

La crítica a Parménides y Meliso en la *Física* aristotélica

El presente estudio, aun cuando su título parezca de suyo bastante explícito, no puede prescindir de algunas aclaraciones preliminares que anticipen el propósito fundamental del mismo y adviertan al lector sobre ciertas cuestiones generales que han de ser tenidas en cuenta para una adecuada comprensión de los límites del mismo.

En primer término conviene no olvidar que la *crítica* es el modo normal del que se valen los filósofos —no sólo Aristóteles— para dar cuenta de lo ya hecho por otros en el campo del pensar; los filósofos no refieren simplemente, ateniéndose al criterio doxográfico según el cual las doctrinas ajenas deben ser transmitidas con toda la fidelidad y la objetividad de que se sea capaz; los filósofos, puesto que nada les va en hacer de intermediarios, enjuician desde la posición que en cada caso han alcanzado —como no podría ser de otra manera— el pensamiento que la tradición les ofrece como dado. Pretender que se *equivocan* en ese juicio, bien porque no han tomado en cuenta todos los elementos que el mismo requería, bien porque han medido con una vara sencillamente inadecuada (o adecuada, en todo caso, sólo para las propias ideas) el pensamiento ajeno, es tanto como condenarse a una incomprensión, acaso definitiva, no sólo con respecto a la tarea específica de cada uno, sino a la obra que, en cuanto obra del intelecto, todos, diferenciadamente, llevan a cabo en común¹. En tal sentido, nada más lejos de nuestro propósito que

1 Sobre el alcance de aquella tarea y la determinación de esta obra puede consultarse, para la esfera de la Filosofía Primera según sus configuraciones epocales, desde el Saber de las Musas hasta Hegel, la obra de H. Boeder, *Topologie der Metaphysik* (Friburgo/Munich 1980) y para la articulación de las posiciones que inte-

llevar a cabo una crítica de la crítica aristotélica, lo cual habría sido seguramente tan estéril como aquella «filosofía» de la filosofía en la que pensó alguna vez Dilthey. Hemos querido, por el contrario, y al margen de ciertas precisiones de carácter ya conceptual, ya terminológico, exponer con empeño exegético, en un esfuerzo de comprensión sistemática, todos aquellos pasajes de la *Física* en que Aristóteles sale al encuentro de las dificultades planteadas por las posiciones de Parménides y Meliso, con el propósito de lograr vincular esas dificultades en una exposición de conjunto (que ha de verse completada mediante un estudio posterior consagrado a Zenón)², en la que el conocimiento histórico-filológico no pretenda ser el único medio posible para dilucidar el sentido y el alcance de los textos, ni querer pasar por el único escantillón válido para medir la seriedad de todo esfuerzo orientado a penetrar en ese ámbito paradigmático del saber que continúa siendo la llamada «Filosofía Antigua».

En segundo lugar debemos señalar que la exposición ha sido dividida teniendo en cuenta las posiciones de la combatida «escuela eleática» sobre las que se ejerce la crítica aristotélica (Parménides y Meliso en este caso), y no el desarrollo de una supuesta doctrina común que, con diversos matices, hubiese estado representada por una serie de pensadores, entre los que acaso habría que contar a Jenófanes e incluso a Gorgias.

Si el interés por los eleatas y por el juicio que Aristóteles abre sobre los mismos para justificar el desarrollo de una *Theoria* de la *Physis* no ha de ser confundido con el interés puramente particular que ciertas circunstancias azarosas nos llevan en ocasiones hacia ésta o aquélla de entre las numerosas «escuelas» en que solía dividirse el despliegue histórico de la Filosofía Antigua, ello sólo ha de ser posible, tal como nos lo hemos propuesto en las páginas que siguen, en virtud de un renovado intento de comprensión del pensamiento parmenídeo, de la crisis inherente al mismo y de las formidables consecuencias que esa crisis trajo consigo.

gran el llamado pensamiento posthegeliano, del mismo autor, *Das Vernunftgefüge der Moderne* (Friburgo/Munich 1988).

2 Tal exposición de conjunto no ha sido intentada hasta la fecha. Los artículos de P. Natorp, 'Aristóteles und die Eleaten', en *Philos. Monatshefte* 26 (1980) pp. 1-16 y 147-69, y de S. Mansion, 'Aristote, Critique des Eléates', en *RPhL* 51 (1953) pp. 165-86, se limitan a interpretar los dos primeros capítulos del libro I de la *Física* y dejan expresamente de lado la cuestión de la crítica a Zenón, contado por el mismo Aristóteles entre el número de los eleatas.

La posición de verdadera piedra angular que ocupa Parménides dentro de la historia de la Metafísica —posición sobre cuya singularidad Heidegger ha llamado insistentemente la atención— reclama una concepción de la filosofía griega en cuanto totalidad, y de la Metafísica misma en la totalidad de su realización histórica, que no esté supeditada a la costumbre de los doxógrafos de agrupar a los filósofos por escuelas³ y que ponga al descubierto en qué medida la cosmología anterior a Parménides, así como la reacción de los «antilógicos» y la dialéctica platónica, al igual que la ciencia aristotélica, se ven definitivamente iluminadas —sin necesidad de injertarlas en ninguna «Ontología»— por obra de aquel comienzo parmenídeo donde el Saber de las Musas, presente en la poesía de Homero, de Hesíodo y de Solón, asume la forma del concepto.

A la claridad, a la inteligibilidad que promete y otorga esa concepción atenta a los principios epocales de la Filosofía Primera⁴, y no al interés simplemente histórico por la elucidación de un «tema» que, en sí, es tan arbitrario como cualquier otro, le debe el «studium» contenido en la presente monografía todo lo que en él pueda ser algo más que erudición.

I.—LA NO VERDAD DEL UNIVERSO SENSIBLE (PARMENIDES)

Ya el comienzo de la *Física* muestra lo que el desarrollo ulterior de esa ciencia no hará sino confirmar, a saber, que el pensamiento aristotélico no puede desenvolverse sino en lo que parece ser la más patente negación de la intelección parmenídea. En efecto, no se habla en ese comienzo de la intelección ya consumada y siempre presente (ἔστι νόημα, B8, 34) sino de un saber que resulta (συμβαίνει, 184 a 10) bajo ciertas circunstancias y que podría, por lo tanto, no resultar. Tampoco es un saber que posea un objeto único y necesario, sino el objeto propio de todas las disciplinas científicas (πάσας τὰς μεθόδους, 11), del tal modo que ya aquí el saber aparece especificado como una pluralidad con la que se corresponde a su vez una

3 Una costumbre a la que, por lo demás, permanece atado el mismo Hegel.

4 Vide H. Boeder, 'Die Unterscheidung der Vernunft', en *Osnabrücker Philosophische Schriften*, Reihe A (1989) pp. 10-20.

pluralidad de objetos que han de ser no sólo descritos sino conocidos en su verdad; esos objetos se hallan subordinados, según un cierto orden de fundamentalidad, a sus propios principios o causas o elementos (ibid.), cuya mayor inteligibilidad con respecto a aquéllos los convierte en la materia propia y específica del saber. De allí que la ciencia que versa sobre la φύσις procure determinar en primer lugar cuántos y cuáles sean esos principios. Y si en lugar de una pluralidad hubiese un principio único, sólo la consideración especulativa de su «naturaleza» podría zanjar la cuestión abierta por los «físicos» de un lado y los «eleatas» de otro, en cuanto al carácter móvil o inmóvil del mismo.

A) INMOVILIDAD DEL PRINCIPIO

La pregunta aristotélica —en el caso de que el principio fuese uno— responde al propósito fundamental de elucidar filosóficamente la naturaleza del movimiento como cuestión clave dentro del ámbito de la *Física*. Por eso no se pregunta si ese principio es finito o infinito, material o inmaterial, sino si es móvil o inmóvil; los dos momentos de ese dilema se hallan representados, dentro de la tradición anteplatónica, por dos posiciones claramente diferenciadas: la de los «físicos» por un lado, la de Parménides y Meliso (184 b 16) por otro. Tal contraposición pone de manifiesto la situación singularísima de los eleatas dentro de aquella tradición, ya por el hecho de que no puedan ser considerados como «fisiólogos»⁵.

Se trata de saber a partir «de qué cosas» (principios, causas, elementos), ἐξ ὧν (184 b 23; cf. *Met.* V 24) es primeramente todo aquello que es, lo cual no quiere decir, ni mucho menos, «lo que es» (το ὄν) en su inmóvil singularidad, sino «las cosas que son» (τὰ ὄντα), una pluralidad que aparece puesta como lo simplemente dado, cuya existencia es confirmada por la percepción sensible, pero cuya verdad no alcanza a ser concebida aún por la inteligencia.

5 La imposibilidad de incluir a los eleatas entre el número de los «fisiólogos» por un lado (cf. *De caelo* 298 b 17 s.) y la reiterada observación de Aristóteles acerca de que los primeros que filosofaron lo hicieron «acerca de la verdad» (*Met.* I 983 b 3, II 993 b 17) por otro, bastan para restarle credibilidad a la «opinio communis» según la cual el llamado pensamiento presocrático habría sido en su conjunto un pensamiento acerca de «la» φύσις. Cf. H. Boeder, 'Was ist Physis?', en *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Bd. XXXII (1981) pp. 129-51.

Si hay un principio es necesariamente principio de algo o de algunos (185 a 4), por lo que el concepto mismo de principio (*ἀρχή*) implica la cancelación del pretendido monismo eleático. Pero aun al margen de la cuestión propiamente terminológica, acerca de si el término *ἀρχή* fue utilizado o no, tanto por los «fisiólogos» como por Parménides⁶, los fragmentos conservados permiten concluir no sólo que este último no apeló a un concepto semejante, sino que éste carece de sentido dentro de la «vía de la verdad» que le fue revelada por la diosa Temis al cabo de su viaje a la casa de la noche. Por tal motivo la consideración de la «doctrina eleática» se sitúa «sensu stricto» fuera del campo de la especulación «física»; es útil sin embargo disputar sobre lo que afirman, aunque sea brevemente, pues ello atañe a cuestiones fundamentales⁷ cuyo examen, según interpreta el Aquinate, pertenece a la Filosofía Primera (185 a 20)⁸.

Ese examen no es sólo de índole material sino también formal, pues además de mostrar la falsedad de las proposiciones que sirven de punto de partida al pensamiento de los eleatas, descubre que sus argumentaciones carecen de consistencia lógica o que la que poseen es sólo aparente. En este sentido Aristóteles señala que tanto el discurso de Parménides como el de Meliso es erístico (cf. *Soph. el.* 165 b 7 ss.), pues lo mueve una intención principalmente polémica frente a la cual la ciencia, en cuanto saber fundado, deja de ser la instancia decisiva. Por eso ni se valen del razonamiento apodíctico propio de esta última (*Phys.* 185 a 8-10), ni son verdades los principios sobre los que se funda su «doctrina». Del mismo modo procede Zenón, considerado además como el descubridor de la dialéctica (*Frg. sel.*, ed. Ross, p. 15) en cuanto saber aparente y meramente tentativo acerca de todo aquello frente a lo cual la filosofía es verdaderamente cognoscitiva (*Met.* IV, 1004 b 22-26). Volveremos a considerar, más abajo, las dificultades de orden formal que presenta el pensamiento de los eleatas.

6 Cf. A. Lumpe, 'Der Terminus Prinzip (arche) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles', en *Archiv für Begriffsgeschichte* I (1955) p. 104 ss. Recuérdese al respecto la amonestación del extranjero *eleata* al joven Sócrates en el *Político* (261 E).

7 185 a 18: con A. Mansion, *Intr. à la Physique aristotélicienne*, 2^a ed., p. 66, n. 48, leemos: *φύσεως μὲν, οὐ φυσικῶς κτλ.* Cf. *De caelo* III 1, 298 b 17 s.

8 S. Thomae Aquinatis, *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*, ed. Maggiolo, O. P. (Taurini-Romae 1965), L. I, lect. II, § 19. Bonitz sin embargo interpreta aquí la voz *φιλοσοφία* como «investigatio» (*Index aristot.*, ad voc.).

La crítica a lo concebido por ese pensamiento toma como punto de partida dos datos provenientes de la percepción sensible, dos tesis de carácter *inductivo* cuya verdad debe ser aceptada sin más (*ὑποκείσθω*, 185 a 12): primero, que «lo que es» es una multiplicidad (*τὰ ὄντα*), y segundo, que lo que es «por naturaleza» (*φύσει*) se mueve, o en su totalidad o parcialmente. Esta última tesis *supone*, a su vez, que lo que «es» se ordena, no ya en cuanto a su «qué» sino en cuanto al «es» mismo, en —por lo menos— dos géneros: lo que es «por naturaleza» y lo que es en virtud de un «principio» diferente. A partir de esta distinción, admitida implícitamente como verdadera, la intelección parmenídea se ve rechazada hacia el campo de lo no verdadero.

A diferencia de la crítica exhaustiva a que es sometido el llamado «atributo» de la *unidad* del ente parmenídeo, su inmovilidad es rechazada sólo tácitamente mediante la afirmación, que para la *Física* posee carácter axiomático, de que el movimiento existe. No es, en efecto, la posición parmenídea el lugar de la crítica a la negación del movimiento, sino la zenoniana, debido al carácter sistemático que le confirió a su desarrollo.

B) FINITUD DEL ENTE

Posiblemente deba recaer sobre Aristóteles la grave responsabilidad de haber dado origen al mal hábito escolar de considerar la historia del pensamiento filosófico según la división por escuelas o corrientes. De hecho, aun cuando después introduzca las distinciones indispensables, no vacila en reducir a una sola proposición lo que él considera como la idea central y básica de los llamados «eleatas». Todos ellos, dice, coinciden en afirmar que «todo lo que es, es uno»: *ἓν ἔστι τὰ πάντα* (185 a 22), y es precisamente esa afirmación, tras la que se esconde uno de los cambios más graves de la metafísica griega, el blanco sobre el que apunta la crítica aristotélica en el comienzo mismo de la *Física*.

Pero antes de examinar cómo se lleva a cabo la confutación de esa idea hay que preguntarse de qué modo representa ella una tesis atribuible a todos los eleatas en común; tanto más cuanto que Parménides no sólo no piensa «lo que es» como una pluralidad (*τὰ*

πολλά) ni como la unidad que abraza la multiplicidad indeterminada de los «entes» (τὰ πάντα), sino que vitupera sin miramientos (B 7) a quien piense al ὄν como «algo» que no sea —dicho especulativamente— la absoluta perfección del concepto en la unidad inmóvil de sus tres momentos: lo obligante (θεμις), la mostración de lo obligante (ἔον) y la intelección de lo obligante mediado por su propia mostración (νόημα) ⁹.

Resulta por cierto sorprendente que la crítica a la concepción parmenídea no sea entendida por Aristóteles sino como una parte de la crítica más amplia dirigida a los que afirman que «todo lo que es, es uno». Es de ese modo como puede después diferenciar las posiciones de Parménides y Meliso en función de los conceptos de finitud e infinitud del ὄν; pero la razón que permite, más aún, justifica puntualizar tal diferencia, es que ambos, según Aristóteles, *reducen*, al igual que Zenón, la multiplicidad de los entes a un ente único, a un único ὄν. Esto basta para poner de manifiesto que en la comprensión aristotélica del pensamiento parmenídeo ha mediado ya la actividad de los «eleatas», esto es, la de aquellos que se dieron a la tarea de difundir y defender a un tiempo la «doctrina» de su maestro ¹⁰, doctrina en la que introdujeron una modificación imperceptible pero de consecuencias insospechadas: diferenciaron en el «ente» parmenídeo el «qué» —el ente mismo, como si fuese una cosa— del «es» —no la abstracción del εἶναι, sino la concreción del ἔστι—, y pensaron a este último como un atributo que puede, o no, ser predicado de algo ¹¹. Sólo entonces resulta posible proponer la tesis de la no predicabilidad del «es» con respecto a lo múltiple o, en otros términos, la no verdad de la proposición: πολλά τὰ ὄντα (cf. Zenon B 3, Meliso B 8) y la verdad de su contraria: ἐν τὰ πάντα.

Esta última, sin embargo, al ser pensada desde la distinción categorial fundamental de substancia y accidente, propia de la posi-

9 Cf. H. Boeder, *Topologie der Metaphysik* (Friburgo/Munich 1980) pp. 107-10.

10 Según Cherniss, por ejemplo, el origen de la interpretación histórica de Aristóteles se halla en un pasaje del *Parménides* de Platón (135 B-C) considerado en su pura literalidad (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* [Baltimore 1935] p. 63, n. 258). Como es sabido, es Zenón, en el *Parménides*, el expositor y defensor de la «doctrina» de su maestro, quien interviene, a su vez, de manera zenoniana o dialéctica. Cf. H. Boeder, '«Der Weg des Ueberzeugens» oder Platons Sorge', en *Studia Platonica* (Festschrift H. Gundert, Amsterdam 1974) pp. 125-138.

11 Cf. H. Boeder, 'Parmenides und der Verfall des kosmologischen Wissens', en *Phil. Jahrbuch* 74 (1966) p. 61.

ción aristotélica, no puede ser nunca verdadera, pues sólo se la puede entender de dos modos, a saber: «todo lo que es, es uno», esto es, un accidente, o bien, «todo lo que es, es uno», esto es, una substancia, y en ambos casos lo afirmado resulta insostenible. En efecto, si todo es un accidente, como el accidente carece «per definitionem» de existencia por sí, debe existir además del mismo, y necesariamente, una substancia que le sirva de sujeto, con lo cual todo lo que es no sería uno sino, por lo menos, dos. Si todo, en cambio, fuese una única substancia, las llamadas substancias sensibles —este hombre, esta planta, esta roca— resultarían indiscernibles o bien se verían reducidas a la condición de accidentes, en cuyo caso, al no haber sido asumida especulativamente la dualidad «substancia - accidente», todo lo que es no puede ser pensado sin más como uno. Por otra parte resulta imposible concebir este todo como finito, tal como lo hace Parménides, sin apelar a la categoría de cantidad o de cualidad, con lo cual la unicidad absoluta de lo que es, lejos de poder ser considerada como una verdad se ve reducida a la condición de mero postulado. Y si esa unicidad resulta inadmisibile «ex parte entis», otro tanto resulta «ex parte unius».

«Todo lo que es, es uno». ¿Cómo debe entenderse ese «uno»? ¿Qué clase de unidad designa el *ἓν*? ¿La de un continuo? En tal caso, como todo continuo es siempre infinitamente divisible (232 b 24 s.) y contiene por ende infinitas partes (231 b 4-6), aun cuando resulta imposible hallar una última parte constitutiva del mismo, habría que distinguir de la unidad meramente formal, la pluralidad material del continuo, y entonces sólo en un sentido equívoco o traslaticio podría hablarse de la unidad de «todo lo que es». Pero puesto que la unidad no se predica sólo del continuo, cabría preguntarse si la unidad mentada por la tesis parmenídea no es la de lo indivisible, como el punto, por ejemplo, o el límite. Ahora bien lo indivisible no se halla comprendido bajo la categoría de cantidad ni, por ende, bajo la de cualidad (en la medida en que esta última supone siempre aquella) ¹², de modo que tampoco en este caso podría pensárselo como finito, ya que la unidad de lo indivisible es propia de lo limi-

12 Llama la atención el hecho de que aun cuando Aristóteles, según la tantas veces citada observación de Kant en la *Crítica de la razón pura* (B 107), no haya deducido sistemáticamente su esquema de las categorías a partir de un único principio, anteponga siempre la categoría de cantidad a la de cualidad. El mismo Kant mantiene esa relación (op. cit., B 106) que se invertirá después en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel (cf. Libro I, División general del ser).

tante (*πέρας*), propia de lo verdaderamente último (*ἔσχατον*) de cada cosa (cf. *Met.* V 17), y no, en cambio, de lo limitado mismo (*πεπερασμένον*)¹³.

Si todo lo que es fuese uno, por último, en el sentido de la unidad del concepto, como ésta se funda a su vez en la unidad de la substancia, todo lo que es, la multidiversidad de lo existente, no sería sino un único individuo, una única substancia, con lo que la pretendida tesis parmenídea en lugar de afirmar la unidad de lo múltiple postularía su irrealdad. Y si lo múltiple no es, resulta un sinsentido predicar la unidad de lo que no puede ser sino uno.

Por otra parte, si todo lo que es, es uno, puesto que su concepto es uno y el mismo, entonces no sólo, por un lado, se está en presencia de una tautología, sino que, por otro, resultaría imposible discernir «este» hombre de «este» caballo mediante distinciones que más allá de su utilidad dentro de la esfera de los intereses prácticos poseyesen alguna validez ante los fueros de la teoría.

Pero aun cuando la afirmación parmenídea acerca de la unidad del ente —entendida como unidad de «todo lo que es» (*πάντα*)—, resulte para la posición aristotélica insostenible, hay de todos modos un aspecto verdadero en ese pensamiento en la medida en que piensa al ente no sólo como uno sino como finito. En efecto, no bien se reflexiona sobre la índole de lo infinito resulta manifiesta su imperfección, pues en lugar de ser algo omniabarcante, es lo esencialmente incapaz de abarcarlo todo, porque no obstante el hecho de poder extender incesantemente sus límites, encuentra siempre un allende, siempre un más allá con respecto a esos mismos límites. En cambio, lo que de nada carece para ser plenamente lo que es, es finito.

Si no se puede afirmar que «todo lo que es» es uno, si puede admitirse que se trata de un todo (*ἅλον*) limitado (207 a 15 s.). Y de este modo nuevamente se le atribuye a Parménides un pensamiento que no es suyo. En efecto, del ente puede decirse, para nombrarlo mediante algunos signos (*σηματα* B 8, 2), que es «íntegro» o «entero» (*οὔλον*

13 De un modo característico emplea Aristóteles el participio *πεπερασμένον* al que por otra parte también se aferra la tradición (Simplicio, *Phys.* 28, 4 ss., Hipólito, *Ref.* I 11 (2) y el autor del tratado pseudo-aristotélico «de Melisso Xenophane Gorgia», cap. 2, § 15), resuelto a pensar al ente parmenídeo como una cosa, en lugar de *τετελεσμένον* (B 8, 42), participio este último que, además de no hallarse controvertido por ningún manuscrito, expresa, antes que la finitud, la plenitud propia de lo acabadamente perfecto.

μουνογενές, B 8, 4¹⁴; cf. B 8, 38) y asimismo, apelando a términos propios de la representación sensible puede comparárselo a la masa de una bien redondeada esfera y decirse que posee «igual fuerza a partir del centro» (μεσσόθεν ἰσοπαλές, B 8, 44), pero el sujeto de esos «signos» es siempre el ente y no un todo, pues en el ὄλον está presente la idea de una multiplicidad (cf. *Met.* V 26) que es, en cuanto tal, esencialmente ajena al ὄν parmenídeo.

C) UNIDAD DEL ENTE Y FALSA UNIVOCIDAD DE ESE TERMINO

La solución de las dificultades a que da lugar la tesis parmenídea¹⁵ consiste en mostrar tanto la falsedad de la misma (*ψευδής* 186 a 24) como su incongruencia desde el punto de vista lógico (*οὐ συμπεραίνεται*, *ibid.*). Ambos aspectos no son simplemente diferentes sino que se implican mutuamente, de modo que la argumentación confutativa desarrollada por Aristóteles, si bien puede ser considerada en un sentido estrictamente lineal, tal como lo hace el Aquinate por ejemplo, en su admirable comentario¹⁶, reposa en un movimiento circular de la reflexión que puede expresarse en estos términos: la falta de congruencia lógica nace del hecho de admitir como verdadera una proposición falsa (a saber, que «lo que es» es uno), y a su vez, es esa misma incongruencia la que permite afirmar la verdad de tal proposición, con lo cual no se abandona la falsedad inicial; en ella reside el principio mismo de la imposibilidad planteada por el pensamiento parmenídeo.

La falsedad estriba en comprender como algo dicho de manera absoluta (*ἀπλῶς λέμβάνειν*) lo que, de suyo, se dice de muchas maneras (*πολλαχῶς λέγεται*): aquello que, cuando menos, se dice según los cuatro sentidos fundamentales que distingue la Filosofía Primera del Estagirita, a saber, lo que es a) accidental o necesario, b) verdadero o falso, c) substancia u otra categoría, d) en acto o en potencia (*Met.* VI 2).

Pero tanto el «comprender» (*λαμβάνειν*) como el «decirse» (*λέγεσθαι*) remiten a la actividad discursiva de una inteligencia, sin

14 Seguimos con Owen, 'Eleatic questions', en *CQ* 54 (1960) p. 102 y Festugière, quien remite a un pasaje del *Timeo* (31 B 3), la lección de Simplicio y Clemente.

15 Cf. S. Mansion, *art. cit.*

16 L. I, lect. VI, *ed. cit.*

poner por ello al descubierto la naturaleza polisémica de «lo que es»; la vía de acceso a esta última aparece con la introducción de un verbo que, apenas mencionado por los presocráticos¹⁷, ejerce después una función capital dentro del pensamiento aristotélico: «significar» (*σημαίνειν*). El «significar» (186 a 33) no puede prescindir de una distinción que para Parménides sólo es pensable cuando se abandona el camino de la verdad: la que media entre la cosa misma y el nombre con que se la designa; es esa distinción la que vuelve comprensible un fenómeno como el de la homonimia, con cuya explicitación se abre el tratado de las *Categorías*.

Cuando «lo que es», en lugar de ser concebido como lo absoluto mismo, es entendido como un *nombre* con el que puede designarse esto o aquello, tal como el sustantivo «carro» sirve para nombrar una especie de vehículo o una constelación, toda negación del espectro polisémico del *ὄν* en aras de un significado único y excluyente implica necesariamente aparición de falsedad. La afirmación de que «lo que es» es simplemente uno resulta por lo tanto falsa, y para demostrarlo Aristóteles lleva a cabo una argumentación en varios pasos cuya consistencia merece algunas observaciones críticas.

La primera parte de la argumentación es de carácter comparativo («in simili»). Se escoge un predicado cualquiera, el color blanco por ejemplo, y se muestra que aunque «blanco» posea *un solo* significado, no por ello es *uno* todo aquello de lo cual se predica; y esto por dos motivos; primero, porque no todas las cosas blancas se convierten en una sola substancia, en un continuo (*συνέχεια*) por así decir, por el hecho de ser blancas; y segundo, porque tampoco puede confundirse el accidente —uno y el mismo en este caso— con la multidiversidad representada por los objetos donde puede existir en acto. Hay que precisar, sin embargo, que aunque el accidente no pueda existir separadamente, no es el hecho de hallarse o no separado el criterio para distinguir la substancia del accidente —también este último puede estar separado mediante la reflexión (*τῷ λόγῳ*)— sino el diferente modo de ser (*τῷ εἶναι*, 186 a 31).

Contra este primer momento de la argumentación se levantan dos objeciones, pues por un lado lo comparado tácitamente con el accidente es el *ὄν* concebido por la mente aristotélica y no el *ὄν* parmenídeo que, al no poder predicarse de cosa alguna, impide pensar la relación entre lo uno y lo múltiple como simple oposición de

17 Vide Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, t. III: «Wortindex».

subcontrariedad en la que lo determinante es tan sólo la diferencia cuantitativa. Por otro lado, sólo el ente aristotélico admite la distinción modal entre una existencia posible, propia del accidente, y la existencia realmente efectiva que «posee» la substancia. Precisamente esa distinción obliga a reparar, a su vez, en la que media entre ambos sujetos de la comparación, pues si el accidente sólo puede existir en la substancia, bien puede el *ὄν* existir por sí; no como el «*ipsum esse subsistens*» en el que, a partir de Porfirio, se piensa durante la segunda época de la *Metafísica*, sino como la pura actualidad del *νοῦς* divino en el que, por su absoluta simplicidad no puede distinguirse el *ὄν* del sujeto que lo recibe (*τὸ δεδэгμενον*, 186 a 29) como si fuesen dos realidades diferentes.

La argumentación se vuelve, tras la comparación inicial, al ente mismo para mostrar que la incongruencia lógica encerrada en la sentencia parmenídea echa por tierra la doctrina de la predicación categorial al volver imposible la distinción fundamental entre substancia y accidente. Aristóteles lleva a cabo su crítica, sin embargo, desde la verdad indubitable de esa distinción, y hace ver que si «lo que es» fuese sólo uno, ese uno debería ser concebido necesariamente o como accidente o como substancia. Pero ambos momentos de la alternativa resultan igualmente inadmisibles, pues en el caso de que «lo que es» fuese accidente, el sujeto del cual se predicase, al no poseer de suyo ese atributo accidental —el «ser»— no sería, con lo cual se estaría frente a un verdadero absurdo: algo que siendo, no es. Si en cambio el «ente» fuese el sujeto o lo sustancial donde inhieren los accidentes, habría que admitir un absurdo no menor. ¿En qué sentido? Admítase que, lo que (sustancialmente) es, posee al mismo tiempo, de manera real y efectiva una determinada cualidad; ésta, en rigor, no posee «ser» alguno, puesto que sólo el sujeto «es». Ahora bien, este no ser, esta no existencia, lejos de afectar sólo al accidente, debe predicarse del sujeto al que determina, de modo que éste, siendo, no sería.

Con respecto a este último paso de la argumentación hay que observar que no constituye una «*conditio sine qua non*» de la substancia, el que se halle afectada por algún accidente. Aquí se impone una nueva referencia a la teología aristotélica, en la medida en que ningún accidente, esto es, ninguna posibilidad, puede ser predicada de la pura actualidad del principio; precisamente aquél

del cual «(de)penden el cielo y la naturaleza» (*Met.* XII 7, 1072 b 14).

El hecho de que Aristóteles no piense al ente parmenídeo como «lo divino» —si lo hiciese no podría, de todos modos, concebirlo como principio (cf. *Phys.* I 2, 185 a 4)— responde, como la totalidad de su crítica dentro del movimiento de la Filosofía Primera en su primera época: tornar accesible a la teoría la totalidad de los «entes físicos» (*τὰ φύσει ὄντα*).

Pero la argumentación del Estagirita no se detiene tras haber mostrado la imposibilidad de pensar al ente bajo una significación única y absoluta, sea que se lo conciba sólo como accidente o sólo como substancia. Esa pretendida univocidad es igualmente impensable por otras dos razones, a saber, tanto porque niega la existencia de partes cuantitativas de las que no podría carecer «lo que es» si es que debe ser entendido como «lo que realmente es» (*ἄπερ ὄν*)¹⁸ —aquí se advierte del modo más inequívoco hasta qué punto el ὄν parmenídeo representa para esta crítica un «qué», un «algo», la «contradictio in adjecto» de una supuesta masa uniforme carente de magnitud y por ende tan indivisible como la «especie» (*Met.* VII 8, 1043 a 8)—, como porque niega, contra la doctrina del concepto, que «lo que es» pueda dividirse (*διαρεῖται*, 186 b 14)¹⁹ en los momentos que constituyen toda definición: género y diferencia.

La unidad del concepto no es la inmediatez de lo simplemente dado como «uno», sino siempre el resultado de una mediación. El individuo es la universalidad del género mediada por la particularidad de la especie. De modo que si «lo que realmente es» es cognoscible, entonces deben de poder distinguirse en él los momentos de su definición. Este planteo conduce inevitablemente a admitir que la unidad inmediata y simple del ὄν parmenídeo es meramente «hipotética» (cf. 186 b 4: *ὑπόκειται*). Pues o bien esos momentos son necesarios, y por lo tanto cada uno es por sí eso que es (con lo cual en lugar de la pretendida unidad aparece una triplicidad), o bien son contingentes, en cuyo caso hay que discernir qué acepción debe atribuírse aquí al término «contingente» (*συμβεβηκός*), pues con respecto al sujeto en que se halla, el accidente puede ser separable o inseparable. Y la consideración reflexiva de ambas posibilidades muestra que una lleva al absurdo y la otra a la multiplicidad. Su-

18 Una expresión aristotélica que «traduce» la otra, platónica, de ὄντος ὄν.

19 Cf. *Parm.* B 8, 22.

póngase, en efecto, que se trata de accidentes separables; eso implicaría que «lo que es» puede continuar siendo eso que es privado de los mismos, esto es, privado del género y la diferencia, lo que no es más que un sinsentido. Supóngase en cambio que son accidentes, sí, pero inseparables; pues bien, según la doctrina de la definición, el concepto de tales accidentes no abarca el del todo al que pertenecen, sino tan sólo uno de sus momentos, como la materia por ejemplo²⁰; y dado que el concepto del sujeto no se halla en el accidente, sino a la inversa, tales accidentes inseparables suponen un «algo que es», más allá de ellos mismos o, para decirlo con otros términos, *ponen* en cuanto tales, lo otro que ellos, e impiden, al instaurar de ese modo una dualidad irreductible, que «lo que es» pueda ser concebido como uno en términos absolutos.

Por otra parte, si se acepta que el género y la diferencia son accidentes —al margen ya de su separabilidad o inseparabilidad—, «lo que es», en cuanto formalmente constituido por lo accidental, no podría ser otra cosa que un accidente. Semejante suposición debe ser sin embargo rechazada en la medida en que «lo accidental», por ser un concepto relativo, remite de suyo a «lo necesario», y sólo esta categoría podría predicarse de «lo que realmente es»²¹. De todos modos hay que advertir aquí que la diferencia modal (*ὅν καθ'αυτό - ὅν κατὰ τινός*) sobre la que descansa a su vez la distinción entre lo accidental y lo necesario se halla fuera del horizonte de la especulación parmenídea.

Aristóteles cierra todo este «passus» preguntándose²² cómo puede ser posible entonces que «el todo» (*τὸ πᾶν*) esté constituido por (entes) indivisibles. Es cierto que tal posibilidad, de acuerdo con el análisis categorial que acaba de llevar a cabo, resulta inadmisibile, pero tanta o mayor importancia que esa conclusión encierra el supuesto que se halla latente bajo la pregunta misma, pues permite ver cómo el Estagirita, al criticar la posición parmenídea, no la distingue de lo que podría ser denominado como versión zenoniana de la doctrina «eleática» del ente. No es precisamente Parménides,

20 De lo contrario, como observa el Aquinate (op. cit., loc. cit.), habría allí una definición circular al quedar cancelada la diferencia entre lo anterior y lo posterior, lo más conocido y lo menos conocido, en tanto que toda definición parte de lo primero y más conocido (cf. Aristot. *Top.* VI, c. 4).

21 Cf. *De interpr.* 23 a 21 s.

22 Seguimos la propuesta de Ross, quien en 186 b 35 coloca un signo de interrogación ausente en los manuscritos.

en efecto, quien podría llegar a concebir la existencia de múltiples entes indivisibles, y menos aún concebirlos como cuerpos móviles, tal como lo hace Zenón en la cuarta de sus paradojas sobre el movimiento; precisamente aquella que muestra del modo más elocuente la fuerza constructiva de la dialéctica zenoniana.

Realizada a la luz de la doctrina de las categorías, la crítica aristotélica a la concepción parmenídea del ente sólo puede resultar consistente toda vez que el *ὄν* pueda pensarse como una substancia segunda y sea así sujeto posible de una definición. Puesto que la definición es un concepto, y todo concepto tiene partes²³, es evidente que el *ὄν*, si es que puede ser definido, no puede carecer de aquéllas.

Ahora bien, no es la definición la única vía de acceso al conocimiento de un «algo». Del todo singular y concreto que es cada individuo no hay definición, y sin embargo es conocido por un acto de percepción que puede ser no sólo sensible sino también inteligible²⁴. Hay conocimientos a los que se llega por demostración, y esta forma de saber no puede identificarse ni por su índole ni por su objeto con la definición²⁵. Los primeros principios, por su parte, si no son demostrables, tampoco son definibles, y se los conoce sólo en virtud de un hábito peculiar del *νοῦς*²⁶. Tampoco se define al objeto de la ciencia teológica por género próximo y diferencia específica²⁷, lo que no obsta para que se lo conozca ya como moviente inmóvil, ya como la pura y simple actualidad de la autointelección que funda su propio y absoluto presente.

De modo que cuando Aristóteles afirma como algo evidente que «lo que realmente es» tiene que poder dividirse conceptualmente en los momentos de su definición —con lo que habría asegurado la irrupción de la multiplicidad en el ámbito de la supuesta unidad absoluta— y desarrolla su argumentación recurriendo al ejemplo de la definición de la especie «hombre»²⁸, pasa por alto las siguientes consideraciones: primero, que si el *ὄν* parmenídeo fuese definible y

23 Cf. *Met.* VII 10, 1034 b 20.

24 Vide op. cit., 1036 a 2-6.

25 Cf. *Anal. post.* II 3.

26 Cf. op. cit., II 19.

27 Tomás de Aquino expone esta imposibilidad en la *Summa theologiae* (I, q. 3, a. 5) y en la *Contra gentiles* (I, c. 25). Ya en el *De ente et essentia* (ed. Baur, cap. 6) la misma cuestión había sido despejada por completo.

28 En 186 b 16 seguimos con S. Mansion (op. cit., p. 179, n. 44) la «lectio» del manuscrito E (Parisinus graecus 1853) por ser la que mantiene el paralelismo entre la proposición que se quiere demostrar y el ejemplo traído a colación.

fuese por ende un universal subsumible bajo una determinada categoría²⁹, habría que poder determinar a qué género pertenece y cuál es su diferencia específica o constitutiva, cosa que Aristóteles ni hace ni podría hacer, puesto que resulta imposible concebir al *ὄν* como género, y por otra parte, aun cuando lo fuese, las diferencias específicas contenidas en él, no serían (*οὐκ ἔσται*)³⁰; segundo, que si el *ὄν* parmenídeo no es definible, no por ello resulta incognoscible; tercero, que así como en el *νοῦς* divino de la teología aristotélica puede distinguirse mediante la actividad analítica del entendimiento, un sujeto (*νοῦς*), una operación (*νοεῖν*) y un objeto de la misma (el mismo *νοῦς*), sin cancelar por ello su unidad y su simplicidad «real», así también puede distinguirse en el *ὄν* parmenídeo —cosa que Aristóteles no hace ni puede hacer, puesto que sólo piensa el *ὄν* zenoniano— la *μοῖρα*, el *ἔόν* y el *νόημα*, sin que la simplicidad de aquél se vea menoscabada o amenazada en sentido alguno: *ἔόν γάρ ἐόντι πελάζει* (B 8, 25).

Ello es que quienes admiten, movidos por la persuasión y la verdad (B 2, 4) del *λόγος* parmenídeo, que sólo es «lo que es», sin pretender renunciar por ello a volver inteligible la multiplicidad, se ven obligados, o bien a afirmar la existencia de «lo que no es»³¹ —solución que Aristóteles rechaza a lo largo de los dos primeros capítulos del libro XIV de su *Metafísica*—, o bien a negar la infinita divisibilidad de «lo que es»³² —pues eso tornaría imposible la idea de «lo que es» en cuanto «todo»—, para lo cual hay que postular no sólo que «lo que es» es una magnitud, sino que consta, a su vez, de ciertas magnitudes indivisibles (*ἄτομα μέγεθη*); pseudo concepto este último, cuya inconsistencia lógica pondrá al descubierto el libro VI de la *Física*: *πάν γὰρ μέγεθος... ἀεὶ διαιρετά* (237 b 20).

Pero si no es posible contraponer «lo que no es» a «lo que es», como si ambos fuesen los principios generadores de lo múltiple, tampoco puede negarse sin más la existencia de «lo que no es», mediante la argumentación equívoca de que si «lo que es» es uno y no puede ser el mismo su contrario, no puede haber algo que *sea* «lo que

29 Vide *Anal. post.* II 3, 90 b 4.

30 Vide *Met.* III 3, 998 b 22-27; cf. *Anal. post.* II 7, 92 b 14.

31 Tal como lo hace Platón en el *Sofista*, donde «lo que no es» es determinado no como lo contrario (*ἐναντίου*), sino simplemente como lo otro (*ἕτερον*) de «lo que es» (257 B).

32 No se alude aquí a los «platonici» como supone el Aquinate, sino a Zenón; cf. D.-K. *Fragmente der Vorsokratiker*, 29 (Zenon), A 22.

no es», ya que si bien es imposible que exista «lo que absolutamente no es», nada impide que exista «lo que relativamente no es» (*μη ὄν τι*, 187 a 6)³³. No sólo «lo que es», en efecto, sino también «lo que no es», se dice de múltiples maneras³⁴.

Por otra parte es absurdo afirmar que hay que recurrir a algo diferente de «lo que es en cuanto tal» (*αὐτὸ τὸ ὄν*) como la única vía posible para evitar el tener que prestar asentimiento a la tesis «parmenídea» de la homogénea e impenetrable unidad del todo, pues «lo que es en cuanto tal» no es otra cosa que «lo que verdaderamente es» (*τὸ ὅπερ ὄν*) y este hecho de que algo «sea verdaderamente» sólo es comprensible como una determinación que remite de suyo a «lo que es» de modo no verdadero, y que *pone* por ende, si no la multiplicidad, al menos la dualidad, con lo que el monismo absoluto queda cancelado. El *ὅπερ ὄν* es así el *ὅπερ ὄν τι* (187 a 9)³⁵.

La crítica que la *Física* aristotélica ejerce sobre el pensamiento parmenídeo sólo toma en cuenta la exposición relativa al camino de la verdad y deja de lado las especulaciones propiamente «físicas»

33 Quien pretenda *comprender* este pasaje de la *Física*, oscuro a fuer de conciso, valiéndose del comentario de Santo Tomás (lib. I, lect. VII), no podrá dejar de advertir que entre ambos textos hay una incongruencia tanto más curiosa cuanto que parecen decir lo mismo con los mismos términos. Toda la dificultad, si bien se mira, descansa en un error de la traducción latina utilizada por el Aquinate, la cual, en su afán de ser absolutamente fiel al original, en el sentido de la literalidad más rigurosa, no respeta en este caso la idiosincracia de las lenguas griega y latina en cuanto a los respectivos modos de construir oraciones negativas; de allí que cuando el griego dice: *οὐκ ἔσται οὐθέν μὴ ὄν* (187 a 5), el latino deba traducir «non fore quicquam non ens» (cf. R. Kühner - B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Satzlehre § 514, 1), tal como lo hace con justeza el bizantino Juan Argirópulos, cuya versión latina de la *Física* fue incluida en el tomo III de la edición de las obras de Aristóteles patrocinada por la Academia de Berlín, bajo el título «Aristóteles latine interpretatibus variis», y no «non erit nihil quod non est», como se lee en la traducción utilizada por Santo Tomás, pues en latín la doble negación «non erit nihil...» debe entenderse, como es sabido, en el sentido de «erit aliquid...». Así tuvo que entenderlo el Aquinate, quien por eso explica la argumentación que comienza con las palabras *ἀερόν δὲ καὶ* (187 a 3) como una objeción a la afirmación platónica referida precedentemente (187 a 2) acerca de la existencia de «lo que no es». Aristóteles impugna en cambio la de quien pretende negar la existencia de «lo que no es», pero con la salvedad de que este concepto no tiene por qué ser entendido necesariamente en términos absolutos (*ἀπλῶς*).

34 Cf. *Met.* XIV 2, 1089 a 15; *Soph. el.* V, 166 b 37 ss.

35 Que no corresponde traducir esta expresión por la palabra «substancia», como lo hacen Hardie y Gaye (*The Works of Aristotle Translated into English under the editorship of W. D. Ross*, vol. II [Oxford 1930]), ni interpretarla por tal, como lo quiere el Aquinate, se ve con claridad en 186 b 32, donde *διπλοῦν* no puede ser *substancia* alguna.

con las que Parménides pretende volver comprensible la no verdad propia de las opiniones con las que los mortales, inmersos en la perplejidad del no saber, construyen su engañoso mundo de palabras (*κόσμος ἐπέων ἀπατηλός* B 8, 52)³⁶. Por eso el capítulo que sigue al de la crítica a la posición parmenídea comienza señalando que otro es el modo de pensar de «los físicos» (187 a 12) acerca de la pluralidad y del movimiento, con lo que el pensamiento de Parménides y al mismo tiempo el de los llamados «eleatas» vuelve a destacarse nítidamente dentro de la «tradio» que Aristóteles se empeña en conquistar especulativamente para poder llevar a cabo su propia tarea.

Ahora bien, ¿qué lugar ocupa dentro de esa «tradio», y precisamente en relación con la crisis parmenídea, el pensamiento de Meliso? ¿De qué modo es asumido por la crítica aristotélica?

II.—EL PROBLEMA DE LA GENERACION (MELISO)

Los eleatas no pueden ser contados entre «los físicos» porque «lo uno», en su inmovilidad, no es principio ni origen de «lo que es», y en consecuencia, tampoco «el todo» puede ser concebido como resultado de un devenir, y menos aún como el todo del devenir en cuanto única y sustantiva realidad. Pero si son excluidos de entre «los físicos» porque niegan de manera unánime, antes que la existencia la posibilidad misma de un *saber* que tenga por objeto ya la totalidad de lo que se manifiesta, ya la de cuanto posea en sí mismo el principio del movimiento y el reposo, no coinciden del mismo modo en lo que atañe a los aspectos «positivos» de sus respectivas doctrinas, aun cuando también en ese sentido sólo parezcan reiterar el pensamiento parmenídeo.

Así Meliso, cuyas ideas, a diferencia de las de Parménides y de las de Zenón, parecen no haber sabido despertar un interés especial

36 La fugaz referencia al fragmento B 9 en 188 a 20 no tiene otro valor que el de ser un simple ejemplo y no merece por lo tanto una consideración especial.

ante los ojos del Estagirita³⁷, concibe «lo uno» como «ilimitado» (185 a 33) y a partir de esa ilimitación afirma la imposibilidad del devenir y la negación del vacío. Sin embargo la crítica aristotélica no se demora en su examen exhaustivo del *lóγος* de Meliso, tal como fue desarrollado por este³⁸, a saber, como la deducción de una serie de determinaciones conceptuales a partir del hecho de que algo («lo que es») es³⁹, sino sólo algunas de esas determinaciones o predicados, en la medida en que los mismos no se hallan presentes en el *lóγος* parmenídeo, como la ilimitación y el vacío, y atañen al mismo tiempo, bajo la forma de la negación, a dos especies de mutación o cambio (*μεταβολή*) que revisten una importancia fundamental dentro del despliegue epistemático de la *Física*: el devenir entendido como generación (*γένεσις*) y el movimiento (*κίνησις*).

A) ILIMITACION Y DEVENIR

El punto de partida de la crítica es el análisis del concepto definitorio de «lo que es», a saber, «lo ilimitado», sin que eso implique establecer precisiones en cuanto al modo, temporal o espacial, de entender esa ilimitación, pues lo primero es hacer ver que, si es ilimitado, tampoco puede el «ente» ser uno. Se trata, en rigor, de una argumentación que pudo haber sido llevada a cabo con idénticos resultados a propósito del ente parmenídeo en cuanto limitado o finito, pues limitación e ilimitación son conceptos que caen de suyo bajo la categoría de cantidad y no bajo la de substancia. Como por otra parte es imposible, por definición, que el accidente subsista por sí, todo lo que *es* según el modo de ser de cualquiera de las categorías que no sea la primera, debe hallarse necesariamente en un determinado sujeto de inhesión para poder existir, y en este caso, si la substancia o sujeto *es*, y el accidente *es*, la hipótesis de que «lo que es» es *uno* se revela como falsa. Y si desde la posición de Meliso se levantara por lo demás la objeción de que lo ilimitado no debe ser

37 Mientras que en la *Física* tacha de «torpe» (185 a 10) su argumentación, le reprocha en la *Metafísica* «cierta incultura» (986 b 26), en el sentido de escasa formación filosófica.

38 Según permite suponerlo el estado de los fragmentos que nos han sido transmitidos por Simplicio; cf. Diels-Kranz, op. cit., 30 B 1-10.

39 Con respecto a la articulación de los distintos momentos del *lóγος* de Meliso, véase el capítulo correspondiente en la obra de J. H. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A reinterpretation of Eleatic philosophy* (Assen 1959).

considerado bajo otra categoría que la de substancia⁴⁰, sin ninguna otra determinación, entonces nada podría predicarse de esa mera substancia, ni ilimitación ni magnitud alguna (185 b 5).

Pero aun al margen de que la tesis del monismo absoluto resulta inadmisibile si se atribuye a «lo que es» la condición propia de lo ilimitado en cuanto modo de ser de una determinada categoría, el concepto mismo de lo ilimitado —el único, por lo demás, con el que Meliso puede distinguir al «ente», concebido como «algo», de todo otro «algo» que no sea él⁴¹— resulta enteramente inadecuado para pensar y determinar «el todo» (τὸ ὅλον, 207 a 16)⁴². Eso es lo que dice Aristóteles, quien —siguiendo los pasos de Platón (*Teet.* 183 E 3)— vuelve a suponer así con respecto a Meliso, lo mismo que supuso antes con respecto a Parménides, a saber, que la unidad de «lo que es» ha sido entendida por ambos como la unidad de *todo* lo que es, y que, en ese sentido, «lo que es» se identifica con una totalidad (τὸ πᾶν, τὸ ὅλον)⁴³; precisamente con esa totalidad que Aristóteles concibe como «la naturaleza» (ἡ φύσις). Sólo si se admite tal suposición —la cual resulta justificada en el caso de Meliso, toda vez que éste, a diferencia de Parménides, piensa «lo que es» como un algo «consistente»— resulta comprensible que la *Física*, al avanzar con su exposición hasta el punto en que debe determinar la índole del movimiento en sí mismo considerado, vuelva a criticar la posición de Meliso; y lo hace allí donde debe dar cuenta del problema que suscita la índole de «lo ilimitado»⁴⁴.

Este concepto es definido una vez que Aristóteles ha mostrado que «lo ilimitado», al no poder existir actualmente ni como substancia o principio (204 a 20 s.), ni como masa corpórea (204 b 4 - 205 b 1), sólo puede poseer una existencia potencial (206 a 18). Sólo

40 Aristóteles piensa en el ἀπειρον καθ' αὐτό de los pitagóricos y de Platón (cf. *Física* III, 203 a 1 ss.).

41 En el ya citado artículo sobre Parménides y el derrumbe del saber cosmológico (v. supra, nota 6), Boeder muestra que el camino seguido por Meliso se halla pre-determinado, en este sentido, por la reflexión zenoniana.

42 Seguimos la «lectio» propuesta por Bonitz en sus *Aristotelische Studien* (I), reimpr. (Hildesheim 1969).

43 Aun cuando ambos conceptos no sean «sensu stricto» sinónimos (cf. *Met.* V 26), en la *Física* aparecen no pocas veces con el valor de tales; cf. 216 b 25, 218 a 33, 267 b 9, etc.

44 W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen* (Francfort del Meno 1978) p. 237, señala, apoyándose en testimonios tomados de la lengua homérica, que ἀπειρον no debe traducirse por «infinito» (ἀτέλεστος) ni, menos aún, por «indeterminado» (ἀόριστος), sino, con toda precisión, por «ilimitado».

entonces formula aquella definición de «lo ilimitado» en la que el pensamiento especulativo —no el de la razón natural, sino aquél cuyo principio es el νοῦς⁴⁵—, muestra con holgura cuál es la fuerza con que es capaz de penetrar en la verdad de lo que conoce. Lo ilimitado, dice Aristóteles, «no es aquello fuera de lo cual no hay nada, sino aquello fuera de lo cual siempre hay algo» (207 a 1).

Una consecuencia de primer orden que se desprende de esta definición es que lo ilimitado, al no ser omniabarcante, ya que siempre es abarcado por algo que está más allá de él, tampoco puede ser considerado como un todo, en la medida en que el todo nada posee fuera de sí; de modo que como a lo ilimitado le corresponde, en rigor, el concepto de parte, la superioridad del pensamiento parmenídeo frente al de Meliso, que denomina «todo» a lo que no lo es ni puede tampoco serlo, resulta evidente sin más para la reflexión aristotélica. Meliso, al pesar el todo como algo ilimitado, no advirtió que la ilimitación se comporta frente al límite como la materia frente a la forma y, en consecuencia, como algo que es de suyo *indefinido* y que, por carecer de un εἶδος propio, resulta incognoscible en cuanto tal (207 a 25 s.).

Este concepto de lo ilimitado como ὕλη, opuesto a la finitud del εἶδος, es el que justifica la conocida distinción de las doctrinas de ambos «eleatas» mencionada fugazmente por Aristóteles en su *Metafísica*, en el sentido de que frente al uno conceptual de Parménides, Meliso pensó el uno de carácter material (κατὰ τὴν ὕλην, 986 b 19)⁴⁶. Tal observación no puede ser calificada de inexacta en nombre de aquel fragmento donde se señala de manera expresa que «lo que es», siendo *uno*, es necesariamente incorpóreo (B 9)⁴⁷, pues tampoco la materia, en cuanto tal, debe ser concebida como un cuerpo ni como un cierto volumen dotado de masa. Lo común, por el contrario, a la materia y a lo ilimitado —en sentido aristotélico— es que ambos

45 Que el νοῦς no es una mera facultad, en el sentido de una capacidad que posee el hombre por el sólo hecho de serlo, se desprende, para no citar más que un testimonio entre muchos de la primera época de la *Metafísica*, de lo dicho por Platón en el *Sofista* acerca de las dificultades que entraña el poder adquirirlo (κτάνομαι, 227 b 1).

46 Cf. M. Untersteiner, 'Un aspetto dell'essere Melissiano', en *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 8 (1953) pp. 597 ss.

47 El verbo ἀλγέω del fragmento B 7, 4 no debe entenderse, como querían Gomperz y Joël, en el sentido de sufrimiento corporal o físico, sino en el otro más amplio de padecer una «enfermedad». Loenen (op. cit.) ha mostrado con suficiente claridad que el supuesto materialismo melisiano es insostenible.

existen sólo en potencia. Toda existencia actual, en efecto, exige la presencia de un principio formal intrínseco de inteligibilidad, del cual lo ilimitado se halla privado por definición.

Por eso Meliso, al pretender pensar lo ilimitado en su positividad —bien que apelando, como no podría ser de otra manera, a conceptos negativos— se vio llevado a formular una serie de afirmaciones paralógicas, de acuerdo con la crítica de Aristóteles en la *Física*; la misma, por otra parte, que se encuentra ya en el tratado sobre las refutaciones sofísticas ⁴⁸.

El camino que sigue esa crítica pone al descubierto el interés fundamental de Aristóteles en relación con una ciencia teórica acerca de la *φύσις*: confutar toda argumentación que pretenda negar la existencia real y, antes que eso, la cognoscibilidad de procesos tales como la generación y el movimiento. La crítica al monismo aparece en cambio formulada en último lugar (186 a 19-21) —el monismo constituye, según se ha visto, el núcleo de las objeciones a la doctrina parmenídea— y se halla planteada en términos relativos a la distinción entre forma y materia con el propósito de tornar evidente el materialismo melisiano, toda vez que —dada la diversidad de formas existentes— si hay algún modo posible de concebir el monismo sostenido por Meliso, es sólo como la unidad absoluta de un mismo e idéntico substrato material para todo lo que es.

Mediante esta escueta observación de Aristóteles, carente por lo demás de todo énfasis, la posición de Meliso se ve reducida a un simple absurdo, pues sabido es que la materia no puede existir por sí misma, y que la existencia de un «algo» constituido de materia y forma resulta inadmisibles para un monismo consecuente, ya que «de haber dos existentes, estos no podrían ser ilimitados, pues se comportarían recíprocamente como límites (B 6).

Si la crítica aristotélica al monismo melisiano descansa en la percepción sensible, pues de esta última emerge el *dato* de la existencia de una pluralidad de ideas o especies, es necesario advertir aquí, contra la opinión generalizada acerca de la negación de la existencia del mundo sensible por parte de Meliso, que éste se apoyaba precisamente en la experiencia sensorial para negar que un mundo así pudiese existir o ser *verdaderamente* (cf. B 8).

48 *Soph. el.* 167 b 13 ss., 168 b 35 ss. y 181 a 27-30. Los tres pasajes, según se verá, no se limitan a reiterar una misma y única objeción al pensamiento de Meliso.

Pero veamos ya de qué modo rechaza Aristóteles la ilimitación de «lo que es», concebida por Meliso como la ilimitación de lo no generado ($\tau\acute{o}\ \mu\eta\ \gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$). La atribuye a un paralogismo, esto es, a una inferencia ilícita; aquella a la que la Escuela le dio más tarde el nombre de «fallacia consequentis» y que consiste en no observar el teorema lógico de la contraposición de juicios hipotéticos, cuya expresión simbólica es la siguiente: $p \supset q \equiv \neg q \supset \neg p$. En virtud de tal teorema resulta falso que de la negación del condicionante se siga la negación del condicionado: $\neg(p \supset q) \equiv \neg\neg p \supset \neg q$. Pues bien, Meliso, tal como lo confirma, por lo demás, la paráfrasis de Simplicio, partió de la proposición «todo lo generado tiene principio» y en lugar de inferir, según el mencionado teorema contenido en el principio del «modus tollendo tollens»⁴⁹, «nada que no tenga principio es generado», concluye de manera errónea afirmando «lo no generado no tiene principio» (186 a 12).

Esto es precisamente lo que señala Aristóteles en el capítulo 28 del tratado titulado *Sobre las refutaciones sofísticas*. El error no se halla en una premisa falsa ($\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$), ni tampoco, «sensu stricto», en una falsa conversión⁵⁰, sino en la inferencia misma, pues no es verdad que si lo generado tiene principio, lo no generado deba, necesariamente, carecer de él. Pero cuando Aristóteles dice «lo no generado» piensa en el todo eterno de la esfera celeste con sus cuerpos dotados de movimiento uniforme y circular un todo que, al igual que la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, depende de un único principio ($\acute{\alpha}\rho\chi\eta\eta$), cuya exposición compete por derecho propio a la ciencia teológica (cf. *Met.* XII 7, 1072 b 14 ss.); Meliso, en cambio, piensa en «lo que es» como el único todo por él concebible. Fuera del mismo, nada podría hallarse que *fuese*, sino tan sólo «lo que no es» ($\tau\acute{o}\ \mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$); y como por un lado «lo que es» es siempre eso mismo que es, a saber, una unidad homogénea y carente de partes, sustraida a cualquier forma posible de cambio

49 En su expresión simbólica: $([p \supset q].\neg q) \supset \neg p$. Para la llamada lógica «clásica» se está aquí en presencia del primero de los cuatro modos de la *figura* «tollendo tollens», puesto que el condicionante y el condicionado son afirmativos. Cf. J. Maritain, *El orden de los conceptos. Lógica formal* (Buenos Aires 1948) p. 309 s.

50 Como cuando en el caso de una proposición universal afirmativa («todo hombre es mortal») se pretende, contra las leyes de la cantidad, convertir de manera simple en lugar de hacerlo por accidente («algún mortal es hombre») o por contraposición («todo mortal es no hombre»). Esta es la doctrina subyacente a las dos líneas de Aristóteles en *Soph. el.* 28, 181 a 24 s.

(μεταβολή), y por otro «de lo que no es, nada deviene» (B 1)⁵¹, la generación carece de τόπος donde poder tornarse efectiva realidad. Y es esa imposibilidad de la generación lo que hace de la existencia, tanto de un principio (ἀρχή) como de un fin (τελευτή), un mero postulado, por otra parte innecesario en relación con un proceso inexistente (B 2). Meliso expresa esta ausencia de principio y fin en orden a «lo que es», al determinar a este último como ἄπειρον.

Aunque ya se vio que es falsa la inferencia que le permite arribar a esta conclusión, eso no basta para poder precisar el alcance de la ilimitación (especial y/o temporal) predicada de «lo que es» en cuanto no generado.

Además de los fragmentos de Meliso, el mismo texto de Aristóteles nos orienta al respecto, pues dice que si es absurdo el pensar que *todo* deba tener un principio en el tiempo, lo es igualmente el pensar que deba tenerlo en sentido «real» o concreto (τοῦ πράγματος, 186 a 14). La crítica se atiene al desarrollo peculiar del λόγος de Meliso, quien, haciéndose eco del de Parménides (Parm. B 8) antepone las razones de orden *temporal* (Mel. B 1⁵² y 2) a las de orden *espacial* (B 3⁵³ cuando se trata de hacer comprensible la ilimitación de «lo que es», sin que aparezca planteada todavía —cosa que ocurrirá luego con Zenón— la cuestión acerca de la necesidad, o bien de la conveniencia, de empezar por una u otra serie de argumentos. Y en esa crítica vuelve a desempeñar un papel clave el concepto de «todo» (πάν) entendido por Aristóteles, por un lado, con carácter distributivo, como cada cosa o elemento dentro de una totalidad, y por otro, como la misma totalidad de lo existente, para lo cual si no la letra, el espíritu del pensamiento de Meliso le ofrece buenas razones.

51 El testimonio más antiguo conocido acerca de la presencia de este pensamiento fundamental en el mundo griego es el de Alceo (23 D: καὶ κ'οὐδεν ἐκ δένος γένουτο). Aristóteles lo recoge en su *Metafísica* (XI, 1062 b 24 s.) como un dogma común a todos los «físicos». Además del citado fragmento de Meliso, cf. Anaxágoras B 5, Demócrito A 1.

52 Puesto que para Meliso el presente del ὄν no es un «ahora» (Parm. B 8, 5) sino un «siempre», no se ve obligado a excluir de ese presente el «fue» y el «será».

53 Repárese en la observación de Loenen (op. cit., p. 150, n. 42) acerca del significado de la conjunción *καί* en este polémico fragmento, considerado como verdadera piedra de escándalo dentro de la pretendida deducción melisiana de la ilimitación cuantitativa a partir de la ilimitación temporal.

Admítase en efecto con Covotti, con Diels y Kranz, con Loenen, que $\pi\acute{\alpha}\nu$ posee para Meliso una significación adverbial⁵⁴, eso no obsta sin embargo para que el $\delta\acute{\nu}$ melisiano se halle más próximo a la «fisiología» post-parmenídea —más próximo al «todo» de Empédocles, por ejemplo— que al $\delta\acute{\nu}$ parmenídeo, toda vez que lo propio de éste reside en su naturaleza crítica o, en otros términos, en ser la crisis misma que separa dentro del presente intemporal de la inteligencia el «cómo es» del «cómo no es»⁵⁵. A diferencia de este «ser crítico», y al igual que el «todo» de los fisiólogos (Empédocles, Anaxágoras, Demócrito), el $\delta\acute{\nu}$ pensado por Meliso posee la consistencia de «algo» que es.

De allí que Platón primero, tal como lo muestra el pasaje ya citado del *Teeteto* (183 E 3), y Aristóteles después, se refieran a la cosa o asunto propio del pensamiento «eleático» como a un *todo*; concepto este, por lo demás, que sólo puede ser predicado de «lo que es» por dos razones: primero, porque si sólo «lo que es» es verdaderamente, el todo no podría ser predicado de otro sujeto que ése; segundo, porque «lo que es» es, en cuanto sólo «eso» *es*, el todo —«sit venia verbo»— del ser.

Aristóteles señala que, al margen de la falacia que significa inferir la ilimitación, entendida como ausencia de principio, a partir de la eternidad de lo no generado, es absurdo (*ἄτοπον*) pretender que *todo* deba tener principio, y no sólo un principio temporal —el *κόσμος*, por ejemplo, carece de semejante «comienzo»—, sino también un principio material o sustancial, pues si esto último resulta comprensible cuando se piensa en la generación en términos absolutos, deja de serlo en el caso de una generación accidental que, como ocurre con ciertas mutaciones (*ἀλλοίωσις*), se realice de manera instantánea⁵⁶.

Tal observación crítica sólo pone de relieve el doble aspecto de la ilimitación (espacial y temporal) pensada por Meliso, y no admite el ser entendida —según lo demostró Offner hace ya casi un si-

54 En tal sentido habría que rechazar las traducciones de Cherniss, Burnet y Albertelli.

55 Cf. H. Boeder, *Grund und Gegenwart...*, ed. cit., cap. IV.

56 Cf. *Física* VIII 3, 253 b 25. La existencia de «mutationes instantaneae» es sin embargo difícil de admitir si se acepta la teoría de la sucesión de los momentos de toda *μεταβολή*, expuesta en el capítulo 4 del libro VI.

glo ⁵⁷— como prueba de que Meliso haya querido *deducir* la ilimitación espacial desde la temporal.

Aristóteles reitera en su observación aquello que puede leerse en los pasajes de *Sobre los elencos sofisticos* donde, al nombrar a Meliso, no se limita a mostrar el error lógico de la «fallacia consequentis» (167 b 12-20 y 168 b 35 ss.) ⁵⁸ sino también el equívoco originado por el hecho de atribuirle a un mismo concepto —el de *ἀρχή* en este caso— significados diferentes según se piense en el principio material o temporal de un determinado «algo».

Por otra parte no basta que ese «algo» sea uno para negar por eso la existencia del movimiento; no basta pensar en un único sujeto siempre inmóvil con respecto al lugar que ocupa para que se vuelva evidente aquella negación, puesto que aun así seguiría existiendo la posibilidad de un movimiento interior a la cosa inmóvil. Ello es que si tal movimiento fuese posible, la unidad de «lo que es» sería sólo la relativa unidad de un cuerpo homogéneo y no la absoluta unidad de lo que siendo absolutamente indivisible (B 9) ⁵⁹ tampoco podría experimentar mutación alguna (B 7, 2-6). Tal el límite de la crítica aristotélica en relación con la ilimitación del *ὄν* melisiano.

B) VACIO Y MOVIMIENTO

Pero el *ὄν* melisiano no sólo es ilimitado sino inmóvil, y es la razón de esa inmovilidad la que deviene posteriormente objeto de la crítica, allí donde —en los capítulos 6 y 7 del IV libro de la *Física*— Aristóteles da comienzo a su investigación sobre el vacío. Lo hace examinando opiniones tanto de los que afirman como de los que niegan la existencia de aquél, y entre estos últimos se halla precisamente Meliso.

La existencia del vacío es, como se sabe, una de las tesis fundamentales de la teoría aristotélica de la *φύσις*; de modo que Aristóteles no se dirige contra la negación en sí de la tesis, sino contra las razones dadas hasta entonces para argumentar en pro de esa negación, pues se trata de razones que no han negado la existencia de un espacio diferente de los cuerpos y separado de los mismos, ni, menos

⁵⁷ M. Offner, 'Zur Beurteilung des Melissos', en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 4 (1891) pp. 12-33.

⁵⁸ Cf. Cherniss, op. cit., p. 35.

⁵⁹ Cf. *Física* VI 10, 241 a 7.

aún, que ese espacio pueda existir en acto o bien penetrar el todo de la realidad corpórea como si este último fuese de naturaleza discreta (213 a 32 ss.).

Las razones por las que Meliso niega la existencia del vacío (B 7, 7) deben considerarse, sin embargo, en relación con las de aquellos que afirman lo contrario al concebir el vacío como condición de posibilidad del movimiento. No sería posible el movimiento local — dicen— si el todo estuviese pleno, pues en ese caso cada movimiento implicaría la ocupación simultánea de un mismo y único lugar por dos cuerpos, a saber, el que se hallaba ya en un lugar que posteriormente fue también ocupado por otro como consecuencia del movimiento de este último hacia donde debería pensarse que se hallan ambos. Pero si se admite tal posibilidad, nada impediría que en lugar de dos se hallasen tres, o cuatro, o una innumerable cantidad de cuerpos simultáneamente en el mismo lugar, lo que volvería patente el absurdo de tener que admitir como iguales entre sí a lo mayor y lo menor, tras haberse aceptado que lo grande es la suma de lo pequeño.

Por otra parte, si el todo estuviese lleno, una situación similar se produciría en el lugar abandonado por un cuerpo al desplazarse, en cuanto tal lugar no podría quedar vacío. Y aún sería imposible el desplazamiento, al margen de esas consideraciones, pues no habría distancia o espacio (*διάστημα*) que pudiese ser recorrido por cuerpo alguno o que pudiese servir de criterio para determinar la existencia de un movimiento local.

Pero hay dos especies de movimiento local: por un lado la traslación (*φορά*) y por otro el crecimiento (*αύξεις*) y su contrario, el decrecimiento (*φθίσεις*)⁶⁰, estos últimos deben entenderse en el sentido de un aumento o disminución ya del volumen, ya de la densidad de un cuerpo.

Si Meliso afirma que «lo que es» es inmóvil porque el vacío no existe (*τὸ κενὸν οὐ τῶν ὄντων*, 213 b 14), cabría preguntarse si esa negación va dirigida contra un vacío tanto exterior como interior al «ente», o sólo contra este último, tal como sostiene Albertelli⁶¹ haciendo hincapié en la ilimitación de «lo que es». Por tratarse de un ente *ilimitado*, la idea de un espacio vacío más allá de él resulta

⁶⁰ *πύκνωσις* y *μάνωσις* (*ἀραλώσις*) son las voces que emplea la cosmología pre-parmenídea para designar estos opuestos.

⁶¹ *Gli Éleati, Testimonianze e Frammenti*, a cura di P. Albertelli (Bari 1939) p. 238, n. 13.

inconcebible, e inconcebible, por ende, toda posibilidad de que «lo que es» experimente alguna traslación. Y aun cuando no fuese ilimitado, basta con que se lo conciba como «todo» (πάν) para que resulte imposible la realización de un movimiento κατά τόπον; ya por la inequívoca razón de que el todo no se halla en τόπω alguno (212 b 22 y 29).

Pero hallándose inmóvil en el mismo lugar, ¿no podría acaso aumentar o decrecer? No, porque cualquiera de esos dos movimientos supondría la existencia del vacío y por ende la existencia de lo que no es; el primero, la aparición de un vacío interno después del crecimiento, y el segundo, la existencia de un vacío interno anterior al decrecimiento, como condición de posibilidad para ese cambio.

Ahora bien, el vacío interno y con ello el movimiento de «lo que es» dentro de sí —ya sea de expansión o de concentración— debe ser rechazado no ya en virtud de la inexistencia del vacío, sino debido a la unicidad absoluta de «lo que es», que no sólo carece de partes, sino que además es inmutable y se halla así ajeno a toda μεταβολή. En este sentido debe tenerse en cuenta que la crítica de Aristóteles al argumento de Meliso en favor de la inmovilidad del ente —crítica que consiste por un lado en negar que el argumento contenga la razón suficiente de la inmovilidad, y por otro, en hacer ver que se funda sobre un concepto restringido o puramente local del movimiento (214 a 26 ss.; cf. *De M.X.G.* 976 b 27)—, deja de lado las razones dialécticas de las que el mismo Meliso se vale para negar que «lo que es» pueda experimentar movimiento cualitativo alguno (B 7, 2-6).

Si no existe el vacío ⁶², «lo que es» está «lleno»; que esta palabra no debe ser considerada según el tenor literal de la misma, del mismo modo que tampoco puede ser considerado el ente parmenídeo como una esfera sólida (B 8, 43), es algo que se desprende de los absurdos a que daría lugar la tesis contraria.

Si «lo que es» está «lleno», entonces no puede moverse. Simplicio observa en su paráfrasis —en defensa de Meliso y contra la crí-

62 En B 7, 10 leemos —con Burnet, Calogero y Albertelli— κενόν como sustantivo. Ese es el sentido, por lo demás, con que lo entiende Simplicio en su paráfrasis. La traducción de Diels-Kranz: «tiene pues que estar lleno, si no está vacío» («muss es also voll sein, wenn es nicht leer ist»), al considerar a κενόν como un adjetivo en función predicativa le quita al fragmento su carácter argumentativo y lo reduce a una sentencia de Perogrullo.

tica de Aristóteles ⁶³— que la razón de la imposibilidad del movimiento no es el que todo lugar esté ocupado ya por un cuerpo, sino que «lo que es» no puede ir hacia «lo que es», lo cual implicaría la existencia de una dualidad, ni hacia «lo que no es», precisamente porque «no es».

MARTIN ZUBIRIA

63 Diels-Kranz, op. cit., ed. cit., I, p. 273, lin. 15: *πρὸς τὴν Ἀριστοτέλου ἀντίρρησιν.*