque que es el todo parmenídeo, como lo UNO. En tiempos de discordia, de *neikos*, de odio entre ellos, lo que se produce es una separación concreta entre los elementos, donde no es posible pensar en realidad alguna.

Por tanto, la realidad que nosotros percibimos, aquella con la que queremos reconciliar nuestra exigencia de identidad entre el ser y el pensar es la de los tiempos de espera. Una situación donde no se es ni completamente amable ni completamente detestable. Es aquella donde existe un amor y odio relativos. Y, al contrario, cuando estas fuerzas son declaradas (amor y odio), se producen combinaciones diversas de fuego, aire, tierra y agua que deben ser recogidas por el pensar en su condición unificada, ya que ellos, finalmente, son cuatro formas análogas del ser, combinadas en el sentido de que, de todas maneras, son también formaciones diversas hechas posibles por sus propias leyes estructurales del amor y del odio que explican adecuadamente que las cosas sean diferentes, que nazcan, mueran, desaparezcan, etc.

El planteamiento de Empédocles es muy propio de la tradición siciliana, del Sur de Italia o de la Magna Grecia. No sabemos si el autor nació en Agrigento, pero si estamos seguros de que vivió allí, una ciudad muy importante en la primera mitad del siglo V. Por tanto, hay una tradición que adjudica a Empédocles ser el padre de la retórica (arte de persuadir mediante el discurso) y, seguramente, en su pensamiento presentaba una solución para hacer frente a la aporía de Parménides, a fin de contentar a todos aquellos que “chirriaban” y criticaban acerbamente que no hay más acto de soberanía que el que nos proporciona el conocimiento exacto de la verdad. Siendo así que es ese conocimiento exacto el que justifica el conocimiento en sí mismo, toda vez que el conocimiento tiene un proceso de circularidad tan evidente como para pensar que Empédocles pueda situarse

² Aquella intuición intelectual más alta, forma elevada del pensamiento que produce la sabiduría.

³ Un planteamiento de escrutar la estructura del ser que nos recuerda a Heráclito.

entre los autores intermedios que quisieron reconciliar el gesto parmenídeo con otros gestos de la paideia siciliana, donde se fraguó claramente la Ilustración o primera sofística del siglo VII a. de C. con Córax y Tisias.

Por lo tanto, aun cuando la solución de Empédocles es ingeniosa, termina siendo poco convincente, en cuanto aparece con criterios absolutamente mitológicos y que, sin embargo, no son traducibles en su poema sobre los “Katharmoi” (Las purificaciones). Ese es el asunto de Empédocles, no hay nada en Las Purificaciones que tengan que ver con esas fuerzas de amor y odio, al modo de imanes, en un contexto de fuerzas cosmológicas.

Al final no convence a nadie pero comporta, sin embargo, un camino según el cual, para diferenciarse de Parménides, lo que tiene terminará por ser resuelto mediante la terminología de la implosión del ser, de la multiplicidad del ser y del sistema de las combinaciones. Esto que en Parménides era soberano, en Empédocles termina por desacreditarse por el coqueteo con la tradición retórica procedente de los pitagóricos. Si es padre de la filosofía y no de la retórica, no debe apelar al contenido de esto último, ni a las influencias órficas y su relación con las clases populares a través del poema Las Purificaciones donde se configura para nosotros un mundo de interrogantes.

Lo único que queda claro de todo ello es esta necesidad de que si queremos otorgar el privilegio de la identidad, la causalidad de esa identidad entre pensar y ser y que termina siendo concedida al Ser, si queremos privilegiar el decreto ontológico de esta identidad, tenemos que hacerlo sobre la base de pluralizar, convertir en una pluralidad la unidad del Ser. De modo que, el Ser siendo uno en sus características ontológicas, sin embargo, se realiza, se cumplimenta en una pluralidad combinable de caracteres.

Pues bien, ese será el camino que sigan los físicos jonios que aparecen enmarcados en dos tradiciones: a) una es la cualitativa, aquella donde el ser implosiona en elementos de cualidad con cuyo punto de vista concuerda Anaxágoras y b) la cuantitativa en la que el ser implosiona en elementos de cantidad y cuyo representante va a ser Demócrito.

La primera de estas tradiciones, la cualitativa, corresponde a Anaxágoras. Se trata de un filósofo procedente de Claxomenes y resulta un personaje muy simpático a los ojos de la tradición. Primero, porque fue a Atenas y allí conectó con los círculos ilustrados más avanzados, donde Pericles lo tuvo como su amigo y consejero. Algunas fuentes hablan de que llegó a tener responsabilidades en la Administración del estado. Al final de su amplia aportación a la comunidad, pagó un alto precio, junto a otros amigos próximos al poder tras la caída de Pericles. En el proceso de condena se le acusa de decir que el sol y la luna no son dioses (ateísmo). Una situación comprometida para quien plantea la soberanía en otro sitio. Tras un juicio fue condenado por impiedad (*acebía*), para evitar su condena a muerte huye y muere más tarde, según algunas fuentes de melancolía, según otras fuentes a cargo de agentes enviados por la asamblea ateniense para matarlo.

¿Cuál es la operación que se da en Anaxágoras? a) La misma que se da en Empédocles, pero ahora multiplicada hasta el infinito, puesto que infinitos pueden ser los elementos que se componen o descomponen de la mezcla. Ahora ya no puede ser posible sostener los cuatro elementos porque la variabilidad de los fenómenos no puede ser explicada por un registro limitado de combinaciones (argumento este apoyado luego por Aristóteles, aunque Aristóteles traiciona el escrito de Anaxágoras) y b) lo que es mucho más importante, porque los elementos tienen una entidad cualitativa lo suficientemente amplia como para sustituir al Ser. Es decir que si sólo cogemos agua, aire, tierra y fuego, no necesitamos decir Ser porque ya estamos hablando de entidades que se autodefinen por sí mismas (cada una es cualitativamente distinta), y por sí mismas constituyen una autodefinition que producen un vaciamiento de significado que no nos dan para nada idea del Ser como significado único. De manera que lo que Anaxágoras hace es explotar al ser, pero no darle nombres, no darle atribuciones. Así, el Ser resulta infinitamente dividido y termina

siendo, sencillamente, el conjunto de partes que lo forman. Y ese conjunto de partes que lo forman son semejantes o análogas porque todas ellas participan de la condición de Ser.

Esto es lo que significa “homeomería” (partes semejantes). Sin embargo, no hay ningún escrito de Anaxágoras donde hable de este término (homeomería) y tampoco en la tradición de los doxógrafos⁴, sólo es un término utilizado por Aristóteles. Lo que si veremos luego es que Aristóteles traicionó a Anaxágoras en la interpretación de su doctrina física. La crítica de Aristóteles se sustenta en que Anaxágoras “da gato por liebre”, que después de hablar de una pluralidad, primaria u originaria, deba ser entendida, por tanto, como inmanente al ser, el ser se dice de una vez. Sin embargo –añade Aristóteles- Anaximandro se habría desviado de su planteamiento inicial, convirtiendo los “*homonoi*”, los semejantes en partes. Seguramente, esta visión errónea de Aristóteles se deba a la defensa que quiere hacer de su teoría ontológica de la pluralidad, con lo cual según este testimonio, la acusación a Anaxágoras estaría en que esa pluralidad no es suficientemente originaria porque esas partes son extensas. Según esto, no se podría evitar el concepto de parte dentro de este entramado del concepto de extensión. Por tanto, la acusación de que ha hablado de un pluralismo cualitativo. Siendo así que el pluralismo de Anaxágoras no puede evitar ser cualitativo en cuanto que las partes, los iguales son, sin embargo, partes.

No podemos estar seguros que la opinión de Anaxágoras sea la división del ser en partes, en partes iguales, esto es más bien una interpretación aristotélica. Lo que sí sabemos de Anaxágoras es algo más importante y es que, en este juego, en cualquier caso, sea o no verdad la teoría de Aristóteles, habiendo dividido el ser en una multiplicidad infinitas de unidades que tienen la igualdad ontológica como su signo característico sean o no partes iguales al decir de Aristóteles. Entonces tiene la genial idea de que quien organiza esa unidad de las partes es el noûs. Debemos recoger bien esa idea porque es una de las ideas más brillantes de la física jonia.

Como de lo que se trata es de haber dividido el Ser a fin de que mediante combinaciones de esas unidades elementales que, además, son concebidas cualitativamente diferenciadas, todas están en los diferentes seres. Cada cosa concreta tiene su propio “sello”. Sólo se puede mantener desde el punto de vista de la ontología la interpretación que hace Anaxágoras de Parménides de que quien pone la identidad es el Ser. Si se dice que el noûs es un atributo del Ser y esto es lo que nos hace hacer pensar, exactamente eso, entonces el noûs es una potencia cosmológica.

En la medida en que los hombres somos combinados sintéticos de esas unidades cualitativas que, de otro modo, podrían ser árboles, animales, agua o montañas, en la medida en que en nosotros existe la capacidad de reconocimiento que se entiende como noûs, nosotros somos constituidos por ese noûs que es un atributo del Ser. Por lo tanto, aceptada esta explicación, el proyecto del programa de la Filosofía entendido como ontología se cumple. Varias preguntas sobre lo dicho: ¿Cómo si no podríamos pensar una pluralidad cualitativa que se genere por combinaciones de unidades extensas? ¿Cómo se puede atribuir el noûs a esas entidades plurales como simple proyección de un fenómeno que de todas maneras sólo se reconoce propiamente en la existencia de un combinado ya conformado que es el ser humano? ¿Qué legitima a Anaxágoras a decir que esto es una potencia cosmológica?

Ahora advertimos algo, un gesto que le pudo haber acarreado la condena y es explicable que fuese tildado de ateísmo. Porque si dices que el noûs es propio del Ser, todo ese acto soberano está en conceder al Ser toda la sacralidad de un dios en los objetos físicos

⁴ La doxografía (del griego δόξα, 'parecer, opinión' + γραφία, 'escritura, descripción') es una rama de la literatura que comprende aquellas obras dedicadas a recoger los puntos de vista de filósofos y científicos del pasado sobre filosofía, ciencia y otras materias. El término fue acuñado por el helenista alemán Hermann Diels, en su obra *Doxographi Graeci* (Berlín, 1879).

y, por tanto, no corresponde a los dioses. Con ello instala Anaxágoras un gesto profundamente rupturista de la tradición religiosa y la prueba es que el nuevo consejo de la ciudad reaccionó contra él y lo sufrió. Esto lo hace simpático a los ojos de la Ilustración (los sofistas). De hecho Anaxágoras fue un hombre del círculo de Pericles, un hombre que convivió con los grandes sofistas que se movían alrededor de Pericles y que hacían leyes sobre la igualdad (la isonomía y la isegoría) como son los casos de Pródicos, Hipias, Menón... Se trata de un personaje que sostuvo en la “corte de los milagros”, que es la de Pericles, unos ideales que tienen que ver con la Ilustración y, sin embargo, son profundamente rupturistas, incluso más que los sofistas moderados que intentan conservar la legitimidad tradicional que asigna la soberanía a los dioses. Pero dicho todo esto, ¿qué le da derecho a decir del *noûs* que sólo puede percibirse en un fenómeno concreto, el de la combinación establecida que es ya, el hombre genérico o individual? ¿Se puede proyectar sin más a una multiplicación de elementos cualitativos que son esas formas de purificar el ser?

La respuesta obvia es nada, no hay nada que lo justifique. Es digamos fruto de decisiones a favor de la ontología, así que, no es extraño que la otra opción sea más sensata. Platón acusa a esa otra opción de enciclopedista y ante Leucipo y Demócrito los acusa de que un libro no da Filosofía sino que da *polimathía*. Es decir, no hay inquisición por la pregunta fundamental de carácter ontológico, sino saber enciclopédico de distintos saberes y esto resulta ser cierto.

Resulta ser cierto de un Leucipo del que sabemos más bien poco. Sabemos que nació en Mileto y que procedía de familia noble. Una prueba más de que se cierre la sabiduría en torno a los reyes. Leucipo, sin embargo, emigra a Abdera y concibe una escuela – también de carácter ontológico- que va a dar respuesta a la aporía de Parménides, aunque desde un punto de vista en el que trata de esquivar las perplejidades del mundo de Anaxágoras que ya planteaba desde su primer problema. En efecto, en Anaxágoras si uno divide el ser, lo debe hacer cualitativamente. Es decir, debe partir de que si el Ser es la potencia de la realidad identificada con la *physis*, desde ahí se debe obtener el gobierno de la VERDAD.

Todo esto se refiere a un mundo físico, a un mundo material. Por lo tanto, si queremos implosionar el Ser, debemos concebir las partes mínimas con el atributo de la extensión: que sean realmente medios, que sean realmente partes. Con esto se evita la primera dificultad que nos presentaba Anaxágoras cuando habla de cualidad, pero entonces no nos dice cómo se pueden formar cuerpos a través de elementos meramente cualitativos. Con Leucipo es diferente, ahora ya sí, los átomos son extensos, son materiales y sus combinaciones posibles (aquello que pretendía Anaxágoras) producen cuerpos diferenciados, extensiones distintas. Un problema que parece resuelto. Sin embargo, el segundo problema que Leucipo anticipa y que va a ser la tarea a la que se dedique Demócrito, lo anticipa atendiendo a esa acusación que le hacía Platón de que han optado por la *polimathía* u opción de saber enciclopédico. En efecto hay dos textos importantes que las fuentes no han podido discernir se corresponden a Leucipo o Demócrito, en el que se manifiesta que este o el otro exigían el conocimiento de la ciencia, de la medicina, el de la matemática, etc., para poder dar explicaciones acerca del Universo. Respecto al conocimiento de la medicina y la matemática señalaban que: las combinaciones no pueden ser pensadas como la obra de una inteligencia que pertenece al Ser sino que esas combinaciones son diferen-

tes, precisamente, porque están regidas por el azar, están combinadas de forma no teleológica⁵. Por tanto es una interpretación más ajustada al mundo material. Se trata de combinaciones donde no hay que tener en cuenta para nada la actuación del noûs, de modo que el pensar desaparece de la realidad como construcción ontológica para convertirse en un reconocimiento de lo que es el ser.

Precisamente, esta es una de las estrategias más fuertes, sólidas y solventes de la anti-güedad que ha producido, por cierto, el rechazo curioso de Platón y, en general, el rechazo de todas aquellas explicaciones que quieren introducir principios teleológicos en la naturaleza. También fueron rechazados por Aristóteles y, por supuesto, por todos los discursos soteriológicos o salvíficos (religiosos) de toda la cultura.

Desde luego que, si nosotros decimos que todas las combinaciones son azarosas, lo que decimos es que no hay una conexión directa entre el ser y el pensar e incluso estamos diciendo más, estamos diciendo que el pensar es un atributo de la subjetividad, de los hombres, que conocen, perciben y piensan y que permite un conocimiento de la estructura general del universo, el cual no se rige por ninguna forma de inteligencia organizada, ni por ninguna orientación teleológica (dirigida a un fin), sino por una forma de combinaciones que se engendran en lo azaroso, en la totalidad de su necesidad. Entre las combinaciones del azar se engendran las leyes, de manera que si mediante combinaciones atómicas se produce la diferencia entre el cuerpo humano, el cuerpo de los animales o el cuerpo de las plantas, la combinación de esas combinaciones se convierte en una mezcla necesaria de acuerdo con la ley en el sentido de que se repita su modelo en la naturaleza. Por ejemplo: hay un hombre, hay muchos hombres; hay una planta, hay muchas plantas.

¿Cuál es entonces el valor del noûs? Para poder mantener el gesto ontológico, la otra opción, la no anaxagórica, el nous está excluido de ese mundo. Lo que permite el noûs al pensar es ver en las repeticiones de esas combinaciones azarosas, los elementos de necesidad que se producen. Dada la combinatoria que da lugar a un cuerpo humano, si hay repetición, entonces es que la combinatoria que ha sido azarosa está regida, sin embargo, a partir del momento de su constitución por una ley y esto es lo que reconoce el noûs. Por tanto, la última explicación desde el punto de vista ontológico es señalar que la identidad puede seguir siendo algo que protagoniza por el solo hecho de que el noûs se retira, y la inteligencia refluye por los intentos de reconocimiento.

¿Cuál es el resultado de todas estas cosas? El que se esté insistiendo una y otra vez en la idea de que quien impone la identidad es el ser. Y o bien lo impone mediante estructuras más o menos mitológicas o bien la impone mediante una apropiación del noûs que, de ninguna manera puede justificarse, o bien mediante estructuras que combinan elementos de materiales extensos, a través de desarrollos azarosos, que se convierten en legaliformes, que se convierten en leyes mediante los mecanismos de la repetición. Y si pensamos que el responsable de la identidad es el ser. O por el contrario, si pensamos que el responsable de la identidad es el pensar, no habríamos cogido ni un ápice de la propuesta parmenídea y, sin embargo, nada hemos cambiado enteramente el punto de vista ontológico.

En la historia del pensamiento griego, este momento es un momento solemne, el momento en que se dice que las cosas pueden pensarse desde acá o desde allá. Vamos a pensarla desde acá, desde la realidad del ser. Ese momento es tan solemne que Heidegger identifica como momento de la radicalidad del ser, nada menos. Se puede ver como un punto de vista acertado. Se puede ver desde la disputa histórica como un disparate. O de la historia entera del pensar como un gesto que es completamente inadecuado. Desde este momento lo que se juega son las exageraciones del destino del ser o del destino de la

⁵ Debemos aquí distinguir la "teleología" que es toda dirección en que los medios se dirigen a un fin, frente a la causalidad o relación causa/ efecto, además los materialistas mecanicistas como Leucipo y Demócrito añadieron el azar en la combinación de los átomos y la necesidad de los movimientos de aquellos.

humanidad. Son palabras que se quedan en eso. Sin embargo, para la historia de Grecia y para la historia de la constitución de los siglos de nuestra identidad, de nuestra cultura, claro que esta torsión tiene importancia. No lo pensamos como un atributo del ser sino como aquello, como atributo, que pone la identidad en el pensar.

Esta torsión tiene un nombre específico, el debate de la Ilustración. Es justo aquí donde se juega el debate del Ser de la Ilustración. Los sofistas van a ser aquellos que dicen que todas las propiedades del ser son “cuentos chinos”, que no sirven para nada, que no sirven para organizar las ciudades, ni para la educación, nada de nada.

Entonces pasamos al otro lado, que quien pone la identidad es el pensar. Incluso la postura sofista es la de no aceptar este gesto. Por tanto, la postura sofista es criticar la propia noción de identidad entre pensar y ser. Pero en el contexto de esta crítica sofística, surgirá algún filósofo, concretamente uno, Sócrates, que acepte el reto sofístico. Por tanto, vamos a pensar desde el punto de vista del pensar y no del ser. Pero eso no significa que no aceptemos la identidad, sino que vamos a pensar esa misma identidad.

Ese va a ser el gran valor del debate de la Ilustración y el gran valor que podemos atribuir a esa especie de marca o identidad algo enigmática que representa Sócrates. Lo veremos desde los escritos de Platón y la larga sesión de disputas que mantiene con todo un catálogo de sofistas. Pero dejando muy claro que, lo que lo sofistas significan en la historia de Grecia, es la impugnación del planteamiento parmenídeo. Señalar que no es necesario establecer que la confianza de que la sabiduría es ese acto imperativo que marca la identidad entre pensar y ser. Y lo importante de esa crítica es que provoca un giro en la filosofía y da lugar a que de repente, de un modo espontáneo, un filósofo diga: “pues mire vd., si ponemos la identidad en el ser está todo perdido, todo sale mal, y le damos la razón, pero eso no significa que no exista identidad, sólo que la vamos a poner en el pensar.

En eso consiste el gesto socrático y con él se inicia realmente la verdadera Historia de la Filosofía, la auténtica, que es una herencia de Parménides, una herencia, pero de una interpretación distinta de la realidad, entre pensar y ser, que no otorga la imposición al ser, sino al pensar. El cómo tiene lugar, lo vemos a continuación.

Pero dicho todo esto, ¿qué le da derecho a decir del *noûs* que sólo puede percibirse en un fenómeno concreto, el de la combinación establecida que es ya, el hombre genérico o individual? ¿Se puede proyectar sin más a una multiplicación de elementos cualitativos que son esas formas de purificar el ser?

La respuesta obvia es nada, no hay nada que lo justifique. Es digamos fruto de decisiones a favor de la ontología, así que, no es extraño que la otra opción sea más sensata. Platón acusa a esa otra opción de enciclopedista y ante Leucipo y Demócrito los acusa de que un libro no da Filosofía sino que da *polimathía*. Es decir, no hay inquisición por la pregunta fundamental de carácter ontológico, sino saber enciclopédico de distintos saberes y esto resulta ser cierto.

Resulta ser cierto de un Leucipo del que sabemos más bien poco. Sabemos que nació en Mileto y que procedía de familia noble. Una prueba más de que se cierre la sabiduría en torno a los reyes. Leucipo, sin embargo, emigra a Abdera y concibe una escuela – también de carácter ontológico- que va a dar respuesta a la aporía de Parménides, aunque desde un punto de vista en el que trata de esquivar las perplejidades del mundo de Anaxágoras que ya planteaba desde su primer problema. En efecto, en Anaxágoras si uno divide el ser, lo debe hacer cualitativamente. Es decir, debe partir de que si el Ser es la potencia de la realidad identificada con la *physis*, desde ahí se debe obtener el gobierno de la VERDAD.

Todo esto se refiere a un mundo físico, a un mundo material. Por lo tanto, si queremos implosionar el Ser, debemos concebir las partes mínimas con el atributo de la extensión: que sean realmente medios, que sean realmente partes. Con esto se evita la primera dificultad que nos presentaba Anaxágoras cuando habla de cualidad, pero entonces no nos dice cómo se pueden formar cuerpos a través de elementos meramente cualitativos. Con Leucipo es diferente, ahora ya sí, los átomos son extensos, son materiales y sus combinaciones posibles (aquello que pretendía Anaxágoras) producen cuerpos diferenciados, extensiones distintas. Un problema que parece resuelto. Sin embargo, el segundo problema que Leucipo anticipa y que va a ser la tarea a la que se dedique Demócrito, lo anticipa atendiendo a esa acusación que le hacía Platón de que han optado por la *polimathía* u opción de saber enciclopédico. En efecto hay dos textos importantes que las fuentes no han podido discernir se corresponden a Leucipo o Demócrito, en el que se manifiesta que este o el otro exigían el conocimiento de la ciencia, de la medicina, el de la matemática, etc., para poder dar explicaciones acerca del Universo. Respecto al conocimiento de la medicina y la matemática señalaban que: las combinaciones no pueden ser pensadas como la obra de una inteligencia que pertenece al Ser sino que esas combinaciones son diferentes, precisamente, porque están regidas por el azar, están combinadas de forma no teleológica⁶. Por tanto es una interpretación más ajustada al mundo material. Se trata de combinaciones donde no hay que tener en cuenta para nada la actuación del noûs, de modo que el pensar desaparece de la realidad como construcción ontológica para convertirse en un reconocimiento de lo que es el ser.

Precisamente, esta es una de las estrategias más fuertes, sólidas y solventes de la antigüedad que ha producido, por cierto, el rechazo curioso de Platón y, en general, el rechazo de todas aquellas explicaciones que quieren introducir principios teleológicos en la naturaleza. También fueron rechazados por Aristóteles y, por supuesto, por todos los discursos soteriológicos o salvíficos (religiosos) de toda la cultura.

Desde luego que, si nosotros decimos que todas las combinaciones son azarosas, lo que decimos es que no hay una conexión directa entre el ser y el pensar e incluso estamos diciendo más, estamos diciendo que el pensar es un atributo de la subjetividad, de los hombres, que conocen, perciben y piensan y que permite un conocimiento de la estructura general del universo, el cual no se rige por ninguna forma de inteligencia organizada, ni por ninguna orientación teleológica (dirigida a un fin), sino por una forma de combinaciones que se engendran en lo azaroso, en la totalidad de su necesidad. Entre las combinaciones del azar se engendran las leyes, de manera que si mediante combinaciones atómicas se produce la diferencia entre el cuerpo humano, el cuerpo de los animales o el cuerpo de las plantas, la combinación de esas combinaciones se convierte en una mezcla necesaria de acuerdo con la ley en el sentido de que se repita su modelo en la naturaleza. Por ejemplo: hay un hombre, hay muchos hombres; hay una planta, hay muchas plantas.

⁶ Debemos aquí distinguir la "teleología" que es toda dirección en que los medios se dirigen a un fin, frente a la causalidad o relación causa/ efecto, además los materialistas mecanicistas como Leucipo y Demócrito añadieron el azar en la combinación de los átomos y la necesidad de los movimientos de aquellos.