

V

La idea platónica no estaba de antemano tan expuesta al esquema de la tautología como el *eidos* aristotélico. Es verdad que a los “leños y piedras iguales” corresponde “la igualdad misma”, a las cosas bellas, “la belleza misma” y así en adelante, pero, con todo, no es lo mismo, como cuando a los muchos hombres se supraordena “el hombre mismo”, a los caballos “el caballo mismo”, como mera *species*. Sencillamente no es lo mismo, porque el ser bello o el ser igual no limita una determinada especie de cosas, sino que se extiende a algo incalculablemente heterogéneo.

Bajo la idea de lo bello, según la exposición del *Symposion*, cae una serie ricamente graduada de lo bello que se presenta en la vida, empezando con el cuerpo humano y sus miembros y continuando por encima de lo bello anímico, hasta la belleza de los valores espirituales supremos (*ἐπιτηδεύματα, ἐπιστήμαι, λόγοι* [estudios, ciencias, razonamientos])⁸⁷ Sin duda, precisamente conforme a esta descripción, también la idea misma de lo bello, hacia donde conduce la escala de los grados, es algo bello, y en este aspecto se adhiere todavía a ella un resto de homonimia, pero no es una clase de cosas, cuyos atributos estuvieran comprendidos ahí, es un universal de orden muy superior, y las especies de los objetos bellos tienen sus particulares esencias específicas, que son algo totalmente diverso de “lo bello”.

No otra cosa ocurre con la idea de lo igual en el *Fedón*. Aquí ciertamente ninguna enumeración ni gradación subraya la distancia respecto de las clases de cosas, pero con seguri-

⁸⁷ *Símposio*, 210 A—211 B. En esencia se halla aquí justo la extraordinariamente amplia concepción del *καλόν* [bello] y su indiferencia frente a las especies objetivas particulares de los *καλά*.

dad están representadas por los "leños y piedras iguales", y la indiferencia de lo "igual en cuanto tal" respecto de su constitución específica, se puede comprender de manera muy clara ³⁸ Este ejemplo es incluso especialmente instructivo, porque en la igualdad no se trata siquiera de una cualidad de cosas, sino de una relación entre cosas. Todo adherirse a una *species* de cosas queda aquí completamente excluido.

Junto a estos ejemplos se puede poner otra serie de ellos que señalan la misma relación. Tal vez el más conocido es el de la idea de la justicia en el *Estado*, bajo la cual cae una multitud de lo particular diverso específicamente, desde el obrar humano hasta las leyes e instituciones públicas. A las ideas de las otras virtudes se juntan la de lo uno, de lo múltiple, del número, de la dominación y de la esclavitud, y varias más. Ciertamente, en Platón se dan también ahí junto las verdaderas ideas de cosas, que luego corresponden a una *species* y comprenden todos sus rasgos esenciales. Mas parece que en el pensamiento de Platón no juegan el papel regulador que Aristóteles les atribuye, cuando habla de la doctrina de las ideas. En todo caso, Platón argumenta en los pasajes decisivos no en función de aquéllas, sino a base de ejemplos mucho más generales.

Ahora bien, una cosa es evidente sin más: ideas de tal universalidad en ningún caso están sujetas tan fácilmente al peligro de la homonimia, ni siquiera cuando el modo de expresarse y la formación de conceptos la favorecen. Pues en ellas no se trata ya en absoluto de la igualdad de nombre con las cosas —éstas llevan precisamente otros nombres— ni tampoco, por lo mismo, de una mera repetición de aquello que constituye el carácter específico de las cosas. Así pues, en tanto Platón puso de antemano el énfasis sobre los *genera* superiores, evitó la duplicación tautológica del mundo y por cierto, como parece, sin haber comprendido enteramente la magnitud del peligro al que escapó.

Parece que Platón fue el único en su siglo que supo conjurar este peligro y preservar la doctrina de las ideas del desleimiento. Los megáricos no lo pudieron antes de él —así es por lo menos, si puede uno confiar en los escasos testimonios sobre ellos—, Espeusipo y Jenócrates quizá todavía menos. Y

³⁸ Fedón, 74 A—75 B

Aristóteles sobrepasa a todos ellos en acentuar la identidad de contenido entre *eidos* y cosa. Únicamente Platón concibió sus ideas de tal manera que frente a las cosas puedan decir realmente algo nuevo y ser verdaderos principios de las cosas.

Porque esto es lo determinante principio entitativo real sólo puede serlo algo que no sea idéntico con aquello de lo que es principio. Auténticos principios eran la guerra y el *logos* de Heráclito, el odio y el amor de Empédocles, los *spérmata* y las homeomerías de Anaxágoras, el átomo y el vacío de Demócrito. Tal vez sean éstos principios unilateralmente escogidos, pero, con todo, llenan de manera fundamental el sentido de principios del ser, pues aclaran fenómenos mediante algo radicalmente diverso de los fenómenos. Entre los presocráticos no encontramos en ninguna parte la vacía repetición, ni la tautología, ni la duplicación del mundo. Sólo con la doctrina del *eidos* —es decir, con el intento de substituir los principios unilaterales por omnilaterales—, se deslizó el infortunio del *idem per idem*.

Quizá Platón escapó a él justo porque en su pensamiento todavía estaba viva la antigua idea presocrática del *ἀρχή* —es decir, del "principio". Es un hecho que sus ideas, en contraste con las de sus contemporáneos y sucesores, no estaban orientadas hacia las clases de cosas, sino hacia los *genera* superiores del ente. Y si se pregunta por qué importaba esto tanto, debe contestarse porque de esta manera las ideas no incurrían en el *odium* de la homonimia.

Si las ideas son "de igual nombre" que las cosas, cada clase de cosas tiene su propia idea. Entonces cada cosa participa sólo en una idea, pero no en varias, entonces tampoco participan las ideas unas en otras, sino que se mantienen pasivamente y sin relación unas junto a otras, y cosas de diversas clases no pueden participar conjuntamente en una idea. Ésta es la razón por qué en esa forma el mundo solamente es duplicado, pero no aclarado. Ni la unidad de la esencia en medio de la multiplicidad de las cosas, ni tampoco la multiplicidad de los rasgos esenciales dentro de la unidad de la cosa, puede hacerse comprensible de ese modo. Pero ello significa que el mundo mismo no puede hacerse comprensible.

Esto se modifica radicalmente cuando los géneros superiores son convertidos en ideas, cuando, por consiguiente, en lugar de la idea como *εἶδος* entra la idea como *γένος*, en la for

ma en que lo desarrolla programáticamente el *Sofista* respecto de los μέγιστα γένη [géneros máximos] No es sólo que la idea lleve ahora un nombre distinto y que también, en cuanto al contenido, diga realmente algo del todo diverso de lo que dice la cosa, antes bien, ahora se da la participación de cosas de diferentes clases específicas —quizá fundamentalmente de todas las cosas— en la misma idea, es más, a fin de cuentas, en todas las ideas de orden superior Por este medio la multiplicidad y movilidad del mundo de las cosas resulta comprensible desde las ideas

Lo que Platón tenía delante no era, sin duda, la sujeción de una cosa a una idea única, gracias a la cual estuvieran excluidas, al mismo tiempo, otras ideas, sino la movable participación en muchas ideas, no ciertamente en todas a la vez, pero sí en varias al mismo tiempo y por cierto sin perjuicio recíproco Este pensamiento, sin duda, aparece en él con claridad sólo más tarde (no antes del *Parménides* y del *Sofista*) Pero los ejemplos sobre la idea de lo bello, sobre la de lo igual ó de lo justo muestran, con todo, que ya desde un principio hay algo de esta concepción vivo en la doctrina de las ideas Pues es notorio que dichas ideas son suficientemente universales para no excluir las unas a las otras de la participación de uno y el mismo objeto en ellas

Naturalmente esto es posible sólo si las ideas forman una multiplicidad, en la que dominen ciertas relaciones las ideas tienen que poder “mezclarse” las unas con las otras (συμμίγνυσθαι), tienen, por tanto, que formar una “comunidad” (κοινωνία), y ésta tiene que poder mostrarse también en su propia consistencia interna como una “trabazón” originaria de unas con otras (συμπλοκή) La imagen total del reino de las ideas así entendido no se agota de ningún modo, por tanto, en la διαίρησις [división], tampoco en la mera jerarquía de εἶδος y γένος, sino que va mucho más lejos Se apoya en último término sobre el pensamiento de una legitimidad de enlace de las ideas unas con otras, la cual tiene sus fuerzas enlazadoras en los *genera* supremos mismos

Para lograr claridad en este punto, así concluye Platón en el *Sofista*, se requiere necesariamente una ciencia propia que indique “cuáles de las ideas genéricas concuerdan con cuáles, y cuáles no se asimilan unas a otras, y además, si pasando a través de todas se encuentran ciertos elementos *unificadores*

(συνέχοντα), de modo que las ideas puedan mezclarse, y a su vez en las separaciones, si pasando a través de todas se encuentran otras que sean fundamento de la separación”³⁹

En estos tres puntos se halla un programa de trabajo filosófico que Platón por cierto no realizó *in extenso*, pero que sí desarrolló con el ejemplo de algunas ideas *Entresacando un número limitado de “géneros máximos”* (προελόμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων ἄττα) investiga respecto de ellos “cómo están formados y qué disposición guarda su capacidad de entablar comunidad unos con otros”⁴⁰ En el *Sofista* son únicamente cinco *genera* sobre los que se hace la investigación ser y no ser (diversidad), identidad, movimiento y reposo. Los tres puntos del programa no son tratados tampoco en forma igual; el énfasis está puesto sobre el segundo, que trata acerca de los συνέχοντα. Y son elementos “unificadores” los μέγιστα γένη [géneros máximos] todos, pero especialmente el no ser, porque, como ἕτερον [diverso] es una categoría de relación y tiene una eminente función enlazadora⁴¹

En el *Parménides* la base de la investigación es luego considerablemente ampliada, al introducirse un número mayor de ideas. Pero en el fondo se dirige aquí al mismo resultado: se muestra que todas las ideas participan unas en otras, es más, que las unas sin las otras no tienen en absoluto existencia alguna. Esto aparece aquí muy plásticamente gracias a la disposición paralela de dos procesos dialécticos, de los que el uno aísla la idea “fijada”, el otro, en cambio, trata de concebirla en su trabazón con las restantes⁴². El resultado en todas las ocho investigaciones desemboca en que aquélla es insostenible en la primera versión y se anula a sí misma, que en la última, en cambio, participa de todas las otras ideas.

³⁹ *Sofista*, 253 B C: Ἐπειδὴ καὶ τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταῦτὰ μίξεις ἔχειν ὁμολογήκαμεν, ἄρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὀρθῶς μέλλοντα δεῖξιν, ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται; καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντα ἄττα αὐτὰ ἔστιν ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατόν εἶναι καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαίρεσιν εἰ δι' ὄλων ἕτερα τῆς διαίρεσεως αἷτια.

⁴⁰ *Sofista*, 254 C: ἔπειτα κοινωνίας ἀλλήλων πῶς ἔχει δυνάμει

⁴¹ Esto se muestra detalladamente en el *Sofista*, 255 A—259 B. Esa parte contiene la singular doctrina acerca del existente no ser (εἶναι τὸ μὴ ὄν) que en cuanto ἕτερον tiene precisamente la función de enlazar lo que separa.

⁴² A este tema pertenece toda la segunda parte principal del diálogo desde *Parménides*, 137 C, hasta el final. En toda su amplitud son desarrolla das sólo las dos primeras investigaciones.

que están en igual categoría que ella La *κοινωνία τῶν γενῶν* [comunidad de los géneros] resulta general

En los procesos dialécticos del *Parménides* el aspecto ontológico del problema de las ideas se halla completamente en primer plano La legitimidad de enlace del reino de las ideas, sin embargo, que se hace visible en ellas, tiene también un aspecto lógico-gnoseológico Pues también en el pensamiento, por ser pensamiento del ente, juegan las ideas el mismo papel Y en este respecto Platón ha sintetizado sus ideas fundamentales en una fórmula precisa “es el máximo escamoteo de todas las afirmaciones del ser (λόγοι), separar un solo *eidos* de todos los otros, pues sólo mediante su trabazón recíproca nos nace la afirmación”⁴³

Lo que aquí se esconde detrás de la “afirmación” es, en suma, nada menos que el pensamiento pleno de sentido El pensamiento, en efecto, se adhiere a la conexión entre las ideas, exactamente en la medida en que el objeto del pensamiento, el ente, se adhiere a éste Dicha conexión no es perceptible en las *species* bajas, pues pende de los *genera* supremos del ente Las *species* tienen que excluirse unas a otras, justamente porque son especiales —a la manera aristotélica podría decirse que por estar separadas de hecho unas de otras por la larga serie de las *διαφοραί* [diferencias]—, mientras los *genera* superiores se relacionan de varios modos y los supremos se implican unilateralmente unos a otros Las *species* participan sólo en los *genera*, los *genera*, en cambio, participan también unos en otros, y por cierto tanto más, cuanto más alto se hallan en la jerarquía

Desde aquí se manifiesta por qué el *eidos* de Aristóteles tuvo que condensarse en substancia formal y conservó en sí las insostenibles consecuencias de la homonimia lo cual ha ocurrido porque permaneció aislado como único principio específico, mientras los *genera* sobre que descansa fueron degradados a algo meramente indeterminado al modo de la materia Y se manifiesta igualmente que las ideas de Platón pudieron escapar a tal solidificación y permanecer movibles, sólo porque trasladó el énfasis a los géneros superiores y, por último, exclusivamente al grupo de los más altos Por ello

⁴³ *Sofista*, 259 E: Τελευταίη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφανισίς τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν

no sólo escapó a la explicación tautológica del mundo, si bien no supo evitar la igualdad de nombre en los términos, y llegó finalmente, como el primero en la historia de la filosofía, a *principios del ser* (*γένη τοῦ ὄντος*) de carácter verdaderamente categorial ⁴⁴

Este resultado, sin embargo, no se halla expreso en Platón inequívocamente. Más bien tiene uno que buscar de todas partes su proceso en la serie de los diálogos. Tampoco se puede, por lo mismo, demostrar que Platón pensó así y no de otra manera. Más bien pensó muy diversamente en diversos tiempos y luchó sin cesar con las dificultades internas de la propia doctrina de las ideas. La jerarquía de las *ὑποθέσεις* [hipótesis] en el *Fedón* y el ascenso hasta el *ἀρχὴ ἀνυπόθετος* [principio ahipotético] en el *Estado*, por cierto se respaldan bien recíprocamente, pero encajan sólo de modo parcial en el cuadro del reino de las ideas, que ambos diálogos dialécticos trazan. Allá la jerarquía termina en una sola cumbre, la idea del bien, a la que se otorga una posición especial más allá de las restantes ideas. Aquí, por el contrario, culmina en una multitud de *μέγιστα γένη*, y la unidad del todo no es otra que la de su *κοινωνία* [comunidad]. Por ello se ha disputado sobre si la última puede tal vez ser equiparada a la idea del bien, habiéndose encontrado ciertas reflexiones que parecen hablar en favor. Pero no es posible decidir esto ⁴⁵

⁴⁴ A este propósito debe notarse que Platón emplea con frecuencia el término *εἶδος* en un sentido amplio, que abarca también los *genera*. Así precisamente en el *Sofista* y en el *Parménides*; cf la cita en la nota anterior. La terminología evidentemente no está aún firme aquí. Es posible que sólo se haya afirmado gracias a la doctrina de Aristóteles acerca del *ἄτομον εἶδος* [especie indivisible].

⁴⁵ Que Platón nunca renunció a la doctrina acerca de la idea del bien en favor del sistema de la *κοινωνία* [comunidad], es inverosímil en alto grado. Por el contrario, ya la tradición aristotélica habla de una doctrina posterior de Platón, en la que la postura de la idea del bien era determinada por la contraposición de *μονάς* y *ἀόριστος δυάς* [unidad, dualidad indefinida]. Esta enseñanza trae el sello de la forma de pensar pitagórica y, en todo caso, se puede conciliar con la doctrina del *Filebo*, en donde la pareja de *πέρας* y *ἄπειρον* [límite, ilimitación] domina a todo ente (pues en el *ἄπειρον* se halla el principio dimensional del comparativo *μᾶλλον καὶ ἧττον* — *Filebo*, 24 C y ss.), pero no con la *συμπλοκή* del *Sofista*, ni con la gran dialéctica de las ideas en el *Parménides*. De grado o por fuerza se tiene que dejar coexistir uno cerca de otro estos diversos puntos de arranque de Platón —siempre como testimonios de nuevos ensayos—, sin pretender ensamblarlos artificialmente.—La doctrina del *Filebo* pudo quedar fuera de las anteriores exposiciones, porque apenas toca ya la esencia del *eidos*.

En general podría ser desacertado querer hacer la filosofía platónica más unitaria de lo que se presenta en los diálogos. Evidentemente fue transformada sin cesar y nunca se le dedicó una exposición de conjunto. Lo único bien claro es que entre las distintas versiones de la doctrina de las ideas hay una en que, con fundamento en un nexo continuo de implicación de las ideas supremas, son superadas todas las ambigüedades de la homonimia. Además se puede descubrir aún que esa versión es posterior y desarrolla algunos elementos muy esenciales de versiones anteriores, de modo que a pesar de la gran diversidad del cuadro total, no faltan, con todo, nexos perceptibles donde pueden seguirse las huellas de una evolución.

La verdadera dialéctica de las ideas en el *Parménides*, que va tras las implicaciones en particular, no pertenece ya al conjunto estricto de nuestro problema. Pero como precisamente en ella se aclara la mayor dificultad interna de la doctrina de las ideas, la de la homonimia, se justifica, con todo, la pregunta: ¿qué sucede propiamente en dicha transformación posterior de la doctrina?

Esta pregunta puede responderse muy exactamente, aun sin seguir la dialéctica platónica, partiendo del problema de la *méthexis* y del *chorismós*, con cuyas aporías empieza también el diálogo. Si existe un abismo entre ideas y cosas, no se puede en manera alguna hacer comprensible cómo éstas deban "participar" en las ideas, entonces las cosas existen por sí y las ideas por sí, y una mediación no parte ni de éstas ni de aquéllas. Las ideas, de las que aquí se trata, son ideas especie absolutamente particulares, cada clase de cosas tiene su *eidos*. Y ello se extiende hacia abajo hasta cosas despreciables y "risibles", como *θρίξ*, *πηλός*, *ρύπος* [cabello, lodo, suciedad], más aún, se califica como inexperiencia y temor humano, si uno se asusta de admitir también ideas para tales cosas.⁴⁶

Sin embargo, esto es sólo una falta de la inconsecuencia. La ruta seguida una vez conduce precisamente hasta tal risibilidad. Mas la participación no resulta comprensible si a la desviación del punto de partida se añade también el defecto en la consecuencia. Pero, ¿en qué consiste la desviación de la posición inicial? El diálogo no da una respuesta directa. Más

⁴⁶ *Parménides*, 130 C, D

bien continúa descubriendo las incongruencias del *chorismós*, sin indicar un medio para franquearlo

En lugar de esto, sobre el ejemplo del ξ [uno] es acometido el ensayo de señalar cómo debe avanzarse en filosofía se toma por base una idea y se investigan las *consecuencias* (*συμβαινοντα*) que resultan de ahí, tanto para sí misma como para las otras ideas — pero, bien entendido, no para las cosas. Con tal fin se desarrolla un *método* entero, un *τρόπος* de muchos miembros⁴⁷ Pero el método se mueve puramente en medio de las ideas — como si cumpliera la exigencia del libro VI del *Estado* (final) *εἶδεναι αὐτοῖς, δι' αὐτῶν, εἰς αὐτά* [entre las ideas mismas, a través de ellas, dentro de ellas]—, y no toca en absoluto la relación de las ideas con las cosas, que estaba en cuestión. Parece, por consiguiente, que abandona el problema planteado de la *méthexis* y se vuelve sencillamente a otro problema.

Con todo, si se observa con más precisión, se encuentra que también trata de una *méthexis*, es más, que se mueve totalmente en los carriles de una semejante. Sólo que ahora, de repente, no es ya la participación de las cosas en las ideas, sino de las ideas unas en otras. Esta otra *méthexis* es la que, a través de un número mayor de ideas-género supremas, es perseguida ampliamente y por cierto, en el sentido del *Sofista*, pues también aquí todo acaba en que la conexión de estas ideas es continua.

Pero la investigación no da una referencia directa sobre el punto en cuestión, de que parte el diálogo, y para el que con justicia se espera alguna — es decir, para la verdadera participación de las cosas en las ideas. La pregunta, por consiguiente, es ¿cómo se relacionan las dos especies de *méthexis*?

Si se parte de que Platón concibe repetidamente la relación entre idea y cosa dentro de la imagen espacial de una diferencia de niveles, en donde las cosas son pensadas como polo inferior y, en cambio, la escala de las ideas como miembros ascendentes de una gradación (en medio de estos últimos en efecto funciona el “ascenso” a la idea del bien, e igualmente el “descenso” desde ella), entonces puede designarse la *méthexis* de las cosas en las ideas como una participación “vertical”. Y a la vez resulta evidente que la “vertical”, en la que

⁴⁷ *Parménides*, 136 D—136 C. Es un *τρόπος τῆς γυμνασίας*, una especie, por tanto, de *proceso escolar del pensamiento*.

ocurre, es la misma que se continúa después hacia arriba en la jerarquía de las ideas. Si, pues, la dialéctica del *Parménides* se mueve dentro del reino de las ideas en forma que persigue la participación recíproca de ideas de igual orden de niveles, entonces hay que designarla, siempre que se conserve la misma imagen espacial, como "horizontal"

Así pues, si se pregunta qué ocurre propiamente en esta nueva consideración, ha de responderse el viraje de la participación misma es practicado de una dimensión a otra. La *méthexis* "vertical" es desviada a la "horizontal". Por esto se mueve ahora puramente en medio de las ideas y deja a las cosas completamente fuera de juego.

Pero entonces se pregunta uno además ¿en qué nos ayuda seguir la *méthexis* horizontal para la solución de la pregunta sobre la vertical? A esto el diálogo no da una respuesta directa. Uno mismo tiene que buscarse la información. Para lo cual hay que buscar apoyo en la *διάρρησις* [división] de los *genera*, en la escala de las ideas y en su jerarquía gradual.

Que en esta jerarquía se da un "descenso", y que el descenso es la meta última de todo esfuerzo filosófico, lo sabemos por la consideración final del libro vi en el *Estado*. Ahí se hace hincapié en que ocurre puramente *en medio de las ideas* (*εἶδων αἰρούσιν*). En cambio, que sucede gracias a un continuado enlace con nuevos rasgos esenciales, lo sabemos por el método, desarrollado en el *Sofista*, de la *διάρρησις*, en el que el *eidos* especial alcanza su determinación (el perfeccionamiento de este método es lo que conduce hasta la serie aristotélica de las *διαφοραί* [diferencias] descendentes).

Si se mantienen unidos estos puntos, queda sólo un pequeño paso hasta el enlace entre las dos clases de *méthexis* en tanto las ideas genéricas superiores participan unas en otras, se enlazan recíprocamente e inician la "mezcla", nacen las más especiales, y en tanto éstas se siguen enlazando, resultan siempre ideas más especiales. En ese resultar consiste el descenso y, mirado así, funciona en realidad "puramente en medio de las ideas", aunque, hacia abajo, conduce hasta la completa determinación esencial de las cosas.

Las investigaciones dialécticas en que, partiendo del ejemplo del *ἓ* [uno], se recorre la *méthexis* "horizontal" de las ideas —en cierto modo como ensayo—, son difíciles de explicar en más de un aspecto. Con relación al pensamiento fun-

damental indicado, sin embargo, no hace falta una aclaración de las muchas dificultades que contiene el texto. Sobre que, en definitiva, la dialéctica que se mueve "horizontalmente", en el propio avanzar lo hace al mismo tiempo "hacia arriba", es decir, pasa a la "vertical", sobre ello existen algunas referencias en los últimos capítulos del diálogo.⁴⁸ De esta manera las dos partes principales del diálogo se fusionan sin violencia en una unidad. Evidentemente no es posible, desde las cosas, entender su participación en las ideas, por ello fracasaron aquí todas las comparaciones y las formas de representación. Pero sí es posible entender en el descenso, desde las ideas, la participación de las cosas en ellas. Para ello tuvo que ser desviada primero la dirección de la *méthexis* hacia la "horizontal" — no para permanecer detenidos en ella, sino para encontrar desde ahí el descenso hacia las cosas.

Así concuerda esto con la doctrina sobre el ascenso y descenso, como la conocemos por el *Estado*. Sólo que aquí entre los dos movimientos "verticales" del *logos* se insertó el "horizontal", en el que es recorrida la comunidad de los *genera* supremos. Pues los enlaces que aquí se producen, no son otra cosa que el principio del descenso. Mas éste, si realmente lleva hacia abajo hasta las cosas, podría demostrar al mismo tiempo el *modus* de la participación, que enlaza idea y cosa.

Quedaría por preguntar, ciertamente, si en realidad lleva hacia abajo hasta las cosas. Esto no puede demostrarse desde el *Parménides*, sólo es posible deducirlo con fundamento en el nexo indicado entre las dos clases de participación. El pasaje correspondiente en el *Estado* parece contradecir esto, pues según él el descenso nuevamente "desemboca en las ideas" (*τελευτῆ εἰς εἶδη*), ello suena en tal forma como si no llevara hacia abajo hasta las cosas.⁴⁹ No obstante este desembocar puede ser explicado de otra manera. Lo que las cosas son en verdad —la *ἀλήθεια τῶν ὄντων* [verdad de los entes]—, no debe buscarse jamás en la percepción, que más bien lo encubre, sino sólo en las ideas. Si la filosofía lo quiere ver no encubierto, tiene que atenerse al *eidos*. Por tanto, si en el descenso llega hacia abajo hasta las más particulares ideas-

⁴⁸ El pasaje más conocido en este aspecto es el del *Parménides*, 158 C, D, en donde surge "el compañero de la idea (la *ἑτέρα φύσις τοῦ εἶδους* [otra naturaleza del *eidos*])

⁴⁹ *República*, 511 C

especie, justamente con ello alcanza la esencia de las cosas ⁶⁰ Las cosas se ven como son “en verdad”, es decir, según la concepción platónica, se ven como son en la idea

Es claro que de este modo no sólo se puede evitar el *chorismós*, sino también resolver positivamente la cuestión entera de la *méthexis*. Sin embargo, más importante que ambas cosas es el hecho de que con esto también es quitado del camino el peligro mucho mayor de la explicación tautológica del mundo. Pues se hizo evidente que el presupuesto de toda participación de las ideas unas en otras, es la supresión de la homonimia si las ideas son “de igual nombre” que las cosas, cada cosa participa sólo en una idea, y entonces precisamente no se “mezclan” las ideas en absoluto. Sólo donde las ideas son desemejantes a las cosas y algo diverso de ellas en cuanto al contenido —para lo cual basta que el elemento principal del reino de las ideas se halle en los *genera* superiores—, sólo ahí tienen el carácter de verdaderos principios del ser.

Tales ideas, como los *μέγιστα γένη* [géneros máximos] de Platón, son genuinas afirmaciones fundamentales sobre el ente, genuinos *γένη τοῦ ὄντος* [géneros del ente], categorías del ser ⁶¹ Tienen resistencia para el peso del ser y a la vez campo de acción para su variedad, movilidad y múltiple división. En ellas participa todo lo que “es” y, por cierto, siempre a la vez en muchas de ellas. Pues determinan al ente no en forma aislada cada una por sí, sino sólo en comunidad unas con otras. Y el ser determinado el ente gracias a esta su comunidad, es el sentido óntico de su *méthexis* en las ideas.

Las categorías del ser no tienen el carácter de la “entelequia” —que nunca, como quiera que se la conciba, deja de ser un principio “homónimo”—, no son tampoco consumación y perfeccionamiento de un tipo de esencia trazado de

⁶⁰ Acerca de la *ἀλήθεια τῶν ὄντων* [verdad de los entes], cf. *Fedón*, 99 E; y sobre ello, ‘El problema del apriorismo’, p. 28. En este tomo [*Kleinere Schriften* II], p. 48.

⁶¹ Como tales las designó por vez primera Plotino en su libro II *Sobre las “categorías del ser”* (*περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος*) y por cierto bajo expresa referencia a Platón (*Enéadas*, VI, 2). Las designa directamente como *ἀρχαὶ τοῦ ὄντος* [principios del ente] (596 B), lo que no deja absolutamente ninguna duda sobre el carácter ontológico categorial que les atribuye. Por el contrario, emplea el gastado término *κατηγορίαι* que entonces ya había tomado una significación casi exclusivamente lógico formal, en el sentido de las formas de afirmación aristotélicas.

antemano Identidad, diversidad, movimiento, reposo, unidad y mutiplicidad, etcétera, son genuinas categorías del ser, precisamente porque no son tipos formales cerrados, substancias, fines o causas, sino algo totalmente diverso, que no puede expresarse de ningún modo en tales imágenes tomadas de las relaciones empíricas. Eso totalmente diverso es justo el hecho de que son rasgos esenciales universales, determinantes de todo ente, pero determinantes sólo en coherencia los unos con los otros.