

LIBRO IV

Relación de las Ideas con las cosas.

CAPITULO UNICO

PARTICIPACIÓN DE LAS COSAS EN LAS IDEAS

- I. Hipótesis pitagórica de la imitación.—II. Hipótesis de la participación de dos principios externos.—III. Explicación de la relación de las Ideas con las cosas por la relación de las Ideas entre sí.

I

«Dime, ¿crees que hay Ideas de las cuales saquen su denominación las cosas que de ellas *participan*? ¿Cómo, por ejemplo, lo que participa de la semejanza, es semejante; de la grandeza, grande; de la belleza y de la justicia, justo y bello?» Así plantea Platón, en el *Parménides*, el gran problema de la participación, cuyas dificultades conoce como nadie. El *Parménides* todo no tiene otro fin que hacer ver cómo una cosa puede participar de otra, y cómo las Ideas más diferentes pueden hallar en el primer principio un lazo que las una y reconcilie. El problema de la par-

participación no es otra cosa que la cuestión de las relaciones de lo perfecto con lo imperfecto, del mundo con el Bien-uno. Para resolverlo, habría que penetrar en la esencia absoluta de las cosas, y comprender la producción de los seres imperfectos por el ser perfecto. La participación implica una relación entre sustancias de naturaleza diferente, entre lo incorpóreo y lo corpóreo; entre lo inteligible y lo sensible. De aquí la dificultad de comprender cómo el objeto participa de la Idea. Ninguna imagen puede expresar fielmente esta relación, y por tanto, solo por una imagen podemos concebirla.

Los pitagóricos representaban lo sensible como una imitación de lo inteligible. Esta imagen se repite frecuentemente en Platón. El *Timeo*, cuyo protagonista es un pitagórico, llama al conjunto de ideas ó mundo inteligible, el *modelo* del mundo sensible. El eterno artista, con los ojos fijos en este ejemplar, lo reproduce, modificando la materia á imagen de las Ideas. En otro pasaje del *Timeo*, la materia es representada como recibiendo la huella de las Ideas, del mismo modo que la cera recibe una forma en manos del que la moldea (1). La *República* llama á los objetos sensibles los *reflejos*, las *sombras*, las imágenes del mundo inteligible. La naturaleza refleja la Idea como un espejo que remite la luz debilitada. La *copia* la *huella*, la *imagen* ó *reflejo*, son las tres principales figuras que expresan la *imitación* de lo inteligible por lo sensible, la *μίμησις*.

Pero la *imitación* no es más que una metáfora y no una explicación científica. Platón lo sabía muy bien y

(1) Los estoicos prefirieron esta metáfora á todas las demás, y representaron la materia como la cera que recibe la huella del sello.

se atiende lo más comúnmente, para expresar la relación de los objetos con las Ideas, al término general de *participación*. «Esta participación es una *presencia* de la Idea en las cosas (*παρουσία*), ó una *comunicación* de la Idea con las cosas (*κοινωνία*), y no es esta ocasión de examinarla.» Así habla en el *Fedon*.

II

Platón repite con frecuencia: «La Idea está presente á las cosas (*παρῶν*); está *en* las cosas (*ἐνέσθι*)», ¿y no hemos de ver en ella más que una imagen? Lo que se ha de asentar primeramente en la teoría de la participación, es que la Idea, propiamente hablando, permanece en sí misma y no se confunde jamás con las cosas que de ella participan. Se comunica de cierto modo, y, sin embargo, hablando con propiedad, permanece incommunicable en sí. Su inmanencia en las cosas no le impide ser transcendente en sí (*χωριστή*). No es el atributo que reside todo en el sujeto, y que, si se le abstrae, es un mero concepto lógico. La Idea es el principio de los atributos, la razón real que los hace posibles, la *causa* que los comunica sin confundirse con ellos. Si la Idea estuviese solamente presente en los objetos sensibles, no se distinguiría de ellos, y todo se desvanecería en las Ideas. Platón se explica claramente sobre este punto en el *Timeo*: «Como toda imagen no es la misma cosa que el modelo sobre el cual está hecha, sino que es siempre la representación de un ser distinto, y que, por consiguiente, *debe tener lugar en el seno de otro ser*, de cuya sustancia participa por un modo cualquiera, á no ser *absolutamente nada*, un discurso *exacto y verídico* ilustra la naturaleza del

ser verdadero, probándonos que, *mientras el ser verdadero sea una cosa y sus imágenes otra cosa*, estas dos naturalezas diferentes no pueden existir una en otra, de modo que sean *á la vez dos cosas y una sola*. He aquí, pues, en pocas palabras, cuál es mi opinión; existen, y existían antes de la formación del universo, tres cosas distintas: el ser, el lugar, la generación.» El ser, son las Ideas; el lugar, es la materia prima, la cantidad pura é indefinida; la generación, es la materia segunda, ya real, pero en un estado de caos desordenado antes de que recibiese la forma de las Ideas. Vemos cuánto rehuye Platón abordar esta segunda materia. Sólo la trata por necesidad para no caer en la identificación de todas las cosas con la unidad de lo inteligible.

Se puede considerar aquel pasaje del *Timeo* como la expresión de la doctrina más vulgar de Platón sobre la participación. Según esta doctrina, las Ideas y el ser verdadero parecen distintos, no solamente de la materia prima, que es idéntica al no ser, sino también de una materia segunda coeterna que «es el término medio entre el ser y el no ser, y de la cual es imposible formarse una noción exacta». Esta doctrina tiene un carácter simbólico y más ó menos esotérico, y no se la puede considerar como *le mot de la fin* de Platón. Este dualismo metafórico y pitagórico desaparece en los diálogos menos populares, y se refunde en la unidad, término supremo al cual siempre aspiró Platón.

Deja ver él mismo su segunda intención en el *Timeo*. Declara que, en esta cuestión de la materia, somos juguete «de ilusiones que nos impiden distinguir las cosas unas de otras, como podrían hacerlo hombres muy avisados, y decir la verdad». La materia

que participa de las Ideas es una especie (εἶδος π) invisible y *sin forma*; y hay cierta contradicción entre la palabra εἶδος, que indica un principio formal, una Idea, y la palabra ἄμορφον, que es la negación de toda forma. La materia, añade, participa de la inteligibilidad de un modo muy comprensible (ἀπορώτατα), y no mentiremos declarándola muy inquietante (δυσταλωτότατον αὐτό λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.) Llama á esta materia el espacio; pero el espacio es una simple condición de la existencia y no una existencia. Hay, pues, que suponer en el espacio un no sé qué, existente bajo cierto respecto, que puede *participar* de las Ideas; es la materia segunda la γένεσις, el fenómeno coeterno con lo inteligible. Pero este principio no es menos oscuro que el anterior, y para explicar su existencia, Platón invoca la *necesidad*. Hay, dice, dos causas: la necesidad, que produce la generación sin comienzo ni fin, y la inteligencia, que introduce el orden en la generación. Semejante dualismo, análogo al de Anaxágoras y Empédocles, no podía evidentemente satisfacer á un espíritu tan amante de la unidad. Si se le hubiese echado en cara este dualismo, Platón hubiera hecho notar que es un pitagórico quien expone este sistema. En cuanto á sus propias Ideas, Platón mismo las hallaba sin duda bastante atrevidas y no menos dificultosas bajo otros aspectos que las de los pitagóricos. Las ha puesto bajo los auspicios de Parménides, preparando quiza así una nueva excusa (1).

(1) Se observará que Platón conserva siempre cierta verosimilitud en los discursos que atribuye á sus personajes: Tímeo habla como pitagórico; Parménides, en eleático, y Platón juzga, indudablemente, que los dos tienen razón, desde su distinto punto de vista, y representan, cada uno, un aspecto de las cosas.

III

El *Parménides* representa, á nuestro juicio, la fase en algún modo interior de las Ideas de Platón, la parte esotérica del sistema, la tentación incesante á la cual resiste con trabajo el discípulo de Sócrates. Sin el dualismo provisional y alegórico del *Timeo*, el *Parménides*, llegando más allá, nos descubre la unidad. El problema de la participación está allí resuelto de una manera menos simbólica y mucho más metafísica que en el *Timeo*, cualesquiera que sean las fechas de estas dos obras (1). Es interesante comparar los dos

(1) Obsérvese que nuestra interpretación es independiente de las cuestiones de cronología. Un diálogo puede ser metafísicamente superior á otro, aunque le sea anterior. En efecto; una cuestión metafísica determinada puede ser tratada más ó menos profundamente y bajo una forma más ó menos esotérica por Platón: 1.º, según el objeto especial y el carácter general del diálogo; 2.º, según el personaje sacado á escena y la escuela á que pertenece; 3.º, según las variaciones y dudas que han podido producirse en el mismo pensamiento de Platón; 4.º, según los lectores más ó menos iniciados á los cuales se dirigen en especial el diálogo. Poco importa, pues, que el *Parménides* haya precedido ó seguido al *Timeo*; lo cierto es que el uno es más esotérico que el otro. En primer lugar, el objeto especial del *Parménides* es, precisamente, la cuestión de las Ideas y de su participación; su carácter general es evidentemente dialéctico, científico y riguroso como una demostración magistral. El *Timeo*, al contrario, no tiene por objeto especial la esencia íntima y la explicación racional de la participación; es un aspecto general de la naturaleza, una cosmogonía en la cual la poesía desempeña un papel importante, según confesión misma del autor, como en todas las cosmogonías. Con la forma dialogada desaparece el rigor dialéctico; es una especie de canto inspirado que recuerda los poemas filosóficos de Empédocles. Es un pitagórico quien tiene la palabra, y, como todo pitagórico, *Timeo* gusta de hablar á manera de un orácu-

diálogos. Véase el pasaje del *Parménides* que concierne á la participación: «Todo lo que participa de la Idea, ¿participa de la Idea completa, ó bien hay otro modo de participar de una cosa?—¿Cómo ha de ser esto posible?, responde Sócrates.—Pues bien; ¿crees tú que la idea esté toda entera en cada uno de los ob-

lo; ama las alegorías, los símbolos místicos, vela los pensamientos filosóficos bajo el esoterismo de la poesía. Al contrario, en el *Parménides* es el gran eleático quien habla, el que, aun en su poema, hablaba con el inflexible rigor de la deducción, desdeñando las imágenes engañosas de los sentidos y pensando con el pensamiento puro. Resulta de ahí que el *Timeo* se dirige á un público más numeroso, menos iniciado, menos dialéctico. Compuesto, sin duda, después de la *República*, en la época en que Platón proponía reformas sociales ó religiosas y se esforzaba en popularizar su enseñanza, el *Timeo* no tiene un carácter científico, como el *Parménides*. Las *Leyes*, última obra de Platón, no es por eso la más esotérica; lejos de ello, la teología de las *Leyes* es la más exotérica de todas. En último lugar, al atrevimiento sistemático que Platón despliega en el *Parménides* relativamente á la participación de las Ideas, ha podido muy bien sustituir algo menos decisivo, menos opuesto á las opiniones recibidas y más accesible á todas las inteligencias.

Concluyamos: la cuestión cronológica es aquí indiferente á la cuestión metafísica. La solución del *Timeo* es siempre provisional con relación á la solución más íntima y profunda del *Parménides*.

Si queremos algunos detalles más curiosos sobre la fecha en que fué escrito el *Parménides*, es imposible dar un fallo positivo. Diremos solamente que Schleiermacher se engaña al considerar como un mal diálogo de la juventud una obra maestra, superior en fuerza dialéctica á todas las obras de la antigüedad. Stallbaum y Zeller consideran al *Parménides* como el ensayo juvenil de un pensamiento que todavía se analiza á sí mismo. Es, por el contrario, una obra de plena madurez, como lo demostrará nuestro análisis y lo demuestran las alusiones del *Theetetes* y del *Sofista*; no hubiera profundizado un joven todas las dificultades de la teoría de las Ideas. Socher pretende que el *Parménides* no está concluido; aserto cuya falsedad haremos ver. Así, no sabiendo cómo conciliar este diálogo con

jetos que de ella participan, permaneciendo una, ó cuál es tu opinión?—¿Y por qué la Idea no ha de estar en ellos?—Así, la Idea una é idéntica, ¿ha de estar, á la vez, toda en muchas cosas separadas unas de otras y, por consiguiente, *fuera de sí misma*?—Nada de eso, responde Sócrates; porque, como la luz,

los demás, sigue, según su costumbre, la cómoda opinión de negar su autenticidad, lo mismo que la del *Sofista* y de la *Política*. Muchos otros intérpretes, como Huit en Francia, hacen lo que él. Grote vitupera con motivos este procedimiento; pero cree que Platón ha querido destruir él mismo su propia teoría de las Ideas, lo cual es más inadmisibile que todo lo demás; asegura que la fecha probable de este diálogo es la edad madura de Platón. Stallbaum cree que el *Theetetes*, el *Sofista*, el *Parménides* y la *Política* se siguen y han sido compuestos en la misma época, después del viaje á Megara. Según esta hipótesis, hay que colocar el *Parménides* en primera fila; después vienen el *Theetetes* y el *Sofista*, donde Platón hace alusión al *Parménides* y soluciona algunas dificultades dialécticas que se tropiezan. Kirelunann y Teichmüller creen, como nosotros, que el *Parménides* fué escrito en la edad madura de Platón, y Teichmüller ve en él una réplica á Aristóteles. Hacen datar el *Timeo* de una época anterior al *Parménides*. En definitiva, no se puede aportar al problema cronológico más que puras hipótesis. Preferimos elevar la cuestión sobre estas incertidumbres históricas.

Levêque nos pregunta por qué Platón no habría sucumbido, cuando escribía el *Parménides*, á la seducción, tan poderosa para un griego, de la sutil dialéctica de los eleáticos; nosotros no pretendemos en absoluto que Platón no haya sucumbido; al contrario. La cuestión es saber si no hay *otra cosa* en el *Parménides* que un ejercicio dialéctico sin principio ni conclusión; si Platón ha podido escribir un dialogo entero sobre las Ideas, es decir, sobre su teoría más amada, sin tener una intención dogmática, una mira especulativa. Nuestra opinión no tiene nada de negativa; no rechaza ninguno de los aspectos bajo los cua es se ha considerado el *Parménides*; solamente se esfuerza en conciliarlos y completarlos. Nuestro análisis demostrará (al menos así lo esperamos) que el *Parménides* es meramente teórico y que este gran juego dialéctico tiene por objeto preparar el triunfo de la Idea platónica.

siendo siempre una sola y misma luz, está al mismo tiempo en muchos lugares sin estar por eso separada de sí misma, cada una de las Ideas estará en muchas cosas á la vez sin cesar de ser una sola y misma Idea.—He ahí, Sócrates, una ingeniosa manera de hacer que la misma cosa esté en muchas cosas á la vez; como si dijese que un velo con que se cubriese á la vez á muchos hombres, está todo entero en muchos... El velo, ¿estaría, pues, todo entero por encima de cada uno, ó bien solamente una parte? —Una parte. —Por tanto, Sócrates, las Ideas mismas son divisibles, y los objetos que participan de las Ideas no participan más que de una parte de cada una... ¿Querrás, pues, decir, Sócrates, que la Idea que es una se divide, en efecto, y que no por eso deja de ser una?—De ninguna manera.—En efecto...; un objeto cualquiera que no participase más que de una parte de la igualdad, ¿podría, por esta pequeña cosa, menor que la igualdad misma, ser igual á otra cosa?—Es imposible.»

Vemos sentado aquí un principio lógico y metafísico de la mayor importancia. Una cosa es igual á otra por la igualdad completa, de la cual participa, y no por una parte de la igualdad. Es decir, que un atributo es siempre recibido por un sujeto con su naturaleza íntegra y esencial. Si el hombre es animal, la animalidad entera, específicamente hablando, está en el hombre con su esencia y sus caracteres distintivos, y todo lo que sea verdadero del animal lo será del hombre. Todo lo que se afirma del atributo se afirma, por lo tanto, del sujeto en el cual reside este atributo. Tal es la traducción lógica del principio metafísico de Platón. Los objetos participan, pues, de la Idea completa, no de una parte de la Idea, toda vez que la Idea no tiene partes. Pero entonces se plantea la di-

ficultad, la ἀπορία, tan bien expresada por Platón. ¿Cómo la Idea puede estar toda entera en sí misma y en una multitud de objetos distintos?

Recuérdese la respuesta que daba el *Timeo*. La Idea no reside, verdaderamente, en los objetos; permanece toda en sí misma. No hay en lo sensible más que una imagen de lo inteligible. De lo contrario, lo sensible y lo inteligible no formarían más que una sola cosa. La participación no consiste, pues, en una presencia real de la Idea en las cosas. El sello sólo imprime á la cera su huella, y permanece en sí mismo imparticipable.

Pero entonces, ¿qué es esta imagen? Y sobre todo, ¿qué es la materia en que se produce? ¿En qué consiste precisamente la *forma* impresa por la Idea á la materia y que constituye su esencia? Esto es lo que embaraza á Platón. El dualismo apenas le satisface, busca en el *Parménides* un medio de escapar á él, probablemente después de haber oído las objeciones de Aristóteles.

Hay algo de superficial é inexacto en la objeción, por lo demás provisional, de Parménides á Sócrates. Esta objeción establece, entre las Ideas y los objetos, relaciones de *lugar*; disemina las Ideas en el espacio, como si estos principios de cualidad y de esencia debiesen ser considerados bajo la relación de cantidad. Los objetos sensibles están en el espacio y se distinguen por los lugares distintos que ocupan, por las partes de que se componen. Pero la Idea no se parece á la luz, que se difunde á lo lejos y se divisa en el infinito. No está ni *en* el espacio ni *fuera* del espacio; su naturaleza superior, dice el *Timeo*, no está sujeta á estas determinaciones de la cantidad (1). Asimismo,

(1) *Timeo*, 152, b: «Hablamos en un sueño y decimos que es

no está ni en movimiento ni en reposo, no es ni unidad ni pluralidad matemática, aunque incluye en su rica simplicidad el origen radical de todas estas distinciones, y reconcilia en su unidad íntima las contradicciones que pasman y ofuscan el juicio vulgar. Tal es la doctrina del *Timeo* mismo, que va desprendiéndose lentamente de las sutiles discusiones de *Parménides*. Pero escuchemos de nuevo las objeciones que Platón hace á propósito de la participación.

«¿Qué pensarás ahora de esto?—Veamos.—Si no me engaño, toda Idea te parece ser una, por esta razón; cuando muchos objetos te parecen grandes, si los miras todos á la vez te parece que hay en todos un solo é idéntico carácter, ¿de dónde infieres que la grandeza es una?—Verdad es.—Pero, ¿cómo? Si abrazas á la vez en tu pensamiento la grandeza misma y los objetos grandes, ¿no ves aparecer aún otra grandeza con un solo é idéntico carácter, que hace que todas estas cosas te parezcan grandes?—Así parece.—Luego, por encima de la grandeza y de los objetos que de ella participan, se eleva otra Idea de la grandeza; y, por encima de todo esto, otra Idea aún, que hace que todo esto sea grande, y no tendrás en cada Idea una unidad, sino una multitud infinita.» Esta es la célebre objeción del *tercer hombre*. Es imposible exponer, mejor que Platón lo ha hecho, esta dificultad. Ha previsto

necesario que *toda ser* esté en un *lugar* y ocupe algún puesto, y que lo que no está ni en la tierra ni en el cielo no es nada. Todos estos conceptos y otros semejantes los transmitimos á la *naturaleza*, que no vemos en sueños y que existe verdaderamente (la Idea); y estos sueños nos incapacitan para hacer las distinciones necesarias (la distinción de las cosas que *evolucionan* en el espacio y de las Ideas que *están* fuera del espacio.) De la misma manera, el verdadero ser es superior al tiempo. *Ibidem*, 37, e.

todas las objeciones oídas de boca de sus más inteligentes discípulos, probablemente de Aristóteles mismo. Aristóteles, haciendo, sin duda alguna, alusión a *Parménides*, habla de la *objeción del tercer hombre* como si todo el mundo la conociese.

Sócrates intenta una primera respuesta, que es precisamente la opinión que Aristóteles adoptará más tarde. «Quizá cada una de estas Ideas no es más que un *pensamiento* que sólo puede existir en el alma. Aquí se reconoce el conceptismo de Aristóteles. Para el discípulo de Platón, las Ideas universales no existen sino en el pensamiento ó en los objetos particulares. Considerando las Ideas como simples conceptos del espíritu, realizadas inoportunamente, Aristóteles cree salvar todas las dificultades. Esto parece creer también Sócrates en el *Parménides*. En efecto; «si las Ideas son simples pensamientos, cada Idea será una é indivisible, y no podrás aplicarle lo que acabas de decir».

Pero Platón no puede detenerse en esta solución aparente del problema, y hace al conceptualismo dos objeciones principales. «¿Cómo! ¿Cada pensamiento había de ser uno sin ser el pensamiento de nada?—Imposible.—¿Sería, pues, el pensamiento de algo?—Sí.—¿De alguna cosa que existe ó que no existe?—De alguna cosa que existe.» Así, todo pensamiento tiene, necesariamente, un objeto, y un objeto real. El pensamiento necesita del *ser*, y no puede concebir sino lo que el ser proporciona. Recuérdese que Platón no concede al espíritu el poder de crear conceptos sin objeto.

«Si, pues, la Idea es un pensamiento, ¿no es el pensamiento de cierta cosa *una*, lo que este mismo pensamiento piensa de una *multitud* de cosas, como una

forma que les es común?» Es decir, que pensar lo universal es pensar la unidad común á una multitud. «Pero lo que es pensado como uno, ¿no es precisamente la *Idea* siempre una é idéntica á sí misma en todas las cosas?» La inconsecuencia del conceptualismo está aquí demostrada. Este sistema llama á la *Idea* el pensamiento de lo universal; pero como todo pensamiento tiene un objeto, el objeto mismo de este pensamiento, esto es, lo universal, merece más bien el nombre de *Idea* ó de forma inteligible. En otros términos: el pensamiento supone la *Idea*, que es su objeto. Si concebimos la unidad, es menester que la unidad exista, y esta unidad real, no el pensamiento que de ella tenemos, es, para Platón, la *Idea*. Rechazar la realidad de una *Idea* equivale para él á sostener que, pensando en la unidad, no pensamos en nada, ó que no pensamos por completo. Platón ha respondido, por lo tanto, á la segunda objeción como á la primera.

Si el conceptualismo insiste, si pretende que *esta unidad, que se encuentra siempre idéntica á sí misma en todas las cosas*, y que en realidad forma el fondo de ellas, es el pensamiento, resulta que éste es el fondo de todas las cosas, puesto que la esencia de las cosas está en la unidad, y la unidad á su vez está en el pensamiento. Entonces se produce una nueva réplica de Platón al conceptualismo de Aristóteles: «Si las cosas participan de las *Ideas* (y las *Ideas* son pensamientos), ¿no es necesario admitir, ó que toda cosa está compuesta de pensamientos y que todo piensa, ó bien que todo, aunque pensamiento, no piensa?» Tal es el idealismo excesivo que Platón observa en el conceptualismo. La unidad es el fondo de las cosas, y, de otra parte, la unidad no es más que un pensamiento; luego el pensamiento es el fondo de las cosas. Hemos

de decir entonces que todo es pensamiento y que todo piensa, lo cual es falso; ó al menos que toda cosa no existe sino en cuanto pensamiento, de donde se sigue que nada existe fuera de nosotros.

El problema de la participación no está, pues, resuelto por el conceptualismo. Platón admite también que todo participa del pensamiento; pero por esto entiende primeramente el objeto del pensamiento, lo inteligible; después reconoce que á lo inteligible corresponde una inteligencia; y desde este punto de vista tórname verdadero decir que todo participa del pensamiento. Pero se trata entonces del Pensamiento divino, donde el objeto y el sujeto, lo inteligible y la inteligencia, reducidos á la identidad, abrazan á la vez la existencia y el conocimiento, y hacen posible la participación del uno por el otro. Esta solución está indicada en el VII libro de la *República*; Platón nos dice que todo participa del pensamiento divino, que no es un concepto abstracto como los nuestros, sino un pensamiento sustancial en el cual está contenido el ser mismo (1).

(1) Véase lo que dice Proclo de este pasaje del *Parménides*; ha comprendido bastante bien la doctrina de Platón, mezclando á ella inmotivadamente los conceptos alejandrinos. «Elevémonos primeramente de los principios divisibles á los principios indivisibles de la naturaleza, que no tiene poder para pensar lo que la domina, porque la naturaleza no piensa, y además, no razona ni imagina; luego de las formas naturales elevémonos hasta los seres inteligibles que están colocados por encima de ellas, puesto que son productos y actos del alma inteligente, según la manera de ver de Sócrates, quien ha dicho que nacían en el alma y eran en algún modo sus conceptos; finalmente, de los pensamientos del alma elevémonos hasta los seres verdaderamente inteligibles; porque éstos pueden ser en realidad la causa de todo lo que existe, y no los que son sólo pensamientos; de suerte que, si el espíritu creador es el padre

Sócrates, no habiendo podido hallar esta solución metafísica, torna á la metáfora pitagórica de la *semejanza*, *μῆνους*. «Esta es la verdad, á juicio mío, Parménides. Las Ideas son, naturalmente, como modelos. Los demás objetos se les asemejan y son copias de ellas, y por la participación de las cosas en las Ideas sólo hemos de entender la semejanza.» Volvemos de este modo á los símbolos del *Timeo*: las Ideas que sirven de modelos, y que son ser; y un no sé qué semejante á ellas, pero que de ellas se distingue: la materia. Pero si las Ideas son el ser, la materia será un no-ser, y entonces, ¿cómo lo que no es nada puede parecerse al ser? O, si la materia tiene cierta realidad, todo el ser no está en las Ideas, y hay que admitir dos *seres* coeternos, cuya relación es incomprensible. Además, la objeción que muestra á las Ideas multiplicándose hasta el infinito para cada objeto, va á reaparecer más reforzada. La Idea y su copia se semejan: ahora bien; no pueden semejarse sino por una común participación de una Idea superior: luego «por encima de la Idea, dice Platón antes de Aristóteles, se elevará aún otra Idea, y si ésta á su vez se parece á alguna cosa, otra nueva Idea por encima de ella. Luego las cosas no participan de las Ideas por la *semejanza*, y hay que buscar otro medio de participación (1)». Siempre es la necesidad de un término común y *último* la que se hace sentir. Platón comprende, como comprendió Aristóteles á su vez, que es menester un límite en el cual se detenga el pensamiento y en el cual repose, en vez de perderse en el infinito. Ahora bien;

del mundo, por el ser inteligible que hay en él lo hace existir todo; por la vida lo hace solamente vivir, y por la inteligencia pensar.» (*Comentarios sobre el Parménides*, lib. IV, pág. 154).

(1) *Parménides*, 133, a.

todo sistema dualista, como el mito del *Timeo*, es blanco de la objeción de Parménides, y no podrá hacernos concebir cómo los objetos participan de las Ideas porque nos veremos obligados á elevar una Idea nueva por encima del modelo y de su copia, y así sucesivamente hasta el infinito, sin encontrar jamás la unidad (1). Esta es la unidad que busca Platón en el *Parménides*; únicamente en la unidad espera hallar el secreto de la *participación*, es decir, de la existencia del mundo sensible.

No es esto todo. Cualquiera que sea la fuerza de las objeciones precedentes, no son nada en presencia de una dificultad nueva que Platón va á oponer á las explicaciones dualistas de la participación. Si separamos completamente el mundo inteligente y el mundo sensible, se sigue que las Ideas no pueden ser conocidas. «¿Por qué, Parménides?, pregunta Sócrates.— Porque tú y todos los que atribuyen á cada cosa particular cierta esencia existente en sí, convendrías, si no me engaño, en que ninguna de estas esencias existe en nosotros.—En efecto, replica Sócrates. ¿Cómo, en—

(1) Notemos la fuerza del argumento platónico. El dualismo admite dos realidades, una de las cuales participa de la otra por semejanza, y, consiguientemente, dos realidades que tengan caracteres semejantes; ahora bien: la ley inflexible de la dialéctica eleva siempre por encima de dos ó más cosas semejantes la Idea que contiene la razón de esta semejanza. Esto está claro. En efecto; dos cosas no pueden semejarse sino en virtud de una *razón* superior y común, de un principio real que las ponga en relación y que las una. Luego por encima de la dualidad reaparece, necesariamente, la unidad. Toda la dialéctica y toda la teoría de las Ideas están condensados en esto: dos cosas no se semejan sino en virtud de un principio común y único de semejanza; luego no pueden existir dos realidades, una de las cuales participase de la otra por semejanza, porque estos supuestos términos *primeros* supondrían otro término superior é incondicional.

tonces, podría existir en sí?—Tienes razón. Así, aquellas Ideas, que son lo que son por sus relaciones recíprocas, reciben su esencia de sus relaciones unas con otras, y no de sus relaciones con las copias que se encuentran cerca de vosotros, ó como se quiera llamar á aquello de que participamos, y á lo cual damos tal ó cual nombre.» En la hipótesis de un dualismo de las Ideas y del mundo sensible, las Ideas se hallan aisladas de nosotros, y no podemos participar sino de algo relativo y sensible, cuyo nombre recibimos. «Las Ideas se relacionan, pues, unas con otras, y las cosas sensibles, también.» Pero, entonces, la ciencia de las Ideas es imposible. En efecto, la ciencia de las Ideas es la ciencia de la verdad en sí, es la ciencia en sí. «Luego, ¿sólo se conocen las Ideas en sí mismas por la Idea de la ciencia (por una participación *de la ciencia en sí*)?—Sí.—Y esta idea de la ciencia no la poseemos» (toda vez que las Ideas existen en sí mismas y no en nosotros). «Luego, no conocemos ninguna Idea, supuesto que no tenemos parte en la ciencia en sí.» Toda relación entre los dos mundos, por medio de la ciencia, se hace imposible.

«Pero hay algo más grave aún... Si nunca un ser puede poseer la *ciencia en sí*, ¿no creerás que sólo á Dios, y á ningún otro, puede pertenecer la ciencia perfecta?—Necesariamente.—Pero Dios, poseyendo la ciencia en sí, ¿podrá conocer lo que está en nosotros?—¿Por qué no?—Porque hemos convenido, Sócrate en que las Ideas no se relacionan con lo que está en nosotros, ni lo que está en nosotros con las Ideas, sino las Ideas consigo mismas, y lo que está en nosotros, consigo mismo.—En ello hemos convenido.—Si, pues, el poder y la ciencia perfectas pertenecen á los dioses, su potencia no se ejercerá jamás en nosotros, y su

ciencia no nos conocerá jamás.» Esta es la doctrina de Aristóteles.

He ahí el extremo á que se llega, según Platón; si se afirman las Ideas aparte de los objetos, si diciendo que la Idea existe en sí, se sostiene que no existe al mismo tiempo en los objetos, con esa existencia no temporal é inextensa que el *Timeo* ha descrito, y cuya necesidad ha demostrado el *Parménides*. El dualismo absoluto lleva á la supresión de toda relación entre lo sensible y lo inteligible. De un lado está la ciencia divina con las ideas que concibe; de otro, la naturaleza y la humanidad; Dios no puede conocer al hombre. Lo que no tiene en Dios su esencia y su origen, escapa por esto mismo á la ciencia de Dios. ¿Cómo, entonces, admitir que haya una materia coeterna con Dios é independiente de Dios, á menos que esta materia sea un verdadero *no-ser*? Si es otra cosa, si tiene algún grado de realidad propia, alguna forma que le pertenezca, aun la más desordenada é informe, Dios no puede conocerla, y por consiguiente, no puede obrar sobre ella para introducir el orden. La doctrina pitagórica del *Timeo* no puede tomarse al pie de la letra para el autor de *Parménides*; ofrece un carácter, cada vez más simbólico, cuando se la compara con una metafísica tan profunda. Aún más: el *Timeo* mismo la reduce á un símbolo, puesto que conduce á esta conclusión: es *soñar* atribuir á la realidad eterna las formas del tiempo y del espacio, decir «que ha sido, que es, que será», creer que es «necesario que todo ser ocupe un lugar». Lo verdadero real, τὸ ὄντως ὄν, está fuera del tiempo y del espacio, que no son más que una especie de materia vacua. No hay refugio posible fuera de la unidad. El dualismo es provisional, aparente, exotérico; es preciso que uno de los térmi-

nos entre de algún modo en el otro ó que haya un término superior.

En el *Parménides* quiere Platón hacernos ver la necesidad de este término superior. Ya nos ha demostrado que la participación sigue siendo inexplicable, mientras se considere lo inteligible y lo sensible como dos términos, no solamente distintos, sino absolutamente separados, y sobre todo, separados en el espacio ó en el tiempo. Vemos, pues, pronunciarse y acusarse, cada vez más, la tendencia de Platón á resolver la realidad de lo sensible en la realidad de lo inteligible. La hipótesis de la *semejanza* ha sido descartada; la de la *participación*, propiamente dicha, que supone dos términos separados comunicando uno con otro, mediante una comunicación temporal y espacial, ha sucumbido, á su vez, bajo las objeciones. ¿Qué es, pues, lo sensible, y cómo puede entrar en relación con las Ideas?

No resta más que una hipótesis, hacia la cual Platón se ve irresistiblemente atraído, aunque le inspire al mismo tiempo inquietud. La relación de lo sensible con las Ideas, ¿no se explicará por la relación de las Ideas entre sí, ἀλλήλων κοινωνία?, dice la República. Después de todo, ¿dónde está el ser verdadero? En las Ideas y solamente en las Ideas. Nada existe sino por ellas, á ellas hay que retornar siempre. Busquemos la explicación de lo sensible: esta explicación debe estar en lo inteligible mismo. El que conociese perfectamente las relaciones de las Ideas entre sí, habría hallado su relación con el mundo material. El pensamiento busca en todas las cosas la unidad, no se explica nada sino por la unidad, para hallar la unidad nos elevamos del mundo de los sentidos á las Ideas; pero las Ideas mismas, en tanto que son múltiples,

han menester explicación. Es preciso, pues, buscar la relación mutua de las Ideas, por lo mismo que la unidad las concilia y une. Además, es preciso que esta unidad sea una unidad múltiple, uno-muchos, ἐν πολλὰ, puesto que debe, permaneciendo una, explicar la pluralidad, comunicarse á ella con una comunicación no temporal é inextensa. Platón nos ha dicho, al comienzo del *Parménides*, que éste defendía la unidad absoluta, y su discípulo Zenón, la no existencia de la pluralidad, y que las dos tesis vienen á parar en lo mismo; mas hay una tercera tesis, la de la unidad múltiple, la del ἐν πολλὰ. Lo que Sócrates exige de Parménides es, precisamente, que le demuestre «que uno es muchos y que muchos son uno», τὸ ἐν πολλὰ τὰ πολλὰ ἐν (129, e.) Y no pide Sócrates la demostración de una vana paradoja, porque en el *Filebo* nos dirá que, «esta extraña proposición: muchos son uno y uno es muchos», es una verdad «que nunca ha comenzado á ser y que nunca dejará de ser». Luego, la unidad radical de lo uno y de lo múltiple es una seria objeción propuesta á Parménides por Sócrates: el platonismo entero está compendiado en esta fórmula, ἐν πολλὰ, que lo distingue del eleatismo y de la escuela jonia, reconciliándolos. El fin y el sentido del *Parménides* no es, pues, de ningún modo un misterio; se trata formalmente de demostrar que lo uno es múltiple; por consiguiente, «que es todo», dice la conclusión del *Parménides*. Llegados que seamos á este principio de unidad múltiple, habremos comprendido el principio universal, de donde deriva, no sólo el mundo inteligible con su pluralidad no temporal é inextensa, sino también el mundo sensible con su pluralidad temporal y espacial.

Tal debía ser, tal fué, en efecto, la evolución del pensamiento de Platón. Va á buscar en lo inteligible

la explicación de lo sensible y de su relación con las Ideas. El problema de la participación se transforma, por tanto, en un nuevo problema, del cual es solo una parte. Debemos seguir á Platón en estos nuevos análisis, y en lugar de decir, como en la primera parte del *Parménides*: ¿cuál es la relación de los objetos con las Ideas?, debemos proponer esta cuestión, tratada en la segunda parte del *Parménides*: ¿cuál es la relación de las Ideas entre sí? En esta última relación Platón se esfuerza por hallar el último resultado de la *participación*, la *mezcla de las Ideas*, á lo cual le echó en cara Aristóteles haberlo reducido todo.