

CAPITULO IX

ORIGINALIDAD DE PLATÓN

I. Causa principal de esta originalidad; amplitud del criterio platónico en la concepción de las ideas.—II. Supuestos orígenes orientales del platonismo.—III. El monismo de Platón y el verdadero sentido del *Parménides*.

I

En los predecesores de Platón hemos encontrado todos los principios de la teoría de las Ideas; pero no hemos encontrado las ideas mismas. El problema que Platón se había propuesto resolver tenía dos partes: *a)* abarcar en una amplia síntesis la multiplicidad de las doctrinas anteriores, tan ricas ya de por sí en verdad y en luz; *b)* descubrir la armonía y la unidad. En lo que concierne al primer punto, ¿cómo desconocer la universalidad del platonismo? ¿No hallamos en él la materia concreta y móvil de los jonios, la materia abstracta y virtual de los pitagóricos, la Inteligencia motriz y ordenatriz de Anaxágoras, los números matemáticos y lógicos, primer grado de lo inteligible, el Bien de Sócrates, idéntico á la Unidad, pero con un carácter más moral y como constituyendo la causa final de la Inteligencia y del amor, y en fin, la pluralidad formal de los megarienses, pero con la adición

de un principio de actividad fecunda y de vida expansiva? Platón lo abrazó todo; pero lo más difícil era encadenarlo todo. Y aquí es donde principalmente resalta su originalidad. El lazo propuesto por Platón el término medio que, según él, concilia todas las oposiciones de los sistemas, es la Idea, de la que Euclides no había tenido sino una noción muy incompleta y muy vaga. Forma del ser, del pensamiento y de la actividad á la vez, la Idea es esencialmente *mediatriz*, si se nos permite hablar de esta manera; porque es la relación y la fusión de todos los elementos que acabamos de enumerar.

Por de contado, entre las perfecciones del bien se encuentra la inteligencia. Hay una *ciencia en sí* que tiene por objeto el *bien en sí*; la Idea, forma del ser divino, es también una forma del pensamiento divino, un término medio entre el Bien y la Inteligencia, entre el Ser y el Pensamiento.

En segundo lugar, si la Perfección *una* tiene formas *múltiples*, que son las Ideas, si la Inteligencia *una* tiene formas múltiples, que son todavía las ideas, se puede concebir un cierto grado de perfección que no es ni la perfección completa ni la completa imperfección. Esta especie de *perfección imperfecta* es el tipo de los objetos sensibles y en el fondo la posibilidad. La unidad divina está, pues, expresada en lo múltiple, por lo mismo que esta unidad envuelve una infinidad de perfecciones diversas. La Idea constituye de este modo el término medio entre la realidad eterna de Dios, que *es por sí mismo*, y el mundo, que *por sí mismo no es*. Este término medio entre el ser y la nada es lo *posible*; y lo *posible* tiene su razón en la Idea. Pero si las Ideas son, al mismo tiempo que *realidades* con relación á Dios, *posibilidades* con relación

al mundo, es porque hay en Dios mismo la *potencia* activa y motriz, el Alma que procede de la Inteligencia, como la Inteligencia procede del Bien. La Idea es, por tanto, en definitiva, perfección de Dios, pensamiento de Dios y poder de Dios.

La materia misma, este algo indefinible que no es nada y puede llegar á serlo todo, se resuelve en el puro *posible*, que tiene sus raíces en lo real; la materia no existe más que por la Idea y relativamente á la Idea. Bien es verdad que, en último resultado, la Idea explica todas las cosas; casi se la podría llamar la materia primera del mundo al mismo tiempo que su causa. Lo Inteligible penetra en todo, y con lo Inteligible la Inteligencia, y con la inteligencia el alma; todo así tiene su principio, su fin y su esencia en el Bien.

II

Nos hallamos ahora ante una cuestión parecida á la del *esoterismo* y que debemos resolver, como ésta, por nuestra historia de los antecedentes helénicos del pensamiento platónico. ¿A qué viene buscar explicaciones lejanas, cuando la explicación se presenta completa y facilísima sin salir de Grecia?

Se acusa á Platón de haber tomado á la Biblia la Trinidad, las Ideas, el Verbo, etc. Hay una respuesta, á mis ojos decisiva. Para que Platón hubiese tomado la Trinidad á la Biblia, se requerirían dos cosas: *a)* que la Trinidad se hallase explícitamente en Platón; *b)* que se hallase en el Antiguo Testamento. Ahora bien; la doctrina de la Trinidad es muy vaga en Platón, y de tal suerte, vaga en el Antiguo Testamento, que son

precisos esfuerzos desesperados para encontrarla. Los Padres de la Iglesia reconocen que la Trinidad no se ve explícitamente enseñada en la antigua Ley. Extraña hubiera sido en Platón la penetración de descubrir en la Biblia lo que nosotros mismos podemos apenas reconocer.

En cuanto á las Ideas, no se hallan en la Biblia, y Platón no pudo haberlas visto allí. El Λόγος no está explícitamente indicado más que en el libro del *Ecclesiastés*; la Sabiduría divina está descrita en un libro posterior al estoicismo, el libro de la *Sabiduría*. ¿Qué es, pues, lo que Platón ha podido tomar á la Biblia? La única cosa que podría parecer hebraica es la definición de Dios por el *ser* en el *Timeo*; pero esta definición está ya en Parménides muy explícita. Por tal razón, los teólogos más eminentes abandonan en la actualidad la tesis desesperada de los plagios de Platón á la Biblia.

Los plagios de los griegos á la Biblia no son más verosímiles que los preceptores griegos de Moisés. Si Platón hubiese tomado algo á los judíos, probablemente hubiese hablado de ellos en sus *Diálogos*. Lejos de negar sus deudas, los griegos fueron siempre dados á exagerarlas. Por lo demás, para tomar algo á los judíos, hubiese sido preciso conocerlos, y antes de Alejandro los griegos no conocían ni su nombre. Más tarde, bajo el imperio romano, cuando los judíos se hallaban esparcidos por todo Occidente, Justino y Plutarco refieren su historia y aprecian su religión en tal forma, que muestran no haber leído siquiera la Biblia, cosa que no era ya difícil en su tiempo.

III

Vamos ahora á la cuestión del *monismo* platónico. Este monismo está expuesto, sobre todo, en la *República*, donde Platón representa al *Bien* como superior á la esencia y á la inteligencia, y en el *Parménides*, donde considera especialmente el primer principio bajo el aspecto de la Unidad, pero en sus relaciones con lo múltiple. La *República* muestra en el ser absoluto el ser *perfecto*; el *Parménides* muestra la sustancia universal. Este último punto de vista tenía su expresión en un diálogo entablado por el jefe de la escuela de Elea, como el otro tiene su expresión en un diálogo entablado por Sócrates. En la *República* predomina la parte moral, en el *Parménides* la parte puramente lógica y metafísica.

Sócrates acaba de escuchar una lectura en que Zenón se esfuerza por reducir al absurdo la hipótesis de la pluralidad de los seres, y por consiguiente, la existencia del mundo sensible. «Si los seres son múltiples, es preciso que las mismas cosas sean semejantes y desemejantes á la vez; pero esto es imposible, porque ni las cosas desemejantes no pueden ser semejantes, ni las semejantes desemejantes. ¿No es este tu argumento, Zenón?—Sí.—Por consiguiente, si es imposible que los desemejantes sean semejantes y los semejantes desemejantes, es, por esto mismo, imposible que la pluralidad exista; en efecto, si hubiese muchos seres, serian materia de contradicciones imposibles...» Y Sócrates observa seguidamente que la tesis de Zenón es la propia tesis de Parménides. «Afirmar la unidad ó negar la pluralidad viene á ser una misma cosa.»

En el *Fedro*, Platón designa á Zenón con el nombre de «Palamedo de Elea, que habla con tanto arte, que las mismas cosas aparecen á los oyentes como semejantes y desemejantes, uno y muchos, en reposo y en movimiento.» Estos son los términos mismos del *Parménides*. E importa notar que aquellas *apariencias* contradictorias mostrábalas Zenón en el mundo sensible, en la esfera de la pluralidad, para reducir al absurdo la hipótesis de la pluralidad del ser. Zenón de Elea, á causa de esta dialéctica de antinomias, era llamado el *erístico*.

Puestas estas premisas, Sócrates dice que, por su parte, encuentra muy sencillo que las cosas fenomenales y sensibles parezcan semejantes y desemejantes á la vez, por su participación simultánea de la Idea de lo semejante y de la Idea de lo desemejante; pero, añade, lo que resultaría maravilloso sería demostrar que, en el dominio de las cosas inteligibles, de las Ideas «lo mismo que es uno es muchos, y de otro lado, lo que es muchos es uno.» Ahora bien; este problema, cuya solución parecía maravillosa á Sócrates, es precisamente el que Platón, sobrepujando á Sócrates como á Parménides, se lisonjea de haber resuelto, porque el fondo del platonismo, especialmente en el *Filebo*, es que «muchos son uno y uno es muchos». De donde se sigue que la Unidad establecida por Parménides no excluye en modo alguno, como creía Zenón, la multiplicidad admitida por los jonios. El *Parménides* todo entero, no tiene otro fin que establecer la unidad de la pluralidad y la pluralidad de la unidad, mostrando, no que la misma cosa es una y muchas bajo la misma relación, lo que queda para los «erísticos» como Zenón, sino que es una y muchas, según «la hipótesis de que se parta». «No basta razo-

nar sobre una hipótesis; es preciso examinar todas las hipótesis posibles sobre un mismo asunto.»

Una vez planteado el problema general, se divide, naturalmente, en dos partes: *a)* investigar cómo la unidad y la pluralidad pueden coexistir en los objetos sensibles por su participación con las cosas inteligibles, y mostrar las dificultades ó ἀπορίας de esta participación; *b)* probar que la unidad y la pluralidad coexisten hasta en la esfera inteligible de las Ideas y de lo Uno, y resolver por este camino la participación de las cosas con las Ideas, llevando todas las dificultades á la ley de comunidad recíproca entre las Ideas, cuya noción reúne los contrarios. De aquí un monismo sintético que no excluye la pluralidad fenomenal. Este plan del *Parménides* no es una hipótesis, sino un hecho. No hay más que leer y comprender lo que se lee. Para exponer su propio sistema y responder á las objeciones, Platón se sirve del propio Parménides, y le hace resolver por la dialéctica el problema propuesto. De esta suerte el viejo eleata, presentado como rival por Sócrates, refuta él mismo la opinión exclusiva de Zenón y ensancha su propia doctrina, haciendo entrar todos los contrarios en la unidad radical del Todo.

Parménides da, pues, una lección á Zenón de Elea, discípulo que había sacado del principio de la Unidad una negación de la pluralidad no necesaria á los ojos de Platón; por tal causa, este filósofo pone á Zenón en escena como protagonista al principio del diálogo. Al mismo tiempo, Parménides da una lección á Aristóteles, joven lleno de ardor, pero que no había profundizado todavía esa unión radical de los contrarios, que hace que las Ideas puedan, sin contradicción, estar en ellas mismas en su unidad y presentes en las cosas múltiples con presencia intemporal, inextensa,

aunque real. Esta doble refutación, por medio de un solo y único principio, resulta admirable y apropiadísima en boca del gran Eleacta.

El Parménides de la historia se había limitado á sostener que el Todo es uno.—Sí, responde Platón, esto es verdad; pero de ahí no resulta lo que tu discípulo Zenón pretende, á saber, que el Todo no es al mismo tiempo múltiple. Y de otra parte, si la multiplicidad existe, no resulta lo que pretende Aristóteles: que la Idea pierde su unidad, que la Unidad misma, siendo muchos, deja de ser una. En una palabra, la relación de exclusión absoluta entre uno y muchos (Zenón), entre muchos y uno (Aristóteles) no existe en el mundo inteligible; sólo existe, ó parece existir, en las cosas que dependen del tiempo y del espacio. «Hablamos como en un sueño cuando aplicamos tales *fantasías* á la sustancia eterna», dice el *Timeo*.

Si quedase aún alguna duda sobre estas palabras, el diálogo del *Sofista* (continuación del *Parménides* y del *Theetetes*) la disiparía. El extranjero de Elea, que es Platón mismo, muestra cómo uno es muchos y cómo hay que distinguir el filósofo que demuestra dialécticamente la Unidad de los contrarios del *sofista*, que identifica las contradicciones, y hasta del dialéctico *erístico*, como Zenón, que deduce consecuencias falsas de sus antinomias. «Si alguno rehusa su asentimiento á estas contradicciones, hará bien en ofrecernos una solución mejor. Si, por el contrario, se complace (como los sofistas) en aducir argumentos, ya en un sentido, ya en otro, no merece la pena que abogue tan reciamente por la universal contradicción. Por todo esto, no es muy espiritual ni difícil de establecer. Lo verdaderamente difícil, y á la vez hermoso..., es dejar á un lado todo eso, como *perfectamente posible*,

y ponerse en condiciones de seguir y refutar, paso á paso, á los que nos vienen á decir (como Zenón de Elea, el Palameda de Elea), que lo que es otro es lo mismo, ó que hasta es otro *en cierto sentido*, tomándolo *en este sentido mismo* y desde el punto de vista que ellos quieren» (en otros términos, la discusión, para ser verdaderamente fecunda, debe concretarse á lo particular y determinado, como en el *Parménides*). «Empero, probar vagamente que lo mismo es otro; lo otro, idéntico; lo grande, pequeño; lo semejante, desemejante, y limitarse á comparar de esta suerte los contrarios en el discurso, no es el verdadero método del dialéctico; es el de un novicio que apenas si empieza á hacer conocimiento con la realidad.»

He aquí los severos reproches que se dirigen á Zenón y á sus imitadores. «Zenón mostraba, nos dice Platón, que lo *semejante es desemejante*, que el *reposo está en movimiento*, etc. El *Parménides*, en lugar de multiplicar estos choques de los contrarios en el vacío, examina las hipótesis determinadas y bien definidas, por ejemplo: si lo *uno es*, ¿qué es? Respuesta: es á la vez uno y muchos, semejante y desemejante, movimiento y reposo, etc. Si lo uno no es, ¿qué no es? ¿Y qué consecuencias pueden sacarse de cada tesis para las demás cosas? Aquí se reconoce ya una discusión sobre hipótesis precisas, no una dialéctica agitándose en el vacío.

De igual modo, en el pasaje del *Filebo*, en que hicimos un exacto resumen del *Parménides* hecho por Platón mismo, este filósofo opone de nuevo su dialéctica, la del *Parménides* y la del *Softista*, á la crítica de Zenón y de todos los dialécticos incompletos. «Los dioses nos han concedido este arte de examinar, de aprender y de instruirnos unos á otros. Pero ocurre

que los sabios que hay entre los hombres actuales forjan á *la ventura* la unidad, y más tarde ó más temprano van á parar á una pluralidad inoportuna. Después de concebir lo uno, *pasan seguidamente á lo infinito*, y los números intermedios se les escapan. Estos números intermedios son, sin embargo, los que *distingen la discusión conforme á las leyes de la dialéctica*, de la que no es más que *eróstica*.» Verdad es que se ha sostenido que no hay que tomar en serio la discusión de Parménides, porque Platón mismo la califica de «juego». Tal aserción se apoya sobre lo que responde Parménides á la pregunta de Sócrates: que tiene ya bastante edad para «entretenerse en juegos tan laboriosos». Pero esto no son allí más que ceremonias é insinuaciones de anciano, amables ironías, puras gracias del estilo platónico. Es cosa de todo punto evidente que, según Platón, el ejercicio dialéctico á todo trance, tal como fué practicado por Zenón, hace el oficio de una especie de gimnástica conveniente en alto grado á la juventud; no obstante, ¿cabe de aquí deducir que la discusión del *Parménides* es una pura niñería sin alcance dogmático? Contra esta opinión hemos opuesto el testimonio mismo de Platón en el hermoso pasaje en que Parménides dice á Sócrates: «Mientras eres joven todavía, ejércete en lo que parece inútil, y en lo que el vulgo llama una charlatanería, *sin lo cual no llegarás á conocer la verdad*.» Se trata del examen dialéctico y antinómico de todas las tesis y antítesis posibles sobre una cuestión; luego este examen, que sólo es el erístico vago de que habla el *Filebo*, no es una pura «niñería», sino más bien una condición necesaria para descubrir la *verdad*; si este ejercicio no nos conduce aún por sí mismo á la conclusión positiva (que es para Platón la coexistencia de

lo uno y de lo múltiple en la Idea, unión de los contrarios), al menos nos prepara para ella, la hace necesaria, como solución de las dificultades que presenta la mezcla de las Ideas ó la recíproca unión de los contrarios. Un poco más adelante, Platón repite: «La plebe ignora que, sin este viaje y esta carrera á través de todas las cosas, es imposible llegar á poseer un espíritu capaz de encontrar la verdad.» En consecuencia, no podemos negar el carácter serio y fructuoso del ejercicio dialéctico, y, por otra parte, como viene á punto de resolver las dificultades que presenta la teoría de las Ideas, ha de indicar evidentemente el camino que debemos seguir para resolverlas. Este camino (como Platón repite en dos ó tres ocasiones) es hacer el examen de las tesis antinómicas, no fundándolo en las cosas sensibles, «sino en las que sólo se perciben por el pensamiento y que se pueden considerar como Ideas». Luego lo que se trata de determinar en este examen de las tesis y antítesis posibles, es la relación mutua de las Ideas, con el fin de descubrir la verdad. ¿Cuál es esta verdad final, sino que las Ideas se implican mutuamente, siendo superiores al tiempo y al espacio? Nos hemos apoyado para sostener esta afirmación en un segundo testimonio de Platón mismo, en el *Theetetes*, donde hace alusión á su *Parménides*. Sócrates dice que oyó al eleático, siendo él muy joven y Parménides muy viejo, y que había en sus discursos «una profundidad extraordinaria». «Temo, añade, que no comprendiésemos sus palabras y menos su pensamiento.» A buen entendedor, pocas palabras. El mismo testimonio está repetido en el *Sofista*, y siempre con ocasión del diálogo entre el viejo Parménides y el joven Sócrates. La cronología obliga á creer este diálogo imaginario y simulado; luego la alusión de

Platón recae sobre el diálogo intitulado el *Parménides* y no sobre las profundidades de un diálogo real entre Parménides y Sócrates. Finalmente, en el *Filebo*, Platón, resumiendo su *Parménides* y las diversas partes de este diálogo, dice que cuando se demuestra «que uno es muchos», no solamente en el mundo sensible, sino en el mundo inteligible donde *la unidad no se considera incluida entre las cosas sujetas á la generación y á la corrupción*, estas cuestiones dan origen á las mayores *aporias* (dificultades), cuando se responde mal á ellas, así como de las mayorías *enpories* (satisfacciones) cuando se responde bien. Luego debemos admitir que Platón estimaba haber respondido mal á ellas en su *Parménides*, ya que la conclusión del diálogo es *en términos propios* la misma del *Filebo*: «Los antiguos, que estaban más próximos á los dioses, nos han transmitido la tradición de que *todas las cosas á las cuales se atribuye una existencia eterna* (las Ideas) están compuestas de *uno* y de *muchos*, y reúnen en sí, por su naturaleza, lo finito y lo infinito.» El *Parménides* no tiene otro objeto que demostrar esta coexistencia eterna de la unidad y la pluralidad, de lo finito y lo infinito, de lo semejante y lo diferente, etc., en la Unidad primitiva de donde emana el mundo. El *Parménides* es, por lo tanto, un diálogo serio y no es una pura charlatanería aquello que sirve á Platón para demostrar todos los atributos metafísicos de la Unidad, inmensidad, eternidad, absoluto, etc., así como la conciliación primordial de los contrarios en su seno. Si no es este el sentido del *Parménides*, confesamos que no hay exégesis posible. No es una razón para atribuir á Platón el sistema alejandrino; no lo hemos hecho así; pero es indiscutible que Platón ha concebido el primer principio bajo tres aspectos: unidad de lo

absoluto ó perfección del ser, multiplicidad de las Ideas, síntesis de lo uno y de lo múltiple en el alma generadora del tiempo y del *devenir*.

Se ha sostenido que la unidad de que ha hablado en las tres primeras tesis no es ni la Unidad de los eleáticos, ni el Bien-Uno de Platón, ni una existencia divina cualquiera. «La idea teológica está totalmente ausente», dice Waddington. Por otra parte, según el mismo intérprete, las «otras cosas», ἄλλα, no designarían la esfera de la pluralidad, el mundo. Esta es, á mi juicio, una opinión contraria á los textos. ¿Acaso la primera tesis del *Parménides*, que nos muestra lo *Uno-uno* superior al número, al espacio, al tiempo, de tal suerte que no se puede decir de lo Uno que *ha sido*, *que será*, ni siquiera que *es*, en el sentido ordinario de la palabra, ha de ser sólo un efecto del azar? ¿Por ventura han de coincidir casualmente todos los atributos metafísicos de la Unidad absoluta, no temporal, inextensa, con los que Platón atribuye á Dios en el *Timeo* y en la *República*? Ha de aplicarse exactamente, también por casualidad, la segunda tesis al mundo de las Ideas, donde la pluralidad y la unidad coinciden, donde las cosas son á la vez *finitas é infinitas*, πέρασ καὶ ἄπειρον? Platón mismo dice en el *Filebo*, como se recordará: «Es una cosa extraña decir que *muchos son uno* y que *uno es muchos*; pero yo digo que esta relación de uno y de muchos se encuentra siempre y en todo (luego en el mundo inteligible); nunca cesará de ser, y nunca *ha comenzado á ser*.» Por consiguiente, esta relación es eterna; y el verdadero principio de las cosas no es solamente el Uno-uno de los eleatas, sino el *Uno-ser* de Platón, que es *Uno-muchos* por la pluralidad eminente de las Ideas. ¿Acaso es también un efecto del

azar que la tercera tesis del *Parménides* esté formulada expresamente como la síntesis y reconciliación de las dos anteriores mediante las nociones de tiempo y de instante, de movimiento ó de *devenir*, las cuales implican un «motor que se mueve á sí mismo», un «movimiento que se mueve á sí mismo», es decir, el alma, el *αὐτοζῶον* del *Timeo*?

Hegel no ha necesitado grandes esfuerzos de imaginación para dar con su famosa síntesis del ser y del no-ser en el *devenir*. Bastóle con leer las tres primeras tesis del *Parménides*, al cual hace, por lo demás, plena justicia. Platón dice formalmente: «Si lo uno es y si lo uno no es y si participa del tiempo, debe haber un momento en que lo uno sea y lo no-uno no sea... ¿No es esto lo que tú llamas *devenir*? Luego viene la síntesis del movimiento y del reposo en el arranque súbito del *instante*, τὸ ἐξαίφνης. Lo uno que se mueve es el alma, principio del movimiento y del *devenir*; lo múltiple que se mueve es el *devenir* mismo, el movimiento, la generación.

La prueba de que se trata del ser eterno y absoluto en estas tres primeras tesis, tan distintas de las demás, y de que la continuación del diálogo concierne, por lo contrario, al mundo, es que las «otras cosas», τὰ ἄλλα, son llamadas por Platón mismo «esa especie de ser que es *distinto* de la Idea». ¿Qué puede ser esta especie de ser distinto de la Idea, sino el mundo de la pluralidad, de la generación, del fenómeno? La generación está descrita de un modo visible en la cuarta hipótesis. Si ponemos, dice Platón, las cosas *distintas de lo Uno* en relación con la unidad, «nace de su comercio con lo uno algo distinto, que les fija *límites*, mientras que su naturaleza propia (la materia prima ó el no-ser) sólo engendra por sí misma la ili-

mitación. Las cosas *distintas de lo Uno* son también ilimitadas y participan del límite.» A mayor abundamiento, recordemos que nuestra interpretación del *Parménides* es precisamente la que Platón da cuando resume este diálogo, en sus dos partes, con perfecta exactitud, en el famoso pasaje del *Filebo* sobre «lo Uno que es muchos». Waddington pretende que la Unidad de Parménides no es idéntica en el fondo al Dios de Platón; pero el *Filebo* nos dice que «la Unidad primitiva es *uno y muchos* y una *infinidad*», lo cual es la conclusión misma del *Parménides*; y ¿qué puede ser esta *Unidad-principio*, sino el ser absoluto?

Las tres primeras tesis sobre la Unidad y las dos siguientes sobre la pluralidad tienen por objeto demostrar la necesidad del platonismo como conciliación de la Unidad eleática y de la multiplicidad jónica, por el término medio de la Idea ó unidad múltiple. Además, estas tesis responden á las objeciones de la primera parte relativas á la participación de las Ideas. Aristóteles, habiendo sido cerca de veinte años discípulo de Platón, no pudo menos de hacerle objeciones orales. Platón prueba que todas ellas reposan en una supuesta oposición *absoluta* entre la unidad de la Idea y la multiplicidad de las cosas que en ella participan. Examina á la ligera estas objeciones, y responde en el *Filebo*: «Como la relación de lo uno y muchos existe en todo, aun en el mundo inteligible, no es de extrañar que la Idea esté al mismo tiempo en sí mismo y en las cosas; porque, á más de que la Idea no es temporal ni extensa, uno es muchos, muchos son uno, los contrarios se comunican eternamente, de donde resulta la *κοινωνία*; vos, Aristóteles, notáis contrariedades y oposiciones en mi doctrina; voy á demostraros que no os conocéis; voy á demostrároslo

por esto: 1.º, que el primer principio es una unidad de contrarios, que es y no es absolutamente todo; 2.º, que el mundo sensible de las apariencias es igualmente una mezcla de fenómenos contrarios que *parece* y no *parece* todo. ¿Estáis satisfecho? Digáis que lo uno *no es*, siendo superior á la ουσία (como en la tesis eleática de lo *uno-uno*), ó digáis que lo uno *es* (como en la antítesis propiamente platónica de lo *uno-ser*), lo uno, en sus relaciones consigo mismo y con las demás cosas, es absolutamente todo y no lo es (según el punto de vista), es decir, envuelve las *esencias* de todas las cosas, aun de las negativas (fealdad, injusticia, no-ser, etc.), y, sin embargo, no es ninguna de las cosas particulares; por otra parte, las demás cosas, las cosas «distintas de la Idea», es decir, las apariencias sensibles ó fenómenos (φαινόμενα), en sus relaciones con lo Uno y consigo mismas, *parecen* absolutamente todo y no lo parecen; ofrecen todas las fenomenalidades.

En la célebre frase que termina el *Parménides*, ningún intérprete ha observado que *ἔστι* se aplica á lo uno y á las Ideas, y φαίνεται á los fenómenos sensibles: *Ἐν εἴτ' ἔστιν* (tesis platónica), *εἴτε μὴ ἔστιν* (antítesis eleática que no excluye la tesis), *αὐτό τε* (la unidad del mundo inteligible), *καί πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα* (totalidad de las relaciones posibles), *πάντα πάντως ἔστι τε καὶ οὐκ ἔστι* (síntesis radical de las esencias contrarias en el mundo del ser), *καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται* (síntesis de las apariencias contrarias en el mundo de los *fenómenos*). Conclusión enérgicamente afirmativa de la posibilidad de conciliar los contrarios, no al azar, dice Platón en el *Filebo*, sino estableciendo entre ellos dialécticamente las relaciones definidas de que hablará el *Sofista*. Es muy verdadero que la Unidad radical, incluyendo al mismo

tiempo una pluralidad, lo es *todo* y *no lo es todo*; es *muy verdadero* que los *fenómenos*, por su parte, participan á la vez de lo uno y de muchos, y consiguientemente de todos los contrarios, y *parecen todo* y *no lo parecen*. En otros términos, la frase tiene este sentido: Considérese la unidad primitiva de la sustancia universal bajo el aspecto del ser que incluye, ó bajo el aspecto del no-ser, que igualmente incluye (puesto que no es tal ó cual objeto sensible, ni siquiera un objeto sensible), tenéis derecho á decir que lo es absolutamente todo, porque la realidad de todas las cosas está en ella; y que, á pesar de eso, *no lo es todo*, porque no es nada de lo que llamamos seres, es el no-ser de todas las existencias sensibles y el ser de todas las no-existencias inteligibles. Por su parte, las otras cosas participan de las esencias de todo en todas las Ideas, *son todo*; y al mismo tiempo, no son ninguna esencia, ninguna Idea, no son nada; pero presentan y no presentan «como en un sueño la *fenomenalidad* de todas las cosas, la apariencia de todas las esencias.

Todo depende (digámoslo una vez más) de los puntos de comparación de la relación establecida, de la *hipótesis* particular y determinada que se examina. Por eso hay que ejercitarse en examinar «todas las tesis y todas las antítesis», no por «charlatanería» ó «puerilidad», sino porque, sin este ejercicio dialéctico que está en armonía con el fondo metafísico de las cosas, «no se puede descubrir la verdad». Tal es, á mi parecer, el sentido exacto del *Parménides*, según el mismo Platón lo determina, no sólo en el diálogo de este nombre, sino en el *Theetetes*, el *Sofista*, el *Filebo*, la *República* y aun el *Timeo*, donde el carácter no temporal é inextenso de la existencia inteligible está tan claramente evidenciado, y donde la materia está redu-

ida en definitiva á un «sueño», á un objeto de «razonamiento grosero»; finalmente, á una *Idea*, la *Idea* de lo amorfo, de lo indefinido. Pitagorizando con *Timeo*, Platón nos hace comprender lo que hay de simbólico en el dualismo; y si eleatiza con *Parménides*, nos hace igualmente comprender que el monismo (como hoy llamamos) no debe ser tan absoluto que excluya de lo Uno que existe la dualidad y la pluralidad. Platón es eminentemente un conciliador; según su propio precepto, cuando nos ofrecen algo «á escoger», debemos tomarlo todo».

No podríamos, en consecuencia, admitir que la segunda parte del *Parménides* no contiene «ninguna respuesta» á las objeciones de la primera contra la participación de las cosas en las Ideas. Platón responde ampliando la cuestión, demostrando que la comunicación de las Ideas en las cosas (que no puede ser *local* ni *temporal*, pero que es independiente de las relaciones de tiempo, de espacio, de identidad y de diferencia lógica) se resuelve en la comunicación recíproca de las ideas. Por consiguiente, preguntar con Aristóteles cómo la Idea puede ser á la vez una en sí misma y presente en objetos múltiples, es preguntar cómo puede haber una conciliación de uno y muchos superior á la exclusión recíproca de las partes en el tiempo y en el espacio. A lo que Platón responde: La unidad de la sustancia eterna envuelve la pluralidad, que *Parménides* quería excluir de su seno; es, pues, presente á la pluralidad inmanenté en el mundo, sin perder por eso su existencia una é idéntica. Querer aplicar á la sustancia universal en lo absoluto παντελώς las exclusiones y divisiones mutuas de los seres en tiempo y en el espacio, es hablar «como en un sueño», es olvidar que los contrarios acaban necesaria-

mente por unirse en alguna parte, por reducirse á una unidad radical; esta unidad es y no es todo, πάντα πάντως ἐστὶ καὶ οὐκ ἐστὶ, y los fenómenos, por su parte, presentan y no presentan todas las apariencias. Platón no es, seguramente, ni Plotino, ni Spinoza, ni Schelling, ni Hegel, ni Schopenhauer, pero es su común antecesor.

FIN