

CAPITULO II

LA IDEA, PRINCIPIO DE DISTINCIÓN

. Cómo la Idea, al mismo tiempo que une, diferencia los seres.—II. La Idea es el término medio entre la multiplicidad pura y la pura unidad.

I

La Idea es esencialmente un principio de unidad; y, sin embargo, sería comprender á medias el platonismo no ver en él sino el principio de la distinción. Platón pretende refutar á la vez el sistema jonio de la multiplicidad pura y el sistema eleático de la pura unidad. Para esto, no hace sino concebir más completamente la unidad misma, imperfectamente comprendida por Xenófanes y Parménides, y el último resultado de la dialéctica es percibir en este principio mismo de la unidad el principio de la distinción.

Aquí está la originalidad del platonismo. Cuanto Platón une y generaliza, otro tanto divide y diferencia. Unos le acusan de perderse en la unidad de Parménides; los otros de establecer una multiplicidad de Ideas distintas fuera de la multiplicidad sensible, de explicar el mundo duplicándolo, de llevar á una pluralidad de primeros principios independientes del mundo y de Dios. Platón es, pues, sospechoso de dos doc-

trinas enteramente opuestas una á otra; la universalidad del platonismo y la pluralidad indefinida de una especie de politeísmo metafísico. Estas dos doctrinas son, no obstante, irreconciliables, y dos reproches tan contrarios se destruyen mutuamente.

Uno de los diálogos más propios para hacer comprender el carácter original del platonismo es el *Sofista*. El principio de distinción está allí claramente evidenciado; Platón opone francamente su doctrina conciliadora á los sistemas exclusivistas de sus predecesores y contemporáneos.

Hay dos partes en el *Sofista*; una es toda crítica, otra dogmática. En la primera, Platón refuta los sistemas por el simple análisis de sus consecuencias. Penetrando á fondo en cada doctrina, hasta el principio mismo de donde deriva, prueba que este principio engendra error. Parménides, Empédocles, Heráclito, los jonios, los megáricos, se suceden en el *Sofista*, refutándose á sí mismos y refutados uno por otro. Después de esta previa discusión, Platón penetra á su vez en el interior de la cuestión y deduce, por un análisis más profundo, un sistema que le parece reconciliar todos los demás en lo que tienen de verdad. Muchas veces los principios en los cuales se ha apoyado la discusión de Platón, son por él abandonados ó empleados en nuevo sentido. Eran armas provisionales suministradas por los mismos sistemas; ahora, lo que Platón opone al error, es la verdad.

«Una materia que Parménides parece haber tratado algo demasiado á favor suyo, lo mismo que todos los que de ella se han ocupado, es la distinción de los seres, cuántas especies hay y cuáles son.—¿Cómo?— Parece que cada uno nos ha contado un cuento, como á los niños. Uno nos presenta los seres en número de

tres. Otro no cuenta más que dos, lo seco y lo húmedo, ó bien el calor y el frío, los une en matrimonio y les da el cargo de la casa. Nuestros eleates, á partir de Xenófanes, ó quizá más allá, cuentan el cuento reduciendo á un solo ser lo que se llama universo.» «Tenemos que proceder como si ante nosotros estuviesen los personajes de que vamos á tratar, y hacerles preguntas.»

Platón comienza por el sistema jonio de la pluralidad. «Todos los que pretendéis que el calor y el frío ú otros dos elementos constituyen el universo, ¿qué pensáis cuando decís de uno y de otro ó de cada uno de ellos separadamente que *es*? El ser ¿es una tercera cosa? Entonces el universo está constituido por *tres* cosas y no por *dos*. ¿Sólo existe uno de estos dos elementos? No digáis, pues, que existen los dos. Cualquiera que sea el que vosotros llamáis *ser*, el ser no es más que uno y no dos.» Sin duda queréis llamar *ser* á uno y á otro; mas «esto es decir del modo más claro que *los dos no forman más que uno* y este *uno* es el *ser*».

El sistema de la dualidad se encuentra así refutado por los principios de Parménides, según el cual todo es uno. Pero Parménides, á su vez, es sometido á prueba. «¿Decís que no hay más que una cosa?—Sí.—Lo que llamáis ser, ¿no es alguna cosa?—Sí.—Y esta *alguna cosa*, ¿no es lo que también llamáis *uno*, dando dos nombres á una misma cosa?» Así, al decir lo *uno es*, se afirman *dos* cosas: lo *uno* y el *ser*; á menos que haya dos nombres para una misma cosa, «lo cual sería bastante ridículo. No sería siquiera razonable reconocer que existiese nombre alguno. Porque admitir el nombre como distinto de la cosa, es admitir *dos* cosas. Si el nombre es uno con la cosa, entonces nos ve-

remos obligados á decir, ó que el nombre no es nombre de nada, ó que es nombre de un nombre y nada más, y que la unidad, no siendo á su vez más que la unidad de la unidad, es la unidad de un nombre.»

«Así, el que dice que el ser es uno, como el que dice que el ser es una pluralidad, se encuentra con inextricables dificultades.»

Restan dos escuelas: A) Los físicos de la escuela atomista «no saben generalmente más que abarcar groseramente con sus manos las piedras y los árboles que encuentran al paso: aferrados á todos estos objetos, niegan que exista otra cosa que lo que los sentidos pueden percibir. Los cuerpos y el ser son para ellos una sola y misma cosa». B) «Sus adversarios (los megáricos) *tienen razón*, al combatirlos, buscando en una región superior é invisible formas inteligibles é incorpóreas que los obliguen á reconocer los verdaderos seres; y en cuanto á los cuerpos y á la supuesta realidad que sólo los otros admiten, los reducen á polvo con sus razonamientos, y no les conceden, en lugar de la existencia, más que un perpetuo movimiento para llegar á ella (1).»

Platón refuta primeramente á los filósofos atomistas y los refuta con argumentos psicológicos: «Si oyen hablar de un cuerpo animado, creen que es alguna cosa y convienen en que es un cuerpo donde alienta

(1) Véase más adelante nuestro capítulo sobre la escuela de Megara, donde estas páginas del *Sofista* están explicadas detalladamente. Sabido es que los megáricos, continuadores de Zenón, rechazaban la teoría jonia de la naturaleza por razones sutiles sacadas la mayor parte de la divisibilidad hasta el infinito. Grote cree, sin fundamento, que Platón refuta aquí su propio sistema de las Ideas. Trata solamente de refutar el de las Ideas inertes é inactivas, formas inteligibles, pero sin vida, admitidas por la escuela de Megara.

un alma. Ponen, pues, al *alma* en el número de los seres. Además, hallan á esta alma justa, á esta otra injusta, á ésta sabia, á aquélla privada de sabiduría. Ahora bien; esta justicia, esta sabiduría, que pueden estar presentes ó ausentes al alma, hay que convenir en que son alguna cosa. El alma, las virtudes, los vicios, tienen, por lo tanto, una existencia, y, sin embargo, no son cuerpos. Los hijos de Cadmus, los hijos de la tierra son los únicos que podrían sostener que lo que no pueden palpar sus manos, no existe de ningún modo. Otros, menos groseros, reconocen algo incorpóreo; por poco que sea esto basta. ¿Cómo, pues, definiremos el ser que es común á lo corpóreo é incorpóreo? Quizá dirán: «Es todo lo que posee una potencia cualquiera, para ejercer ó recibir una acción cualquiera. El ser es la potencia activa ó pasiva.»

Los partidarios de las formas inteligibles ó incorpóreas, que Platón hace entonces intervenir, no pueden admitir esta definición, que sería para ellos origen de una dificultad gravísima. En efecto; según estos filósofos, nos comunicamos con la generación por los sentidos; con el ser, por la razón. Pero si la definición precedente es verdadera, la comunicación de la razón con el ser será *una pasión ó una acción, resultado de una potencia de dos objetos puestos en relación*. Si así es, la inmutable esencia, por lo mismo que es conocida y que la razón comunica con ella, se hace pasiva y pierde su inmovilidad. Para salvar esta dificultad, los partidarios de las formas inteligibles oponen la definición empírica del ser por la potencia: «¿Hemos creído definir con acierto los seres por la potencia de ejercer ó recibir una acción, por pequeña que sea?—Sí.—A esto dicen ellos que, cualquiera que sea esta doble potencia, pertenece á la generación, pero que

ni la potencia activa, ni la potencia pasiva, pertenecen al ser.»

Por esta reacción extrema contra el empirismo, por esta definición exclusiva que forma de la vida al ser, los megáricos introducen en la esencia inteligible la inercia. Su punto de vista es, pues, aún incompleto en su género, como los de los sistemas precedentes. Tampoco Platón se muestra satisfecho. Quiere rechazar, con los megáricos, la pasividad del ser absoluto, pero no su actividad y su potencia motriz; porque entonces todo se reduciría á la absoluta inmovilidad del eleatismo. Las formas inteligibles de los megáricos, aunque bastante semejantes á las ideas para que Platón les dé nombre, no son la idea verdadera, principio conciliador de la multiplicidad jonia y de la unidad eleática, de la movilidad atomística y de la inmovilidad megárica. Platón rechaza estas formas inteligibles, pero inertes y sin vida, donde se sacrifican la inmutabilidad y la actividad divinas, en lugar de conservar todas, dos distinguiéndolas, en lugar de conciliar el alma motriz y la inteligencia inmutable en el principio superior del bien. «Por Júpiter, ¿tan fácilmente nos persuadiremos de que, en realidad, el movimiento, la vida, el alma, la inteligencia, no convienen al ser absoluto?—Esto me parece poco razonable.—Luego hemos de conceder que el movimiento y lo que es movido existen.—Sin duda alguna; porque si todo está inmóvil, no puede haber conocimiento de ninguna cosa.—Por otra parte; si reconocemos que todo está entregado á un perpetuo movimiento, excluimos del número de los seres, por este razonamiento, á lo mismo que acabamos de establecer. ¿Crees que sin estabilidad puede haber nada que sea idéntico en sus modificaciones, en su duración, en sus relaciones? ¿Y no

ves que sin esto no puede haber en el mundo conocimiento alguno? Es menester, pues, combatir con todas las armas del raciocinio al que, destruyendo la ciencia, el pensamiento, la inteligencia, pretende aún poder afirmar algo. Así, el filósofo, el que tiene por todas las cosas la más alta estima, se ve obligado á no dar oídas ni á los que creen al mundo inmóvil, háganlo uno (Parménides y los eleates) ó múltiple (los megáricos, partidarios de las ideas inertes), ni á los que atribuyen al ser un movimiento universal. Entre el reposo y el movimiento de los seres y del mundo, hay que hacer como los niños en sus peticiones, quedarse con las dos cosas.»

Luego, según Platón, debe tener la verdad un sistema más amplio que admita á la vez estas dos cosas contrarias: el movimiento y el reposo. Pero se presenta otra dificultad. El movimiento y el reposo existen ambos; el ser es, pues, algo que difiere de cada uno de ellos. «Por consiguiente, el ser, por su naturaleza, no se mueve ni se está quieto.» Mas si una cosa no se mueve, ¿cómo no está en reposo? Si está en reposo, ¿cómo no se mueve? He ahí la forma definitiva del problema, tal como resulta de la parte crítica del diálogo. En cuanto á la solución, Platón la da algo más lejos.

Esta solución consiste en el mantenimiento simultáneo del principio de distinción y del principio de unión, cuya necesidad hace ver sucesivamente. Estos dos principios pueden ser conservados á la vez por medio de la idea. Todos los sistemas anteriores se fundan en la falsa noción de los géneros, según la cual nunca podrían unirse ó distinguirse. En la ignorancia de este término medio conciliador, la idea, unos confunden las cosas contradictorias que se excluyen enteramente; exageran así el principio de distinción hasta negar

la unión. Los otros, por el contrario, llevan la unión de los géneros hasta la absoluta identidad. Aquí, Parménides; allá, Anthistenes. Hemos visto el sistema del primero; en cuanto al segundo, creía que *muchos* no pueden de ningún modo ser *uno*, ni *uno*, *muchos*. De donde colige que no puede decirse que un hombre es *bueno*, porque, de una parte, el *hombre* es *hombre*, y de otra, lo *bueno*, es *bueno*.

Después de haber evitado la exageración de Parménides, ¿caeremos en la de Anthistenes y llevaremos á tal extremo el principio de distinción? ¿Privaremos al ser del movimiento y del reposo, y, en general, excluirémos una cosa cualquiera de toda otra cosa? ¿Establecerémos como principio que cada una es esencialmente inaligable y no puede participar de ninguna otra? Platón responde mostrando en el fondo positivo de la idea la posibilidad de algo negativo y múltiple, que se convierte en una razón diferencial y un principio de distinción. He ahí el principio que establece: *Una negación no significa lo contrario, sino solamente algo distinto de los nombres que la siguen.* Así, decir que una cosa no es grande, *no es designar lo pequeño más bien que lo mediano.* De igual manera, decir que el ser es el movimiento, no es decir que sea el reposo, sino simplemente algo distinto del movimiento. Por otra parte; decir que no es el reposo, equivale solamente á decir que es diferente de éste, sin ser por eso el movimiento. Luego el ser difiere á la vez del movimiento y del reposo. Por su parte, el movimiento y el reposo difieren del ser; pero no se quiere decir con esto que no existan y sean una pura nada. Lejos de esto, participan del ser, y por este respecto existen; como también, no siendo el ser mismo, sino algo diferente, participan del no-ser.

El *no-ser* no es la nada pura, cosa indefinible é in-nominable; es todo lo que se diferencia del ser, sin ser por esto su negación absoluta. El ser está en todas las cosas, y también el no-ser; el ser mismo es no-ser por relación á todo lo que no es. No hay en él contradicción, sino que es el principio de toda distinción esencial y el elemento necesario de toda Idea.

Los diversos sistemas anteriores al platonismo no han sabido unir y diferenciar los seres. Han caído en un error de lógica que consiste en llamar ó contrario ó contradictorio de una cosa á todo lo que *no es* esta cosa. Error grosero que lleva, según Platón, ya á la exclusión mutua de todos los géneros, ya á su identificación.

De aquí el apuro de los filósofos que, para evitar una contradicción puramente aparente, absorben, ora la unidad en la pluralidad, ora la pluralidad en la unidad y el movimiento en el reposo. En cuanto á nosotros «no se nos reproche el que, después de haber presentado el no-ser como lo *contrario* del ser, nos atrevamos á afirmar su existencia; porque, respecto á lo *contrario* del ser (la nada absoluta), hace mucho tiempo que hemos renunciado á discutir si existe ó no existe, si se puede ó no explicar... Si alguno niega su asentimiento á estas contradicciones supuestas, ofrézcanos alguna solución mejor».

Luego Parménides no tenía razón al decir, apoyándose en su *unidad* absoluta y exclusiva: «Nunca comprenderás que el no-ser sea; aleja tu pensamiento de esta cuestión.» Una cosa puede no ser, en el sentido de que no es el ser, y, sin embargo, existir. Por su parte, Antístenes tenía aún menos razón al decir, en virtud de su *distinción* absoluta y exclusiva: «El hombre es hombre, y el bueno es bueno.»

Sobre esta teoría, según la cual el ser y el no ser se concilian en la Idea, reposa la posibilidad lógica de la atribución en el juicio. Rechazad esta teoría y no será posible unir un atributo con un sujeto, distinguiéndolos. El juicio y el lenguaje serán imposibles. «El hombre es bueno.» De dos cosas una, dirá el sofista, ¿el hombre es la misma cosa que el bien? Entonces vuestra proposición es una identidad estéril; de ella se puede deducir que el caballo es el hombre, puesto que el caballo es bueno, y que el bueno es hombre. ¿Decís que lo bueno no es el hombre? Entonces es no-hombre, es lo contrario del hombre, y nuestra afirmación pretende identificar las cosas contradictorias. ¿Donde está el sofisma? En la confusión de lo diferente y de lo contradictorio, del no-ser, negación relativa, y de la nada pura, negación absoluta. El hombre no es la bondad, y con todo, aunque difiere de ella, puede estarle unido y llamarse bueno, porque no es lo contrario de lo bueno, es decir, *el mal*. Tal es el principio lógico de atribución, donde se refleja la naturaleza metafísica de la Idea.

II

En último resultado, la naturaleza de la Idea es reunir la unidad y la pluralidad. Platón, con el testimonio de Aristóteles, daba como elementos de las Ideas la unidad y la dyada indefinida. Este testimonio está confirmado por el siguiente pasaje del Filebo: «Los antiguos, que valían más que nosotros (1), y que esta-

(1) En este pasaje. Platón alude, probablemente, á los pitagóricos. Pitágoras sólo encuentra gracia ante él, á causa de la analogía del número y de la Idea.

ban más cerca de los dioses, nos han transmitido la tradición de que todas las cosas á las cuales se atribuye una existencia eterna (τῶν ἀει λεγομένων εἶναι) están compuestas de uno y de muchos (ἐξ ἑνός καὶ ἐκ πολλῶν), y reúnen en sí, por una unidad natural, lo finito determinado y la indeterminación. «La unidad primitiva misma es *una y muchos* y una *infinidad*.» Lógica y matemáticamente, uno y muchos parecen excluirse de un modo radical; mas, desde el punto de vista metafísico de la cualidad y de la esencia, se concilian. Porque, según Platón, toda cualidad, toda esencia, elevada al más alto grado de pureza, de perfección, de unidad, estando por esto mismo absolutamente determinada, no puede ser confundida con otra cosa. Cuanto más *una* y pura es, más se *diferencia* de todo lo que no es ella. Elevar las esencias á su perfección ideal, es, pues, hacerlas perfectamente distintas desde el punto de vista mismo de la esencia. Dándoles la perfección, se les da lo absoluto de su ser, pero también se les considera, por la misma razón, como no siendo todo lo demás; se les atribuye, pues, el no-ser relativamente á la multitud indefinida de las otras esencias. De este modo, elevando las cosas á lo absoluto, se halla la unidad en la diferencia, la diferencia en la unidad.

En resumen, cada Idea, considerada en sí misma, es principio de identidad y principio de distinción. Une todos los objetos de un mismo género. Es, pues, lo que es, y no es una infinidad de cosas; hay en la Idea, al lado del ser y como fuera de él, lo indefinido del no-ser. El ser es positivo y absoluto; es idéntico á la determinación. El no-ser es relativo y negativo sin ser por esto la absoluta negación, la nada absoluta. En el fondo, el no-ser es una relación ideal del ser con

el ser; es siempre el ser, y se puede decir, á despecho de Parménides, que el no-ser es, que el ser no es, con tal de que se comprenda el carácter relativo de estas afirmaciones. En la Idea, el no ser se reduce al ser, la dyada indefinida á la unidad. Y si esta conciliación es posible, la unidad de las Ideas, lejos de ser una forma sin vida, como la de los megáricos, es la unidad viviente y fecunda de la perfección. Es la perfección misma de un género determinado que constituye su unidad esencial, y esta perfección lo distingue de los demás géneros. Estos géneros, á su vez, elevados á la perfección típica, se concilian en lo que tienen de positivo y de uno. Considerados en lo múltiple, se separan; considerados en la unidad, se aproximan. El pensamiento se eleva, pues, de Idea en Idea, hasta que concibe una unidad bastante amplia para abarcar en sí misma todas las demás Ideas. Esta unidad no es solamente la perfección de un género, es la perfección absoluta, lo perfecto en sí, el Bien en sí, donde la identidad y la diferencia están para siempre unidas.
