

## CAPITULO V

### EL PRINCIPIO DE LA UNIDAD

I. Jenófanes.—II. Parménides.—III. Zenón.

#### I

Los eleáticos se recluyen en la unidad. No es, como observa Aristóteles, la unidad de materia de los primeros físicos, la sustancia virtual de donde dimanan los fenómenos; es la unidad del Ser fuera del cual no hay nada y que permanece eternamente inmóvil en su identidad. La naturaleza es sólo una apariencia, objeto de la *opinión* engañosa; la razón no reconoce más que la unidad absoluta.

Platón no establecerá entre la opinión y la razón una oposición más marcada que los eleáticos; no irá siquiera tan lejos como ellos; porque, lejos de quitar todo valor al testimonio de los sentidos, se servirá de él como de punto de apoyo para su ascensión dialéctica. Según Platón, la relación de exclusión absoluta entre el ser y el no-ser, hace al mundo imposible. Platón acepta, pues, la unidad de los eleáticos, pero la fecunda introduciendo en ella las Ideas.

En Jenófanes se encuentran ya una dialéctica deductiva que recuerda la primera tesis del *Parméni-*

*des.* Jenófanes establece la absoluta unidad de Dios, primero, por respecto á otros dioses que se pudieran suponer, luego por respecto al mundo, que no existe realmente. «Si existe alguna cosa, dice Jenófanes aplicando esto á Dios, es imposible que haya sido engendrado, porque lo que es engendrado debe ser producido por lo semejante ó por lo desemejante; ahora bien; no conviene á lo semejante ser producido por lo semejante, lo mismo que no conviene producirlo, puesto que lo semejante ó lo igual está en una relación de identidad con lo semejante. No conviene á lo desemejante ser producido por lo desemejante; porque si lo más fuerte naciese de lo más débil, lo mayor de lo menor, lo mejor de lo peor, ó, por el contrario, si lo peor naciese de lo mejor, el ser saldría del no-ser, ó el no-ser saldría del ser, lo cual es imposible; de consiguiente, Dios es eterno.»

El argumento de Jenófanes se reproducirá textualmente en Spinoza, que demuestra que dos sustancias no pueden ser causa una de otra, sean semejantes ó desemejantes. Nada más lógico si se entienden, con Jenófanes y Spinoza, dos sustancias absolutas y perfectas. Para estas sustancias, en efecto, la semejanza es la identidad, y la identidad, haciéndolas indiscernibles, se resuelve para nosotros en unidad. Luego un ser no puede producir otro ser absoluto que le fuese idéntico. Por otra parte, dos absolutos diferentes no pueden producirse uno á otro, toda vez que lo que haya en el segundo, no teniendo nada análogo en el primero, no tendrá en él su razón inteligible; luego habremos de decir que lo que está en el segundo sin estar en el primero, no tiene causa y proviene del no-ser. En otros términos: siendo todo absoluto en lo absoluto, un segundo Dios es absolutamente ó no es ab-

solutamente lo que el otro Dios. En el primer caso, los dos Dioses se confunden. En el segundo, se separan hasta el punto de que uno es la negación de otro, y que, si uno es, otro no es; uno no puede ser la causa de otro; el segundo no tiene, por tanto, causa, y como el primero es el ser, el segundo tiene su causa en el no-ser, lo cual es absurdo.

Jenófanes demostraba de otro modo la unidad absoluta del Ser que es la perfección y la plenitud del ser; en esto se adelanta á Platón y á Spinoza: «Si Dios es lo más poderoso que hay, Jenófanes dice que debe haber uno; porque si hubiese dos ó muchos, no serían lo más poderoso y mejor que hay. Estos diferentes Dioses, siendo iguales entre sí, serían cada uno lo más poderoso y mejor que hay; porque lo que constituye un Dios es ser lo más poderoso y no ser superado en potencia; es gobernar solo todas las cosas; de suerte que, si Dios no es lo más poderoso que hay, no existe. Si se supone que hay muchos, ó hay entre ellos inferiores y superiores, entonces no hay Dios, porque la naturaleza de Dios es no admitir nada más poderoso que él; ó son iguales entre sí, y entonces Dios pierde su naturaleza, que es ser lo más poderoso que hay; porque lo igual no es ni mejor ni peor que su igual; de suerte que, si hay un Dios y si es tal como debe ser un Dios, es menester que sea uno; sin lo cual no podría hacer todo lo que quisiese, porque, si se admiten muchos Dioses, cada uno de ellos, considerado aisladamente, no tiene poder.

Platón ha aceptado y reproducido toda la argumentación que precede, pero no la aplicación que Jenófanes hacía de ella al mundo. Jenófanes, después de haber probado que Dios no puede ser engendrado y que es el *ser*, concluía que nada es engendrado, por-

que todo lo que no es Dios es *no ser*. Hubiera dicho con Spinoza: Pretendéis que un ser es producido por otro; pues bien, de dos cosas una; ó este ser tiene la misma esencia que el primero, y entonces no se diferencia de él, ó no tiene la misma esencia, y entonces nada hay en el primero que pueda contener la razón del segundo. Luego un ser no puede producir otro, una sustancia no puede engendrar á otra sustancia. La sustancia existe; lo demás no existe en cuanto sustancia y no puede existir sino en cuanto apariencia ó modificación para los sentidos y la opinión.

Platón no acepta el principio de que lo semejante no puede provenir de lo semejante, ni lo desemejante de lo desemejante; sostiene, por el contrario, que una cosa proviene á la vez de lo semejante y de lo desemejante. Así, pues, el objeto sensible es al mismo tiempo semejante y desemejante á la Idea: le es semejante en que, lo que es, la Idea lo es de una manera pura y eminente; y le es desemejante en que, lo que es, la Idea no lo es de la misma manera y con las mismas imperfecciones. En general, una cosa es y no es lo que es su causa; lo es, puesto que tiene su razón y su principio en alguna perfección de que participa; no lo es, puesto que si fuese pura y simplemente lo que es su causa, no diferiría de ella. Luego Dios es y no es lo que es el mundo; lo que hace que en un sentido se le pueda atribuir todo y en otro sentido no se le pueda atribuir nada; se puede decir todo de él y no se puede decir nada. Jenófanes insistía especialmente en la oposición de Dios y del mundo. «Dios es eterno, uno y esférico; no es ni indefinido ni finito; porque ser indefinido es no ser, no tener ni medio, ni fin, ni comienzo, ni otra parte alguna; así es lo indefinido; mas el ser no puede ser como el no-ser. Por otra parte,

para que fuese finito, sería preciso que fuese múltiple; mas la unidad no admite la pluralidad lo mismo que la no-existencia; la unidad no tiene nada que la limite.» Platón, conservando esta argumentación, agrega la antítesis y establece así la teoría de la participación. La participación es precisamente lo que negaba Jenófanes, que confundió lo semejante con lo idéntico y, consiguientemente, no podía salir de la unidad. Platón, al contrario, demuestra en el *Sofista* y deja entender en el *Parménides* que hay cierto modo de ser y no ser á la vez tal ó cual cosa. Introduce entre el ser puro y la nada pura el término medio del ser relativo, por el cual el mundo se hace posible. Además, coloca este principio de lo *otro*, de la *diferencia*, del *no-ser*, en el seno mismo del Ser, lo que constituye las diversas perfecciones inteligibles, del Ser-Uno, las Ideas. Como se ve, la argumentación de Jenófanes es el mayor esfuerzo que se ha hecho para afirmar á Dios en su unidad solitaria, exclusión de toda otra existencia; y la teoría de las Ideas de Platón es el mayor esfuerzo que se ha hecho para colocar en Dios mismo las razones eminentes de las otras existencias y los principios reales de su posibilidad.

## II

La opinión de los eleáticos, ya tan precisa con Jenófanes, se formula aún más claramente en Parménides. «Parménides me parece á la vez *respetable* y *temible*, para servirme de los términos de Homero...; hay en sus discursos extraordinaria profundidad. Temo mucho que no comprendamos sus palabras y menos su pensamiento.» En estos términos, como se recor-

dará, habla Platón de Parménides, cuya doctrina ejerció tanta influencia sobre la suya, pero cuyas conclusiones negativas rechaza con tanta más energía cuanto que comprende que, sin la teoría de las Ideas, él mismo caería á cada instante en la pendiente del eleatismo.

Como Jenófanes, Parménides se aferra á lo absoluto y suprime toda relación. Para él no hay medio. «Es menester, dice, admitir de un modo absoluto el ser ó el no-ser... La decisión sobre este asunto está compendiada en estas palabras: ¿ser ó no ser? Ahora bien; no se puede conocer el no-ser, puesto que es imposible, ni expresarlo en palabras... Luego no resta más que un procedimiento; afirmar el ser y decir: *es*. En este camino se presentan muchos signos para probar que el ser no tiene nacimiento ni destrucción, que es un todo de una sola especie, inmóvil é ilimitado, que no tiene ni pasado, ni futuro, toda vez que existe ahora en su totalidad, y que es uno sin discontinuidad.» Se creería leer las páginas del *Timeo* y del *Parménides*, donde Platón muestra al Ser eterno superior á todas nuestras distinciones de pasado, presente y futuro, y lo afirma diciendo como Parménides. «¿Qué origen asignarías tú al ser? No te dejaré ni decir ni pensar que viene del no-ser, porque el no-ser no puede decirse ni comprenderse. ¿Y qué necesidad, obrando después más bien que antes, habría de impulsar al ser á salir de la nada? Luego debemos admitir en absoluto ó el ser ó el no-ser. Y jamás podrá la razón hacer salir del ser otra cosa que no sea él mismo. Por eso el destino no afloja sus lazos de manera que permita al ser nacer ó perecer, sino que lo mantiene inmóvil.» Se comprende la admiración de Platón por tal energía de pensamiento. Completaría á Parménides agre-

gando al ser absoluto los géneros del ser, las Ideas, que hacen posible la pluralidad; pero conservará el Ser absoluto de Parménides para ponerle en la cúspide de la dialéctica.

Se ha interpretado la doctrina de Parménides en dos sentidos opuestos. Según algunos historiadores, esta doctrina es un naturalismo refinado. «El Dios de Parménides no es sino el mundo, extenso, aunque indiviso, bajo la forma de una esfera inmóvil... El pensamiento, á los ojos de estos supuestos idealistas ó espiritualistas, ni está separado ni es realmente distinto de la sensación». Pero, en mi sentir, la comparación del ser con una esfera es puramente metafórica, y en todo caso es una simple comparación (*σφαίρη ἐναλγικιον*). «El ser posee la perfección suprema, siendo *semejante* á una esfera enteramente redonda, que del centro á la circunferencia fuese igual y semejante; porque no puede haber en el ser una parte más fuerte ó más débil que otra.» Lo que prueba que Parménides no da al ser una forma realmente esférica, es que él mismo lo declara *ilimitado*, sin comienzo ni fin. La palabra ἀτελευτητόν es sinónima de la palabra infinita, tomada en su sentido moderno, é indicando la plenitud absoluta del ser bajo todos sus aspectos: «No es admisible que el ser no sea *infinito* porque al ser nada le falta, y si no lo fuese, le faltaría todo.» ¿Se puede expresar con más energía el carácter absoluto del Ser que es infinito ó no es? La comparación con la esfera se repite en todos los filósofos antiguos. Debemos entender por esto la *esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna*, es decir, la inmensidad. De consiguiente, es difícil llamar naturalismo á este concepto del Ser uno, inmenso, inmóvil y eterno.

Pero, de otra parte, ¿hay motivos para repetir,

como se hace cada día, que la unidad de Parménides es la unidad abstracta, superior no sólo al pensamiento, sino al *ser* mismo? Nada más inexacto, como lo demuestran los fragmentos que preceden. Parménides no parte de la idea de la unidad; no hace más que conducir á ella, afirmando el ser eterno. Habla continuamente de ser *real y verdadero*; está, como Spinoza, embriagado en el ser. Su unidad no es ni abstracta y vacía, ni material; Aristóteles la llama fundamentalmente una unidad *racional*. Parménides rechaza la expresión de unidad indefinida que empleaba Jenófanes, y llama al Ser πεπερασμένον, es decir, determinado. Lo posible no cabe en el Ser; es eternamente actual. Parménides no ha caído, por lo tanto, ni en la abstracción pura, ni en el naturalismo; su principio es el Ser, á cuyo seno transporta el pensamiento y de donde pretende que nada puede salir. ¿Cómo puede existir otra cosa que el Ser que existe? He ahí la cuestión que se propone Parménides, y que resuelve negativamente.

Su Dios no está sobre el pensamiento ni sobre el ser, porque es el pensamiento mismo en su absoluta unidad con el ser. «El pensamiento, dice Parménides, es la misma cosa que el ser. Es necesario que la palabra y el pensamiento sean del ser, porque el ser no existe y el no-ser no es nada... El pensamiento es idéntico á su objeto. En efecto; sin el ser, sobre el cual reposa, no habría pensamiento, porque nada es ni será, excepto el ser.» Parménides tenía un espíritu demasiado riguroso para no darse cuenta de que toda distinción entre el sujeto y el objeto reduciría la dualidad; la suprime en absoluto y enuncia expresamente la identidad del pensamiento y del ser. Por eso escapa á la objeción de Platón en el *Sofista*. Si el pensamiento no

es un movimiento, como decía Platón, no contradice en nada la inmovilidad del ser.

Si el ser es solo, ¿qué es el mundo? O no es, ó es la apariencia engañosa del ser verdadero. A decir verdad, la multiplicidad, en cuanto tal, no existe. Parménides compara la opinión á la noche, madre del error, y la verdad á la luz del día. Entre estas dos cosas existe la antítesis más completa, como entre el objeto de la razón, que es el ser, y el de la opinión, que es el no ser. La segunda parte del poema sobre la física es una simple concesión hecha á los mortales amigos de las apariencias. Aristóteles no tendrá gran trabajo en demostrar que esta concesión es una contradicción verdadera y que este panteísmo conduce al dualismo. «Obligado á ponerse de acuerdo con los hechos, y admitiendo la unidad por la razón, admitir también la pluralidad por los sentidos, Parménides volvió á sentar dos principios y dos causas: el calor, que compara al ser, y el frío, que compara al no ser.» No deberíamos concluir, con Filópono, que Parménides hacía solamente una distinción entre la razón y los sentidos, pero admitía la certidumbre sensible. La verdad es que distinguía la apariencia múltiple de la realidad una, sin conceder á la primera ningún valor metafísico. La vista de lo múltiple, del mal, de lo imperfecto, del no-ser es, según él, una ilusión que la razón desvanece. Platón comprenderá que, aun cuando fuese una ilusión, debe existir algún principio que la explique, ya que, según los mismos eleáticos, no se piensa lo que no existe en absoluto. Parménides concluía, de consiguiente, por afirmar el no-ser bajo el nombre de opinión, de ilusión, de error sensible. Luego siempre hay que volver, en último término, á algún principio de no-ser.

Ahora vemos todo lo que Platón debe á Parménides. Está de acuerdo con él para afirmar: *a)* la necesidad de un ser absolutamente uno é inmutable, que sea el Ser puro, perfecto, determinado en sí, eternamente real; *b)* la identidad absoluta del ser y del pensamiento en esta unidad suprema. Mas Platón hace ver que el principio de Parménides es insuficiente. En efecto; aunque Parménides afirme al principio el ser determinado en sí, conduce lógicamente á la indeterminación absoluta y definitiva del primer principio para la inteligencia humana y se condena á repetir incesantemente esta fórmula estéril: el ser es ó lo uno-uno. No le es permitido siquiera decir que el ser es uno, á menos de introducir la distinción y la multiplicidad en la unidad. Semejante principio, si está solo, excluye toda ciencia. Platón admite este principio, pero le agrega su antítesis y demuestra la síntesis de los dos. La ciencia supone la distinción del ser y de sus géneros, que Parménides no ha hecho. Cada género de ser no es el ser, pero tampoco es la nada. Hay, pues, un término medio entre el ser y la nada, hay un no-ser relativo. Este concepto de los géneros eternos del ser, ó de las Ideas, hace posible, según Platón, el mundo exterior, cuya negación implicaba el sistema de Parménides.

### III

Zenón, que desarrolló todas las consecuencias de este sistema, pasa por inventor de la dialéctica, y merecería este nombre si la dialéctica fuese simplemente el arte de discutir. Parménides, como nota muy bien Proclo, se limitaba á proponer el principio

dogmático del ser; Zenón procedía por la destrucción del principio opuesto. El primer método era positivo, el segundo negativo. «Parménides es como la razón pura (ἡ νοῦς), cuyo objeto es contemplar el Ser; Zenón, como la ciencia discursiva (διάνοια), que debe ver también lo opuesto, y, por una parte, aprobar lo verdadero, por otra confundir lo falso.» «Mi obra, dice Zenón en el *Parménides*, responde á los partidarios de la pluralidad y les devuelve sus objeciones, y aún más, intenta demostrar que, bien considerado, la suposición de que la pluralidad existe conduce á consecuencias más ridículas que la suposición de que todo es uno... Por ejemplo, si los seres son múltiples, es menester que sean á la vez semejantes y desemejantes entre sí.» Lo que domina en Zenón es la forma secundaria y lógica de la dialéctica, excelente para la refutación. «Con arreglo á esta especie de dialéctica, que necesita largos discursos, largas deducciones y combates, escribía Zenón sus obras. Parménides, no sirviéndose sino de la razón pura, contemplaba en sí misma la unidad del ser y sólo empleaba la dialéctica puramente racional (νοεπαις) cuyo vigor está condensado en simples intuiciones.»

El *Parménides* de Platón es un ejemplo de la dialéctica deductiva; establecer todas las hipótesis posibles, deducir todas las consecuencias posibles y llevar al adversario hacia la contradicción. Pero las contradicciones á que conduce esta dialéctica no deben ser consideradas como antinomias absolutas, sin armonía; tienen solamente por objeto demostrar la falsedad ó la insuficiencia de la hipótesis.

La dialéctica de Parménides y la de Zenón tienen, por tanto, un fondo común y una forma diferente. «La una está fundada en el principio de identidad y

no puede salir de él; la otra en el principio de contradicción, que es una fase del primero.» La dialéctica eleática se reproducirá en el método de demostración platónica; pero completada por un método original de descubrimiento. La aparición de Zenón constituye una época notable en la filosofía griega, porque fué el primero que puso en juego esa fuerza extraordinaria de agresión y de negación, propia de la dialéctica. Después de la tendencia positiva de la especulación griega, aparece la tendencia negativa, la fuerza que profundiza, analiza y escruta. Esta tendencia lógica y crítica debía producir, primero los sofistas, para dar por resultado, con Sócrates y Platón, un nuevo método. Quien observe exclusivamente en Platón la «vena negativa», la dialéctica zenoniana, no ve más que un aspecto de las cosas. El método de Platón es más ampliamente comprensivo; abarca todos los procedimientos regulares de la inteligencia humana, y pone su punto de partida en la experiencia, antes de elevarse á los más altos conceptos de la razón pura. Mas no debe negarse todo lo que Platón debe á la escuela de Elex. Parménides le había enseñado la distinción profunda que existe entre la opinión y la ciencia; Zenón le hizo comprender la que existe, en la ciencia misma, entre la razón intuitiva y la razón discursiva, la νόσις, que se reduce á la unidad pura, y la διάνοια, que enlaza la multiplicidad real ó aparente con la unidad primitiva (1). El eleatismo se reproducirá

---

(1) Platón ha tomado, indudablemente, de Zenón muchos argumentos para el *Parménides*. Después de los cuatro célebres argumentos de Zenón contra el movimiento, Aristóteles (*Physica*, VI, 9), enumera otros muy curiosos; Cousin (*Philosophie ancienne*, pág. 74), cree, sin motivos para ello, que estos argumentos no deben ser atribuidos á Zenón. Cambiar

por entero en la teoría de las Ideas, pero colocado en su correspondiente lugar, y se conciliará con otras doctrinas igualmente verdaderas, aunque igualmente exclusivas en sí mismas.

---

es no ser ni lo que se era ni lo que se será; no se es lo que se era, porque, de lo contrario, no habría movimiento; no se es aquello á que se tiende, porque entonces no habría necesidad de movimiento. El cambio y el movimiento no pueden, por lo tanto, tener lugar ni en lo que se era ni en lo que se será, ni en lo uno y lo otro, sino en lo que no es ni lo uno ni lo otro, es decir, en nada, lo cual es imposible. La tercera tesis del *Parménides* nos parece una respuesta á este argumento; Platón hace ver en ella que era cosa que no es ni lo uno ni lo otro de los contrarios, sin ser por eso una pura nada, es el *instante* límite común del pasado y del porvenir. Zenón demostraba también que el movimiento círculo debe implicar, á la vez, el movimiento y el reposo, lo que Platón admite y explica.

---