

## CAPITULO VIII

### LA ESCUELA DE MEGARA

I. Método megárico.—II. Sistema de los megáricos.

#### I

En la escuela de Euclides fué, según Hermodoro, donde Platón y los demás socráticos se refugiaron á raíz de la muerte de Sócrates. «A los veintiocho años, dice Hermodoro, Platón vino con algunos discípulos de Sócrates á Megara, para oír las lecciones de Euclides.» Acaso Platón compusiera sus diálogos erísticos, como ha creído Schleiermacher, bajo la influencia de las doctrinas megáricas. No ha faltado quien pretendiera que la teoría de las Ideas se remonta á Euclides. Nada más oscuro que la historia de la escuela megariana, á pesar de los trabajos de Socher, Schleiermacher, Deycks, Ritter, Henne y Zeller. Método y sistema son igualmente inciertos.

El Método megárico era la dialéctica; los adictos á esta escuela la emplearon con bastante éxito para ser llamados los *dialécticos* (οἱ διαλεκτικοί). Pero, ¿en qué consistía esta dialéctica? Según Henne, debió ser un método de *generalización comparativa* análoga á la inducción socrática, aunque dando por resultado la Uni-

dad de los eleáticos. Sin duda alguna, Euclides es un socrático á la vez que un eleático; pero lo que domina en su sistema es lo que debía dominar también en su método, la influencia de Parménides y de Zenón; la antigüedad entera considera la escuela de Megara como la continuación de la de Elea; de consiguiente, es más probable que la dialéctica megariana fuese el método negativo de Zenón combinado con el especulativo de Parménides. «Euclides, dice Diógenes, atacaba los razonamientos por sus conclusiones y no por sus principios»; empleaba, pues, el método de reducción al absurdo, familiar á Zenón, método puramente negativo y particularmente propio de la refutación y de la erística. Conocida es la rapidez con que este método degeneró en sutilidades y sofismas. No recuerda tanto como cree Henne la inducción socrática.

En cuanto á la definición, á la cual concedía Sócrates tanta importancia, Ritter pretende que los megáricos la rechazaban; Henne, al contrario, que la constituían en fundamento de su sistema. Lo cierto es, que Euclides no admitía la opinión de Antístenes de que la definición puede suplirse por una explicación analógica. «De dos cosas, una, decía, ó los términos comparados son semejantes, ó no lo son; *si lo son, vale más ocuparse de la cosa misma* que de su semejanza; si no lo son, la comparación es viciosa. Ahora bien; ¿rechazaba Euclides á la vez la definición y la explicación analógica de suerte que pudiese prevalecer su parecer sobre el de Antístenes, ó no rechazaba la analogía sino porque admitía la definición? Esta última opinión parece más probable. «Si los términos son análogos, dice Euclides, vale más ocuparse de la cosa misma, es decir, volver á la definición que Antístenes pretendía reemplazar, y estudiar las cosas en

si mismas, en su esencia. El estudio de la esencia era el procedimiento de Parménides, como el de Sócrates; no se ve por qué Euclides hubo de ponerse en desacuerdo con sus dos maestros sobre un punto tan grave. Rechazar las definiciones y el estudio de las cosas en sí mismas, hubiera sido hacer imposible toda ciencia y dar por resultado el escepticismo. La doctrina de Megara no es, en ningún modo, escéptica.

## II

Sólo tenemos de esta doctrina muy defectuosas tradiciones. Como Euclides fué á la vez discípulo de los dos eleáticos y de Sócrates, es probable *a priori* que debió combinar el principio de la Unidad con el del Bien. Esto parece confirmado por aquella frase de Cicerón: «Los megáricos enseñaban que sólo se puede llamar bien á aquello que es uno, siempre semejante é idéntico á sí mismo; *Id solum bonum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper.*» El principio de Euclides sería, pues, la identidad de la Unidad eleática con el Bien socrático. Parménides mismo llamaba al *Ser-uno* lo más perfecto que hay, sin dar, verdad es, á esta perfección ningún carácter moral. Por su parte, Sócrates mostraba marcadísima tendencia á hacer consistir el bien en la armonía, en el orden, en la unidad. El discípulo de Parménides y de Sócrates no podía menos de llegar á esta conclusión: Lo uno y el bien se identifican; la unidad es buena, el bien es uno; hay muchos nombres, pero no muchos seres. «Euclides enseñaba, dice Diógenes Laercio, que el Bien es uno bajo diferentes nombres; ya se llama Sabiduría, ya Dios, y hasta algunas veces Intelligen-

cia, y otros cuantos nombres. En cuanto á los contrarios del bien, los suprimía, diciendo que no existían.» Así, pues, según Cicerón, la unidad es el bien para los megáricos; y según Diógenes, el bien es uno. La *Sabiduría* (φρόνησις) de que hablaba continuamente Sócrates, la *Inteligencia* (νοῦς) de que hablaba Anaxágoras, *Dios* de quien hablan todas las religiones y todas las filosofías, no son principios diversos, sino los nombres múltiples de la Unidad eleática. Esta Unidad tiene aún otro nombre; se llama el Ser, según Parménides, y según Parménides también, el no-ser no existe en absoluto. Luego, si lo Uno, el Bien y el Ser son idénticos, lo contrario del bien debe ser idéntico al no-ser, y por consiguiente, *no es*. No hay otra interpretación de la frase de Diógenes, que nos parece tan perfectamente clara.

En otro pasaje, Diógenes nos enseña que los megáricos «no admitían más que una sola virtud con diferentes nombres». El bien moral, como el bien en sí, es uno. Ya Sócrates reducía todas las virtudes á una sola, la sabiduría; los megáricos admiten esta doctrina y la exageran, no viendo en la pluralidad de las virtudes sino una pluralidad de nombres. Además, aplican al bien en sí lo que Sócrates decía del bien moral, porque en el fondo el bien es uno. La doctrina moral de Sócrates se convierte para ellos en una doctrina metafísica, y debe decirse de un modo absoluto que hay un solo bien, á pesar de la diversidad de nombres que se le aplican.

Siendo el bien el ser, lo contrario del bien no existe; pero, siendo además el bien la unidad, lo contrario de la unidad no debe existir tampoco; luego lo múltiple, lo móvil, lo sensible, no tiene existencia. El movimiento, en particular, es absolutamente imposible.

Zenón lo había demostrado ya; y Euclides, para ser consecuente con sus propios principios, debía admitirlo á su vez. Lo admitió, en efecto, y toda la antigüedad está acorde en comparar á los megáricos con los eleáticos, como habiendo negado igualmente la autoridad de los sentidos y la verdad de su objeto. «Algunos filósofos, dice Aristóteles, creen que se deben rechazar las sensaciones y representaciones sensibles, para no referirse sino á la razón. Tal fué, poco más ó menos, la doctrina de Jenófanes y de Parménides, de Zenón y de Meliso, y más tarde de Stilpon y los megáricos.» Platón, siempre inclinado á no aparecer él mismo en sus diálogos, atribuye á Euclides la composición del *Theetetes* en el preámbulo de este diálogo, porque Sócrates sostiene en él una doctrina profesada por los megáricos, á saber, que los sentidos y la opinión no pueden dar la ciencia.

Los megáricos no sólo han rechazado la autoridad de los sentidos, han suprimido el objeto de los sentidos, la generación, como contrarios á lo Uno, al Bien, al Ser. Si no la niegan absolutamente en cuanto apariencia, la niegan en cuanto existencia. Esto es lo que resulta evidentemente de su doctrina sobre la *potencia* y el *acto*. Oigamos á Aristóteles: «Hay filósofos, los megáricos, por ejemplo, que pretenden que no hay potencia sino cuando hay acto; que cuando no hay acto, no hay potencia. Así, el que no construye no tiene la facultad de construir.... Tal sistema reprime el movimiento y la generación. El ser que está de pie, estará siempre de pie, el ser que está sentado, estará eternamente sentado... Lo que se intenta suprimir así es una cosa de la más alta importancia.»

Por lo tanto, Euclides ha deducido del eleatismo su consecuencia necesaria, la reducción de la potencia al

acto. Sabido es que Parménides no admite término medio entre el ser y el no-ser. Ahora bien; la *potencia* es un medio. Luego éste es el razonamiento de los megáricos. O lo posible existe, ó *no existe*; si existe, existe actual y eternamente; si no existe, no existe de ningún modo ni existirá jamás. *La potencia* es una manera de existir sin existir, cosa monstruosa en sentir de los eleáticos. Los megáricos suprimen, pues, todo intermedio entre el ser y el no ser, y se atienen á la doctrina de Parménides sobre la relación de exclusión absoluta entre estas dos cosas. No admiten ni el *no-ser* intermediario de Platón, ni la *potencia* de Aristóteles, dos nociones completamente análogas; para ellos no hay más que un solo principio; el acto puro, el ser eterno, el Bien perfecto, la Unidad inmóvil.

Vemos que, hasta ahora, la doctrina de Megara está muy lejos de ser semejante al platonismo. No obstante, Euclides y Platón admiten en común la identidad del Bien, de la Unidad y del Ser, de lo que Aristóteles llamará más tarde el acto. Esta es una conciliación inevitable de Parménides y de Sócrates. Pero la gran cuestión es saber lo que existe fuera del Bien y de la Unidad. Ahora bien; á esta cuestión responde Euclides que *no existe* absolutamente nada, porque no hay término medio entre estas dos cosas: *ser ó no ser*. Luego la noción de la potencia, de la posibilidad, es contradictoria: ¿por qué llamar posible á lo que existe y cómo llamarlo á lo que no existe? El movimiento y la generación, que fuesen un ser á medias y un no-ser á medias, son absurdos. Lo opuesto del Bien ó de lo Uno no existe.

Platón, al contrario, admite que la generación existe bajo un aspecto, y bajo otro no; que el ser y el no-ser, lejos de excluirse, se suponen mutuamente;

que lo actual, lejos de suprimir lo posible, es su fundamento único. Esta doctrina está sostenida en el *Sofista*, y este diálogo es una continuación del *Theetetes*. En este último, Platón, dado el mejor cargo á Euclides, ha hecho ver que la verdadera existencia no pertenecen ni á la sensación ni á la generación; pero ¿es este un motivo para despojar de toda existencia al mundo sensible y de toda certeza á la sensación? ¿Tienen razón en todo Parménides y Euclides? No, ciertamente, y el *Sofista* tiene por objeto demostrarlo. Este diálogo refuta los excesos de la doctrina eleática y de la doctrina megárica, probando la *existencia del no-ser*, y, por consiguiente del *movimiento*, de la *potencia*. Después de los partidarios del movimiento universal, Platón debía refutar á los partidarios del reposo universal. Euclides tendrá su parte en el *Sofista*.

Recuérdese que, después de haber expuesto la doctrina de la pura unidad, el extranjero eleático hace esta objeción á Parménides: «Decís que no hay más que un solo ser... Pero ¿cómo?... Lo que llamáis *ser*, ¿no es algo? Y este algo, ¿no es lo que llamáis también *uno*, dando dos nombres á una misma cosa?... Ahora bien; *conceder que haya dos nombres suponiendo que hay una sola cosa*, sería harto ridículo. Ni siquiera sería razonable reconocer que hay nombre alguno. Porque admitir el nombre como distinto de la cosa, es admitir dos cosas.» Si, por el contrario, se admite que el nombre se identifica con la cosa, entonces, ó el nombre no es nombre de nada, ó es el nombre de un nombre; y, por otra parte, la unidad de la unidad no es más que la unidad de un nombre. Platón hace aquí alusión á los megáricos, sea que les refute, sea que les tome un argumento. O acaso los megáricos habían admitido la unidad absoluta de las cosas con una plura-

lidad simplemente nominal, y entonces es á ellos, al mismo tiempo que á Parménides, á quienes se dirige la objeción de Platón; ó bien, por el contrario, la pluralidad de los nombres implicaba para los megáricos cierta pluralidad ideal y relativa, residiendo en el seno mismo de la unidad absoluta, y entonces Platón se hace cargo de su argumento para refutar á Parménides. Mas ¿cuál de estas dos hipótesis es la verdadera? La continuación del *Sofista* prueba que es la segunda. Platón, en efecto, saca á escena algunos partidarios de una pluralidad ideal é inmóvil que negaban la verdad de la generación y del movimiento. Divide en dos clases á los partidarios de la inmovilidad universal: los que la hacen consistir en la Unidad pura, y los que la colocan en la Unidad múltiple. La Unidad pura es la de Parménides; la Unidad múltiple, pero inmóvil, estéril, sin vida y sin pensamiento, no es la de Platón, toda vez que éste refuta á sus partidarios. Luego es probable que se refiera á los megáricos. Estos, admitiendo la pluralidad de nombres de la Unidad, debían admitir cierta pluralidad en la Unidad misma. No correspondiendo esta pluralidad sino á nombres, no debía ser para ellos real y absoluta. Sólo expresaba un punto de vista relativo, una variedad de aspectos aparente en el Bien. *Sabiduría, Inteligencia, Dios*, son nombres y no cosas. Con todo, estos nombres deben tener un objeto; hay, en consecuencia, muchas *formas* del Bien, relativamente á nosotros, aunque el Bien sea uno en sí mismo. Fuera del Bien y de sus formas, todo es no-ser.

Platón llama Ideas á estas formas, porque acostumbra á atribuir á otro su propio lenguaje, con el fin de ser más claro. En la pluralidad de los nombres, observa algo análogo á las Ideas; esto le basta, y lo que los



megáricos llamaban acaso *nombres diversos* del Bien, lo designa él con un término más propio, aunque vago aún: los géneros ó las Ideas. «Los adversarios (de los atomistas), por una prudente precaución, los combaten desde las alturas de lo invisible.» Estas expresiones parecen designar una escuela eleática, que se parapeta primero en lo invisible, como Parménides, y que desde allí acribilla á sus adversarios, como Zenón. «Reducen forzosamente la verdadera existencia á ciertas formas inteligibles é incorpóreas.» La palabra *βιαζόμενοι* indica violentos esfuerzos de dialéctica, análogos á los de Zenón. En cuanto á las *formas inteligibles*, es una expresión harto vaga, como indica la palabra *ἄρτα*. Se diría que Platón busca un término para designarlas metafísicamente, y se detiene en la palabra *εἶδη*, sin que se pueda atribuir este término á los mismos megáricos. «En cuanto á los *cuerpos*, de que hablan los otros y que llaman la realidad, los *dividen en partículas* en sus *razonamientos* y les atribuyen, en lugar de la existencia, una generación móvil.» Los megáricos argumentaban de la divisibilidad á lo infinito, como Zenón. Conocidos son sus sofismas del *calvo* y del *haz*; estos sofismas parecen ser una alusión á la divisibilidad de las cosas sensibles, que no tienen existencia real, puesto que no se puede determinar exactamente cuando existen; por ejemplo, cuando un hombre se queda calvo, y cuando los granos de trigo forman un haz. Así dice Platón que los megáricos reducen los cuerpos á polvo, y no les dejan sino una generación móvil, imperceptible, indeterminable. «Los dos partidos, Theetetes, no han cesado de librar los más violentos combates en medio de nosotros.» Alusión á las disputas de Zenón y de los megáricos contra los partidarios de la materia. «Exijamos de los dos

partidos que nos den cuenta, uno tras otro, de su modo de ver la naturaleza del ser. Por lo que respecta á los que hacen consistir la existencia en las ideas, la cosa es más fácil, porque son más tratables.» Recuérdense las objeciones de Platón á estos partidarios de las ideas incorpóreas, sin potencia, sin vida, sin actividad motora y, por consiguiente, supresiva de todo movimiento. «¿Decís que se debe distinguir la generación del ser? ¿No es esto?... ¿Qué comunicamos con la verdadera esencia (que suponéis siempre semejante á sí misma, en tanto que la generación es siempre variable) por el alma mediante la razón?» Esta oposición de la esencia y de la generación era conocida de los eleáticos, y los megáricos habían debido admitirla. La esencia era para ellos el ser absoluto, y la generación un puro no-ser, una *ilusión*, porque la actualidad eterna del ser excluye la posibilidad del movimiento. Platón les objeta que si la inmovilidad, y, por decirlo así, la actualidad es absoluta, el conocimiento es imposible. El conocimiento, en efecto, es «una pasión ó una acción, resultado de una potencia de dos objetos puestos en relación», lo cual implica el movimiento. «¿Por ventura, Theetetes, no oyes ya su respuesta tan bien como yo, *que estoy habituado á oirla hace mucho tiempo?* (alusión á las relaciones de Platón con los megáricos).—¿Qué dicen?—Disputan lo que acabamos de establecer con los hijos de la tierra. Hemos creído definir bien los seres como la facultad de ejercer ó padecer una acción cualquiera, por pequeña que sea. A esto dicen que, cualquiera que sea esta doble facultad, pertenece á la generación; pero *que ni la potencia pasiva ni la activa convienen al ser.*»

¿Cómo no reconocer aquí la doctrina de los megáricos sobre la *potencia* que luego refutará Aristóte-

les? Platón no conocía el término ἐνέργεια, así como los mismos megáricos; pero conocía como ellos la palabra δύναμις, y la emplea aquí en un sentido puramente aristotélico. He ahí, pues, la potencia excluida del ser y atribuida solamente á la generación, que es un no-ser. No hay medio entre la existencia absoluta y la nada absoluta, entre el bien y el mal. El Dios de los megáricos es un Dios inmóvil en su actualidad eterna, sin potencia activa, sin vida, sin alma, sin inteligencia. «Pero, ¿cómo?... ¡Por Júpiter!... ¿Nos hemos de persuadir de que, en la realidad, el movimiento, la vida, el alma y la inteligencia, no convienen al ser existente bajo todos sus aspectos?» Sabemos cómo Platón refuta esta doctrina; restablece el no-ser relativo como un medio entre el ser y la nada; y este no-ser es lo *posible*, es lo que Aristóteles llamará más tarde la potencia. El Dios de Euclides es, pues, profundamente distinto del Dios de Platón. La Unidad, teniendo muchos nombres, debe contener en sí misma, sin duda alguna, como una pluralidad ideal; pero esta diversidad, más aparente que real, no se manifiesta exteriormente por la pluralidad de los seres. La Unidad de Euclides no es *sustancia*; es *causa*. Las formas inteligibles é inmóviles de la Unidad son estériles é imparticipables; lejos de fundar la posibilidad del mundo exterior, excluyen toda *potencia*, toda *generación*, todo movimiento. Es siempre la Unidad de Parménides, conteniendo en sí misma una multiplicidad más nominal que real.

En resumen; no se puede considerar á Euclides como el autor de la teoría de las Ideas, aunque su sistema parece haber ejercido gran influjo sobre Platón. Los nombres diversos de la Unidad contienen en germen la diversidad de las Ideas; pero no es se-

guro que Euclides se haya dado cabal cuenta de esta consecuencia. Platón parece, al refutarle, atribuirle (según su costumbre respecto de los adversarios) una precisión de pensamiento y de lenguaje que no ha debido tener. En todo caso, las formas inmóviles de Euclides son supresivas del mundo exterior, y, en general, de toda *posibilidad*; mientras que las Ideas de Platón representan las potencias mismas del ser absoluto y sus perfecciones participables. De acuerdo con Euclides sobre la identidad del bien, de la unidad y del ser, y sobre la necesidad de explicar estos nombres diversos de Dios por alguna diversidad de formas eternas, Platón se separa de él cuando se trata de determinar la verdadera naturaleza de estas formas múltiples y su relación con el mundo de los sentidos. En lugar de aferrarse, como Euclides, á las especulaciones eleáticas sobre el ser, Platón hace del mundo sensible, que pretende explicar, no destruir su punto de partida; y, por el método dialéctico, desconocido de Euclides, llega á las formas inteligibles que contienen en potencia el mundo, en vez de permanecer estériles en su unidad inmutable.

En último resultado, la *generación* de los megáricos no *existe* absolutamente en cuanto existencia, y no participa del ser; porque toda potencia es para ellos un puro no-ser que se debe negar. La *generación* de Platón *no existe* relativamente á las Ideas (y no en absoluto); *existe* relativamente á la materia (por su participación en las Ideas). Según el término de comparación, es ser ó no ser, porque el no-ser no tiene el sentido que le han dado los eleáticos y los megáricos. El Dios ó Unidad perfecta de los megáricos *existe absolutamente* sin ninguna relación con lo posible, relación que constituiría en él la potencia activa. No

---

piensa, ni vive, ni muere; no conoce el mundo ni lo produce. El Dios de Platón existe absolutamente en sí mismo, lo que no es obstáculo á que mantenga una eminente relación con lo puro posible ó la materia, relación que constituye su potencia activa y su inteligencia. Luego piensa, vive, mueve y hasta se mueve idealmente en cuanto alma; conoce el mundo y lo produce. Las Ideas son sus perfecciones fecundas, sus actos de pensamiento y de vida, inmutables en sí mismos, pero sirviendo de base á la posibilidad del movimiento y de la generación. En una palabra, Platón era restituido á Dios, la *potencia activa*.

---