

III

Parménides comienza por una disensión previa que se relaciona con el asunto más íntimamente de lo que parece. Sócrates ha hablado de las Ideas como un joven que no penetra aún la profundidad y oscuridad de los problemas metafísicos; Parménides le demuestra que la participación de las cosas en las Ideas, que le parecía primero tan simple, no lo es de ningún modo. Las contradicciones reales ó aparentes que Sócrates pedía á Zenón le mostrase en el dominio de las Ideas, va á mostrarlas Platón ya en la relación de las Ideas con las cosas. La unidad y la multiplicidad parecen excluirse y, con todo, la teoría de las Ideas las une. Como vimos, la Idea es una, y, no obstante, está presente á muchos objetos á la vez; es, pues, una y múltiple al mismo tiempo, pero con una multiplicidad que no es ni local ni temporal, según el testimonio del *Timeo* como del *Parménides*. Diremos que la Idea no está por sí misma en los objetos, que es solamente una imagen ó una participación de la Idea; pero, como también hemos visto, por encima de la Idea y de su imagen se elevará una Idea nueva, y por encima de esta Idea otras aún, sin fin y sin reposo; aunque cada Idea, representada como una unidad, es al mismo tiempo «una multitud infinita». Por lo demás, ¿cómo podemos «conocer estas unidades», si están fuera de nosotros? ¿Cómo Dios mismo puede conocernos, «si no conoce más que las Ideas», y las Ideas están separadas de sus imágenes? Hay, pues, que volver á una inmanencia real de las Ideas en nosotros, *παρουσία*; y entonces la Idea aparece de nuevo como una en sí, aun-

que presente á lo múltiple. Reune, por consiguiente, en sí misma la oposición que Zenón mostraba solamente en el mundo sensible, y la pluralidad penetra en la esfera inteligible, en la Unidad primera. El reto lanzado á Zenón está desde entonces dirimido, Sócrates está satisfecho en el deseo que había expresado, ó mejor dicho, sufre una saludable inquietud y experimenta una admiración que será para él el ingreso en la ciencia.

(El resultado de esta primera disensión es, como ya hemos hecho ver, que la participación de las cosas en las Ideas no puede explicarse sino por la participación recíproca de las Ideas mismas, porque supone esta participación. Hay que volver, por consiguiente, á esto mismo; en lugar de considerar las contrariedades del mundo sensible como una cosa natural, hay que comprender que esta contrariedad implica una participación misteriosa de las esencias entre sí, no bajo la forma del nacimiento y de la muerte, del *devenir*, sino bajo la forma de la inmóvil eternidad en el uno-muchos.) «Reune tus fuerzas, Sócrates, y ejércete, mientras que aún eres joven, en lo que parece inútil y pura palabrería al vulgo, *pero sin lo cual la verdad no se te presentará*. ¿Y en qué consiste este ejercicio? Zenón ha dado el ejemplo: estoy encantado de oírte decirle que quisieras que la discusión recayese, no sobre objetos visibles, sino sobre las cosas que sólo se perciben por el pensamiento y que se pueden considerar como Ideas.» ¡Con qué cuidado plantea Platón, por segunda vez, la verdadera cuestión: la de la relación mutua de las Ideas y de su participación recíproca! El método que indica después se halla en armonía perfecta con las condiciones del problema. Estamos en la esfera de las Ideas puras, de las cosas que *se perciben*

sólo por el pensamiento; no podemos, pues, emplear el método inductivo que parte de los objetos sensibles para elevarse hasta las Ideas, porque hemos hecho abstracción de los objetos sensibles. ¿Qué método nos resta? La deducción. Afirmar una Idea y analizar todas sus consecuencias, he aquí el primer procedimiento de este método. Pero este procedimiento sería insuficiente. Estudiamos los contrarios y las relaciones que los unen; debemos, pues, examinar sucesivamente las tesis contradictorias. Después de haber afirmado una Idea como existente y analizado las consecuencias de esta tesis afirmativa, hay que afirmar la misma Idea como no-existente y buscar las consecuencias de esta especie de antítesis negativa. Sólo entonces nos aparecerá la relación *definida* de las Ideas, y veremos si los contrarios son absolutamente irreconciliables desde todos los puntos de vista. «No debes contentarte con suponer la existencia de alguna de las Ideas de que hablas; debes también suponer la no-existencia de esta misma Idea.» Sin esta doble prueba, no podremos percibir el enlace preciso de las Ideas ni la relación de los contrarios. Tal es el método que conviene para resolver el problema propuesto por Sócrates, y que no es otro que la sustitución del platonismo por el eleatismo.

Parménides pone en ejecución este método. No da, como se ha pretendido, un ejemplo cualquiera de este «ejercicio dialéctico». No toma al azar la tesis de la unidad y de la multiplicidad. Lejos de esto, no pierde de vista el problema de Sócrates; después de haber puesto obstáculos, por vez primera, al filósofo novicio, da ejemplos más numerosos de estas contrariedades (aparentes ó reales) que creía extrañas al dominio de las Ideas. «Demuéstrame, decía Sócrates, que

en el fondo eterno de las cosas y, no solamente en la sucesión de los fenómenos sensibles, la unidad admite la multiplicidad, y que, en general, los contrarios admiten á sus contrarios, sin que por eso *deriven* unos de otros y por una dialéctica puesta fuera del tiempo.» La conclusión del *Parménides*, que ha parecido ininteligible y sin relación con el tratado de las Ideas, es, por el contrario, la respuesta más directa y categórica á la pregunta de Sócrates. Parménides, en efecto, concluye con estas líneas: «Que lo *Uno* sea ó no sea (la tesis y la antítesis reclamadas por el método deductivo), lo *Uno* y las demás cosas, consideradas por respecto á sí mismas ó por relación unas con otras, son absolutamente *todo* y no lo son, lo parecen y no lo parecen.» Sócrates debe estar satisfecho, porque se le ha demostrado que todos los contrarios *se unen y se separan á su vez* en la región de las Ideas puras, pero con una unión y una separación sin movimiento, sin nacimiento ni muerte; todo coexiste *sub specie aeterni*, en la Unidad múltiple del ser absoluto. Uno es muchos, muchos son Uno. Fácilmente vemos cómo el comienzo y el fin del *Parménides* se corresponden (1). Réstanos examinar el medio y aislar lo absoluto y lo relativo en esta obra maestra de la sutilidad griega (2).

(1) Los críticos que pretenden que el *Parménides* es, no sin principio (ἀκέραιος), sino sin fin, nos parecen demasiado ingenuos. La composición del *Parménides* es, por el contrario, una gran obra de arte.

(2) He aquí cómo resume Proclus las dos opiniones contrarias sobre el fin dogmático ó no dogmático del *Parménides*. «Algunos, dice Proclus (*Commentarium in Parmenidem*, t. IV, lib. I, pág. 25), no tienen en consideración el título del diálogo Περὶ ἰδέων, consideran el *Parménides* como un ejercicio lógico (λογικὴ γυμνασία). Dividen el diálogo en tres partes: la primera, abarca la exposición de las dificultades (τὰς ἀπορίας); la segunda, contiene, en resumen, el método á que deben aplicarse los

PRIMERA HIPÓTESIS.—*Si lo uno es en un sentido absoluto, ¿cuáles son las consecuencias?* (Tesis.) *La unidad superior á la inteligencia y á la esencia.*

En las diversas hipótesis que el *Parménides* analiza sucesivamente, se observa que Platón vuelve incesantemente á cierto número de ideas fundamentales ó de categorías de donde saca sus razonamientos. Estas categorías son: cualidad, número, espacio, tiempo; relación; identidad y diferencia, semejanza y desemejanza, igualdad y desigualdad; cualidad y acción; obrar, padecer, movimiento, reposo; y finalmente, el ser ó el no ser, la unidad ó la pluralidad. Estas son las ideas metafísicas correspondientes á las principales categorías, lógicas y matemáticas. Ya hemos encontrado la mayor parte de ellas en el *Sofista*, sobre todo,

amigos de la verdad; la tercera, nos da un ejemplo de este método, á saber: la tesis del *Parménides* sobre la unidad. La primera parte tiene por objeto demostrar cuán necesario es el método explicado en el *Parménides*, toda vez que Sócrates á causa de ser poco experto en este método, no puede sostener la teoría de las Ideas, por verdadera que sea y por vivo que sea su ardor. En cuanto á la tercera parte, no es otra cosa que un modelo que nos enseña cómo hay que ejercitarse en este método. Aquí, como en el *Sofista*, impera el método de división. Allí se ejercitaba, como el pescador que echa el anzuelo; aquí, como en la unidad del *Parménides*. Dicen también que el método del *Parménides* difiere del tópico de Aristóteles. Aristóteles estableció cuatro clases de problemas, que Teofrasto redujo á dos. Pero esta ciencia no conviene sino á los que buscan algo inverosímil; por el contrario, el método de Platón acumula sobre cada uno de estos problemas una multitud de hipótesis que, sucesivamente tratadas, hacen que aparezca la verdad. Porque, en estas deducciones necesarias, lo posible emana de lo posible y lo imposible de lo imposible.

«Tal es la opinión de los que creen que el fin del diálogo es puramente lógico. En cuanto á los que creen que es, por decirlo así, efectivo y ontológico (*πραγματωδής*), y que el método sólo sirve para ayudar á las cosas mismas, muy lejos de que

el movimiento y el reposo, la identidad y la diferencia (*lo mismo y lo otro*), el ser y el no-ser. Las hallamos de nuevo en el *Timeo*: «El alma proclama, por su movimiento en su extensión, en qué es *idéntica* tal cosa, y de qué difiere, en qué *relación*, en qué *lugar*, de qué *modo*, en qué *tiempo* son las cosas de tal ó cual manera, y sufren tal acción, tanto entre sí como en sus relaciones con lo que permanece siempre en el mismo estado. Estas categorías, muy diferentes de las diez oposiciones pitagóricas, ofrecen una resultante analogía con las célebres categorías de Aristóteles. Veamos cómo Platón las aplica en el *Parménides* á la tesis eleática de la unidad.

1.º Cantidad: *número*.—«Si lo Uno es, no es múltiple... No tiene, pues partes, y no es un todo.»

2.º *Figura*.—No teniendo ni comienzo ni fin, es necesariamente ilimitado, y por lo mismo, no tiene figura; no es ni curvo ni recto. (Infinidad de lo Uno).

estos misterios dogmáticos sólo sirvan para la inteligencia del método, dicen que jamás Platón estableció tesis para conducir á la exposición de un método, sino que se sirvió de tal ó cual método, según sus momentáneas necesidades. Siempre introduce sus métodos en atención á lo que quiere analizar; por ejemplo, el método de división en el *Sofista*, no para enseñar á su discípulo á dividir, sino para llegar á reconciliar los mil pareceres del *Sofista*, y en esto imita fielmente á la misma naturaleza, que emplea los medios por el fin y no el fin por los medios. Todos los métodos son necesarios para los que quieren ejercitarse en la ciencia de las cosas, pero no todos son dignos de análisis. Además, si el *Parménides* sólo fuese un simple ejercicio de método, habría que aplicar el método en su rigor, y eso no tiene lugar; de todas las hipótesis que están indicadas para el método, se escoge ésta, se desdénia aquélla, se modifica la otra. Ahora bien; si, en efecto, la tesis de la unidad no fuese aquí más que un ejemplo, ¿no sería ridículo dejar de observar el método y de tratar el ejemplo según las reglas que determina (traducción de Paul Janet, *Dialectique de Platon*, págs. 194 y siguientes).»

3.º *Espacio*.—En consecuencia, no estará encerrado ni sujeto á límites. Porque no puede estar en un espacio que girase, puesto que no tiene la forma circular. No puede estar en sí mismo como en un espacio, ni rodearse y envolverse á sí mismo. No está, pues, de ningún modo en el espacio. (Inmensidad de lo Uno).

4.º *Movimiento*.—Del mismo modo, lo Uno no puede moverse en el espacio, puesto que no ocupa ningún lugar, y no puede moverse con movimiento de alteración, porque el cambio introduciría en su seno la multiplicidad. No se mueve, pues, y no cambia de ningún modo. (Inmutabilidad de lo Uno.)

5.º *Reposo*.—No deduzcáis de aquí que esté en reposo. Estar en reposo, es permanecer en un mismo lugar, y lo Uno no está en ningún lugar. No está, pues, en reposo, con más razón que en movimiento. (Superioridad de lo Uno por respecto al reposo.)

6.º *Diferencia*.—Además, lo Uno no es distinto de sí mismo (porque entonces no será uno), y no es distinto de otro, en cuanto que es *uno*; porque lo *otro* sólo puede ser otro. «La unidad no será diferente de otra, en tanto que permanezca una; porque no conviene á la unidad distinguirse de alguna cosa, sino sólo á lo que difiere de lo que es diferente, y á nada más.—Es justo.—Luego, ¿no crees que será diferente por su esencia de unidad?—No, ciertamente. Sin embargo, si no es de este modo, no existirá por sí misma, y si no existe por sí misma, no existirá; así, no siendo diferente de ningún modo, no diferirá de nada.» (Superioridad de lo Uno por respecto á todo principio de diversidad.)

Esta proposición es de la más alta importancia, y expresa la naturaleza de lo absoluto. En efecto; la

unidad absoluta, tal como se la considera aquí, no puede diferir de nada; no contiene el elemento de la diferencia por una especie de diferenciación, puesto que no tiene antes, y por encima de ella, nada que pueda hacerla participar de una cosa cualquiera, y no la contiene por su esencia de unidad, como Platón acaba de demostrar; no es, pues, diferente por ningún respecto.

De aquí se desprenden dos grandes consecuencias que Platón ha presentido vagamente. En primer lugar, la Unidad suprema que engendra todas las cosas; hasta la misma diferencia, la diversidad y pluralidad domina de tal modo todo lo que engendra, que permanece perfectamente independiente de ella. Ninguna necesidad fatal, ningún principio superior á ella le impone la ley de distinguirse de alguna cosa distinta de sí misma. Porque entonces sufriría una relación necesaria con otra cosa, y perdería su independencia absoluta. Se vería obligada, al *afirmarse*, á *oponerse* á algo distinto y limitarse así á sí misma, de un modo semejante al hombre que no se afirma sino afirmando también otra cosa, negando de sí mismo esta cosa, negándose á sí mismo en esta cosa. La Unidad es una, y no *sufre* ni para sí misma ni para otra cosa ninguna relación de diferencia y de oposición con lo múltiple. Para hablar el lenguaje moderno, se afirma eternamente en su absoluta independencia, y si se opone al mundo, no es por una necesidad inherente á su naturaleza de unidad, ni sufriendo una ley de relación que le fuese superior; es que *hace sufrir*. La Unidad no recibe á la diferencia, sino que la diferencia recibe á la Unidad; la Unidad no participa de nada, sino que todo participa de ella. Luego tiene razón Platón al decir: en la naturaleza absoluta de lo Uno-uno, no se

halla una relación necesaria de diferencia con otra cosa.

En segundo lugar, este mismo principio platónico y eleático por el cual la Unidad no difiere de nada, deja entrever cómo, sin poder identificarse con todas las cosas (Platón va á demostrarnos pronto la imposibilidad de esta identificación), el fondo absoluto del primer principio no puede oponerse á ninguno de los seres que produce, como una cosa que estuviese fuera de ellos y fuera de la cual podrían existir, vivir, moverse. La relación de oposición y diferencia no puede ser establecida pura y simplemente entre el primer Principio y los seres contingentes. Hay un punto supremo en lo absoluto, en el Uno-todo, en el que no se puede decir que el ser generador difiera de los seres que engendra.

Pero no nos olvidemos de agregar inmediatamente: no se puede decir por eso que el ser absoluto sea idéntico á los otros seres; porque la relación de identidad, por lo mismo que es una relación, no puede ser impuesta al principio y comunicarse con él, como tampoco la de diferencia. El primer Principio no participa de la identidad ni de la diversidad; las produce y las limita en la más perfecta independencia y sin que su existencia absoluta conozca tampoco ningún límite. En esta región suprema de la razón pura, la tesis y la antítesis del entendimiento se desvanecen en una síntesis superior; lo Uno es y no es lo *mismo* ó *distinto* de lo que produce, sostiene y domina.

7.º *Identidad* —Lo Uno no es el idéntico á otra cosa; porque entonces, siendo esto otro, no sería lo Uno.

Lo Uno no es idéntico á sí mismo. «La naturaleza de la unidad no es la misma que la de la identidad...

Una cosa puede llegar á ser idéntica á otra, sin por esto llegar á ser una. Por ejemplo, lo que es idéntico á lo múltiple, es idéntico sin ser uno. Luego la unidad no es esencialmente la misma cosa que la identidad.»

Así, de igual modo que la relación de diferencia, no pudiendo existir más que entre cosas del mismo orden y relativas para impedir que se confundan unas con otras, no puede ser atribuida á la unidad absoluta; la relación de identidad es una participación de lo Uno, de la cual el mismo Uno no participa. La identidad es la imagen de la unidad absoluta en el seno de lo múltiple, pero no es esta unidad misma. Por ejemplo, el alma humana es siempre idéntica á sí misma en medio de los cambios que experimenta; si comparo mi alma tal como es en el momento presente, con mi alma tal como era en el momento pasado, la encuentro idéntica. Pero, por lo mismo que hay en ella identidad, es preciso que haya diferencia; porque lo que yo declaro idéntica á sí misma es mi alma considerada en diferentes épocas ó con diferentes modificaciones. No hay identidad sin alguna diversidad; la identidad supone al menos dos términos; es una relación ideal establecida en el espacio ó en el cambio. Luego esta relación no puede convenir á la naturaleza de la unidad absoluta; no hay una relación de identidad entre lo Uno y el cambio, y no hay relación de identidad entre lo Uno y él mismo, puesto que no hay dos cosas en lo Uno que podamos comparar. Es hablar un lenguaje humano, declarar lo absoluto idéntico á sí mismo; es introducir en él una analogía con la identidad sustancial de los seres que cambian. Toda relación se desvanece en lo absoluto.

8.º *Semejanza y desemejanza.*—Por la misma razón, la unidad no puede estar, propiamente hablando,

en relación de semejanza ó desemejanza, ni con otra cosa ni consigo misma.

9.º *Igualdad y desigualdad*.—Esta relación de cantidad y de medida conviene menos á la unidad que á cualquiera otra relación. «Si es más grande ó mas pequeña, tendrá más medidas que las cosas más pequeñas, y menos medidas que las cosas más grandes con las cuales es inconmensurable. En cuanto á las cosas con las cuales es inconmensurable, tendrá en el primer caso medidas más grandes, y en el segundo, medidas más pequeñas.—¿Cómo no habrá de ser así?—¿Es posible que lo que no participa de la identidad tenga medidas idénticas ó alguna otra cosa idéntica?—De ningún modo.—Luego la unidad no será igual ni á sí misma ni á otra cosa, puesto que no tiene medidas idénticas.—Así parece.—Por tanto, si tuviese más ó menos medidas, tendría tantas partes como medidas, y de este modo dejaría de ser una y sería tan múltiple como el número de sus medidas.» (Superioridad de lo Uno por respecto á toda relación matemática.)

10. *Tiempo*.—En la relación de tiempo se hallan implicadas todas las que preceden. Platón excluye el tiempo de la unidad absoluta. No puede ser ni más vieja, ni más joven, ni de la misma edad que otra cosa. No puede sufrir estas relaciones consigo misma. «Si algo existe en el tiempo, ¿no es preciso que se haga más viejo que él mismo?—Necesariamente.—Ahora bien; lo más viejo, ¿no es siempre más viejo que una cosa más joven?—Seguramente.—Luego lo que se hace más viejo que él mismo, se hace al mismo tiempo más joven que él mismo, puesto que debe serlo por relación á que se hace cada vez más viejo.» Este argumento, que parece tan paradójico, no deja de ser verdadero. Arrastrado en el tiempo por un movimien-

o sin fin, me hago sin cesar cada vez más viejo que yo mismo (en mi pasado), y cada vez más joven que yo mismo (en mi porvenir). Es una relación perpetua y una invencible dualidad establecida en el seno de mí ser. Y como, por otra parte, poseo siempre la misma existencia limitada en el mismo instante presente, desde este punto de vista tengo siempre la misma duración. «Luego es, al parecer, necesario que todo lo que existe en el tiempo y participa de alguna modificación semejante, tenga la misma duración que él mismo y se haga cada vez más viejo y más joven que él mismo.» De aquí resulta la eternidad de lo Uno. «¡Cómo! Entonces, estas palabras: él *era*, él *ha sido*, él *había sido*, ¿no parecen designar la participación de un tiempo pasado?—Sí por cierto.—Y las palabras *será*, *habrá de ser*, *habrá sido*, ¿no designan la participación de un tiempo futuro?—Sí.—Y *llega a ser*, *es* ¿lo de un tiempo presente?» Lo Uno es intemporal.

11. *Ser* (óntica).—No se puede decir de lo Uno, ni que ha sido, ni que será, ni que es. «Ahora bien; pregunta Platón: ¿se puede *participar* de la existencia con un modo distinto de todos estos?... Lo Uno, pues, no existe, y no es uno.» No puede tratarse aquí más que de la existencia relativa en el tiempo y en el espacio, la única de que se ha hablado anteriormente, y que consiste en *haber sido* en el pasado, *ser* en el presente y *seguir siendo* en el porvenir. Pero Platón admite otra existencia distinta de esta, como lo demuestran el *Timeo* y la *República*. Si, pues, lo Uno *no es*, esto quiere decir que no tiene una existencia análoga á la de los seres. Relativamente, al ser conocido de nosotros, lo Uno no es. Y si tomamos la palabra *ser* en sentido inferior, no nos es lícito decir que lo Uno *es* uno; porque, *no participando de nada*, «no participa del ser».

Lo Uno será, pues, para nosotros, absolutamente incomprensible, y todos nuestros medios impotentes frente de este principio inefable. «No tiene nombre, no puede tener ni idea, ni ciencia, ni sensación, ni opinión. Luego no puede ser ni nombrado ni expresado; no se puede formar de él opinión ó conocimiento y ningún ser puede sentirlo.»

Esta, se ha dicho, es la fórmula ordinaria por la cual Platón expresa la falsedad ó imposibilidad de una doctrina. Sin embargo, los intérpretes alejandrinos han reconocido, en lo *Uno* de que habla Platón, el Bien-uno de la *República*, superior á la esencia y á la inteligencia, y han creído que Platón, lejos de rechazarlo, lo admitía pura y simplemente. Por otra parte los intérpretes modernos, comparando la conclusión que precede con una frase análoga del *Sofista*, han visto en la tesis de la Unidad la simple refutación del Eleatismo. Parménides se refutó, según éstos, á sí mismo, y declaró su propia doctrina ininteligible. Hay verdad y falsedad en estas dos interpretaciones contradictorias, pero ninguna nos parece que penetra en la profundidad del pensamiento platónico.

En primer lugar, la frase del *Sofista* que expresa el carácter ininteligible del no ser, no basta para probar la absoluta falsedad de la tesis de Parménides. En efecto; Platón mismo nos enseña que hay dos especies de oscuridad: la que proviene del carácter ininteligible del error completo, y la que trae origen del carácter igualmente ininteligible de la absoluta verdad. La verdad, soberanamente luminosa é inteligible en sí misma, ofusca nuestras miradas y parece ininteligible á la humana inteligencia. Bajo este aspecto, se puede decir que el principio absoluto de toda verdad, la Unidad primitiva, que es Dios mismo, no está sujeta á to-

das las condiciones y formas de nuestro pensamiento: ciencia, opinión, sensación, etc. El tiempo, el espacio, la cantidad y hasta las cualidades accesibles á la inteligencia humana, son realmente extrañas á la naturaleza absoluta del primer principio. Vuélvanse á leer en el *Timeo* las hermosas páginas en que Platón eleva la naturaleza divina por encima de las relaciones del tiempo, y nos extrañará notablemente su semejanza con las del *Parménides*. No es menester decir de Dios que ha sido ó que será, que es más joven ó más viejo que ninguna otra cosa; una sola palabra expresa la eternidad de su existencia: es. Esta palabra no está tomada en un sentido unívoco con el ser de las cosas sensibles, con el ser presente. Siendo todo lo que llamamos ser ó esencia limitado, Dios está por encima de la esencia, según el libro VI de la República.

En consecuencia, Platón puede decir, con Parménides, que lo *Uno* no es. Pero lo que Parménides parece tomar aquí en sentido absoluto, sólo lo acepta Platón en sentido relativo. La solución del problema, que Platón, según su costumbre, no enuncia, pero á la cual prepara poco á poco el espíritu, es la doctrina de la participación mutua de los géneros en el seno de la eterna Unidad, expuesta en el *Sofista*. Parménides se colocaba en el punto de vista de la exclusión absoluta de los géneros. No es este el punto de vista de Platón. Lo *Uno* no es, bajo cierta relación, relativamente á la existencia sensible; pero es bajo otra relación. Platón no admite, pues, sin restricción la conclusión de Parménides, como parecen creer los Alejandrinos; no la rechaza absolutamente, como han creído los críticos modernos. Quiere establecer, en lugar de los sistemas exclusivos, la teoría conciliadora de las Ideas; y, gracias á su doctrina de la participación mutua de los gé-

neros, podrá aceptar, como luego veremos, todo lo que cada sistema le parece contener de verdad.

La conclusión de la primera tesis sobre lo *Uno*, no es, pues, falsa para Platón, á menos que se tome en un sentido absoluto y excesivo, según el cual, lo que no *es* de cierto modo, y con una existencia temporal, no podría *ser* de ningún modo. Pero si recordamos que, según el *Sofista*, el ser es *no-ser* en cierto sentido, se comprenderá que Platón acepte la primera tesis de Parménides, completándola, sin destruirla, con otras tesis, que presentarán otros aspectos de la verdad.

[Esta primera tesis puede ser considerada como una admirable determinación de los atributos metafísicos del primer principio: unidad, simplicidad, inmutabilidad, inmensidad, eternidad, independencia absoluta, excluyendo toda relación de identidad ó de diferencia, de igualdad ó de desigualdad, etc. Todo es profundo en esta obra maestra de deducción. Solamente que, siendo el método empleado un método de eliminación, por el cual se niegan del eterno principio todas las cualidades de los seres finitos, la unidad suprema así obtenida, soberanamente positiva en sí misma, parece negativa por respecto á nosotros. Si permaneciésemos extasiados ante esta unidad que, á fuerza de *existir* en sí misma, *no existe* con relación á nuestro pensamiento; que, á fuerza de determinación, llega á ser para nosotros indeterminable, correríamos, como Parménides, el riesgo de abismarnos en lo incomprensible é inefable. De aquí la necesidad de restituir á lo Uno por inducción las formas inteligibles ó las Ideas, los atributos inteligibles y hasta intelectuales. Este será el objeto de la segunda tesis (1).]

(1) Stallbaum, en su docto comentario sobre el *Parménides* (liber. I, sectio IV), nos parece cometer un error singular al

SEGUNDA TESIS.—*Si lo Uno es en sentido relativo, ¿cuáles son sus consecuencias? (Antítesis.) Las Ideas y el mundo inteligible.*

Hay en la hipótesis precedente una inexactitud. «Lo que nos hemos propuesto es indagar lo que dará por resultado, no la hipótesis de la *unidad del Uno*, sino la de la *existencia del Uno*.» Lo *Uno es*, puede, en efecto, tener dos sentidos: 1.º, lo *Uno es uno*; 2.º, lo *Uno es ser*. En el primer sentido, se afirma lo *Uno absoluto*; en el segundo, lo *Uno en relación con el ser*. Consideramos, pues, no lo *Uno-uno* principio indeterminado, ya que no en sí, al menos por respecto á nosotros, abismo en que se han perdido los Eleáticos, sino el *Uno-ser*, que será, sin duda, un principio más real y más fecundo.

En el *Uno-ser* hay multiplicidad; porque lo *Uno* y el *ser* se afirman como dos cosas distintas. Pero estas dos partes lógicas de lo *Uno* que es (á saber, lo *uno* y

tratar de la Unidad absoluta, objeto de la primera tesis. Cree que, por esta unidad, Platón quiere designar la dyada indefinida de lo grande y de lo pequeño, la materia indeterminada de las Ideas, en una palabra, el τὸ ἄπειρον, opuesto al πέρας, objeto de la antítesis. Pero es imposible admitir que Platón haya designado bajo el nombre de unidad absolutamente una, la dyada ó multiplicidad indefinida. La unidad es la determinación suprema. La materia, que es la suprema indeterminación, será el objeto evidente de la quinta tesis del *Parménides*, y no de la primera. Sin embargo, es muy cierto (y esto es lo que ha engañado á Stallbaum) que Platón ha querido representar la unidad, cuando la aísla, como indeterminada relativamente á nosotros, y confundiéndose para nosotros en su contrario. Lo *Uno* absolutamente uno, por determinado que sea en sí mismo, permanece para nosotros indeterminable, mientras no se le agrega cierta multiplicidad ideal. Por lo demás, el objeto del *Parménides* es, precisamente, hacer ver que todo principio exclusivo, verdadero é inteligible en su relación con los demás, se transforma en su contrario cuando se le aísla.

el *ser*), aunque diferentes, son, no obstante, inseparables en la hipótesis de la existencia de lo Uno: lo Uno no puede separarse del ser, ni el ser de lo Uno. Cada parte contiene, pues, el ser y la unidad, y se subdivide á sí misma en dos partes, que se subdividen á su vez idealmente. «De este modo, lo Uno que es sería una multitud infinita.»

Si lo Uno es, parece de todo punto necesario que el *número* sea también. Lo Uno y el ser son dos, porque lo Uno y el Ser son *distintos*, y lo *distinto* es una tercera cosa de la cual participan lo Uno y el ser. Tenemos así el número *dos* y el número *tres*, que pueden engendrar á todos los números. Luego la existencia de lo Uno hace necesaria la existencia de la pluralidad y de una multitud infinita de seres. Todas las partes de esta multitud infinita participarán del ser, que se halla así dividido hasta el infinito. Si tomamos *una* de estas partes, es *una*. Lo Uno se halla, pues, en todas las partes del ser, y está dividido hasta el infinito. «Luego no sólo el *ser-uno* es el que forma muchos, sino también lo *Uno mismo*, dividido por el ser. Así, había primero en él coexistencia necesaria de lo Uno y del número infinito; pero hubiera podido decirse que lo Uno, haciendo necesario el número infinito, no lo admite, sin embargo, en sí mismo. Parménides va más allá, y hace ver que *lo Uno mismo es muchos é infinito en número*. Parménides no queda satisfecho sino después de haber demostrado lo contrario, recibiendo en sí mismo á lo contrario, según las propias frases de Sócrates. Pero Platón hace ver en el *Sofista*, continuación del *Parménides*, que estas contrariedades resultan de los diversos aspectos de las cosas, que se concilian en la Unidad suprema.

Lo Uno, incluyendo partes, es un todo; y lo que incluye debe ser un límite. Lo Uno es, pues, limitado. Así, «lo Uno es á la vez uno y muchos, todo y partes, limitado é ilimitado en número». Parménides concilia francamente los contrarios, cada uno de los cuales responde á un punto diferente.

Lo Uno, siendo limitado, tendrá un comienzo, un medio, un fin. Tendrá una forma. De donde concluye Parménides, con arreglo á una deducción sutil, que «lo Uno es necesariamente, en sí mismo y en algo distinto de sí mismo». Nueva alianza de los contrarios.

«Siendo así, ¿no debe estar lo Uno en movimiento y en reposo? Está en reposo, puesto que es siempre el mismo *en* sí mismo. Está en movimiento, puesto que está constantemente en una cosa distinta de sí mismo.» Nueva contrariedad.

Parménides acumula una infinidad de argumentos. «Lo Uno es á la vez idéntico á sí mismo y diferente de sí mismo y lo mismo por respecto á todas las demás cosas.» La prueba que Parménides da es digna de atención, cuando se la compara con la teoría del *Sofista*. «Lo mismo y lo otro, ¿no son contrarios en sí?—Concedido.—Y lo mismo, ¿se encontrará nunca en lo otro ó lo otro en lo mismo?—Imposible que esto suceda jamás.—Luego, toda vez que lo otro nunca está comprendido en lo mismo, no estará jamás en ningún *ser*.» (Porque, si lo otro se hallase en algún ser por algún tiempo, durante este tiempo lo *otro* estaría comprendido en un *mismo* ser.)—Tal es la mayor del razonamiento. Encierra una ambigüedad que demostrará el *Sofista*. El extranjero eleático lo hace ver: 1.º, lo mismo y lo otro son contrarios relativos, no absolutos; el no-mismo ó lo otro, es simplemente algo distinto de lo mismo; no es su negación absoluta; 2.º, lo

mismo y lo otro pueden perfectamente ser comprendidos en el ser; aun más, se encuentran en todos los seres. «La naturaleza del ser, difundida por todas partes, hace á toda cosa distinta del ser y en realidad del no-ser. Todo ser es *igual á sí mismo y distinto de los demás*. El movimiento, por ejemplo, es lo *mismo*, porque todo participa de lo mismo; y es *distinto*, porque es distinto de lo mismo, aunque de él participa. Hay que reconocer, pues, que el movimiento es lo mismo y no es lo mismo, y no espantarse de esto; porque, cuando decimos que es lo mismo y que no es lo mismo, no lo decimos en el mismo sentido. Cuando decimos que es lo mismo, es á causa de su participación en la Idea de lo mismo; cuando decimos que no es lo mismo, es por relación á lo que tiene de común con lo otro.» La conclusión de este pasaje del *Sofista* es que lo otro y lo mismo pueden perfectamente ó más bien deben necesariamente ser comprendidos en todas las cosas. Todo ser y toda Idea los reúnen, participando de todos dos. Esta participación está bien evidenciada en el *Sofista*. Parménides aquí se aprovecha de que su interlocutor ignora aún la verdadera teoría de la participación mutua de las Ideas, y lo embaraza con aparentes contradicciones. Comienza por considerar lo mismo y lo otro como absolutamente contrarios, pero su objeto es llegar por este mismo medio á identificarlos. Si comenzamos, en efecto, por suprimir la participación mutua de lo mismo y de lo otro, Parménides nos demostrará que esta separación absoluta es equivalente á la confusión absoluta. Si lo mismo y lo otro están enteramente separados, ¿no necesitaremos decir, con Parménides, que lo otro no puede hallarse en ningún ser por algún tiempo, porque entonces durante este tiempo lo *otro* se hallaría en un *mis-*

mo ser, lo otro estaría comprendido en lo mismo? Esta premisa mayor no conviene más que á un *mismo* y á un *otro* absolutos; y como la identidad y la diferencia son relaciones, no se les puede considerar como absolutos.

Una vez concedida la mayor, Parménides pasa á la menor siguiente: «Lo *otro* no estará en lo que no es uno, ni en lo que es uno (porque entonces estaría en lo que es, y acabamos de ver que lo *otro* no está en ningún ser).—Seguramente, responde el joven Aristóteles.» El extranjero de Elea no hubiese hecho semejante concesión sin distinguir el sentido relativo y el sentido absoluto de las cosas; lo *otro* no está absolutamente en lo que es distinto de lo uno (porque lo *mismo* es distinto de lo uno sin ser lo *otro*). Pero, de otra parte, lo *otro* está, relativamente y por participación, en lo que es distinto de lo uno.

Sin hacer estas distinciones, el interlocutor de Parménides concede que lo otro no está ni en lo uno ni en lo que no es uno. He aquí ahora lo que colige Platón: 1.º Lo *Uno* puede ser distinto de lo *no-uno*, pero no por lo *otro* (puesto que lo uno y lo no-uno se supone que no tienen relación). 2.º Lo *Uno* y lo *no-uno* serán distintos, pero no por sí mismos, toda vez que no participan de lo *otro*. Ahora bien; si no son distintos, ni por sí mismos, ni por lo *otro*, su distinción desaparece. Luego tendremos que decir que lo *Uno* y lo *no-uno* son la misma cosa, es decir, que lo *Uno* y lo *otro* son una misma cosa, ó finalmente, que lo otro y lo mismo, considerados primero como absolutamente contrarios, son idénticos. De este modo, la absoluta separación lleva á la absoluta confusión. Toda cosa elevada á lo absoluto, no forma más que uno con las otras cosas igualmente elevadas á lo absoluto, y entramos

de lleno en el punto de vista de la Unidad incomprendible. Este punto de vista no deja de ser verdadero, pero no totalmente como el de la distinción absoluta. Esto es lo que Platón deja entender en las antítesis del *Parménides*.

La continuación del razonamiento sigue en el mismo sentido, y es necesario analizarla para sacar la verdadera conclusión del *Parménides*. «Lo que no es uno no participa de lo Uno; porque de lo contrario no sería lo no-uno, sino que más bien sería lo uno.» He ahí un principio de exclusión absoluta, que el extranjero eleático no admitirá. Bien así como el no-ser, puede participar del ser y el ser del no-ser, puede del mismo modo tener participación mutua entre lo Uno y lo no-uno, que no son negación absoluta uno del otro. «No admitiremos que una negación signifique lo contrario absoluto, sino solamente algo distinto.» El interlocutor de Parménides, ignorando esta regla y reparando siempre de un modo absoluto lo Uno y lo no-uno, va á verse reducido una vez más por Parménides á identificarlos. «Si lo no-uno no participa en ningún modo de lo Uno y no es de ninguna manera uno, no puede ser un número; porque *tener número* sería poseer alguna unidad.» No puede ser una parte de lo uno, porque entonces participaría de él. «Si, pues, lo Uno es *absolutamente* uno, y lo no-uno *absolutamente* no-uno, lo Uno no puede ser ni una parte de lo no-uno, ni un todo de que lo no-uno forme parte; y, recíprocamente, lo no-uno no puede formar el todo ni las partes de lo Uno.» Estas palabras, absolutamente uno, absolutamente no-uno, hubieran debido atraer la atención de los comentadores: *Εἰ ἀρα πάντῃ τὸ πᾶν ἓν ἐστὶ*. ¿No es esta la expresión más clara del principio de la exclusión absoluta, que el interlocutor de

Parménides admite con demasiada ingenuidad? «Ahora bien; hemos dicho que las cosas que no son, respecto de las demás, ni todo, ni partes, ni distintas, son lo que se llama *los mismos*.—Efectivamente, así lo hemos dicho ya.—¿Diremos, pues, también que lo Uno, estando en relación con lo Uno, es idéntico á él?—Lo diremos.» Así, por haber separado completamente lo Uno y lo no-uno, se ve obligado á declararlos idénticos.

El argumento que sigue merece todavía ser examinado, ofreciendo á la vez un interés particular, á causa de su semejanza con un argumento famoso de Hegel.

Cuando se pronuncia un mismo nombre muchas veces, se designa siempre la misma cosa. Si, pues, yo pronuncio la palabra *otro* muchas veces, designo siempre una misma cosa, que es *lo otro*. «Ahora bien; cuando decimos que todo lo demás es *distinto* de lo Uno, y lo Uno *distinto* de todo lo demás, pronunciando así dos veces la palabra *distinto*, designamos por esto una sola y misma cosa, cuyo nombre es la palabra *otro*. Así, en tanto que lo Uno es distinto de todo lo demás, y todo lo demás distinto de lo Uno, lo Uno, participando lo mismo que todo lo demás de lo *otro*, no participa de una cosa diferente, sino de la misma cosa que todo lo demás. Ahora bien; lo que participa en algún modo de la misma cosa, es semejante. Luego por la misma razón que hace que lo uno sea *distinto* de todo lo demás, todo sería *semejante* á todo (1).» Este razo-

(1) *Parménides*, 647, e, c, y siguientes. Notemos la exactitud de este raciocinio, tan extraño á primera vista. «En cuanto que lo Uno es distinto de *todo* lo demás, y todo lo demás distinto de lo Uno», resulta evidentemente entre lo Uno y las demás cosas esta semejanza: que lo Uno y las demás cosas con-

namiento tiene una sorprendente analogía con el de Hegel. Lo uno es *distinto* de lo no-uno; lo no-uno es *distinto* de lo uno; luego, son *la misma cosa*, puesto que todos dos son *distintos*. «Lo Uno, dice Platón, será semejante y desemejante á las demás cosas; *semejante* en cuanto que es *diferente*, desemejante en cuanto que es el mismo»; lo que equivale á decir: semejante en cuanto desemejante, desemejante en cuanto semejante.

El extranjero eleático (es decir, Platón mismo) no se intimida por este argumento de Parménides. Distingue el sentido absoluto y el relativo de la palabra *otro*. Indudablemente, lo Uno y lo no-uno, en cuanto que participan igualmente de lo *otro*, se asemejan; y al mismo tiempo, puesto que participan de lo *otro* y son *otros*, no se asemejan; pero *no bajo la misma relación*. La naturaleza de lo *otro*, «difundida en todo», no excluye la naturaleza de lo mismo, igualmente difundida en todo. Estos son los puntos de vista relativos, de donde resulta que las cosas no son por el mismo respecto *otras* y las *mismas* (1). Reconciliemos, pues,

tienen igualmente un principio de diversidad. Toda desemejanza supone una semejanza; porque los términos que no tuviesen absolutamente nada de semejantes, no podrían ser comparados ni relacionados por el espíritu con una Idea común, y asimismo toda semejanza supone una desemejanza, sin la cual no habría *dos* términos semejantes, sino uno solo é idéntico término, del cual no se podría decir que es semejante. Así hemos visto en la tesis anterior, que lo absoluto excluye todas estas relaciones; en la antítesis no las admite sino á condición de admitirlas á la vez, de modo que las neutralice una mediante otra, y que siga siendo absoluto por su relación de indiferencia con todas las relaciones posibles. Todos los contrarios se implican mutuamente en lo absoluto.

(1) Este mismo es el pensamiento de Hegel, que repite frecuentemente que el principio de contradicción es verdadero desde el punto de vista lógico y cuando se trata de cosas consi-

á lo otro y á lo mismo, distinguiéndolos; porque, si los separamos absolutamente, llegaremos en definitiva á confundirlos (1). Vosotros, partidarios de la exclusión absoluta, dais la mano, sin saberlo, á los partidarios de la identidad absoluta. Antístenes y Parménides usan de un lenguaje análogo. El hombre, es hombre, dice Antístenes, y no otra cosa. Lo Uno, es uno, dice Parménides, y no otra cosa. De donde se puede concluir, *ad libitum*, que lo Uno no es nada ó que lo es todo.

Una vez que la inexperiencia de su joven interlocutor ha dejado el campo libre á la senil destreza de Parménides, éste puede ir todo lo lejos que quiera. No le es difícil demostrar que lo Uno «se toca y no se toca á sí mismo, toca y no toca las demás cosas»; que es, bajo la relación de la cantidad, «á la vez igual, supe-

deradas exactamente bajo las mismas relaciones, pero que la identidad no implica menos ontológicamente la diferencia, y ésta, la identidad. (Véase *Lógica*, § 88, 115, 119.)

(1) Si lo Uno no es absolutamente *nada* de lo que es todo lo demás, no es nada más que uno, y no *es* siquiera uno (porque no puede tener el ser en común con las otras cosas, que también se supone existen); lo Uno no es, pues, *nada*. De otra parte, si las otras cosas no son absolutamente nada de lo que es lo Uno, no son nada más que *otras*, y ni siquiera *son* otras (porque entonces tendrían el ser en común con lo Uno); no son, pues nada tampoco; y, como lo Uno por su parte, no es nada, lo Uno y lo múltiple separados primero en absoluto, se confunden luego absolutamente. ¿Diremos que este es un juego del vocablo *ser*, que sólo expresa la afirmación de una relación concebida por la inteligencia y no la existencia? Objeción superficial, si hemos de creer á Platón. Poco importa que la palabra *ser* expresa la simple *inteligibilidad* ó la *realidad*; porque si lo Uno y lo múltiple son absolutamente distintos, poseerán en común la *inteligibilidad*, la posibilidad de ser un objeto de afirmación. Además, según Platón, no hay inteligibilidad que no corresponda á alguna realidad ni pensamiento que no suponga una existencia.

rior, inferior á sí mismo y á las demás cosas»; y, por último, «lo Uno es y se hace cada vez más joven y más viejo que él mismo y que las demás cosas, y no es, ni se hace cada vez más joven, ni más joven y más viejo que él mismo y que las demás cosas». Proposiciones estas todas verdaderas desde sus diversos puntos de vista.

La argumentación que concierne al *Uno ser*, es la antítesis de lo que concierne al *Uno-uno*. Si lo Uno es uno, decía Parménides, no tiene relación con la cantidad, con el espacio, con el tiempo; no es igual ni desigual, joven ni viejo, si no cae en el dominio de conocimiento. Si lo Uno es, dice ahora, es igual y desigual, joven y viejo; participa del tiempo; era, es y será. «Habrà, pues, también, una ciencia, una opinión, una sensación de lo Uno... Se le nombra y se le define, y en general, todo lo que conviene á las demás cosas del mismo género, conviene también á lo Uno...» Así, el doble análisis de lo Uno (en cuanto que es *uno* y en cuanto que es *ser*), conduce á una oposición completa. La primera tesis contiene la doble negación, y la segunda tesis la doble afirmación.

Alguien ha creído ver en esta segunda tesis sobre lo Uno la doctrina entera de Platón. Pero esta doctrina es mucho más comprensiva. La segunda tesis, aislada, no es más definitiva que la primera, de la cual es antítesis extrema. Aquí Platón admite ó rechaza las diversas conclusiones, según que se las tome en un sentido relativo ó en un sentido absoluto. Lo *Uno*, por lo mismo que es, envuelve, á no dudarlo, la multiplicidad, y es lo que produce las Ideas; pero no por eso deja de existir en sí esta unidad suprema, cuyos caracteres nos ha mostrado la primera tesis. Platón adopta, conciliándolas, las dos tesis contrarias de Par-

ménides, y las concilia dando un carácter relativo á las dificultades que Parménides presenta como absolutas. Considerada en sí misma, la Unidad primitiva es una é inefable; considerada por relación á los seres cuya posibilidad envuelve, aparece como una multiplicidad indefinida de formas inteligibles. Pero es esta una multiplicidad meramente ideal, que el joven Aristóteles toma como una multiplicidad real por ignorancia de las verdaderas leyes de la participación mutua de los géneros (1).

En cada tesis Parménides nos asocia á la verdad, de la cual nos dejar entrever un solo aspecto; pero no estableciendo, por de pronto, la verdadera ley de la participación, parece incurrir en sofismas. Platón, por una simple distinción que deja al lector el cuidado de adivinar, pero que hace explícitamente en el *Sofista*, cambia todos estos sofismas en verdades profundas. Ninguna de las tesis del *Parménides* es la expresión adecuada de la doctrina platónica; nos convenceremos de ello según vayamos internándonos en el análisis del diálogo; hay que reunir, conciliándolas, todas las tesis y antítesis para dar con el pensamiento de Platón.

Los críticos alejandrinos están conformes en ver en la segunda tesis dialéctica del *Parménides* una alusión al mundo de las Ideas y á la Inteligencia. Sin atribuir á Platón una división demasiado sistemática, es indiscutible que ha querido demostrar, en el origen de las cosas, la necesidad de una unidad múltiple que haga posibles todos los seres. De otra parte, esta multiplicidad de lo Uno es evidentemente *ideal*, no temporal; constituye las *Ideas* mismas, las formas eternas

(1) El joven Aristóteles representa probablemente aquí al gran Aristóteles, á cuyas opiniones es una réplica el *Parménides*.

del mundo, concentrando en su inmutabilidad todo los principios del *devenir*. No se puede, por lo tanto negar que Platón alude aquí á las Ideas. En cuanto á la relación de las Ideas con la Inteligencia divina, no se trata ahora de ellas, y los Alejandrinos hacen mal al buscarla en la segunda tesis del *Parménides*.

TERCERA HIPÓTESIS.—*Si lo Uno es uno y múltiple ¿cuáles son las consecuencias?* (Síntesis.) *El «alma que se mueve á sí misma», principio del devenir y de tiempo.*

Las tesis precedentes han tenido por conclusión lo uno y lo múltiple mezclados, hasta tal punto, que se puede decir: «Lo uno es uno y múltiple, y no es ni uno ni múltiple.» Pero para que lo uno-todo sea uno y múltiple, es preciso que, ora participe del ser, ora no participe. Como en el dominio del tiempo al cual vamos á descender, esto no puede tener lugar *al mismo tiempo*, lo uno-múltiple debe tener en sí algo que haga posible el tránsito del ser al no-ser y del no-ser al ser; debe nacer y perecer, pasar del movimiento al reposo, del reposo al movimiento, de lo semejante á lo desemejante, y, en general, de un contrario á otro contrario. Ahora bien; este tránsito no puede tener lugar sino á través del instante presente. Platón hace ver todo lo que hay de maravilloso en esta cosa incomprensible que se llama el instante. El instante está entre los contrarios, sin ser ninguno de los contrarios. Es algo intermedio, neutro é indiferente. «Cuando lo uno cambia del ser á la nada ó de la nada al nacimiento, ¿no se puede decir con verdad que es el término medio entre el movimiento y el reposo, que ni es ni no es, ni nace ni perece?—Así parecen demostrar todas las apariencias. Por la misma razón, lo uno, al pasar de lo uno á lo múltiple y de lo múltiple á lo uno, ni es

uno, ni es múltiple, ni se divide, ni se une, y, pasando de lo semejante á lo desemejante y de lo desemejante á lo semejante, no se hace ni semejante ni desemejante; y pasando de lo pequeño á lo grande, de lo desigual á lo igual, y recíprocamente, no es ni pequeño, ni grande, ni igual; no aumenta, ni disminuye, ni se iguala.—Así parece.—Luego todo esto es verdad de lo uno, si es que existe.» El instante es la revelación de la fecundidad de lo Uno, que produce el movimiento ó *devenir*.

La solución de esta contradicción aparente está en la distinción de lo relativo y de lo absoluto. Si consideramos una cosa en el momento en que pasa de un estado á otro, por ejemplo, de lo semejante á lo desemejante, aparece, en la infinita pequeñez del instante, como no siendo semejante, ni desemejante. Todo se reduce á diversas relaciones que aparecen sucesivamente.

Esta unidad múltiple, que cambia sin cesar, permaneciendo idéntica, que pasa del no-ser al ser, que «se mueve á sí misma», engendrando al tiempo, por el instante, designa, probablemente, el alma universal; porque el alma, según el *Fedon* y las *Leyes*, tiene en sí misma el principio del movimiento; es un «motor que se mueve», y hasta «un movimiento que se mueve»; según el *Tímeo*, reúne «la naturaleza de lo mismo y del otro», de lo uno y de lo múltiple, en una «esencia intermedia». El movimiento, que es propio del alma, es la indiferencia de los contrarios, puesto que el ser que se mueve no es el primer contrario y ni siquiera el segundo.

La tercera tesis de Parménides da por resultado, como las demás, esta «mezcla de Ideas» opuestas que Zenón declaraba imposible, que Platón admitía, apo-

yado en Aristóteles (1). Para probar que los contrarios se unen siempre, Platón modifica su hipótesis de todas las maneras posibles; toma la unidad bajo todas sus formas y en todos sus sentidos. Y el resultado es siempre esta unión de los contrarios, que Zenón, infundadamente, negaba al mundo de la unidad. El *Sofista* en una mezcla de ideas.

La primera tesis consideraba lo Uno en sí mismo, en su pureza perfecta, el Dios de la Escuela de Elea, superior al pensamiento y á la esencia; creía Zenón que, en el dominio de la identidad eterna y absoluta, la introducción de los contrarios sería siempre imposible. Pero he aquí que la unidad, apenas afirmada aisladamente, escapa á nuestro conocimiento y se desvanece, aparece como no siendo lo *uno* ni lo *no-uno*, y en su seno se mezclan las Ideas opuestas.

Platón cambia entonces de tesis; considera la unidad real, la unidad existente, intrínsecamente unida al ser y confundiéndose con él el Dios real y viviente, principio de las Ideas y de las esencias. Y he aquí que de nuevo aparecen los opuestos, para unirse y separarse sucesivamente.

Queda un tercer punto de vista. Después de haber estudiado lo *Uno superior á la esencia* y lo *Uno idéntico á la esencia* (es decir, la Idea), Platón estudia lo *Uno inferior á la esencia*, la unidad múltiple, la unidad mixta que constituye el alma motora y la vida universal, de que hablan las *Leyes* y el *Tímeo*. Pero también aquí los contrarios se mezclan. Cualquiera

(1) Zenón se proponía refutar la existencia del mundo de la pluralidad, diciendo que, si existía, reuniría los contrarios, cosa imposible. Platón demuestra que la unidad misma reúne los contrarios y hace posible el mundo de la pluralidad (*Parménides*, 127, e.)

que sea, pues, la *unidad* que se considera, esta unidad atrae á su contrario, y parece fundirse con la multiplicidad en el principio absoluto de las cosas. Uno es muchos.

Fiel al plan que se ha trazado, Parménides indaga ahora *lo que sucederá á las otras cosas si lo Uno existe*. Pasemos de Dios al mundo.

CUARTA HIPÓTESIS.—*Si lo Uno existe en un sentido relativo, ¿qué son las otras cosas, suponiendo que participen de él? (Tesis.) La generación sensible ó materia segunda.*

Las cosas *distintas de lo Uno*, que constituyen el mundo, no son lo Uno; sin embargo, participan de él en algún modo, y no participan sino á condición de ser distintas de lo Uno. Luego en sí mismas, é independientemente de esta participación, esas cosas son una multitud infinita en número, que excluye toda unidad y todo límite. «Considerando de este modo y en sí misma *esa especie de ser, que es distinta de la Idea*, ¿no hallaremos, en tanto que la consideramos, una pluralidad infinita?—Sin duda alguna.» Esta suerte de ser, distinto de la Idea, es evidentemente el mundo sensible que, abstracción hecha de la *παρουσία* de la unidad, se resuelve en lo infinito. Pero si ponemos las cosas distintas de lo Uno, en relación con la unidad, «nace, al parecer, de su comercio con lo Uno, algo *distinto* que les fija límites, en tanto que su naturaleza propia no suministra por sí misma más que *ilimitación*». Aquí fácilmente se reconoce esa mezcla de limitación é *ilimitación*, de la cual habla el *Filebo*. «Así, continúa Parménides, las cosas distintas de lo Uno son *ilimitadas*, y á la vez *participantes del límite*.—Evidentemente. ¿No son también semejantes y desemejantes á sí mismas y entre sí?». Semejantes,

porque tienen todas las mismas cualidades de limitación é ilimitación; desemejantes, porque reuniendo cualidades contrarias, se puede siempre oponer una cosa á otra. «Después de haber demostrado que las cosas distintas de lo Uno son susceptibles, á la vez, de estas cualidades opuestas, no nos sería difícil hacer ver que son al mismo tiempo las mismas y distintas unas de otras, que están en movimiento y en reposo, y que reúnen así todos los contrarios.» Observemos que esta reunión es simplemente una participación, y que la oposición de los contrarios, *mezclados* en los objetos sensibles, es muy relativa. Esta cuarta hipótesis designa ciertamente la *generación*, efecto del Alma divina ó de la Vida motora, distinta á la vez de las Ideas y de la *materia* prima, objeto de la hipótesis siguiente.

QUINTA HIPÓTESIS.—*Si lo Uno existe en un sentido absoluto, ¿cuáles son las otras cosas, suponiendo que participen de él? (Antítesis.) La materia prima y amorfa.*

Esta es la antítesis de la argumentación precedente, que unía á lo Uno y á las demás cosas por la participación. Parménides va á considerar ahora las cosas en cuanto que no participan de la unidad. «¿No está lo Uno aislado de las otras cosas, y las otras cosas aisladas de lo Uno?... Lo Uno y las otras cosas nunca están en un mismo sujeto. Están, pues, separados. Y hemos convenido en que lo que es verdaderamente uno, carece de partes. Si, pues, lo Uno está fuera de las otras cosas y carece de partes, no puede estar en las otras cosas, ni todo entero, ni por partes. Las demás cosas no participan, pues, de lo Uno en ningún modo.» Esta es la objeción que Parménides había hecho ya á Sócrates, á propósito de la participación de

las esencias por los objetos sensibles. Si las demás cosas no tienen nada en sí, se sigue que no son una pluralidad; «porque si fuesen, cada una de ellas sería una parte del todo». No son, pues, «ni una, ni muchos, ni todo, ni partes, ni dos, ni tres, ni número alguno. No son ni semejantes, ni desemejantes, ni lo uno ni lo otro á la vez, porque no pueden participar ni de una Idea ni dos Ideas». «No son, pues, ni las mismas, ni distintas, ni están en movimiento, ni en reposo, ni nacen, ni perecen; no son ni más grandes, ni más pequeñas, ni iguales.» En otros términos: no tienen ninguna esencia.

Lo que está privado así de toda esencia propia es la *materia*, que es relativamente á lo Uno lo no-uno, y relativamente al Ser el no-ser. Parménides quiere demostrar que la materia, independientemente de su participación con la unidad, es la indeterminación absoluta, que se resuelve en el no-ser. De aquí esta conclusión: «Así, pues, si lo Uno existe (y ninguna otra cosa participa de él), lo Uno es todas las cosas, y no es uno ni para él ni para las otras cosas.» Es decir; si se sostiene (infundadamente) que lo Uno existe sin que las otras cosas participen de él, hay que decir entonces ó que las otras cosas no existen ó, si existen, que lo Uno es todas las cosas, que es una pluralidad, que no es lo Uno. Luego lo Uno está *presente* á todo.

SEXTA HIPÓTESIS.—*Si lo Uno no existe, en un sentido relativo, ¿qué resulta, por respecto á él? (Tesis.) No-ser relativo de lo Uno.*

Esta proposición, *lo Uno no existe*, puede tomarse en dos sentidos; puede designar una *no existencia* relativa, que no es la nada pura, ó una *no existencia* absoluta, una pura nada. Platón trata sucesivamente de

una y otra hipótesis, y comienza por demostrar que el no-ser del Uno sólo puede ser relativo.

La pretendida *no-existencia* de lo Uno es el fondo de una existencia. En efecto, cuando se dice: *lo Uno no es*, se distingue lo Uno de todas las demás cosas, so pena de no comprenderse á sí mismo. Este *Uno* que se dice no existir, se le conoce, pues, y cae bajo el dominio de la ciencia. Pero la ciencia supone la distinción de las Ideas y la diferencia. Cuando se dice que lo Uno no existe, lo Uno, *esto mismo* y no otra cosa es lo que se supone no existir. Luego lo Uno, que no existe, participa de la ciencia, de la diferencia, de la determinación, de lo que Platón llama *esto, eso*; en una palabra, de lo determinado. Hay, pues, en él *desemejanza* por respecto á las otras cosas, *semejanza* por respecto á sí mismo, y de igual modo se demuestra que participa de la igualdad y de la desigualdad, de la grandeza y de la pequeñez; finalmente, del ser mismo.

Al decir lo Uno no existe, decimos verdad, decimos lo que es, decimos: *lo Uno está no existiendo*. «Es preciso, pues, para no existir, que lo Uno esté unido al no-ser por el ser del no ser, del mismo modo que el ser, para poseer perfectamente el ser, debe tener el no ser del no-ser (1).» Esta fórmula da á comprender claramente la diferencia de la negación relativa y de la negación absoluta. El ser es la negación de toda negación. Pero en el no-ser la afirmación se mezcla necesariamente á la negación. El no-ser *es* no-ser, y por

(1) El ser del no ser es su *inteligibilidad*, que debe corresponder á alguna *realidad*. El no-ser, por lo mismo que lo concebimos, existe de algún modo. El ser, á su vez, por lo mismo que es concebido distintamente por oposición á lo que no es él, no es lo que se le opone; tiene el no-ser del no-ser.

esto participa del ser de un modo relativo, según el *Sofista*. El ser, á su vez, *no es* no-ser, y por esto participa del no-ser. De aquí esas fórmulas sutiles, que el extranjero eleático admitiría interpretándolas; el ser participa del no-ser el ser un no-ser; y por otra parte, el no-ser participa del ser el ser un no-ser. «Luego porque el ser participa del no-ser y el no-ser del ser... vemos al ser pertenecer á lo Uno, si no es; y al no-ser también, por lo mismo que no es.» Parménides prueba que esta unión del ser y del no-ser implica el *cambio*. Lo Uno que no es, está en movimiento. Y de otra parte, no puede moverse en un lugar donde no está, y está en reposo. «Así, pues, lo Uno, en cuanto que no es, está, á lo que parece, en reposo y en movimiento.» Estando en reposo, no se altera; estando en movimiento se altera. Alterándose, nace y perece; no alterándose, no nace ni perece. Conclusión: «lo Uno, no existiendo, nace y perece del mismo modo que no nace ni perece».

Esta posibilidad de todos los contrarios, que el gran Todo realiza, viene de que se atribuye á lo Uno el no-ser relativo, que participa del ser y sostiene una relación con todos los modos del ser. Atribuyámosle ahora el no-ser absoluto.

SÉPTIMA HIPÓTESIS.—*Si lo uno no existe, en sentido absoluto, ¿qué resulta con respecto á él? (Antítesis.) El no-ser absoluto de lo Uno es inconcebible.*

«Cuando decimos que una cosa no existe, ¿queremos decir que en un sentido no existe y en otro sí?, ¿ó bien este *no existe* expresa sin restricción que lo que no existe no existe absolutamente y no participa en nada del ser?—Sí, sin restricción alguna.» Ahora bien; lo que no existe absolutamente, no puede ni recibir el ser, ni perderlo, ni hacer, ni parecer, ni moverse,

ni estar en reposo. No tiene ni grandeza ni pequeñez, ni semejanza, ni diferencia; no cae ni bajo el dominio de la ciencia, ni bajo el de la opinión, ni bajo el de la sensación, y ni siquiera puede ser nombrado. «Lo Uno, no existiendo, no tiene absolutamente ningún modo de ser (1).» Ni tan siquiera es uno.

Esta es la antítesis de la tesis anterior, en la cual lo Uno admitía todas las esencias. Luego, si lo Uno no existe, ó bien se puede decir todo de él (tesis) ó bien no se puede decir nada (antítesis). Platón admite el objeto de la tesis, el no-ser relativo de lo Uno, condición de las Ideas y de la pluralidad que negaba Ze-nón; pero rechaza, con Parménides, el objeto de la antítesis, el no ser absoluto de lo Uno, cosa contradictoria, puesto que nuestro pensamiento la niega al concebirla.

Hemos visto lo que sucederá á lo Uno mismo, si lo Uno no es. Debemos ahora, siguiendo el método propuesto desde el comienzo, examinar lo que sucederá á las demás cosas, si lo Uno no es (ya con un no-ser relativo, ya con un no-ser absoluto).

OCTAVA HIPÓTESIS.—*Si lo uno no existe en un sentido relativo, ¿qué resulta con respecto á todas las demás cosas? (Tesis.) No-ser relativo de las apariencias fenomenales.*

Si lo Uno no existe, las otras cosas no existen de algún modo, puesto que se habla de ellas. Son *distintas*; pero no pueden serlo sino por relación á alguna

(1) No hay que dejarse engañar por la semejanza de esta conclusión con la de la primera tesis sobre lo Uno absoluto. La existencia absoluta de lo Uno, soberanamente inteligible en sí misma, no es inteligible sino con relación á nosotros y se la afirma aisladamente, pero la no existencia absoluta de lo Uno es inteligible en sí misma como para nosotros.

cosa. Esta cosa no es lo Uno, puesto que lo Uno no existe. Son, pues, distintas unas con relación á otras, es decir, que son distintas por la pluralidad. «La masa de cada una encierra una pluralidad infinita, y cuando se tome la cosa más pequeña del mundo, se verá de pronto, como en un sueño, en lugar de la unidad que se creía poseer, una multitud; en lugar de una cosa pequeña, una cosa inmensa, considerada con respecto á las divisiones de que es susceptible.» Las cosas *parecerán* unas y no lo serán, *parecerán* limitadas y serán, en realidad, ilimitadas. En vano buscaremos el límite, la unidad que circuye y determina; escapará á nuestra intuición y veremos todas las cosas *dividirse y dispersarse*. Así, es necesario que cada cosa distinta de lo Uno *parezca* infinita y limitada, uno y muchos, si lo Uno no es, y que contenga en sí cosas distintas de lo Uno. Del mismo modo, toda cosa nos parecerá semejante y desemejante, móvil é inmóvil, naciente y no naciente, perecedera é imperecedera y todo lo que nos fuese dable exponer en la hipótesis de que lo Uno exista de algún modo, porque no hay pluralidad verdadera sin alguna participación de la unidad. En definitiva, si lo Uno no existe, con un no ser relativo, no resta más que lo infinito del mundo fenomenal y de sus apariencias.

Los argumentos de esta hipótesis tienen sorprendente analogía con los de Zenón de Elea, que reducía el mundo sensible de los Jonios al no-ser por la divisibilidad indefinida. Platón acepta estos argumentos como expresando una parte de la verdad; concede á Zenón que las cosas, consideradas en lo que tienen de no-uno, se pierden en una invencible indeterminación, no presentan más que las apariencias fenomenales, los fantasmas de todas las cualidades, *φαντασμα*.

NOVENA HIPÓTESIS.—*Si lo Uno no existe, en un sentido absoluto, ¿cuáles son las consecuencias con respecto á las demás cosas?—Imposibilidad de todas las existencias y de todos los fenómenos.*

Si lo Uno no existe absolutamente, ninguna otra cosa será una ni muchos, «porque la unidad estaría comprendida en la pluralidad». «Las demás cosas no serán ni semejantes, ni desemejantes, ni idénticas, ni diferentes, no estarán ni en contacto ni aisladas; por último, todo lo que hace poco nos parecía ser, no lo es ni lo parece, si lo Uno no existe.—Enhorabuena.—Si, pues, dijésemos resumiendo: Si lo Uno no existe, nada existe, ¿diríamos bien?—Perfectamente.» No hay ni seres, ni fenómenos, ni *éστι* ni *φαίνεται*, si lo Uno no existe. Platón rechaza aquí de nuevo, como contradictoria, la no-existencia absoluta de lo Uno, en tanto que ha admitido dos veces el no-ser relativo (1).

Tal es la conclusión de la novena hipótesis, y no, como se ha creído, del diálogo mismo. Es simplemente la antítesis y, por decirlo así, la antiestrofa de la conclusión anterior.

En cuanto al diálogo mismo, está perfectamente resumido en estas últimas líneas, tan mal comprendidas: «Ya sea que lo uno exista (como en las cinco primeras hipótesis), ya sea que no exista (como en las cuatro últimas), él y las otras cosas, por respecto á sí mismas y por relación á unas con otras, lo son *absolutamente todo* y no lo son, presentan y no presentan todas las apariencias fenomenales.—*Nada más verda-*

(1) Las dos tesis sobre el no-ser absoluto de lo Uno son las únicas que no parecen á Platón expresar un aspecto de la realidad, porque son las únicas que conducen á una contradicción verdadera y absoluta: la *nada*, que se destruye al pensarla, y que no se puede afirmar sin contradecirla.

dero.» En otros términos, considerados por respecto al ser y al no ser; lo Uno y las demás cosas (es decir, el mundo fenomenal) realizan todas las esencias y no son ninguna esencia, presentan todas las apariencias y no las presentan.

¿Cuál es el valor de esta conclusión según el espíritu de Platón? Este no sostiene aquí que las mismas cosas, tomadas *en el mismo sentido*, admitan á la vez los contradictorios. Semejante conclusión es opuesta á la doctrina de Platón sobre los contradictorios, tal como el *Fedon* y el *Sofista* nos la exponen. Esta comunicación mutua de todos los contrarios resulta, pues, de los diferentes sentidos en que se puede tomar lo Uno y lo no-uno, el ser y el no-ser y los demás contrarios; en una palabra, de las diversas «hipótesis», analizadas metódicamente.

Resumamos rápidamente todo el diálogo, y precisaremos el sentido verdadero. El diálogo ha sido intitulado, por los más antiguos comentadores, *De las Ideas*. Y en efecto; Parménides sólo trata en él de las Ideas y sus relaciones. Nos ha transportado, conforme al deseo de Sócrates, al dominio de las Ideas puras. Hay, decía Sócrates, en el mundo sensible una mezcla de contrarios, naciendo unos de otros, que se explica fácilmente por la participación de las Ideas contrarias. Pero, ¿existe esta mezcla en el mundo inteligible, donde nada nace ni evoluciona en el tiempo? Tal es la cuestión que domina todo el *Parménides*. Se podría intitular este diálogo: *De las Ideas, de sus relaciones eternas y de sus participaciones inteligibles*.

La discusión previa entre Parménides y Sócrates, tiene por objeto la participación de las cosas en las Ideas. Parménides demuestra que la mezcla de los contrarios en el mundo implica una mezcla de con-

trarios en las Ideas mismas, $\mu\lambda\epsilon\kappa$, y que las dificultades que atañen á la participación de las cosas en las Ideas, deben tener su solución en la participación recíproca de las Ideas mismas. De aquí la necesidad de un análisis que se ejerza solamente sobre las Ideas, abstracción hecha del mundo sensible. El verdadero problema al cual se reducen todos, es el de la relación mutua de las Ideas. Parménides, dirigiéndose entonces al joven Aristóteles, analiza todas las relaciones de contrariedad que pueden existir entre las Ideas. Su objeto es demostrar que en toda Idea hay tesis y antítesis, resolviendo así el problema de Sócrates. Llega, en efecto, á concluir que, cualquiera que sea la hipótesis, siempre se termina en la unión primitiva de los contrarios, en la unidad radical de lo uno y de lo múltiple. Desde entonces, toda separación *absoluta* introducida entre dos Ideas equivale á una confesión absoluta. Separar ó confundirse es perderse igualmente en lo ininteligible y lo contradictorio. ¿Qué hemos de hacer? Distinguir y unir á la vez. «El sistema platónico, nos dice Aristóteles, se reduce todo á una teoría de la mezcla de los contrarios... Conocer las proporciones de la unión de las Ideas es la obra de la verdadera música, de la dialéctica.»

Las tesis de Parménides tienen por objeto los contrarios. Ahora bien; hay dos especies de contrarios. Lo uno y lo no-uno, el ser y el no-ser, son expresiones de doble sentido, que es preciso desentrañar, siguiendo la gran regla del *Sofista*. Tómese la contradicción en sentido absoluto, y entonces no hay mezcla posible entre las Ideas, y caemos en una unidad ó pluralidad ininteligibles. Tómese la contradicción en sentido relativo, y entonces se podrá decir con verdad que hay comunicación mutua entre todos los contra-

rios. Esta *xorwvta* es necesaria á la distinción misma de las esencias; fuera de ella, están los extremos equivalentes á la absoluta separación (escuela jónica) y á la absoluta unidad (escuela eleática), que destruyen igualmente toda existencia y toda ciencia. «Vais á hacerme sospechoso de parricidio, dice el extranjero de Elea en el *Sofista*, si combato el discurso de mi padre Parménides, y sostengo que *el no-ser existe* bajo algún aspecto, y el *ser*, por su parte, *no existe* en modo alguno.» (241, d)

La tesis final que resulta del *Parménides* es, por consiguiente, esta: Consideremos dos Ideas contrarias, una positiva y otra negativa, y hallaremos siempre en cualquier otra Idea un término medio. Luego *todas las Ideas, aun las Ideas contrarias*, entran unas en otras y se concilian en la *unidad* suprema, á condición de que se trate de contrarios relativos á diversas hipótesis.

El ser absoluto abraza todas las determinaciones en su unidad; pero si se las pone enfrente del mundo sensible, ó si se consideran aisladamente dos determinaciones especiales, la unidad parece entonces multiplicarse. Hablando con verdad, esta multiplicidad proviene de la debilidad de nuestra inteligencia, que considera las cosas desde un punto de vista parcial y relativo. «Cada Idea en sí es una, dice la *República*; pero la relación de las Ideas con la actividad ó con lo corporal, ó *sus relaciones de comunión entre sí*, les dan la apariencia fantástica de la multiplicidad fenomenal.»

Las antinomias del *Parménides* no son, pues, imposibles de resolver para el que se penetra de la doctrina del *Sofista* (1). «Si alguno niega su asentimiento á

(1) Hay que considerar (ya lo hemos visto) el *Parménides*, el *Theetetes*, el *Sofista* y la *Política*, como si se siguieran uno

estas contradicciones, sólo tiene que considerarlas bien y ofrecernos una solución mejor. Si, por el contrario, creyendo haber hecho muy bien, se complace (como los sofistas) en dar á estos razonamientos ahora un sentido, luego otro, se tomará un trabajo que no merece la pena, como veremos. Porque todo esto no es ni muy elevado y espiritual, ni muy difícil de hacer. Antes bien, lo que es á la vez difícil y digno..., es dejar de lado todo esto como *perfectamente posible*, y ponerse en estado de seguir paso á paso, refutándolos, á los que acaban de decir que lo que es otro es lo mismo, ó lo que es lo mismo, otro *en cierto sentido*, considerándolo *en este mismo sentido* y desde el punto de vista que ellos quieren» (es decir, que la discusión debe versar sobre lo particular y determinado, para ser realmente fructuosa). «Pero probar *vagamente* que lo mismo es otro, lo otro idéntico, lo grande pequeño, lo semejante desemejante, y entretenerse en introducir de esta suerte á los contrarios en su discurso, no es un verdadero método dialéctico; es el de un novicio que comienza á trabar conocimiento con los seres.» ¿Es la argumentación de Parménides obra de un novicio? No, sino de un sofista. Platón no hablaría ni de este filósofo *respetable y temible* (1). Por lo demás, to-

á otro. Precisamente en el *Theetetes* y en su continuación, el *Sofista*, repite Sócrates que ha oído á Parménides en su juventud. Doble alusión á un diálogo que precede al *Theetetes* y al *Sofista*, no un hecho histórico donde los historiadores han visto un anacronismo y que en sí sería indiferente. Además, Platón supone á Parménides practicando «el método de interrogaciones», lo mismo que Sócrates, lo cual es probablemente una simple alusión á su diálogo.

(1) «Parménides me parece á la vez respetable y temible, para servirme de las palabras de Homero. Le he tratado siendo yo muy joven y él muy viejo; y me ha parecido que hay en

das las tesis de Parménides versan sobre puntos determinados y parten de «hipótesis precisas». No se prueba vagamente que lo mismo es otro *en general*, sino sólo en tales ó cuales hipótesis particulares. Todo es, pues, verdadero y todo es falso en el *Parménides*, según el punto de vista desde que se le considere. Todo es sofístico, si se toman los contrarios en sentido absoluto y si se llega de este modo á una confusión verdadera. Todo es verdadero, si se adivina la segunda intención de Platón y se toman los contrarios en sentido relativo; porque entonces se conocerán las verdaderas relaciones de participación entre las Ideas. Desde este punto de vista, cada una de las nueve tesis contiene su verdad propia. El *Parménides* es, como dice el mismo Platón, un «juego» lógico en que se entretiene el viejo Parménides; pero este juego dialéctico, que no es, dice también Platón, una «vana pala-

sus discursos una profundidad extraordinaria.» Al contar esta conversación, probablemente fingida, en el diálogo al cual hace alusión este pasaje, Platón ha tenido que desplegar también una *profundidad* extraordinaria. «Temo mucho que no comprendiésemos sus palabras y menos su razonamiento.» Platón deja aquí comprender que la argumentación del *Parménides* no es un vano juego. Por consiguiente, lo que Platón llama un ejercicio propio de novicios (véase *Theetetes*, 154), es la mala imitación de esta dialéctica.

Sócrates dice igualmente en el *Sofista*: «el método de las interrogaciones, del cual he visto sacar á Parménides los más hermosos discursos del mundo, en una época en que yo era aún muy joven y él de edad muy avanzada». (*Sofista*, 164, C.) ¿Cómo no reconocer después de esto que el *Parménides* es para Platón un diálogo de los más serios y de alcance dogmático? Lo cual está suficientemente demostrado por tantas páginas admirables sobre los atributos metafísicos de lo Uno, sobre la naturaleza del instante, sobre la existencia de los contrarios en el movimiento, sobre la divisibilidad hasta el infinito, etcétera. No somos nosotros, sino Platón mismo, quien coloca el *Parménides* entre sus más *profundos* diálogos.

brería», oculta un trabajo verdaderamente ontológico. Es la exposición atrevida del principio de la participación; es la demostración de la necesidad de las Ideas; es una respuesta á las objeciones de los adversarios, incluso á las de Aristóteles. Estos adversarios creen ver contradicciones en la teoría de las Ideas; Platón responde que las contradicciones están en la naturaleza eterna de las cosas, que están en todo y en todas partes, que la Idea misma, por su esencia, no es otra cosa que una relación entre la pluralidad y la unidad.

Platón dice en un pasaje del *Filebo*, que es un resumen del *Parménides*: «Hay un principio que ocasiona grandes obstáculos á todos los hombres, voluntaria é involuntariamente, y en toda ocasión... Es, en efecto, una cosa extraña decir que *muchos son uno* y que *uno es muchos*, y es fácil poner en un apuro á quien sostenga en esto el pro y el contra.—¿Tienes tú aquí en consideración que se suele decir que yo, Protarco, por ejemplo, soy uno por naturaleza, y, al mismo tiempo, que hay muchos *yo* contrarios unos á otros, grandes y pequeños á la vez, pesados, ligeros, y muchas cosas así?—Acabas de decir, Protarco, sobre lo uno y lo múltiple, una de esas cosas que son conocidas de todo el mundo, y hoy día todos están de acuerdo en no tocar semejantes cuestiones, que son consideradas como pueriles, triviales y buenas sólo para poner obstáculos en las discusiones...—¿Cuáles son, pues, en este género, las otras cosas grandes y maravillosas de que quieres hablar, Sócrates, que tanto ruido hacen y sobre las cuales nadie está de acuerdo? Esto sucede, hijo mío, cuando *esta unidad no está incluida entre las cosas sujetas á la generación y á la corrupción*, como aquellas de que acabamos de hacer mención. Porque,

en este caso, y cuando se trata de esta especie de unidad, todos convienen en que no se debe intentar refutar á nadie. *Pero cuando se trata de la Idea del hombre ó del buey en general, de lo bello, de lo bueno, se habla mucho sobre estas unidades y las demás de la misma naturaleza sin llegar á un acuerdo.—¿Cómo?—*Primera-mente se disputa si se deben admitir estas especies de unidades como existentes en realidad. Toda vez que se pregunta cómo una de ellas es siempre la misma y puede, sin admitir en sí generación ni corrupción, permanecer constantemente la misma unidad; en consecuencia, hemos de decir que esta unidad existe en los seres sometidos á la generación é infinitos en número, dividida por partículas y convertida en muchas, *ó que en cada una de ellas está toda, aunque fuera de sí misma*, lo cual parece la cosa del mundo más imposible que una sola é idéntica unidad exista á la vez en una y muchas cosas (y lo cual es, sin embargo, verdadero, según Platón). » Aquí reconocemos la discusión previa del *Parménides* sobre la participación. «Son estas cuestiones, Protarco, origen de los mayores apuros cuando se responde mal á ellas, y también *de las mayores verdades cuando se responde bien.* » He aquí ahora, según Sócrates, la verdadera respuesta, que nos da claramente el sentido de la argumentación del *Parménides*: «Digo que *esta relación de uno y muchos se encuentra en todas partes y siempre* (aun en las Ideas, y sobre todo en las Ideas), en todo tiempo lo mismo que hoy, *en cada una de las cosas de que se habla.* Jamás cesará de ser, y *nunca ha comenzado á existir*, pero me parece que es una cualidad inherente al discurso, inmortal é incapaz de envejecer. El joven que se sirve por primera vez de esta fórmula, encantado como si hubiese descubierto un

tesoro de sabiduría, se regocija hasta el entusiasmo y se complace en tratar todos los asuntos, ya confundiendo en uno, ya desarrollándolos y separándolos, poniéndose á sí mismo dificultades, como á todos los que se le aproximen (1)... Los antiguos nos han transmitido la tradición de que *todas las cosas á las cuales se atribuye una existencia eterna* (por consiguiente, las Ideas), están compuestas de uno y muchos y reunen en sí, por su naturaleza, lo *finito* y lo *infinito*.» Por esta misma razón se las llama *números*, relaciones entre la materia indeterminada y la unidad absolutamente determinada.

Sócrates añade que hay que elevarse de Ideas en Ideas, «hasta que se ve, no solamente que la *unidad primitiva es una y muchos y una infinidad*, sino también cuantas especies contiene en sí (13, d)». ¿Qué demuestra el argumento de *Parménides*? La primera tesis concluye que la unidad primitiva es *una* y que, considerada exclusivamente bajo este aspecto, no caería bajo el dominio de nuestra ciencia. La segunda tesis prueba que la unidad primitiva, por lo mismo que existe, es *muchos* y una *infinidad*. Las tesis siguientes llevan á la misma conclusión.

(1) El joven Aristóteles, puesto en un apuro por la argumentación de *Parménides*, es un ejemplo de esa juventud que se deja sorprender por las contradicciones aparentes de la dialéctica; pero aunque el viejo *Parménides* se complazca en imprimir á su pensamiento la máscara del sofisma que caracterizaba la dialéctica de los eleates, hemos visto en el *Theetetes*, que es de temer que, al quererla refutar, no lo comprendamos bien; si, pues, el *Sofista* indica el abuso sofístico que se puede hacer de las contradicciones y el aspecto insidioso del *Parménides* mismo, el *Theetetes* hace alusión una vez más á lo que este diálogo contiene, según él, de serio. El *Parménides* trata de las Ideas objeto de la ciencia, el *Theetetes* de la verdadera ciencia, el *Sofista* de la falsa ciencia, la *Política* de la aplicación de la ciencia al gobierno.

El *Filebo* nos ofrece, en este importante paraje, el plan mismo del *Parménides*, y confirma, con su autenticidad, la interpretación que hemos dado. Los contrarios que comparecen en el *Parménides*, son inconciliables, según testimonio de Platón; tienen un sujeto común donde coexisten. Este sujeto no es la materia; no son las Ideas, porque las Ideas, siendo múltiples, están en el dominio de la *diferencia*; es algo superior á las Ideas mismas y á las «esencias», que las abraza y reconcilia; y ¿qué es este principio superior á la esencia y al pensamiento, sino la «Unidad primitiva», de que habla el *Filebo*, y que la *República* nos representa como idéntico al Bien ó á la perfección?

Concluyamos que el *Parménides* todo se reduce á las proposiciones siguientes: La confusión absoluta de los contrarios es ininteligible y hace incurrir en las contradicciones de que gustaban los sofistas. La separación absoluta de los contrarios es igualmente ininteligible y se resuelve en la vacía unidad de los Eleates. Cada uno de estos errores es equivalente al otro, en el cual se resuelve y transforma en definitiva. La verdad, para el «filósofo», es que los contrarios, no siendo jamás absolutos, sino relativos á los objetos materiales ó á los pensamientos del hombre, están en comunicación íntima y coexisten en la unidad del primer principio; porque, teniendo toda cosa su razón, los opuestos mismos tienen su origen en ella, y, por consiguiente, están reducidos á ella de un modo misterioso en la más perfecta unidad. En lo absoluto, *«uno es muchos, muchos son uno»*, y, por consiguiente, los contrarios coinciden. Las Ideas más opuestas se implican mutuamente. Como Platón dice en el *Menon*, una sola Idea bien analizada basta para

hallar todas las demás. Platón, al principio del *Parménides*, recuerda que el gran eleático ha demostrado que «el Todo es uno», y que Zenón ha querido demostrar que «la pluralidad no existe». El objeto del *Parménides* es exponer la doctrina platónica, la doctrina del *Filebo*, según la cual la «Unidad primitiva» de Parménides, en lugar de ser solamente una, es también «muchos y una infinidad». De donde deduce que, en el dominio de las Ideas, los contrarios coexisten y «se mezclan»; pero ésta es una coexistencia eterna, como nos lo enseña el *Fedon*, mientras que en el mundo sensible, los «contrarios nacen de los contrarios», generación que constituye el *devenir*. Hay, pues, dos mundos: 1.º, unidad eterna de los contrarios, de «lo uno, del muchos y del infinito» en lo inteligible; 2.º, generación sucesiva de los contrarios en lo sensible, que hace *aparecer* á través del tiempo lo que el mundo de las Ideas envuelve en la eternidad.

IV

Ahora que hemos profundizado la participación de las Ideas entre sí, debemos volver á la participación de las cosas en las Ideas. Según Platón, la solución del problema superior da la del problema inferior.

Esta materia segunda que Platón, en el *Timeo*, representa como agitada por un movimiento irregular antes de haber recibido la huella de las Ideas, no es más que un momento dialéctico en el *Parménides*, donde es objeto de la cuarta hipótesis, entre el *alma* y la *materia* pura. Como, por lo demás, sabemos, el carácter simbólico y exotérico del dualismo pitagórico está indicado en el *Timeo* mismo por esta frase

significativa: «Preocupados con estos objetos (la materia y la generación) y otros semejantes, cuando *transportamos despiertos estos sueños al ser verdaderamente existente* y que no se ve á través de un sueño, podemos hablar de ellos *con verdad*.» Platón no puede hacer comprender más claramente el carácter relativo de las hipótesis pitagóricas.

Lo sensible tiene, pues, su explicación en la *relación* de la materia con las Ideas, y no en una *existencia* coeterna con las Ideas. Platón repite sin cesar que sólo las Ideas *existen*; busca por todas partes la unidad, y nos la muestra en el *Parménides*. Este último diálogo no hace mención alguna de una *realidad* distinta de las Ideas; sólo afirma, en presencia del mundo inteligible, la materia indeterminada, y hace de la generación una relación dialéctica entre los dos. El dualismo de las Ideas y de la materia, ¿es un dualismo verdadero y absoluto, implicando la coexistencia de dos *seres* eternos? No; puesto que la materia no es un ser, sino un no-ser. En el conjunto de las Ideas consideramos una Idea especial; su diferencia por respecto á las otras constituirá el no-ser, simple relación, difícilmente distinguible, de la nada absoluta. En cuanto á la posibilidad de esta diferencia, viene de que lo absoluto no es una unidad vacía sin pluralidad, sino á la vez «uno y muchos», é «infinito». El *Sofista* y el *Parménides* nos lo han hecho ver; la materia, considerada en sí misma, y abstracción hecha de toda relación con las Ideas, no existe y ni siquiera se le puede dar el nombre de materia; luego, en definitiva, toda existencia, toda realidad, deriva de lo inteligible. Sólo lo inteligible, primer término de la dualidad, existe realmente; el segundo se resuelve en el primero, aunque permanezca idealmente distinto.

La materia sólo es, pues, una relación entre las Ideas, y la relación de las Ideas con la materia encubre una simple relación de la Idea de ser con la Idea del no-ser; por consiguiente, una simple relación de las Ideas entre sí. «Las Ideas se multiplican en apariencia y *parecen* multitud por su *comercio mutuo*.»

En otros términos: todo tiene su razón en las Ideas, y esta proposición es el punto de partida del platonismo; luego la diversidad misma debe tener su razón en las Ideas, y, de Ideas en Ideas, en una razón única; esta es la conclusión lógica del principio anterior. Toda verdadera explicación lleva necesariamente á la unidad, pero á una unidad que no es supresiva de la diversidad, como la escuela de Elea lo había creído. El *múltiple* tiene *una* razón; esta razón única no es lo múltiple mismo, pero no es su negación ni lo absoluto contrario, porque entonces no podría ser la *razón* de lo múltiple. Así, el pensamiento llega siempre, hágase lo que se quiera, á conocer que uno es muchos, que muchos son uno.

La doctrina que resuelve lo sensible en lo inteligible parece la negación de lo sensible mismo, pero Platón, con razón ó sin ella (no es esta la ocasión de discernirlo), hubiera rechazado semejante sensación. Su teoría es un esfuerzo para reconciliar todos los sistemas. La unidad indeterminada y la multiplicidad indeterminada son nada. El ser es la unidad absolutamente determinada en sí misma y progresivamente determinable para nosotros. Ahora bien; en la determinación completa que constituye la perfección debe hallarse la razón, la esencia, la ley de todas las cosas. Nada existe sin ella ni fuera de ella, todo existe por ella y en ella. ¿Es esto decir que lo *es* todo? No, porque lo universal no se confunde con lo particular

que abraza; sí, porque lo particular no es nada sin lo universal donde se encuentra. «Lo uno es todo y nada, difiere de todo y no difiere de nada»; domina, sin abarcarlas, las relaciones de identidad y diferencia. La unidad domina la diversidad. Por lo mismo que comprende todas las determinaciones, comprende los contrarios, porque un contrario no es la negación absoluta, sino más bien el complemento de su contrario. No excluye sino las contradictorias que resultan de una relación de negación absoluta establecida *sófsticamente* entre las Ideas. Distinguir y reunir es hacer entrar lo particular en lo universal, la diferencia en el género, la multiplicidad en la unidad, y no consiste en esto la verdadera *ciencia*. Así, Platón, por el movimiento necesario de su dialéctica, llega á resolverlo todo en las Ideas y en sus relaciones mutuas con el seno de la unidad.

Comprendería muy mal esta doctrina quien le diese nombres modernos, tales como los de panteísmo y dualismo. Estas denominaciones expresarían muy imperfectamente el carácter comprensivo de la teoría platónica. El sutil y profundo dialéctico que ha escrito el *Parménides* (1), no hubiese tenido trabajo en demos-

(1) Volveremos más de una vez á tratar del *Parménides*, cuyo verdadero sentido será cada vez más determinado por las diversas aplicaciones de detalle que habremos de hacer. Se observará que hemos preguntado á Platón mismo: 1.º, las pruebas de la autenticidad del *Parménides*; 2.º, el resumen y el sentido del *Parménides*. El *Sofista*, y sobre todo el *Filebo*, explican este sentido explícitamente y con entera exactitud. Prevengamos aquí solamente una objeción. Platón dice de ordinario, que una cosa elevada á lo absoluto se hace pura y sin mezcla de *otra* cosa. En el *Parménides* parece dedicarse á probar que una cosa elevada á lo absoluto, y *deviniendo* ella misma, implica todas las demás cosas. Esta contradicción aparente encierra una idea profunda. Una cosa no puede ser elevada á la

trar lo que estas palabras tienen de arbitrario, y cómo los sistemas más contrarios participan uno de otro en la Unidad absoluta. El nombre menos inexacto sería el de *monismo*.

perfección sino con tal de que *llegue á ser* la perfección de todas las cosas. Por ejemplo, la ciencia pura y perfecta se confunde con la perfección de la razón intuitiva, que á su vez se confunde con la perfección del amor, etc. Luego la ciencia no llega á ser lo que es en sí misma sino á condición de llegar á ser todo lo demás; no es *en sí* sino á condición de que todas las otras cosas *en sí* sean en ella; no es la Idea de la ciencia sino á condición de identificarse con la Idea de la razón, del amor, etc. En una palabra, la perfección es *una*, puesto que es idéntica con la «Unidad primitiva» de que habla el *Filebo*, con lo absoluto. τὸ παντελὲς ὅν, y, no obstante, contiene una *infinidad* de perfecciones; es, á la vez, ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρα. Hay, pues, tres puntos de vista en el platonismo: 1.º, multiplicidad real de las cosas imperfectas; 2.º, multiplicidad ideal de las perfecciones, ó distinción de las Ideas y de las esencias en el mundo inteligible; 3.º, unidad primitiva de la perfección, «superior á la esencia», unidad de todos los contrarios en el Bien-uno, y supresión de las cosas contradictorias en lo absoluto. Elevar una cosa á la perfección inteligible es, en primer lugar, eliminar de ella todo lo negativo y todos los contradictorios, y hacerla absolutamente *ella misma*; luego, reconoce que en este estado se funde con todas las demás cosas positivas que parecían diferentes y contrarias en la esfera inferior de la imperfección sensible. *En el límite*, todas las diferencias coinciden, como los radios en el centro.