

CAPITULO VI

EL PRINCIPIO DEL NO-SER

I. Protágoras y la relatividad universal.—II. Gorgias;
verdadero sentido de su doctrina.

I

Conciliar todas las doctrinas en lo *verdadero* fué el objeto del platonismo; conciliarlas todas en lo *falso* fué, con harta frecuencia, el objeto de la sofística. El espíritu del sofista es muy comprensivo; admite todas las opiniones, porque en el fondo no admite ninguna. En tanto que el verdadero filósofo, según Platón, lo ve todo á la luz del ser, el sofista lo oscurece todo en la noche del no-ser.

Protágoras saca del sensualismo jonio las consecuencias que incluye. Había compuesto un libro sobre la *Verdad*. Era, sin duda, en este libro donde explicaba su máxima favorita: «El hombre es la medida de todas las cosas; de las cosas, por la manera de que son; de las que no son, por la manera de que no son.» Máxima que le es atribuída, no solamente por Platón, sino por Aristóteles, por Sexto Empírico y por Diógenes. Hegel y Grote admiran esta doctrina de Protágoras sobre la relatividad de nuestros conocimien-

tos. La exposición que de ella hace Platón en el *Theetetes*, es, sin duda, admirable, y Platón embellece la doctrina de su adversario por la profundidad que le añade; pero ¿cómo negar las consecuencias escépticas á que conduce semejante doctrina? El fin de Protágoras no puede ser comparado al que se proponen un Kant ó un Hegel en sus obras. En interés de la retórica y de la sofística, Protágoras cambia la verdad en una simple apariencia; quiere que el arte de producir la apariencia por el discurso adquiriera así mayor amplitud. «El sabio, dice en el diálogo de Platón, es como el médico del alma; no puede hacer nacer en el alma pensamientos más verdaderos, porque todo lo que piensa es verdadero; pero puede hacerlos nacer mejores y más útiles; cura de este modo las almas, tanto las de los particulares como las de los Estados, ya que, por el poder de la palabra, les procura sensaciones ú opiniones buenas y útiles.» No se trata aquí del bien en sí, sino del bien sensible, de lo agradable ó de lo útil. Protágoras no parece haber disimulado que con esta doctrina se da fin al valor universal de las proposiciones; así, pues, sobre todas las cosas pueden afirmarse los contrarios. Las verdades geométricas mismas son atacables; porque en el mundo sensible no hay absolutamente líneas, ni rectas, ni curvas, tales como se las supone. Los geómetras razonan, pues, también sobre apariencias. Se puede y se debe contradecirlos. O más bien; no se debe contradecir á nadie, porque toda opinión es verdadera para el que piensa. O mejor aún; se puede contradecir á todo el mundo, y hace pasar el espíritu de los oyentes de apariencias en apariencias. Un orador hábil podrá, de consiguiente, dar á los peores razonamientos la apariencia de los mejores, y serán los

mejores, en efecto, por lo mismo que aparecen como tales.

Esta exposición de la doctrina de Protágoras, perfectamente detallada y motivada en Platón, confirmada por Aristóteles y por toda la antigüedad, no puede ser puesta en duda. Es un escepticismo muy lógicamente deducido del fenomenismo jonio. No se acuse á Platón de haber calumniado á Protágoras, pues, al contrario, ha presentado á este sofista bajo el aspecto más favorable; los discursos que le atribuye contienen muchas cosas verdaderas, al par que elocuentes. Protágoras parece entonces personificar el buen sentido vulgar, la opinión común, que encuentra lo verdadero por una dichosa casualidad, pero no por ciencia. El ilustre sofista no podía por menos de seguir, en la mayor parte de las cuestiones, la opinión común; siendo todo una mera apariencia, si hay algo que deba triunfar sobre lo demás, es la apariencia universal. Es útil al orador guiarse por ésta, y acomodarse á las opiniones más generales, á fin de conciliarse mejor á su auditorio. Protágoras sostendrá, por consiguiente, hermosas tesis morales con preferencia á las demás; pero reservándose la opinión de que todo eso, en el fondo, es una simple apariencia. Hasta sabrá, llegada la ocasión, sostener sucesivamente el pro y el contra para mejor demostrar la flexibilidad de su talento oratorio.

La duda sobre el fondo de las cosas debía probablemente dejarse entrever en la mayoría de las cuestiones tratadas por Protágoras; sobre la cuestión de la existencia de los dioses, se muestra claramente: «A propósito de los dioses, ni puedo decir si existen ni cuál es su naturaleza; muchas cosas me vedan este conocimiento; la oscuridad del asunto y la brevedad

de la vida.» Grote cree que se trata solamente aquí de los dioses del paganismo; pero, ¿no es verosímil, después de todo lo que precede, que la duda de Protágoras se extendiese á la existencia de un Dios cualquiera, y que creyese el pro y el contra igualmente demostrables en este punto?

Concedemos de buen grado á Hegel que la doctrina de Protágoras sobre la *relatividad* fué un momento útil en la historia de la filosofía; útil, sobre todo, para provocar la reacción de Sócrates. Este último también se pondrá primero en el punto de vista subjetivo, como centro de todo conocimiento, y estudiará las leyes del pensamiento. También reducirá la filosofía de los objetos exteriores al sujeto, y buscará en él la *medida* de las cosas; pero esta medida, para él y para Platón, no será la sensación ó la opinión individual; será la razón universal.

II

Al mismo tiempo que Platón llevaba á estas extremas consecuencias el sensualismo jonio, Gorgias deducía conclusiones análogas del idealismo itálico. Aristóteles, ó quienquiera que sea el autor del *Tratado sobre Jenófanes, Zenón y Gorgias*, nos enseña que este último se servía de las pruebas de Zenón y de Meliso para demostrar que el ser no es. Esta tesis no podía dejar de agradar á Hegel, que ve en ella su principio favorito de la identidad de los contrarios. Gorgias tenía razón, según él, al probar que el ser puro é indeterminado es idéntico al no-ser. Como Hegel, Grote cree que se trata del ser ultra-fenomenal, del noume-

no trascendente, tal como lo concebía Parménides; y aprueba á Gorgias por haber dicho que lo absoluto no existe, ó que, si existe, no puede ser conocido, ó que, si puede ser conocido, no puede ser expresado. Seguramente, no hay que juzgar la tesis de Gorgias independientemente de los principios eleáticos de que se deriva; es menester, para comprenderla, ponerla de nuevo en su verdadero medio. Pero, aunque Gorgias se hubiese limitado á la negación del ser absoluto, esto bastaría para probar que llegaba á las mismas consecuencias que Protágoras; si no hay nada absoluto en la ciencia, en la moral, en la política, debemos concluir que todas las discusiones versan sobre apariencias relativas. El más sabio es el que conoce mejor el arte de manifestar esta apariencia por medio de la retórica. «Se puede presumir con justa razón, dice Grote, que Gorgias insistió sobre estas doctrinas con la intención de alejar á sus discípulos de especulaciones que consideraba desagradables é infructuosas.» Pero, ¿es cierto que Gorgias quisiese simplemente destruir la existencia trascendental y que su negación se hubiese limitado al ser puro de Parménides? Examinemos su argumentación. Nada existe, dice; si algo existe, ese algo no puede ser conocido; si existe y es conocido, no puede ser manifestado á los demás. Gorgias no parece hacer aquí distinción alguna entre las diversas existencias.

1.^a TESIS.—Nada existe. «Si algo existiese, sería el ser ó el no-ser, ó bien el ser y el no-ser á la vez.» Sabido es que los antiguos consideraban la *generación sensible*, el *devenir* material, como una mezcla de ser y de no-ser; esta es al menos la tesis de Platón, que no ha sido seguramente el primero que ha tenido esta idea. Ahora bien; notemos que Gorgias va á demos-

trarnos que la mezcla del ser y del no-ser no tiene más realidad que todas las otras cosas. Quiere evidentemente reunir en su enumeración todas las formas posibles de existencia, todo lo que se puede concebir y expresar, hasta el no-ser. Si hubiese considerado el mundo sensible como no incluido en los tres grupos anteriores, lo hubiese designado aisladamente. Luego su objeto es probar que *nada* existe, ni el ser, ni el no-ser, ni los dos á la vez; ni el ser de Parménides, ni la nada, ni el *devenir* de Heráclito.

1.º El no-ser, continúa Gorgias, no puede ser, porque es opuesto al ser; si, pues, este es, el no-ser no es. Esto es lo que sostenía Parménides: *el ser es, el no-ser no es*; jamás saldrás de este pensamiento. Pero si Gorgias admite que el no-ser no es, no admite que el ser sea.

2.º En efecto, el ser no puede existir, porque no ha podido ser hecho, como dice Parménides, ni no-ser hecho. A más de eso, no puede ser ni uno ni múltiple, ni las dos cosas al mismo tiempo. Para probarlo, Gorgias recordó particularmente las doctrinas de Meliso y de Zenón sobre el infinito, el espacio y el movimiento, y también, al parecer, las doctrinas atomistas sobre la divisibilidad de los cuerpos. Esta parte de la demostración recuerda una de las tesis del *Parménides*, donde Platón demuestra que el ser no es ni uno ni múltiple, ni ambas cosas; ni engendrado ni no engendrado, ni las dos cosas á la vez, etc. Pero Platón quiere llegar á demostrar que hay en todas las cosas una mezcla de ser y de no-ser, primero en la *generación*, luego en las *Ideas* mismas, en cuanto que no nos hemos remontado al Bien absoluto; también hay en el Bien mismo una especie de *no-ser* relativo, que funda la posibilidad de lo múltiple. Gorgias, por el contra-

rio, demuestra que la coexistencia del ser y de lo mismo, es absolutamente imposible.

3.º Lo que existe no puede ser al mismo tiempo ser y no-ser. «Porque si el no-ser es y el ser también, el no-ser será la misma cosa que el ser relativamente á la existencia. Pero el no-ser no es; luego el ser tampoco es. Por consiguiente, ni el ser ni el no-ser existen. Y, por otra parte, no se puede decir que todos los dos existan; porque, si son dos, no son la misma cosa (como se acaba de hacer ver); ó, si son la misma cosa, no se puede decir que los *dos* existan.»

Por lo tanto, como no hay ni ser ni no-ser, ni coexistencia de los dos, no hay nada en general.

2.ª TESIS.—Si existe alguna cosa, esta cosa no puede ser pensada. Si el ser pudiese ser pensado, el pensamiento debería ser semejante al ser, ó más bien, debería ser el ser mismo; porque, de lo contrario, el ser no *sería* la cosa pensada. (Alusión á la identidad eleática del pensamiento y del ser.) Pero si el pensamiento fuese el ser todo pensamiento, sería verdadero, y el no-ser no podría ser pensado. Es así que se distinguen pensamientos verdaderos y pensamientos falsos; luego lo que es pensado no es lo que es, y recíprocamente, lo que es no es pensado ni conocido.

3.ª TESIS.—Si el ser existe y es pensado, no puede ser manifestado. Porque las cosas no son lo que se expresa; no son los sonidos que hieren el oído. El que oye no puede pensar la misma cosa que el que habla, ni que otra cualquiera que oiga, porque es imposible que la misma cosa exista de la misma manera en individuos diferentes.

Tales son las tres tesis de Gorgias. Nos hacen ver en este último una especie de Zenón al revés. Zenón demostraba la nulidad de las apariencias sensibles en

comparación de la unidad racional; Gorgias demuestra la nulidad de las verdades racionales y lo reduce todo á apariencias. Hace, pues, servir los elementos de la doctrina eleática á su propia destrucción, y al mismo tiempo parece querer destruir toda afirmación de existencia, cualquiera que sea, á cualquier objeto que se aplique. Todo pensamiento es saber, decía Protagoras; ningún pensamiento es saber, dice Gorgias. Propositiones equivalentes: si todo pensamiento es saber, el saber se confunde con la apariencia; si ningún pensamiento es saber, sólo restan apariencias. Así, Platón atribuye con justicia esta doctrina á Gorgias. «Dejemos, dice en el *Fedro*, dormir á Gorgias, que considera en lugar de lo *verdadero* lo *verosímil*, como preferible.» Lo verdadero, en efecto, es el objeto de la filosofía; lo verosímil, lo aparente, es el objeto de la retórica. Así, pues, el sofista jonio y el sofista itálico, partiendo de dos extremos opuestos, se encuentran en la doctrina de la universal relatividad y niegan igualmente la ciencia para sustituirla por la apariencia.

¿Queremos decir con esto que todas las palabras de los sofistas fuesen otros tantos *sofismas* y miserables argucias? No, seguramente. Un gran número de entre ellos pensaba y hablaba conforme á la opinión general y según las leyes de la lógica ordinaria, hechas las reservas explícitas ó implícitas sobre el fondo de las cosas. Pero es cierto que la costumbre de emplear la retórica ó la dialéctica, según la ocasión, debía engendrar toda suerte de sofismas. Conocida es la sutilidad griega, aun en los filósofos más serios; ¡cuál no debía ser en los inclinados al escepticismo! La escuela de Megara, tan seria primero, degeneró en escuela *erística*; los sofistas, propiamente dichos, fueron más lejos aún. El *Euthydemo* de Platón no es, de consi-

guiente, tan inverosímil como pretende Grote. Platón no ha querido representar en este diálogo á *todos* los sofistas; pero los que saca á escena han debido existir. El *Euthydemo* no tiene otro objeto que poner la discusión socrática, tan sincera y razonable, en contraste con las pueriles disputas de algunos malos discípulos de los sofistas. Eutyhdemo afirma, como Protágoras, que cada uno lo sabe todo y siempre; que, por consiguiente, nadie puede creer una falsedad ni contradecir á nadie; admite, con Gorgias, que nadie puede aprender nada, ni el sabio porque sabe ya, ni el loco porque está loco.

En resumen: ¿qué encontramos á los sofistas relativamente á la metafísica? Indiferencia, duda ó negación. Los sofistas han desempeñado un gran cargo filosófico; han provocado la reacción de Sócrates y de Platón, y han perfeccionado la dialéctica del razonamiento hasta hacer de ella la enemiga de la razón misma. Por lo demás, representan un aspecto general del genio griego que se reproducirá en Sócrates y en Platón. De todas las antinomias acumuladas por el jonio Protágoras y el eleático Gorgias, uno de los cuales pretende que todo es verdadero, y otro, que nada es verdadero. Platón deducirá esta consecuencia: hay en todos los sistemas una parte verdadera y otra falsa. Al lado de lo absoluto se halla lo relativo; el ser puro, que excluye la nada, no excluye las relaciones del no-ser. Los eleáticos querían atenerse á lo absoluto y llegan al escepticismo; los jonios quieren atenerse á lo relativo y llegan igualmente al escepticismo. La confusión completa y la separación completa de los géneros producen, por lo tanto, las mismas consecuencias; y la verdadera dialéctica será la que, uniendo y dividiendo sucesivamente, concilie todos

los procedimientos de la razón. En esta dialéctica, el método de los sofistas se restituirá á su verdadera categoría; formará, conforme á la tesis y la antítesis incompletas, la síntesis negativa ó doble negación que precede á la síntesis afirmativa ó definitiva propia de Platón.
