

EL DIALOGO PARMENIDES DENTRO DE LA SISTEMATIZACION FILOSOFICA DE PLATON

Constituye un enigma para los comentaristas de Platón la intención que éste pudo tener en la composición del diálogo *Parménides*. No radica la dificultad en la intelección literal del texto. El estilo es atrayente, y deja transparentar con toda nitidez el sentido de cada frase y el del conjunto mismo. Pero, ¿qué pudo pretender Platón al escribir este diálogo? No es fácil dar una respuesta satisfactoria. Parece como si Platón abjurara de su doctrina y se arrojará en los brazos del más desesperante escepticismo, provocado por la agudeza de los eleatas. En el diálogo nos es presentado Sócrates, sostenedor de la doctrina platónica, derrotado y humillado por la acerada dialéctica de Parménides.

La interpretación de este diálogo es un problema, en que, ya desde antiguo, vienen ejercitándose las mentes de los cultivadores del pensamiento platónico. Algunos, no hallando ninguna solución aceptable, optaron por negar la autenticidad del diálogo *Parménides*. Pero no es viable esta opinión. La autenticidad del diálogo se halla más que suficientemente probada. No cabe otro procedimiento que ahondar las intenciones que en el diálogo se ocultan.

Proclo ¹, reduce a dos las distintas interpretaciones que hasta su tiempo habíanse dado al *Parménides*. Según este filósofo neoplatónico, algunos, no atendiendo al título del diálogo, *Parménides o de las Ideas*, lo consideran como un puro ejercicio lógico. Un segundo grupo le otorga valor doctrinal, y por lo tanto le conceden mayor transcendencia que la que suele darse a un puro juego dialéctico. Abundando en igual sentir, muchos conceptúan el *Parménides*

¹ *Parménides*, tom. IV, lib. I, ed. Stallbaum, Leipzig, 1840.

como la médula de la metafísica platónica. El neoplatonismo ciementa su doctrina en él, y los renacientes lo consultarán más tarde como a su evangelio.

Quizás sea más acertada una opinión intermedia. La apariencia externa de este diálogo es la de un ejercicio lógico; y es, a nuestro parecer, una exaltación de la dialéctica platónica. Pero, a un mismo tiempo, late una intención profunda, aunque no tan profunda como opinan muchos comentaristas. No puede ser en modo alguno tenido como el exponente de la mentalidad platónica. En la dogmática de Platón ocupa un puesto muy secundario, de suerte que podríamos prescindir de él sin ningún quebrantamiento de la sistemática doctrinal. El *Parménides* viene a ser como una introducción a las innovaciones filosóficas que Platón hará en el *Sofista*, una como justificación de las mismas.

I.—Exaltación de la dialéctica

Sócrates, joven inexperto, propone la teoría platónica de las ideas al viejo Parménides y al sutil Zenón. Existe, por ejemplo, según Sócrates, la idea subsistente de la *semejanza*, y otra idea, igualmente subsistente de la *desemejanza*. Las cosas entre sí más o menos semejantes, sonlo en el grado y medida en que participan de la *semejanza subsistente*. Y al contrario, los seres desemejantes se desasemejan mutuamente en la misma proporción en que participan de la idea subsistente de la *desemejanza*.

Ante esta exposición socrática, lánzase Parménides al ataque con el vigor de sus mejores años:

«Dime, Sócrates, ¿distingues, como acabas de decir, entre las ideas por una parte, y por otra, las cosas que de esas ideas participan? Pero si esto es así, como tú afirmas, lo que participa de una idea, ¿participa de toda la idea, o solamente de parte de ella? ».

A un tal requerimiento contesta Sócrates que, así como el día, uno e idéntico, está en muchos lugares simultáneamente y en su

* *Parménides*, pag. 134. No siendo objeto del presente estudio una interpretación literal, huelgan las citas en el propio texto original, que por otra parte dificultarían la lectura. Nuestras citas se acomodarán a la traducción española de ESPASA-CALPE, 1934.

totalidad, así también la idea está en muchos seres, sin perder la unidad e identidad consigo misma. Pero aquí esperaba Parménides a su interlocutor:

«No cabe ingeniarse mejor, Sócrates, para hacer que una sola y la misma cosa sea a la vez en muchos lugares. Es como si, habiendo tendido un lienzo sobre muchos hombres, dijéramos que el tal lienzo está en toda su integridad por encima de muchos [...] ¿Se hablaría toda la tela encima de uno, o solamente una parte de ella?»³.

Sócrates responde que sólo una parte. Pero Parménides recoge inmediatamente esta respuesta:

«Según eso, Sócrates, también las ideas son divisibles. Las cosas que de ellas participan, participan solamente de una parte de cada idea»⁴.

Sócrates da por buena una tal solución; y Parménides sigue envolviéndole:

«Supongamos que alguno de nosotros tenga en sí una parte de la pequeñez. Lo pequeño en sí es más grande que esa parte, ya que ésta no es sino una porción de aquél. Según eso, lo pequeño en sí es más grande que otra cosa. Y, por otra parte, el objeto al cual se añade lo que ha sido cercenado a lo pequeño en sí, se convertirá, por lo mismo, en más pequeño de lo que antes era»⁵.

Sócrates reconoce su ignorancia sobre el modo cómo las cosas participan de las ideas. Tan estrechado se ha visto por la argumentación parmenídea. Con todo el viejo eleata le ofrece una solución con la estudiada finalidad de hacer la derrota definitiva de Sócrates más aparatosa:

«Mira si es, como pienso, esto lo que te mueve a creer que cada idea es una; cuando diversas cosas grandes se ofrecen a tu consideración, si las consideras en conjunto, te parece advertir en ellas cierto carácter común; carácter que es uno, de donde concluyes que la magnitud es una»⁶.

Aceptada por Sócrates esta posición, prosigue Parménides:

«Pero si abarcas a la vez en tu pensamiento la magnitud en sí y

³ *Parménides*, pag. 136.

⁴ Lug. cit.

⁵ Pag. 137.

⁶ Lug. cit.

las cosas grandes, ¿no se te aparecerá una nueva magnitud, que será también *una*, y en virtud de la cual todo lo demás será grande? [...] De esa suerte, por cima de la magnitud en sí y de aquellas cosas que de ella participen, se aparecerá otra idea de la magnitud. Después, por encima de todo ello, otra, en virtud de la cual todo lo demás será grande. De modo que ya no será cada idea una unidad, sino pluralidad infinita»⁷.

Sócrates, ante la agudeza de esta argumentación, no sabe qué partido tomar únicamente se atreve a proponer, en forma dubitativa, la negación de la existencia de las ideas fuera de la mente:

«Pero, Parménides, ¿no será acaso cada idea un concepto que sólo tenga existencia en el espíritu? Así, cada idea sería una, sin que de ello resultase ningún absurdo»⁸.

No acepta Parménides una tal solución, dando por razón de ello, que los conceptos mentales han de corresponder a la realidad. Y prosiguen en esta misma forma las objeciones de Parménides, cada una de las cuales deja a Sócrates perplejo y sin saber qué contestar; todo lo cual autoriza al viejo eleata a formular la siguiente hipótesis:

«Pues supón, en cambio, Sócrates, que negásemos que haya ideas de los seres; que atendiendo a las dificultades que acabamos de exponer y a otras análogas, no asignásemos a cada ser una idea determinada. Ocurriría entonces que no sabríamos hacia dónde orientar nuestro pensamiento, puesto que ya no referiríamos cada ser a una idea perdurable e idéntica siempre; habríamos abolido hasta el propio discurso, que sería del todo imposible en tales condiciones»⁹.

Sócrates, que con ímpetu juvenil se había presentado con aires de inteligente maestro, vese precisado a reconocer tan catastrófica consecuencia. Lo envuelve una nube de tinieblas, y llega a reconocer que no sabe qué pueda ser la Filosofía.

Pero una tal conclusión no nos extrañaría en ningún escéptico, pero sí, y mucho, en los diálogos de Platón. Veamos de presentar una solución satisfactoria a este problema de interpretación.

Es una exaltación, dramática si se quiere, de la dialéctica, una

⁷ Pag. 13--138.

⁸ Pag. 138.

⁹ Pag. 143.

exhortación al ejercicio racional. Y débese esto a una nota característica del sistema platónico. La mayoría de los sistemas filosóficos atienden primera y principalmente a la demostración de su doctrina de un modo directo, sin atender de una manera explícita al método a seguir. Como la atención humana no puede dividirse simultáneamente hacia dos objetos, la mayor parte de los filósofos centran su interés en las tesis dogmáticas, dejando a un lado las cuestiones de método. Únicamente, cuando creen logrado su objetivo, vuelven sobre sus pasos para examinar el método seguido inconscientemente, y proponerlo como único camino a seguir en el descubrimiento de la verdad. En cambio el sistema filosófico de Platón es hijo del método socrático. Sócrates aseguraba que por el procedimiento mayéutico, o sistemas de preguntas graduadas, ayudaba a sus discípulos a sacar la verdad por sí mismos. La verdad, afirmaba Sócrates, mora en nuestra mente; sólo que nosotros no caemos en la cuenta de ella, es menester que cada uno de nosotros la demos a luz, y él, por medio de preguntas, ayudaba a darla a luz a sus interlocutores.

Si las ideas residen en nosotros había que explicar el cómo de esta residencia. Para lo cual supuso que los conceptos o ideas eran innatos. El innatismo de los conceptos se debía a una preexistencia de las almas en una vida anterior, en la que gozaban de toda felicidad contemplando las ideas subsistentes. Pero cometieron un pecado y fueron encerradas en el cuerpo humano. Y las ideas que en la vida pretérita contemplaran vanse despertando conforme aparecen ante ellas las cosas de este mundo ¹⁰. Y partiendo de aquí va Platón elaborando su sistema filosófico.

Veíase ahora Platón precisado a introducir una corrección en su sistema filosófico, y como éste era hijo del método, convenía penetrar más profundamente en su esencia, y conocer sus exigencias. Un conocimiento imperfecto del método dialéctico había sido motivo de que errara Platón al elaborar su sistema, y que por lo tanto tuviera que subsanar este error. El conocimiento incompleto anterior explica la desviación platónica del camino de la verdad; y el dominio cabal del mismo, en la actualidad, justifica la corrección que va a introducir.

¹⁰ Puede verse un resumen genético del sistema platónico en F. GONZÁLEZ CORDERO, *Bosquejo de una historia de la filosofía*, Madrid, 1946.

Por eso, en esta primera parte del *Parménides*, a pesar de las dificultades propuestas, Platón sigue creyendo en su teoría de las ideas. La supresión de las mismas equivaldría a la abolición de todo discurso. Lo cual es completamente inadmisibile. Recuérdese lo que poco ha había hecho Platón decir a Parménides: Supón que negásemos que haya ideas de los seres, ocurriría entonces, que no sabríamos hacia dónde orientar nuestro pensamiento, puesto que ya no referiríamos cada ser a una idea perdurable e idéntica; habríamos abolido hasta el propio discurso.

Lo que acontece en el caso presente de la discusión entre Parménides y Sócrates, es que éste, sin haberse ejercitado suficientemente en el método dialéctico, pretendía hacer una exposición de las ideas tal como ellas son en sí:

«Es que antes de haberte ejercitado, pretendes, querido Sócrates, definir lo hermoso, lo justo, lo bueno y cada una de las ideas [...] Pero es preciso que tu espíritu sea sometido a prueba y que te ejercites [...] en lo que el vulgo tiene por inútil y califica de vana charla. Si no, mal podrás alcanzar la verdad»¹¹.

¿En qué consiste este ejercicio? En demostrar proposiciones entre sí contradictorias. Y como ejemplo de esta clase de ejercicio, propone Parménides a Sócrates uno que versa precisamente sobre la unidad del ser.

Si lo *uno*, afirma, existe, no es plural. Por tanto carece de partes. Si no tiene partes, no es un todo. Pero como ciertamente es un todo, en cuanto todo lo uno está compuesto de partes. Consiguientemente, lo uno es plural y no uno¹².

Y por este estilo va Parménides acumulando contradicciones, cuya consecuencia final parece habría de ser un nihilismo desesperante. Pero en la mente de Platón no tienen más objeto que estimular y exaltar el ejercicio dialéctico para poder salir de tales atolladeros.

Confírmase que el autor del *Parménides* tiene como uno de sus principales objetivos la exaltación de la dialéctica en este su diálogo, por lo que se lee en el *Sofista*. La exaltación de la dialéctica fué

¹¹ Pag. 143-144.

¹² Pag. 146 y sigts.

motivada en el *Parménides* por la incapacidad de Sócrates para explicar la participación de las ideas. Y en el *Sofista* viene a decir que únicamente quien posee la ciencia dialéctica «desentrañará claramente la idea única, repartida en multitud de individuos que existen aisladamente. Descubrirá, luego, una multitud de ideas, diferentes entre sí, y que se hallan implicadas en una idea única, recogida en la universalidad de los seres reducidos a la unidad; después, una multitud de ideas absolutamente distintas entre sí»¹³.

Y bien pertrechado con el conocimiento de la dialéctica, nos propone una corrección de su sistema como único medio de evitar las contradicciones del *Parménides*¹⁴.

II.—Reelaboración doctrinal

¿Qué innovaciones introduce Platón en su sistema? Para comprenderlas en toda su extensión es menester hacer algo de historia.

El problema filosófico del *ser* nació del problema del *devenir*, del *hacerse*. Los Milesios ponían una materia de la cual eran hechas todas las cosas. Pero ¿cómo tiene lugar este «*fieri*», el hacerse de las cosas, el convertirse una substancia en otra? Y esta fué la cuestión que se planteó Heráclito, y cuya solución indagaron Empédocles y Anaxágoras, pero sobre todo Parménides. A nuestro juicio, el tema central del poema compuesto por Parménides consiste en resolver el problema del *hacerse* o *devenir* de los seres. Lo cual le obliga a proponer casi de un modo inconsciente la cuestión acerca de la naturaleza del ser; y esto a modo de conclusión ligeramente insinuada.

Niega primeramente Parménides que se dé *fieri* o *devenir* en el mundo. Del ser no puede proceder el ser, pues ya existiría antes; y de la nada no se hace nada. «*Ex ente non fit ens; ex nihilo nihil fit*». Por eso no se dan mudanzas. El ser permanece inmóvil; los sentidos, que parecen testimoniar lo contrario, se dejan llevar de las apariencias y nos engañan. Y, como pretendiendo corroborar su argumentación, viene a concluir Parménides: todo cambio implica multiplicidad de cosas o, al menos, posibilidad de que una misma cosa

¹³ *Sofista*, pag. 85-86.

¹⁴ *Sofista*, pag. 96-97.

se halle en estados distintos. Pero esto es imposible, pues cualquier variedad de cosas implicaría variedad o multiplicidad de seres, lo cual es inadmisibile ¹⁵.

Este argumento aquí insinuado es gravísimo. Expongámoslo en todo su rigor metafísico. El hombre coincide con los brutos en la animalidad. La nota o carácter diferenciador no puede ser, por consiguiente, la animalidad misma, sino algo diverso de ella. Hay que añadir al hombre algo distinto de la animalidad, por lo que se diferencie de las bestias. Y esto es la racionalidad. Igualmente, así como el hombre y el bruto coinciden en ser animales, así también las cosas todas coinciden en ser seres; pero surge ahora una diferencia notable, y es que no hay nada que no sea ser, y por lo mismo no puede existir un principio diferenciador de los seres, pues este principio habría de ser ser. He aquí un nuevo problema: la diferenciación de los seres. Parménides lo resuelve reduciendo todas las cosas a un solo y único ser.

Platón pretende primeramente resolver el problema del *devenir* o *hacerse* de las cosas. A este efecto, tomó como punto de apoyo el hallazgo socrático de los conceptos universales, necesarios y eternos. Estos conceptos, que nosotros poseemos, para ser verdaderos han de ajustarse a la realidad. «El discurso que dice las cosas tal cual son, es el cierto; y el que las afirma tal cual no son es el falso» ¹⁶.

Pero ¿en qué consiste esta realidad? No en esta cadena de seres en movimiento continuo que nos presentan los sentidos. Si no hubiera otra realidad que el mundo sensible, nada podríamos afirmar como cierto, pues mientras hablamos, ya las formas precedentes han huído y presentándose otras ¹⁷.

Existe otra realidad necesaria y eterna a la cual corresponde nuestros conceptos necesarios e inmutables. Hállase constituida por las ideas subsistentes. «Yo no veo nada tan evidente como la existencia, en el más alto grado posible, de la belleza, del bien y de todas las cosas de este género; esto está para mí suficientemente demostrado» ¹⁸.

¹⁵ MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum. Parmenidis carminum reliquiae*.

¹⁶ *Cratilo*, pag. 144.

¹⁷ *Cratilo*, pag. 151 y sigts.

¹⁸ *Fedon*, 177, b.

Para Platón estas ideas subsistentes constituyen el verdadero ser; en cambio, el mundo contingente y mudable no es ser. Existe entre las ideas y las cosas del mundo sublunar la misma relación que entre el cuerpo y su sombra. La sombra no es el cuerpo sino una levisima huella del mismo. Igualmente las cosas de este mundo no son seres, son puras sombras o fantasmas ¹⁹.

Siendo como son las ideas inmutables y eternas el verdadero ser, síguese que éste también ha de ser inmutable y eterno. De este modo Platón añadió un nuevo nudo a la doctrina de Parménides de la inmutabilidad del ser.

Con todos los seres contingentes y mudables no son pura nada. Entre las ideas subsistentes o ser absoluto y la nada, también absoluta, existe un término medio, constituido, precisamente, por las cosas mudables, sujetas a un continuo flujo y reflujo. Como no son seres, ni pura nada, no caen bajo la argumentación parmenídea, que niega la mutabilidad del ser, basada en el famoso principio: «*ex nihilo nihil fit*»; «*ex ente non fit ens*».

Pero, ¿cómo resolver el problema de la multiplicidad del ser? Las ideas subsistentes, los únicos verdaderos seres según Platón, son muchas y distintas entre sí. ¿Cuál es el principio diferenciador que las distingue? Todo lo que ellas son es ser y únicamente ser, y bajo este aspecto coinciden, y por lo tanto no podrían distinguirse unas de otras.

La solución de esta cuestión es precisamente lo que obliga a Platón a reelaborar su sistema filosófico, introduciendo alguna corrección en el mismo. Y esa corrección la ha querido justificar con un mejor conocimiento de la dialéctica que estudia este problema. Es propio de la *ciencia dialéctica* dividir en géneros, sin tomar una especie por otra, ni otra por la misma. Y «el que se halle en condiciones de hacer todo esto que digo, desentrañará claramente la idea única, repartida en multitud de individuos que existen aisladamente. Descubrirá luego, una multitud de ideas diferentes entre sí, y que se hallan implicadas en una idea única, recogida en la universalidad de los seres reducidos a unidad; después, una multitud de ideas diferentes entre sí. Esto es lo que se llama saber distinguir en-

¹⁹ *República*, lib. VII, pag. 263-267.

tre los seres, cuáles son capaces de aliarse entre sí cuáles no»²⁰.

Platón cree haber llegado a una solución cabal del problema de la distinción de los seres, otorgando existencia al *no-ser*, el cual invade todas las cosas, incluso las mismas ideas, y en su virtud se distinguen unas de otras.

En orden a la demostración de esta su doctrina, parte el fundador de la Academia del análisis del conocimiento, tal como lo había hecho para resolver el problema del *devenir*. Pero antes de llegar a proponer su solución, expone dos opiniones entre sí diametralmente opuestas. En primer término la de los materialistas, para los que no hay más ser que lo puramente corpóreo. «Apegados a todos esos objetos, afirman que sólo existe aquello que ofrece materia al tacto y a los demás sentidos»²¹. Y a continuación expone la suya, la de los que se colocan «en una posición superior, en el seno de lo invisible, obligando a sus enemigos a que reconozcan que determinadas ideas ininteligibles e incorpóreas son la esencia verdadera. En cuanto a los cuerpos de sus enemigos y a lo que éstos llaman la verdad, los reducen a polvo, gracias a sus razonamientos; y en lugar de la existencia, sólo les reconocen una generación entregada a movimiento perpetuo»²². Evidentemente, Platón alude aquí a la opinión que únicamente concede ser a las ideas, y lo niega a los cuerpos, cuya esencia hace consistir en puro movimiento, es decir, en esta ininterrumpida serie de generaciones de cosas que tienen lugar ante nuestros sentidos.

Rechazada la doctrina materialista, pasa a impugnar la suya propia, o mejor, la que profesara en otro tiempo.

—«EXTRANJERO: Volvamos, pues, a los otros, a los partidarios de las ideas. Sé tú, también, su intérprete para con nosotros.

—TEETETES: Accedo de buen grado.

—EXTRANJERO: La generación y el ser, según decís, son cosas distintas. ¿No es verdad?

—TEETETES: Sí.

—EXTRANJERO: Con el cuerpo, por la vía de los sentidos, comu-

²⁰ *So fista*, pag. 86.

²¹ Lug. cit., pag. 72.

²² Lug. cit., pag. 72-75.

nicamos con la generación. Con el alma, por la vía de la razón, nos ponemos en relación con el ser propiamente tal, que es semejante siempre a sí mismo, según aseguráis, mientras que la generación es siempre diferente.

—TEETETES: Eso es, en efecto, lo que decimos»²³.

El EXTRANJERO, antes de pasar a refutar la doctrina de Platón, comienza por informarse, a base de preguntas, del alcance de la misma. Una vez esto obtenido, pasa al ataque. Al orden de la generación, es decir, al movimiento, incompatible con el ser, pertenece la acción y la pasión. O, como Platón dice, el padecer y el obrar²⁴.

Ahora bien, conocer es obrar, ser conocido padecer. Consiguientemente la sabiduría habría de ser excluída del orden del ser, para incluirla en el mundo de la generación o no-ser. Pero, ¿quién puede negar que la sabiduría pertenézca al verdadero ser?²⁵

Además, ¿diremos que el ser no vive? De ninguna manera. Pero la vida incluye movimiento. En vista de lo cual hace Platón concluir al *Extranjero*:

«Preciso es, pues, que incluyamos en el número de los seres a aquello que es movido y al mismo movimiento»²⁶.

Pero, si el movimiento, al igual que las ideas inmutables, son seres, se unen entre sí cosas contradictorias: lo inmutable y lo mutable. ¿Cómo evadir la dificultad? Sólo hay una salida, consistente en suponer que el ser es distinto del movimiento y del reposo. Consiguientemente debemos suponer tres principios: ser, movimiento y reposo. El ser no es ni movimiento ni reposo, sino algo distinto. Pero ¿cómo puede existir el ser sin hallarse en movimiento o en reposo? Responderemos suponiendo que el ser, el movimiento y el reposo son géneros; y no todos los géneros son combinables entre sí, al igual que no todas las letras del alfabeto pueden unirse entre sí. Sólo son posibles determinadas combinaciones de géneros, como solas son factibles determinadas uniones de letras. Precisamente por esto, el movimiento y el reposo no son susceptibles de mutua com-

²³ Lug. cit., pag. 76.

²⁴ Lug. cit., pag. 76.

²⁵ Lug. cit., pag. 77-78.

²⁶ Lug. cit., pag. 78.

binación, pero sí pueden uno y otro unirse con el ser, de forma que el reposo es ser, y también lo es el movimiento ²⁷.

Pero cada uno de estos tres géneros es *otro* con respecto a los dos restantes, y el *mismo* con relación a sí propio. Con esto ya tenemos otros dos géneros más: lo *otro* y lo *mismo*. La razón de ello es la siguiente: lo que indistintamente tanto es aplicado al reposo como al movimiento, cosas entre sí contradictorias, no puede ser ninguno de entrambos. No dudamos en decir que el movimiento es *otro* respecto del reposo, y el reposo *otro* con relación al movimiento. Si lo *mismo* y lo *otro* fueran idénticos con el movimiento y el reposo, seguiríase que movimiento y reposo serían una misma cosa, puesto que, como acabamos de ver, lo *mismo* y lo *otro* se aplican indistintamente al movimiento y al reposo ²⁸.

Sigue Platón preguntando: ¿lo *mismo* es el *ser*? Tampoco, se responde. Como el reposo y el movimiento son seres, si lo *mismo* fuera el *ser*, el *movimiento* y el *reposo* serían también lo *mismo* ²⁹.

Igualmente el *ser* no puede ser lo *otro*. Lo *otro* implica diferencia de sí mismo. Existen seres relativos que dicen diferencia a *otro*, precisamente por ser relativos. En cambio los seres absolutos no incluyen referencia a otro ser. Por tanto, si lo *otro* se identificara con el *ser*, también los seres absolutos serían lo *otro* y, por consiguiente, distintos de sí mismos ³⁰.

De este modo cree Platón haber descubierto cinco géneros entre sí distintos: *ser*, *reposo*, *movimiento*, *lo mismo*, *lo otro*.

Aunque el discurso platónico nos resulte pesado, tengamos fuerza para seguirle hasta el fin. Estos géneros, a excepción del movimiento y el reposo entre sí, pueden combinarse el uno con el otro, de suerte que unos participan de otros, pero sin identificarse. Así el movimiento, en cuanto es lo *otro* que el reposo, participa del género lo *otro*; y en cuanto es uno consigo mismo, participa del género lo *mismo*. Por tanto, el movimiento es lo *otro* y no lo es; es lo *otro* que el reposo; no es lo otro que el movimiento mismo; bajo este aspecto es lo *mismo* ³¹.

²⁷ Lug. cit., pag. 79-88.

²⁸ Lug. cit., pag. 88 y sigts.

²⁹ Lug. cit., pag. 88 y sigts.

³⁰ Lug. cit., pag. 89 y sigts.

³¹ Lug. cit., pag. 91 y sigts.

Del mismo modo, como el movimiento es distinto del ser, —ya está demostrado en las páginas precedentes— diremos que el movimiento no es ser; pero como se combina con el ser, deberemos añadir: el movimiento participa del ser, de suerte que bajo este respecto el movimiento es ser. De un modo más general: en cuanto los cuatro géneros, poco ha mencionados, se distinguen del ser, son lo *otro* que el ser, es decir: no-ser. Pero, como a un mismo tiempo se combinan con el ser, participan de él, y así también son seres. De donde concluye Platón:

«En cada una de las ideas entra por mucho el ser, e infinitamente el no-ser»³².

He aquí cómo en una reelaboración doctrinal se ve Platón obligado a modificar su sistema. Antes, el mundo de la generación es decir, las cosas que caen bajo nuestros sentidos no eran seres; los únicos seres eran las ideas subsistentes. Ahora afirma que tanto el mundo de la generación como el de las ideas son seres, pero no seres puros, pues el uno y el otro tienen mezcla del no-ser. Y, como pretendiendo justificarse de esta conclusión, dice que lo hace así por creer que es el único medio de evitar las contradicciones, sin duda del Parménides.

«Si hay alguien quien no dé crédito a la existencia de esas oposiciones [ser y no-ser], que reflexione entre sí ofreciéndonos una solución mejor que la nuestra. Mas si, por el contrario, imaginándose haber dado con algo difícilísimo, se complace en conducir el razonamiento tan pronto en un sentido como en otro, se tomará mucho trabajo por cosa que apenas si lo requiere»³³.

¿Dónde es llevado el razonamiento tan pronto en un sentido como en otro si no en el *Parménides*? A nuestro juicio estas palabras constituyen una alusión muy clara a dicho diálogo. Y por lo tanto se ha de concluir que las correcciones que Platón introduce en su doctrina en el *Sofista*, han de ser atribuidas a la necesidad de evitar las contradicciones del *Parménides*.

FRANCISCO GONZALEZ CORDERO, C. M. F.

Colegio de Filosofía de Sto. Domingo de la Calzada.

³² Lug. cit., pag. 92.

³³ *Sofista*, pag. 96.