

Revista de Filosofía, N° 29, 1998-2, pp. 9-32

Historia del concepto de la nada en la filosofía griega

History of the Concept of Nothing in Greek Philosophy

*Adolfo García Díaz
Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela*

Resumen

A pesar de que de la nada no pueda decirse nada, se hace aquí un recorrido analítico por los filósofos griegos, para establecer el desenvolvimiento del concepto de la nada. Partiendo del ser –el “plenum”- en Parménides, se presenta al no ser, vacuidad de materia, en definitiva la nada, que adquiere así una cierta apariencia y “entidad”. Desde ahí, pasando por Meliso, Leucipo y Demócrito, la sofística y Platón –objeto de especial estudio- terminando en Plotino.

Palabras clave: Nada, “plenum”.

Abstract

In spite of the fact that about nothing, nothing can be said, this study makes an analytical perusing over the greek philosophers, in order to establish the development of the concept of nothing. Starting from Being -the “plenum”- in Parmenides, non-being, vacuity of matter, the ultimate nothing is presented, thus acquiring a certain appearance and “entity”, we proceed through Melissus, Leucippus and Democritus, sophistics, and Plato - object of special attention, finally ending in Plotin.

Key words: Nothing, “plenum”.

Recibido: 16-06-98 • Aceptado: 05-10-98

* NOTA DE LOS EDITORES: Las notas señaladas con * no son responsabilidad del autor sino de los editores, quienes interpretan así la intención de aquél en base a sus anotaciones (Romano Pastore y Angel Muñoz García).

1.- Toda la problemática que se suscitará a lo largo de la filosofía griega, en torno del ser y el no ser tiene su punto de partida en Parménides. Desde entonces la filosofía consistió en vivir de las rentas de los problemas que Parménides legara al porvenir creyendo ofrecerle una solución cabal. Pero en diciendo "solución" vamos más lejos. La solución implica, en efecto, una dificultad anterior a resolver, implica una conversión de un modo de pensar a otro. En nuestro caso, significa el paso -simbolizado ya en el Poema por las dos vías- de un pensamiento extraño y como tomado en calidad de préstamo a un pensamiento muy propio, personal y universal al mismo tiempo¹.

El proemio del Poema de Parménides, según esto, no viene a ser otra cosa más que una descripción alegórica de la conversión del eléata de alguna forma de error a lo que después considerará como verdad. Esta forma de error, que vendría a confundirse con la Vía de la Opinión, la constituye, con mucha probabilidad, el pitagorismo. Es importante destacar este hecho. El antecedente principal de Parménides no parece ser, sino en cierta medida, Heráclito. Más importancia como antecedente suyo lo tiene la filosofía pitagórica, y, por lo que toca a sus continuadores, será esta filosofía, precisamente, la que con mayor fuerza se enfrentará con la filosofía eleática.

Su Poema cobra así un valor de profecía. Sólo hay dos vías a seguir y ellas se oponen radicalmente: una la representa Parménides, la otra la cosmología pitagórica². Además, junto a esta falsa vía se agrega una más: "De este primer camino de busca, pues, te aparto, pero también 'de aquel' por el que mortales que nada saben yerran bicéfalos"³. Es indudable, como lo ha mostrado Burnet, que este segundo camino es el del pensamiento heracliteano. La alusión, por otra parte, conforme a una correcta traducción del "Fragmento" es clara: "Mortales... para quienes es cosa admitida que sea y no sea, y lo mismo y no lo mismo, y de todas las cosas hay una vía de ida y vuelta"⁴.

Pero este camino permanece como lo que es, como un camino secundario, y en adelante, en Zenón principalmente, no pasará nunca del segundo plano. La polémica

1 Que no sea Parménides sino una Diosa quien exponga el sistema, eso es muy revelador del grado universal de verdad divina que su pensamiento guarda. Así, se contraponen, por una parte la opinión de los *mortales* y, por otra, su pensamiento, verdadero e inmortal.

2 En esta suposición seguimos fundamentalmente el parecer de BURNET, *Early Greek Philosophy*, IV, 90-91, y *Greek Philosophy*, III, 46.

3 * SIMPLICIO, *Fis.*, 117, 4; DIELS, 6.

4 * IBIDEM.

mica de la escuela eléatica se dirigirá siempre en primer término, contra el movimiento que suponen los pitagóricos, no contra el devenir hereditario.

“Ven ahora, y te diré... qué únicos caminos de búsqueda son pensables. El uno, que lo que es, es, y es imposible que no sea, es la vía de la persuasión, porque la verdad es su compañera. El otro, que lo que no es, no es, y es necesario que no sea, éste... es un sendero por el que nadie puede aprender nada”⁵.

Un camino nos lleva a la verdad, el otro, en cambio, no nos conduce más que a la opinión, al engaño. No se puede conocer más que a lo que es, ni se puede expresar más que esto. El pensar algo equivale a pensarlo como existente, tal es el verdadero pensar, pues no hay ni habrá jamás algo fuera de lo que es. Todo lo que caiga fuera del ámbito de la patentización que Parménides hará de lo “que es”, todo lo que salga fuera de la respuesta a la pregunta por lo que es lo “que es”, no será más que ilusión.

Las demás cosas no son, pues “más que nombres que los mortales les dan persuadidos de que son verdaderas: generarse y perecer, ser y no ser, cambio de lugar y alteración del color brillante”⁶. De tal modo, el pensar sólo se dirige a lo que existe y nada más. Lo que existe es posible que sea, lo que es imposible es que sea lo que no es, “porque jamás será probado que las cosas que son, no son”⁷.

Si lo que puede ser pensado y lo que puede ser no son más que una y la misma cosa, queda sólo un camino que seguir, a saber, que lo “que es” es. Senda de investigación, senda que nos lleva a la única verdad. Es, pues, necesario hacer patente a lo “que es”, sacar a luz todas sus características. En primer término, Parménides nos mostrará que es indestructible e increado, que no tiene ni principio ni fin en el tiempo. Y, si carece de punto de partida y de llegada, será preciso decir que es inmóvil. En efecto, no podemos pensar ni decir que haya surgido de la nada, pues la nada no es ni podemos pensarla.

Por otra parte, suponiendo que proviniera de la nada, ¿qué necesidad hubiera podido obligarlo a nacer antes que después? ¿Podríamos decir que provenga de alguna otra cosa? Tampoco, pues no hay nada más que lo que es. Por eso mismo no podría decirse que algo puede nacer a su lado, ya que no hay un lugar vacío en que eso pudiera suceder. ¿Es o no es? Si es, lo es ahora, enteramente y de una vez. No

5 * PROCLO, *In Tim.*, 1, 345; DIELS, 4.

6 * SIMPLICIO, *Fis.*, 146, 7; DIELS, 8.

7 * SEXTO, *Adv. Math.*, 7, 114; DIELS, 7.

ha nacido ni puede nacer en el futuro. Si ha nacido no es, si naciera tampoco es, y en cuanto que el nacimiento implica extinción, nihilidad, no podemos hablar de él. "Ex nihilo nihil fit".

"Para los pitagóricos fuera del cielo existe el soplo ilimitado"⁸ y éste fue absorbido por el mundo. Así inhalada esta parte del "soplo" o "vacío" -como también la llama Aristóteles- se limita, y conserva separadas unas de otras las partes o unidades. Parménides, en clara oposición con tal doctrina, negará que lo que es sea divisible. Lo "que es" es absolutamente homogéneo y continuo. Si no fuera perfectamente homogéneo "ello impediría que se sostuviera"⁹, es decir, que permaneciese en reposo; pues ello daría lugar a la rarefacción y condensación. Además, es continuo, puesto que no hay nada que pudiera dividirlo. Lo "que es" es un continuo e indivisible "plenum".

Que esto supone la negación de la existencia del espacio vacío -en unión de otros argumentos- ya lo vio Platón: "...y muchos hombres como ...Parménides, poniéndose en oposición con todos éstos, nos dicen que todas las cosas son una unidad, la cual permanece en sí misma no teniendo lugar donde moverse"¹⁰. Meliso, con clara conciencia del argumento parmenídeo, rechazará el vacío y con él al movimiento. Lo "que es" siempre está en contacto con lo "que es", no se puede separar en esta relación que es pura unidad. La realidad es continua y esto se dirige directamente contra la concepción pitagórica de la realidad discontinua.

Como el nacimiento y la destrucción han sido rechazados, de ahí se sigue que, no teniendo comienzo ni fin, límites que implican un camino, un movimiento, lo "que es" sea inmóvil. Por otra parte, si se moviese, debería hacerlo en un espacio vacío y éste no es; es la nada, lo que no es. Pero, rodeado así por lo real, en todos los sentidos, es completo en sí mismo y no necesita extenderse en un espacio vacío que no existe. De aquí que lo que es sea finito, completo en sí, medurado.

Teniendo límites, es completo en todos los sentidos -homogéneo-, "como la masa de una esfera redonda", que pesa lo mismo a partir de su centro. No puede ser más en una dirección que en otra, pues en ningún punto hay algo que impida esta

8 "Los pitagóricos, también, sostenían que el vacío existe... además, es el vacío quien distingue la naturaleza de las cosas, como si fuera lo que separa y distingue los términos de una serie. Esto sostienen primariamente para los números, por cuanto que el vacío distingue su naturaleza": ARISTOTELES, *Fis.*, IV, 6, 213b 23; vid. BURNET, *Early Greek Philosophy*, II, 53, sobre el verdadero sentido de "vacío".

9 DIELS, 8.

10 *Teeteto*, 180 E.

plenitud. La esfera es la única figura que satisface esta condición, cualquier otra *sería* más en una dirección que en otra: lo “que es” es esférico.

Lo “que es” es, por consiguiente, un increado, indestructible, inmóvil, homogéneo, continuo, finito y esférico “plenum”, y nada hay más allá de él. El nacer y el perecer, así como el movimiento y el “color brillante”, son meros nombres, no verdaderos pensamientos; puesto que el pensar es siempre un pensar de algo que es y nunca de lo que no puede ser. Pero, en suma, ¿qué es este peculiar *tò eón* de Parménides? Podríamos decir que no es otra cosa que la substancia, la *phýsis* primaria que buscaron los cosmólogos primitivos; aunque, es cierto, un poco alquitarada, llevada a un plano más estrictamente filosófico. Y nunca perderá este carácter. Los “elementos” (*stoicheïon*) de Empédocles, las “homeomerías” (*homoimerê*) de Anaxágoras, los átomos (*átomoi*) de Leucipo y Demócrito, no serán otra cosa que el “ser” parmenideo, aunque transformado ya sea con perjuicio de su unidad -como en los dos primeros casos-, o de su continuidad, como en los segundos.

2.- El eleaticismo, que según nuestro parecer nació como una toma de posición frente al pitagorismo, conservará y acentuará más este carácter, a lo largo de los sucesivos pensadores que se incluyen en esta escuela. El gran crítico de la filosofía pitagórica será Zenón de Elea. Este hecho es casi indiscutible, numerosos testimonios dan fe de ello y, es más, no podríamos comprender sus conocidos argumentos contra el movimiento, de no tener en mente la singular concepción de la unidad de los pitagóricos. El discutido “Fragmento” 9 de Meliso¹¹, sólo puede explicarse -como lo ha hecho Burnet- considerado bajo este punto de vista. De tal modo que la cuestión no parece ofrecer hoy más dificultades. Pero, en el presente trabajo este problema no interesa más. De aquí que tengamos que dejar a un lado la polémica de Zenón y todo lo que no toque de más cerca a nuestro problema.

Es, claramente, a partir de Meliso de Samos, que la cuestión sobre la nada cobrará toda su fuerza. Lo fundamental del eleaticismo lo hemos expuesto en la medida que basta para nuestro objetivo. Lo que de nuevo aportan a Parménides sus continuadores es muy poca cosa. Concretamente podríamos señalar la dialéctica en Zenón y la infinitud en Meliso. De ambos pensadores, el único que nos interesa más particularmente es este último. Meliso fue visto -ya desde su época- como el más avanzado representante de la filosofía eleática. Platón y Aristóteles lo colocan, casi siempre, preferentemente al lado de Parménides. Su importancia histórica es indiscutible: sin él no se haría plenamente comprensible el atomismo. Leucipo y Demóc-

11 * SIMPLICIO, *Fis.* 109, 34; DIELS, 9.

crito, los representantes de esta Escuela, sólo cobran toda su importancia vistos desde este ángulo. Lo cual es de gran importancia para nosotros, que consideraremos al atomismo como la primera gran filosofía sobre la nada.

Ahora, antes de seguir adelante, recordemos ciertas fechas. Según la cronología de Diógenes Laercio, Parménides floreció en la Olimpiada LXIX (504-500 a. C.)¹²; según Apolodoro, la madurez de Meliso se sitúa en la Olimpiada LXXXIV (444-441 a. C.). De este último sabemos que fue el comandante de la flota samia que luchó contra Pericles en el año 441 a. C.¹³. Nada más conocemos de su vida. Sus "Fragmentos" conservados en escaso número caen, en su mayor parte, fuera de nuestro tema, en la medida que no son más que desarrollos del pensamiento parmenídeo.

En cuanto a la postura que Meliso y Parménides adoptan frente a la nada, puede sintetizarse en el Fragmento 1 a (numeración de Burnet) de Meliso: "Si la nada no existe, ¿qué se puede decir de ella como de una cosa real?" Pero es preciso ver la cuestión de más cerca. Nada, en efecto, se puede decir de la nada, ni puede pensarse, pero no obstante algo se dice de ella. La negación que implica no cae pura y simplemente sobre lo "que es". Ya hemos dicho que el *tò eón* parmenídeo es plenamente material, es la *phýsis* de los pensadores primitivos. De ahí que la nada arrastre este sentido muy material, aunque en forma negativa.

La ontología eléatica no se ha depurado de esta contaminación, ni pudo haberlo hecho. La nada no es simplemente lo que no es, sino que puede muy bien identificarse con el espacio vacío -vacío de toda materia-. Que éste no puede existir fue lo que ya nos dijo Parménides; es lo que no nos dirá Meliso. Pero, notemos que ellos mismos han guiado ya los pasos de Leucipo y Demócrito. No habrá necesidad más que de caer en la cuenta del papel que puede jugar este espacio vacío para salvar las apariencias, la realidad y el cambio, para que se acepte su existencia y así se le dé una cierta entidad a la nada.

El paso que hace dar Meliso a la doctrina eleática está motivado por este horror al vacío. Es muy significativo el hecho. Para Parménides "lo que es" era finito. En contra de esta afirmación, Meliso sostendrá la infinitud. En el Fragmento 3 la infinitud de lo "que es" se deriva de su eternidad¹⁴, pero el argumento que nos inte-

12 * DIOGENES LAERCIO, IX, 24; DIELS, 30 A 1.

13 * PLUTARCO, *Pericles*, 26; DIELS, 30 A 3.

14 * SIMPLICIO, *Fis.*, 109, 31; DIELS, 3.

resa -recogido por Aristóteles¹⁵- se funda exclusivamente en la inexistencia del vacío. Si la realidad fuera finita, sería limitada; cabría entonces preguntarse por aquello que la limita. Esto no podría ser otra cosa que el espacio vacío, pero nadie mejor que Meliso vio que la nada no existe. Luego la realidad tendrá que ser ilimitada, infinita. Una vez sacada esta conclusión, la infinitud le servirá para probar por otra vía las tesis de su maestro.

De todos los argumentos de Meliso, sin embargo, sólo nos interesan dos para nuestro propósito. En el primero de ellos, después de negar la posibilidad del vacío, sacará por consecuencia la imposibilidad del movimiento. “Nada hay vacío, porque lo vacío no es y lo que no es no puede ser”¹⁶. Por tal razón, no hay movimiento, el ser no se mueve porque no tiene lugar a donde ir, porque carece de lugar que ocupar. Pero Meliso deja una posibilidad abierta: “Si en él hubiera vacío, podría, en efecto, marchar en el vacío”¹⁷. “Podría”, nos ha dicho; “así es”, responderá Demócrito. “Pero como no tiene vacío, carece de lugar donde ir... Es preciso, pues, que el ser sea pleno, si no hay vacío; y si está pleno, es inmóvil”¹⁸. La conclusión no podría ser otra. El movimiento como un resultado de la aceptación de la nada, tampoco tiene realidad. Lo que nos parece cambiante, huidizo, no tiene existencia. “Porque si fuesen verdaderas (la multiplicidad de cosas), no cambiarían”¹⁹.

Si todos los seres aparentes fuesen real y verdaderamente, preciso sería que en ellos no ocurriese ningún cambio, preciso sería “que todos fuesen como el uno”²¹; pero la apariencia es alteración, destrucción y cambio; luego la apariencia es pura nadería. El ser es uno. “Si hubiese pluralidad de seres, sería preciso que cada uno fuese como digo que es el uno”²². En este segundo argumento, Meliso volverá a dejar abierta una posibilidad: “Si el ser se divide, se mueve; pero si se mueve, no puede ser”²³. Lo que Demócrito y Leucipo harán será únicamente borrar la última parte de la alternativa. Si el ser se divide, se mueve. Eso basta. La realidad se enriquece en un cierto sentido: junto al Uno se da el espacio vacío, la nada.

15 “Hay quien dice que el todo está inmóvil y otros que es infinito, porque si fuese limitado lo estaría por el espacio vacío”: ARISTOTELES, *De gen. et corr.*, I, 8, 325a 14, cit. por BURNET, *op. cit.*, VIII, 167, 3.

16 DIELS, 7.

17 IBIDEM.

18 IBIDEM.

19 DIELS, 8.

21 IBIDEM.

22 IBIDEM.

23 DIELS, 10.

3.- Hemos visto que el vacío era una concepción pitagórica, pero lo cierto es que no fue formulada con precisión antes de Leucipo y Demócrito²³. Para los primeros el vacío es lo que mantiene separadas las unidades; sin embargo, no lo distinguieron del aire atmosférico. El vacío era el “soplo ilimitado” inhalado por el mundo. Ahora bien, recordemos que, en la tabla pitagórica de los opuestos, inmediatamente abajo de la contraposición entre lo limitado y lo ilimitado, se colocan la luz y la obscuridad; su forma de oposición es la misma; cada pareja de contrarios se asemeja. Esta identificación entre lo ilimitado, la obscuridad y el testimonio platónico -por boca del pitagórico Timeo- de la identificación de la obscuridad con el aire condensado, bastan para probar este aserto.

En cuanto a Parménides, por razón misma de su materialismo, su concepción del vacío tenía que ser básicamente negativa, imposible de pensar. Leucipo se esforzará por ir más lejos. Este sostendrá “que lo ‘que es’ no es más real que lo ‘que no es’”²⁴. El vacío tiene una existencia que ya no es material. Si para Parménides decir que lo “que es” es, significa decir que es material, para Leucipo, por lo contrario, el sentido del “es” va más allá de tal concepción pues, evidentemente, no tiene el mismo sentido el predicar el *es* de lo “que es”, que decir que lo “que no es” es. En su filosofía el *es* está tomado ya en un sentido muy diferente que el que tenía en los eleáticos. Considerado así, bajo esta luz, vemos que el llamado “materialismo” de Leucipo y Demócrito constituye una falsa perspectiva. En este sentido, podemos decir que ellos más bien han dado un paso decisivo que conducirá más allá de tal concepción.

Leucipo creía tener razones que, en relación con la sensibilidad, permitían afirmar cosas reconocidas por todos y que no hacían desaparecer ni la generación, ni la destrucción, ni el movimiento y la pluralidad de las cosas. Hizo esta concesión a la experiencia; pero, por otra parte, concedía a los que imaginaron el uno que el movimiento es imposible sin el vacío, que el vacío no es una realidad corporal y que nada que sea realidad corporal puede ser irreal. Porque -decía- lo que es real (en sentido corporal) estrictamente hablando, es un “plenum” absoluto y el

23 El florecimiento de Demócrito es situado por Apolodoro alrededor del año 420 a. C. La cronología de Leucipo es muy imprecisa; su madurez se sitúa en una época anterior de la de Demócrito.

24 SIMPLICIO, *Fis.*, 28, 4; p. 164 de SOLOVINE.

“plenum” no es uno. Por el contrario, hay un número infinito de ellas y son indivisibles gracias a la pequeñez de sus dimensiones. Se mueven en el vacío (porque hay vacío) y por su reunión producen el nacimiento y por su separación la muerte²⁵.

No puede darse testimonio mejor de las relaciones entre la filosofía eleática y el atomismo. El afán -a que hemos aludido- por salvar las apariencias, la fragmentación del Uno parmenídeo, la aceptación del vacío y, por consecuencia, del movimiento, todo esto se nos revela aquí de golpe.

“Tú no puedes separar lo ‘que es’ de sus relaciones con lo ‘que es’... esparciéndolo”²⁶ -nos había dicho Parménides-. Lo que Leucipo y Demócrito han hecho, ha sido precisamente eso, esparcir este “plenum”. Los átomos son el resultado. Considerados así, es de esperar que cada uno de ellos conserve los caracteres de lo “que es”, en cuanto eso sea posible. Y así es en efecto. Cada átomo es increado: “Demócrito dice que ninguno de los elementos primordiales tiene origen en otro elemento”²⁷. Ni puede surgir de la nada, pues “nada viene de la nada”²⁸. Indestructible: “...Los principios, que ellos llamaban también átomos... son infinitos en número e invulnerables, porque son compactos y sin vacío”²⁹. Y, a causa de su pequeñez, son homogéneos y continuos cada uno. Los átomos son inmutables, pero no inmóviles. Rodeados por el vacío, se desplazan con arreglo a leyes necesarias de toda eternidad.

Para el atomismo la nada cobra el valor de la condición de posibilidad del movimiento. Sin ella no sería posible éste. “Ellos (Leucipo y Demócrito) dicen que el movimiento se efectúa gracias al vacío... afirman, en efecto, que el movimiento de la naturaleza es un movimiento en el espacio”³⁰. A lo anterior podríamos agregar que la nada cumple también otra función no menos importante: la de “principium individuationis”. Entre átomo y átomo se abre un abismo infranqueable, constituido justamente, por el vacío³¹. Esta será la primera gran concepción de la nada

25 ARISTOTELES, *De gen. et corr.*, I, 324b 35, p. 20-21 de SOLOVINE; BURNET, *op. cit.*, IX, 173.

26 DIELS, 2.

27 ARISTOTELES, *Fis.*, III, 4, 201 a 33; SOLOVINE, 3-4.

28 Diog. Laerc., IX, 44; SOLOVINE, 19.

29 SIMPL. *De coelo*, 242, 18; SOLOVINE, 26.

30 ARIST., *Fis.* VIII, 9, 265b 24; SOLOVINE, 36.

31 La filosofía de Epicuro no ofrece para nosotros ningún interés en este aspecto. Epicuro no establece la distinción entre el ser y el no ser. Para él el vacío es el espacio o la esencia intangible (*hó kenòn kai chóran kai anaphê phýsin*) y se contenta con la

que verá el mundo occidental. A partir de este momento, las subsecuentes afirmaciones en torno de ella cobrarán otro valor, menos físico y más lógico, más metafísico. Pero para pasar a la segunda filosofía de la nada, representada por Platón, menester será abordar aún otro problema: la crisis de la verdad que arrastra consigo la sofística.

4.- El período de la sofística constituye una de las etapas más complejas de la filosofía griega. Lo es no tanto por la variedad de sus representantes, cuanto por la diversidad de sus motivaciones, de sus intereses. De este polifacetismo poco es lo que nos interesa. En primer lugar, el aspecto político y pedagógico que presenta no ofrece la mayor importancia para nuestro propósito. Pero en tanto que la sofística se nos muestre como el antecedente platónico de la teoría del error y la verdad que se desprende del "Sofista", será preciso considerarla más de cerca. Y no en toda su generalidad. Protágoras es un representante muy destacado de la crisis de la verdad, y sin embargo no nos interesa. Lo mismo pudiéramos decir de Gorgias y de otros más. Cabría, entonces, plantear la cuestión con más detenimiento. ¿Qué rama de la sofística habremos de considerar y a cuál representante de ésta?

Platón mismo será el que nos pondrá sobre la pista. El "Sofista" -diálogo de su último período- tiene por objeto principal demostrar esta paradójica afirmación: que el no ser existe, pues sólo bajo esta condición se podrá decir que el error es posible y que hay sofistas. El arte de los sofistas es lo que produce imágenes engañosas, lo que da ocasión a falsos juicios. Platón se preguntará: ¿Cómo es esto posible? Lo que nosotros nos preguntaremos será: ¿Qué o quién ha dado origen a este problema concreto? Porque menester será caer en la cuenta de que el problema que se le plantea a Platón implica lo contrario de su solución. Una vez que él haya demostrado la existencia del no ser, el problema del error quedará resuelto: el error no consistirá más que en decir otra cosa que lo que realmente es -no ser-, y en decir algo -puesto que el no ser existe-.

Ahora bien, antes de entrar en materia, Platón, por boca del Extranjero, nos advertirá que será necesario no mirarlo como una especie de parricida³², puesto que

determinación en sí del espacio como algo incorporal en sí. Vid. ATANASSIEVITCH, X., *L'Atomisme d'Épicure*, I, p. 23-24, ed. Presses Universitaires de France.

32 PLATON, *Sofista*, 241 D.

para llevar el argumento adelante será forzoso “poner en cuestión la tesis de nuestro padre Parménides y probar por la fuerza de nuestros argumentos que lo que no es bajo cierta relación es y que lo que es, en cierta manera, no es”³³. El recorrido que tenemos que rastrear ha sido ya indicado: de Parménides a la sofística, y de ésta a Platón. Por lo que toca a la sofística, sólo hay un pensador importante que reúna la condición doble de entroncar con el primero y con el segundo: Eutidemo.

Decía Parménides: *tò gàr autò noeîn éstin te kai einai*³⁴. Lo “que es” es y lo “que no es” no es; lo único que podemos pensar es aquello “que es”. El pensar se dirige siempre a algo existente. Eutidemo llevará este principio hasta sus últimas consecuencias. Si el pensar no puede ser más que un pensar verdadero, es decir, un pensar de lo “que es”, de la realidad existente, entonces, en pensando, no podemos más que hacerlo así, de esta manera. Cualquier pensamiento, por consiguiente, expresa algo real; la posibilidad del error se desvanece: todo es verdadero. Eutidemo ha aceptado implícitamente el principio parmenídeo de la negación de la existencia de lo “que no es”, y ha aceptado la consecuencia: no puede ser pensado. Pero ha ido más lejos. Ha visto que, en último resultado, ello hace imposible que se pueda hablar de verdad y error, de un camino de la verdad y de un camino de la opinión; puesto que si el ser es un “plenum”, la opinión misma, el engaño y la ilusión son, existen, forman parte del *tò eón*. Si Parménides, en negando lo “que no es”, niega el movimiento, Eutidemo, en haciendo lo mismo, negará la posibilidad del error. Y así como Demócrito y Leucipo han tenido que salvar el cambio, la apariencia que no puede ser negada, así Platón tratará de salvar el error en mostrándonos su posibilidad. Pero, con ello, no sólo salvará el error sino que también a la verdad. Error y verdad son términos opuestos, el uno sólo se da en función del otro y viceversa. Si Eutidemo puede decir que todo es verdad, podría decir con la misma razón que todo es error, que nada es cierto, que todo es falso y que ni siquiera es posible la comunicación, la comunión humana.

Tal será, por ejemplo, el pensar de Gorgias. El resultado será la ambición del poder. El poder por el poder mismo: Calicles y Trasímaco. Tal es la herencia que Eutidemo lega a Platón; y éste -aunque tarde- no escapará a su destino histórico. El “Sofista” será el resultado.

5.- El “Sofista” es la expresión del método platónico de la división. Representa, pues, al igual que el “Parménides”, una suerte de ejercicio lógico. Aplicando

33 ID.

34 DIELS, 5.

el método a la Idea del sofista nos mostrará Platón que el sofista puede ser incluido en un gran número de géneros diferentes. O, lo que es lo mismo, que participa de muchas ideas. Después de hacer la exposición de varias de ellas, se llegó a la definición que lo considera como un embaucador, como un fabricante de fantasmas o ficciones. Entonces, súbitamente la atención se desvía. Es evidente que si decimos que el arte del sofista es el arte del engaño, decimos que nuestra alma se forma opiniones falsas por efecto de su arte³⁵, y la falsedad no puede ser otra cosa que “pensar lo contrario de lo que es”³⁶.

Una ficción representa lo que no es, es falsedad y mentira, implica el error. Pero, ¿cómo es posible éste? El error sería imposible, pues decir o pensar lo que no es equivaldría a decir o pensar nada. La nada no es y no puede ser pensada, nos ha dicho Parménides. El error es imposible, tal es la conclusión que de ello sacará Eutidemo; pero Platón ha caído en la cuenta de lo que el problema significa.

“En tanto que no se haya refutado o aceptado la teoría de Parménides, no se podrá hablar de discursos falsos o de opinión falsa... ni de imágenes, ni de imitaciones, ni de apariencias”³⁷. Se tratará, por consiguiente, de aquí en adelante, de consumir un “parricidio”: demostrar que, bajo cierta relación, el no ser existe y el ser, en cierto modo, no es.

Empero la demostración presenta una serie muy grande de dificultades. Es imposible, en efecto, demostrar su existencia por medio de la deducción, ya se haga surgir el ser del no ser o viceversa. La demostración que se buscará saldrá de sus propias condiciones. De un modo indirecto, Platón nos conducirá a la idea de no ser. Que su método es insuficiente es lo que ya nos advierte Platón mismo cuando nos dice: “En cuanto a la definición que nosotros hemos dado hasta aquí del no ser, que se nos convenza, en refutándonos, que estamos en error”³⁸, en cuanto sea posible hacerlo. El paso inicial para llegar a la idea de la nada será el poner de manifiesto cómo no sólo esta idea es oscura, sino que aun la del ser mismo lo es. Pero, que ambas ideas sean oscuras no quiere decir que debemos de abandonarlas. Antes bien, por lo contrario, debemos aceptarlas a ambas en espera de su posterior aclaración.

Los filósofos anteriores han dicho lo primero que se les ha ocurrido sobre la difícil cuestión de lo que sea el ser. Unos admiten, o bien tres seres -ya en guerra,

35 PLATON, *Sofista*, 241 D.

36 ID.

37 ID., 141 D.

38 ID., 159 A.

ya en paz-, o bien dos -lo seco y lo húmedo, el calor y el frío-. Para Parménides y su Escuela hay un solo ser, un solo principio. Por último, para unos el ser es uno y múltiple a la vez, sea que el ser, oponiéndose a sí mismo, concuerde consigo mismo (Heráclito), sea que el Amor y la Discordia intervengan para restablecer la unidad o borrarla (Empédocles)³⁹. Todas estas fórmulas parecen muy claras a primera vista, pero no lo son si tenemos el cuidado de mirarlas de más cerca⁴⁰.

Tan obscuras son como obscura es la noción de no ser. Efectivamente, cuando se dice que el calor y el frío son dos seres, ¿la palabra *ser* designa un nuevo principio agregado a los otros?⁴¹ ¿Será preciso admitir otro ser? Hay, entonces, tres y no dos. ¿Designa, por lo contrario a sólo uno de los dos? Entonces hay uno y no dos. ¿Pertenece el ser a los dos? En este caso también diremos que no formarían más que uno, de ser así. Cuestiones análogas se pueden plantear en contra de aquellos que sostienen la unidad del ser. A un partidario de la unidad podríamos preguntar si, al decir que lo uno es, entiende la misma cosa por “uno” que por “ser”. Si así se entiende, no se cae en la cuenta de por qué existen dos nombres para una misma cosa⁴². Ni -aparte de la absurdidad de eso- se entiende cómo pudiera haber un solo nombre para el todo.

El dilema que el Extranjero ha planteado muestra que la existencia del nombre es inexplicable, ya sea distinto de la cosa o idéntico a ella⁴³. Supongamos que el nombre es otro que la cosa, entonces son dos cosas y no una; pero si todas las cosas son una, sólo puede haber un nombre que es el nombre de nada; pues la unidad (o el ser) sería ese nombre y no habría aparte de ella algo que nombrar. O si se quiere que si requiere que sea el nombre de algo será el nombre de un nombre y nada más.

Ahora bien, si a la unidad la entendemos en un sentido absoluto -si lo real fuera un todo tendría partes y la unidad no las tiene-, será absolutamente indivisible, sin partes, sin comienzo, fin o medio; no tendrá ninguna cantidad. Bajo esta concepción no se podría decir -como lo hace Parménides- que el ser sea una esfera,

39 ID., 242 D.

40 ID., 243 B.

41 ID., 243 E.

42 ID., 244 C.

43 ID., 244 D.

cuyas extremidades todas están a igual distancia del centro; en suma, que sea un todo⁴⁴. Pero, si por otra parte, la unidad no es un todo, no sería algo que le pertenece. Se le restringiría, pues se afirmaría, en cierto modo, que no es, en vista de que le falta algo. No sería ni podría llegar a ser⁴⁵. Ni tendría cantidad⁴⁶.

En considerando ahora a aquellos que definen al ser como corporal o como incorporeal, llegaremos a parecidas dificultades. Los "hijos de la tierra" reconocen como existente sólo aquello que pueden ver y tocar, que pueden percibir con ayuda de los sentidos⁴⁷. A éstos se les podrá preguntar si el alma, la justicia, la sabiduría, son cuerpos. Por lo que toca al alma, quizá respondan afirmativamente, pero no se atreverán a hacerlo en cuanto se trate de las virtudes como la justicia o la sabiduría. Sin embargo, aunque ellas sean incorpóreas, son algo puesto que en su presencia el alma se modifica, al igual que en su ausencia. Atribuyendo, así, el ser a otra cosa que lo corpóreo, habrá que decir -provisionalmente- lo que sea éste, y Platón propondrá que se acepte por lo pronto que el ser es todo aquello capaz de producir o de sufrir una acción, es decir, que es potencia⁴⁸.

En oposición con los precedentes se colocan aquellos que Platón denomina "amigos de las Ideas"⁴⁹. La discusión sobre la cuestión de saber cuáles son estos filósofos no tiene la mayor importancia para nuestro objeto; por eso la pasamos por alto aquí. Estos sostienen que el ser es incorporeal. Distinguen el mundo del devenir -conocido por la sensación- y el mundo inteligible, que sólo la razón puede alcanzar. Tales filósofos rehusan aceptar la definición del ser que acaba de ser propuesta. O, mejor dicho, la aceptan parcialmente en cuanto atañe al ser del devenir; pero no en cuanto a las ideas. Estas son absolutamente inmuebles.

Pero, si el ser es cognoscible, ello quiere decir que padece en cuanto que es conocido. "Lo que es conocido padece"⁵⁰. Y es entonces cuando se preguntará Platón: "Pero... ¿nos dejaremos persuadir tan fácilmente de que el movimiento, la vida, el alma, el pensamiento, no tienen verdaderamente lugar en el ser absoluto; que él no vive ni piensa... y permanece fijo y sin movimiento?"⁵¹. Sin embargo, esto no quiere decir que el ser pudiera identificarse al movimiento. "Parece, verosímilmen-

44 ID., 244 E.

45 ID., 245 D.

46 IBIDEM.

47 ID., 246 A-B.

48 ID., 246 E-248 A.

49 ID., 248 A.

50 ID., 248 E.

51 ID., 249 A.

te, que nosotros distinguimos el ser como una tercera cosa, cuando decimos que el movimiento y el reposo existen⁵². El ser no se confunde con estos atributos que de él se afirman, sino que se une solamente a ellos, participa de ellos sin confundirse. Aunque participa de modo tan estrecho que debe necesariamente estar en reposo o en movimiento. No obstante, el mismo argumento que ya se invocó a propósito del calor y el frío, se podría aplicar aquí. El ser no se confunde con el movimiento ni con el reposo, puesto que, en ese caso, esos dos contrarios irreductibles se confundirían en tanto que se identificaran, en un término común, con el ser. “El ser no es, pues, el movimiento y el reposo tomados juntamente, sino alguna otra cosa que ellos”⁵³.

Participando del reposo y del movimiento, el ser es algo más, una tercera cosa a la cual vendrían a agregarse éstos. Ni uno ni otro resultan de la naturaleza del ser; pero lo acompañan de modo necesario. Estos tres géneros son, por lo que ya se ha dicho, irreductibles entre sí. Siendo distintos estos géneros, cada uno es lo mismo que él mismo, y otro que los otros⁵⁴. Dos nuevos géneros se agregan a los tres que ya teníamos: lo mismo y otro. Estos difieren del movimiento y el reposo, puesto que no se podría afirmar nada común sobre los dos sin que se confundieran, cosa, por otra parte, imposible⁵⁵.

El ser difiere, por lo que a él toca, de lo mismo. Si no fuera así, el movimiento que participa del ser participaría de lo mismo también, cosa que ya se ha mostrado ser imposible. En fin, el ser difiere de lo otro, pues si se identificaran, de ello resultaría que no hay nada en sí o que no hay ser⁵⁶. Lo otro se halla repartido en todo. Cada ser es otro que los demás y, a pesar de no ser distinto por naturaleza, lo es siempre por el hecho de que es distinto de otro.

En este punto es donde daremos el paso hacia la consideración del no ser. Al plantear la realidad del género de lo otro, lo que en realidad hemos planteado es la cuestión de la nada. Pero notemos antes de seguir que, a pesar de que éste representaba un “parricidio”, Platón no nos hablará del no ser absoluto o de la radical contradicción del ser: “...por lo que toca a yo no sé qué contrario del ser, hace mucho tiempo que hemos dicho adiós a la cuestión de saber si existe o si no existe, si puede ser definido o si repugna a toda división”⁵⁷.

52 ID., 250 C.

53 IBIDEM.

54 ID., 254 D.

55 ID., 255 B.

56 ID., 255 C-E.

57 ID., 258 E-259A.

Y es que, en suma, el no ser no viene a ser otra cosa que el decir: todo ser es en sí mismo, pero siendo diferente de todos los otros, “no es” en tanto que hay seres distintos de él: se ha demostrado así la existencia del no ser. El no ser es alteridad. Un ser -cualquiera que sea- en tanto que participa de lo mismo y de lo otro, es y no es, hay en él mucho de ser y de nada. Pero el no ser no tiene una realidad inferior a la del ser:

“...no tiene... menos existencia que el mismo ser”⁵⁸. Nosotros hemos, en efecto, probado que la naturaleza de lo otro existe y que ella se fragmenta en todos los seres en sus relaciones mutuas, y nosotros hemos osado afirmar de cada porción de lo otro, que se opone al ser, que es, justamente, eso que es, realmente, el no ser”⁵⁹.

El no ser no es, pues, el contrario absoluto del ser, sino que se trata, simplemente, de un ser distinto de tal ser; el no ser, por consiguiente, no es la nada absoluta sino lo otro. Así, por ejemplo, si decimos: no bello, no queremos dar a entender con esta expresión una pura nada, sino, más bien, algo real, aunque opuesto a lo bello, diferente a su respecto. “Nosotros admitiremos solamente que es una cosa diferente lo que expresa el ‘no’ colocado delante del nombre que sigue”⁶⁰.

Establecida en esta forma la existencia del no ser y habiéndose explicitado lo que es, se resolverán todas las dificultades que habían surgido en torno del error. La proposición, el juicio, son algo real. Como reales que son contienen ser y no ser. Consideremos dos proposiciones: “Teeteto está sentado” y “Teeteto vuela”. En ambas se dice algo de Teeteto; sin embargo, sólo una de ellas es correcta, verdadera. El error no consiste en el confundir una cosa con otra, lo cual es siempre imposible, sino que consiste en unir de un modo incorrecto una cosa con otra. En la segunda proposición se dice algo que no es, otra cosa que lo que es, se une lo que no debe unirse y esto es posible porque el no ser no difiere de lo otro.

Probada la posibilidad del error, se seguirá que, efectivamente, puede haber un arte de construir ficciones, se seguirá que no todo es verdad -como afirmaba Euidemo-, sino que hay verdad y error, y sólo así pueden mantenerse en el sitio en que deben.

58 ID., 258 B.

59 IBIDEM.

60 ID., 257 C.

6.- En Platón se encuentran, pues, dos concepciones sobre la nada: la primera es aquella que consideraría a ésta como lo opuesto radicalmente al ser, y sobre tal concepción no se agrega más. La segunda sería aquella que la consideraría como lo otro del ser, como alteridad. En este sentido, Platón tendrá derecho a afirmar que el no ser existe, pues el no ser es simplemente otro ser, una negación que excluye algo de tal cosa, de tal ser. Consideremos cualquier ente; éste no es este otro ente, pero, sin embargo, es. No es, únicamente, en relación con aquel otro ente que a su vez lo niega. Pero de ambos tenemos que afirmar su existencia.

Después de Platón veremos desarrollarse una nueva concepción sobre la nada. Esta seguirá caminos muy diferentes y alcanzará una posición que incluso llegará a nuestros días, una vez que el cristianismo la haya matizado. La nada ha sido -en Leucipo y Demócrito- la condición del movimiento y -en Platón- la condición del error. Para Plotino la nada será la condición del mal, el mal mismo. Empero tal aseveración no caerá sobre la nada de la que no sea posible decir ni pensar algo, sino de la nada como materia. La nada y la materia se identifican entre sí y se identifican con el mal. Estos tres elementos no hacen más que uno. Los tres, en último resultado, no son otra cosa que carencia, falta, privación de ser. Pero, antes de pasar al estudio de esta última postura sobre la nada, menester será explicitar -muy someramente- la situación de pensamiento que condiciona tal posición.

Para Platón la realidad material -aquella realidad que nos muestra en el "Timéo" siendo informada por el demiurgo- es *phaulóteron*, inferior. Es sólo copia e imitación, no plena realidad. Lo supremo es la realidad inteligible, suprema en cuanto que implica mayor realidad, en cuanto que la otra realidad es sólo una copia de ésta y, por consiguiente, una degradación. El juicio de valor se ha mezclado muy profundamente con la concepción puramente ontológica: el rango más alto corresponde a la mayor realidad. Por lo tanto, Platón podrá colocar en la cima de todo lo existente al Bien y, así, todo lo que participe como simple imitación de la máxima realidad, en cuanto que no es esa realidad, sino algo que sólo en parte se le asemeja, tendrá que ser inferior, pues implicará -en cierta parte- una carencia, una imposibilidad de alcanzar con entera plenitud la existencia perfecta de lo inteligible, del mundo de las Ideas⁶¹.

No nos adentraremos en el detalle de todo lo que esto implica, ni rastreamos sus orígenes. Todo ello caería fuera del ámbito de este trabajo. Es cierto que su importancia es indudable, pero ello sólo podría hacerse con una extensión que haría perder de vista los momentos más importantes de la historia del concepto de la

nada en la filosofía griega. En vista de estas razones, basta con lo dicho. El siguiente pensador que presenta un interés apreciable para nuestro propósito es Aristóteles. De su sistema sólo pocos puntos nos interesan. En especial dirigiremos nuestra atención a los siguientes: la materia como posibilidad; la posibilidad como un no ser en relación al acto; la privación como el contrario absoluto del ser y, por último, la prioridad del acto frente a la potencia. Que estos puntos nos conducen hasta Plotino, es fácil de ver. Las diferencias, por otra parte muy notables, que separan ambas filosofías no deben despararnos; en realidad, en este punto preciso, son muy escasas y se deben más bien a una evolución que a una repulsa, a una evolución que implica una nueva concepción del universo que, sin embargo, está en íntima relación con las que la precedieron o con las que la rodean y forman el ambiente de la época. Las diferencias y semejanzas irán apareciendo a medida que avancemos, y ya tendremos oportunidad de indicárlas.

“El movimiento -nos dice Aristóteles- es el acto de lo posible en cuanto posible”⁶². Ahora bien, de las cuatro especies de movimiento que considera, sólo nos ocuparemos del movimiento de la calidad o cambio, como él mismo lo llama. El cambio presupone una alteración de la calidad, presupone el paso de un contrario a otro, “como un determinado hombre, aun siendo uno y el mismo, ora es blanco, ora es negro, ora caliente, ora frío, ora despreciable, ora estimable”⁶³. Pero, ¿qué es aquello que subyace al cambio? Porque, en efecto, los contrarios pasan, uno substituye a otro, pero hay algo que no pasa y que es, precisamente, lo que cambia. No se puede decir que los contrarios sean los que cambian; de ellos únicamente se podría decir que uno es el que ocupa el puesto que el otro deja; luego preciso será encontrar un tercer término frente a la dualidad de los contrarios.

Encontrar algo. “Este algo... queda, mientras el contrario no permanece; y por eso es un tercer término además de los contrarios, es decir... la materia”⁶⁴. Necesario es, pues, que la materia sea la que cambie, la que tenga la posibilidad de los contrarios, lo que llegue a ser en acto aquello de lo cual era potencia. La materia es potencia frente al acto, frente a la forma actualizable. Y si para nuestra exposición escogimos una sola especie de movimiento, ello no quiere decir que en las demás especies no juegue la misma función. La materia es siempre el substrato del movimiento “así en los locales... en los de acrecentamiento... en los de alteración... e igualmente en los de substancia (el generarse y perecer)”⁶⁵.

62 ARIST., *Fis.*, III, 1, 201.

63 ID., *Cat.*, 5, 4.

64 IBIDEM.

65 *Met.*, VIII, 1, 1042.

“Lo que cambia es la materia; aquello en lo cual se cambia es la forma”⁶⁶. La materia tiende a la forma, por deseo (*órexis*), por apetito. De la forma, en cambio, no podríamos afirmar lo mismo, pues no está privada de sí misma. Ella es acto puro -en cuanto se le considera aparte de la materia- o el acto de la materia en cuanto potencia⁶⁷. Pero el tender hacia algo, presupone la preexistencia de ese algo a eso que a él tiende.

Por ello es que el acto precede a la potencia. Ya sea por el concepto, porque lo que originariamente posee la potencia, está dotado de potencia sólo en cuanto capaz de pasar al acto. Ya por el tiempo, pues, aunque pudiera parecernos lo contrario, “siempre el ser en acto deriva del que está en potencia por obra de otro ser en acto (de la misma especie)... siempre por obra de un motor precedente: y este motor ya está en acto”⁶⁸. Ya por la substancia, puesto que “las cosas eternas por substancia son anteriores a las corruptibles, y nada de lo que está en potencia es eterno”⁶⁹. Luego el acto tiene prioridad sobre la materia. Prioridad no sólo en cuanto que uno se da previamente en relación a la otra, sino en cuanto que uno implica una realidad superior y, ya lo hemos dicho, una realidad deseable⁷⁰.

El deseo sólo puede partir de algo contrario a aquello que se apetece. Porque la potencia es no ser con relación al acto. No se dice que sea un no ser absoluto, sino sólo que lo es en cuanto que presupone un acto que la lleva a su cumplimiento, a su plena realidad. Acto y potencia se predicán del ser y si la materia es potencia, ello no quiere decir que no sea; por lo contrario, la materia es, aunque bien es cierto, en un grado menor que la forma, implicando una realidad más pobre. En las metáforas que usa Aristóteles tocante a la *órexis* de la materia, podemos ver esto con toda claridad; lo que aspira es la materia, nos ha dicho, y pondrá ejemplos de ello: “como si la hembra desease al macho y lo feo a lo bello: salvo que no es fea ni hembra en sentido absoluto, sino relativo”⁷¹. Es decir, no es el contrario radical del acto ni de la forma, sino únicamente en cuanto que en relación al acto es potencia, y materia en relación a la forma.

Lo enteramente contrario de la forma, en cuanto plenitud de existencia, es la privación. “Hay tres causas y tres principios: dos constituidos por la pareja de los

66 *Met.*, XII, 3, 1070.

67 *Met.* XII, 5, 1071.

68 *Met.* IX, 8, 1049.

69 *Met.*, IX, 8, 2050.

70 “Pues, si hay algo divino, bueno y deseable, decimos que existe también lo contrario de él, que por su propia naturaleza, desea y apetece aquello” (*Fis.*, I, 9, 192).

71 *IBIDEM.*

contrarios, que son, el uno el concepto y la especie (la forma) y el otro, la privación; el tercero es la materia⁷². Esta última viene a ser el término medio que se coloca entre el ser y su total negación. Tan contrarios pueden ser la materia y la forma, como puede serlo la materia frente a la privación. En la "Física" esto es afirmado explícitamente: "su contrario (de la materia) es la privación"⁷³. Y más adelante se hará la distinción más clara. Materia y privación son distintas: la primera es no ser en sentido relativo; "la privación, en cambio, el no ser en sentido absoluto"⁷⁵.

La primera en cierto modo es substancia, la segunda no puede serlo, puesto que puede decirse que es absolutamente inexistente. Ni se podría decir de esta última que aspire a la forma "porque los contrarios se destruyen recíprocamente"⁷⁶. En la escala que va de la nada a la plenitud del ser, de la carencia a la perfección, en la mitad de ella se encuentra la potencia como un no ser en acto, pero como un ser en potencia al fin y al cabo "...del ser en potencia, o sea del no ser en acto"⁷⁷. La materia es imperfección, pero sólo en un cierto sentido. Lo que Plotino vendrá a decirnos será que materia y privación se identifican, que, en la escala que asciende hasta el ser, la materia ocupa el último puesto y no un lugar intermedio, que es pura sombra y que la luz -por débil que ella sea- es la única que puede llenar el hueco entre la materia y el ser.

Por tal motivo no podemos estar de acuerdo con Émile Bréhier cuando afirma que el único cambio que introduce Plotino, por lo que toca a este punto, en la postura de Aristóteles, es el hacer a un lado la materia segunda, para no considerar más que a la primera⁷⁸. Pero en Aristóteles tanto la materia segunda, ya informada, cuanto la materia primera, entran en el mismo rango. La materia segunda es la que forma parte de un ser individual, es una materia propia para cada cosa, "pero no es única y una como ser individual... sino como concepto"; y enseguida agrega Aristóteles: "Y su contrario es la privación"⁷⁹. Por lo que se ve, tanto la materia múltiple como la materia una o materia primera, se oponen a la privación, y ya veremos cómo los caracteres que Plotino señala a la materia no pueden ser confundi-

72 *Met.*, XII, 2, 1069.

73 *Fis.*, I, 9, 192.

75 IBIDEM..

76 IBIDEM.

77 *Met.*, XII, 2, 1069.

78 BREHIER, E., *La Philosophie de Plotin*, Edic. Boivin, 1928, p. 200.

79 ARIST., *Fis.*, I, 7, 190.

dos con los que a ella señalara Aristóteles, sino que son más bien los que señalara a la privación.

7.- Para la filosofía de Plotino (204-270) todo desciende por grados de Dios y todo vuelve a El por grados. El principio y el fin se unen en este círculo que es el mundo. Pero Dios mismo no es inmanente a este círculo, sino que lo trasciende. Dios o el Uno es incognoscible e inefable, está por encima de todo ser y de todo valor, de toda determinación que pudiéramos atribuirle, de todo límite. Es lo indeterminado, lo indefinido. Esta potencia que supera todo ser por su plenitud misma da origen a todo, desbordándose, sin que tenga que quererlo, sin que tenga que moverse o cambiar para hacerlo. Así como el fuego permanece fuego mientras irradia calor a su alrededor o como el sol que permaneciendo siempre en sí irradia su fulgor en todas direcciones⁷⁹.

Todo viene del Uno y todo halla en él su apoyo, está en él. Pero, al igual que la luz se va debilitando y oscureciendo, a medida que se aleja de su origen, así la procesión de los seres creados van perdiendo paulatinamente, a medida que se alejan de su fuente, esa plenitud y unidad de su raíz, se van hundiendo poco a poco en las sombras hasta llegar a la tiniebla absoluta, a la materia que ya no entra como momento de tal procesión, sino que le hace frente como absoluto no ser y como absoluto mal.

“Aquel que es siempre perfecto, engendra eternamente y engendra un inferior a sí mismo”⁸⁰. El Uno supera todo valor, en tanto que supera todo ser, en tanto que lo trasciende. “Efectivamente, trascendente al ser, no significa ni quiere decir algo... sino sólo importa que no es tal cosa”⁸¹. Pero la primera hipóstasis, el primer grado en la escala de los seres, es aquello que tiene la plenitud de ser, propiamente hablando. Es lo que hay de más valioso (*tímon*); “luego el intelecto es mejor que todas las otras cosas, porque todas están después de él”⁸². Así, a medida que los seres van alejándose del máximo ser y valor, van decayendo: aquel que sigue a otro es menos valioso que el anterior, puesto que implica menor realidad, puesto que es menos ser que el que le precede. Por consiguiente, si podemos igualar el Ser con el Bien, con el valor más alto, menester será que su radical negación, que la nada, sea lo opuesto terminantemente al bien, que sea el mal absoluto. La procesión que de-

79 *Enéada*, V, 1, 6.

80 IBIDEM.

81 IBIDEM.

82 IBIDEM.

cae hasta el hombre y en él encuentra su último término, topa con esta tiniebla y sólo entonces se inicia el ascenso.

El hombre que es una mezcla de ser y nada, de alma y cuerpo material, se encuentra, pues, entre dos mundos, es la frontera en que ambos se tocan, y se vive y se siente como tal. Con esto, el paso inicial hacia la concepción cristiana de la nada como vivencia se ha dado. No bastará más que una matización peculiar y el hombre se encontrará en el mundo como un pecador abocado a la salvación.

La materia que, para Aristóteles, era posibilidad, ha descendido ahora a no ser más que una privación de ser. El punto intermedio entre la cúspide y la sima no lo ocupa ahora ella, sino los seres en irradiación. Ellos son ahora los que “desde el interior de su potencia... emiten... en torno a sí mismos una existencia”⁸³. Pero, esto no tiene el mismo sentido que en Aristóteles; en él, el paso de la potencia al acto, es siempre un paso hacia la perfección: en Plotino esto representa una degradación. De cada existencia mana una existencia siempre más pobre que la primera. Más y más hasta llegar a la materia. Y así como la privación aristotélica no podía desear la forma, puesto que no se podría pensar en que la alcanzase, así en Plotino la materia será impenetrable a toda forma,

“incapaz de transformarse, queda (después de haber recibido la forma), lo que era antes; era el no ser y lo es siempre... Queriendo revestirse de formas, no llega ni aún a guardar su reflejo... es un fantasma frágil y borrado que no puede recibir una forma”⁸⁴.

La corporeidad, extensión, etc., más bien ocultan la materia que no se unen a ella⁸⁵. Es más, si la materia se puede afirmar que es potencia, nunca será un término adecuado para ella. Verdadera potencia sólo se dice de lo que actúa, y en primer término del Uno⁸⁶. La materia es no ser, fantasía, sombra, inactividad, engaño; en una palabra: privación total de ser.

La cuestión sobre la nada se complica en Plotino -como ya lo ha visto E. Brehier⁸⁷- con la cuestión del origen radical de todo lo que existe. En efecto, el problema según lo plantea Brehier, es difícil de resolver. En primer término, el origen no puede tener los mismos caracteres que aquello a que da nacimiento; pues él se-

83 IBIDEM.

84 II, 5, 5.

85 V, 8, 7.

86 V, 3, 15.

87 BREHIER, E., “L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec”, en *Rev. de Mét. et Morale*, 1919.

ría, entonces, una cosa más entre las cosas, un ser. Pero no es la nada, el no ser, puesto que de la nada no podría provenir ningún ser. La dificultad con que se enfrenta Plotino consistirá, según esto, en considerar al origen radical como algo indeterminado e inalcanzable para el pensamiento, porque si lo fuera, se haría de él un ser y entonces habría que preguntarse de nueva cuenta por su origen. Pero, al mismo tiempo, tendrá que considerarlo como algo fuera de la indeterminación que implica la nada, puesto que es aquello de donde surge todo ser. Tendrá, pues, que retirar todas las determinaciones que amenacen convertirlo en una cosa más y ponerlas en la medida que pudiera confundirse con la nada. Así, nos dirá Plotino: “Lo primero no es alguna cosa, ni tampoco un ser”⁸⁸; sin embargo, “del Uno decimos lo que no es, no decimos lo que es”⁸⁹.

Empero, no es una pura nada ni un ser, sino que es algo que va más allá del ser en cuanto ser, que tiene una suerte de existencia superior a la de todo aquello que puede ser accesible al pensamiento. Sólo en este sentido se puede decir que sea un no ser; en el sentido de ser más que el ser, no de ser su radical y total negación. Al ser se oponen, pues, dos especies de no ser: el no ser que es su negación absoluta y el no ser que es la fuente misma de donde fluye. Es “porque no hay nada en el Uno que todas las cosas vienen de él; a fin de que el ser sea, es preciso que él mismo no sea el Ser, sino el generador del ser”⁹⁰. El origen radical vendría a representar, según esto, una clase de nada superior a toda existencia, a todo ser.

Ahora bien, si la carencia de toda determinación intelectual es lo que caracteriza tanto a la materia cuanto al Uno, nosotros, para quienes sólo lo inteligible es inteligible (“lo Primero será inteligible en relación a la inteligencia; pero en él mismo no será propiamente ni inteligente ni inteligible... pues lo inteligible no está más que para otro”⁹¹), ¿cómo podremos distinguir la una del otro? Por una actitud interior -nos responderá Plotino-

“¿No es el conocimiento de la materia el estado del alma cuando el alma no piensa nada? Pero cuando ella no piensa nada, no dice nada, o, más bien, no siente nada; pero cuando ella piensa en la materia, siente el sello de lo amorfo... sube por lo indefinido, como por temor de ser fuera de los seres y no soporta permanecer mucho tiempo en el no ser”⁹².

88 PLOTINO, *Enéada* VI, 9, 3.

89 ID., V, 3, 14.

90 ID., V, 2, 1.

91 ID., V, 6, 2.

92 ID., II, 4, 10.

En cambio la visión del no ser del Uno va acompañada de un estado de satisfacción interior completa, estado fuera de toda inteligencia, puesto que se ha alcanzado una realidad que sobrepasa toda inteligencia, que no existe más para la inteligencia. La nada se descubre por una peculiar vivencia humana.

Con Plotino damos fin a la historia que, sobre el concepto de la nada, hiciéramos a lo largo de la filosofía griega. Esta historia presenta cuatro momentos culminantes. En el primero de ellos -el atomismo- la existencia de la nada fue explícitamente afirmada. Platón -que constituye el segundo momento- también afirmó su existencia, pero en un sentido muy diferente; en realidad se concretó a afirmar la alteridad y a no ocuparse de la nada en cuanto tal. En un tercer momento, Aristóteles -con el antecedente platónico inmediato- sienta las bases de las que partirá Plotino y plantea por vez primera la problemática en torno de la total y radical negación del ser. En último lugar, hemos visto a Plotino quien, a partir de un sentimiento de caída, de opresión por el cuerpo, ha identificado la materia con esa radical negación y a la vez con el mal que ella implica. También, hemos indicado cómo de Plotino partirán las subsecuentes concepciones sobre el concepto de la nada, y ya tendremos oportunidades de ver en un trabajo posterior, y a la vez comprobar el parentesco de ideas, cómo de Aristóteles y Plotino surgirán todas las nuevas posturas referentes a este problema. Dejando en un lugar aparte a Lucrecio -a quien hicimos ya alusión en cuanto epicúreo-, el nuevo período en que proseguiremos esta exposición será el del cristianismo⁹³.

93 * Sin embargo, no hemos encontrado, entre los papeles del Dr. García Díaz, ningún escrito referente a este tema (Nota de los editores).