Platón

Parménides

Traducción, prólogo y notas
de Guillermo R. de Echandía

Alianza editorial
El libro de bolsillo

Primera edición: 1987
Segunda edición: 2015
Segunda reimpresión: 2023

Diseño de colección: Estrada Design
Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© de la traducción, prólogo y notas: Herederos de Guillermo R. de Echandía
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1987, 2023
Calle Valentín Beato, 21
28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es

PAPEL DE FIBRA CERTIFICADA

ISBN: 978-84-9104-083-5
Depósito legal: M. 12.811-2015
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

9 Prólogo, por Guillermo R. de Echandía
49 Nota sobre la traducción
51 Bibliografía
57 Sinopsis del diálogo

61 Parménides

Prólogo

El *Parménides* ocupa un puesto singular en el conjunto de la obra de Platón. Diversamente valorado ya en las distintas etapas de la Academia, va a cobrar toda su importancia y significación en la época helenística, llegando a convertirse en el diálogo predilecto de los neoplatónicos[1]. El texto fue desconocido en la Edad Media[2], y cuando se recupere en el Renacimiento será visto según la interpretación neoplatónica del diálogo transmitida por los teólogos bizantinos juntamente con el texto[3].

1. Para una historia de la valoracion del texto, véase Cornford F. M., *Plato and Parmenides,* Londres, 1939, V-X.
2. Nos referimos al texto por sí mismo, no según la interpretación neoplatónica. El *Parménides* según Proclo fue dado a conocer en Occidente por el bizantino Miguel Psellos, siendo traducido entonces el *Comentario* de Proclo y parte de nuestro diálogo (126 a-142 a) por Guillermo de Moerbeke. Véase Klibansky, R., *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Age: Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi,* 1939, 2.ª ed. Londres, 1951.
3. Sobre la labor de difusión de Gemisthos Plethon en la Florencia de Cosme de Medicis, véase Massai F., *Pléthon et le platonisme de Mistra,*

Esta interpretación de Platón según la mística plotiniana se mantuvo en Europa hasta comienzos del pasado siglo y constituyó la visión tradicional de la filosofía platónica. Leibniz, por ejemplo, que parece haber estudiado cuidadosamente los textos, repite, sin embargo, las apreciaciones de Jámblico al respecto[4]. A partir de Schleiermacher se empezará a estudiar a Platón con independencia de criterio, resurgiendo entonces las disputas que ya en la Antigüedad se habían suscitado en torno a la comprensión del diálogo. Se convirtió así, por la peculiaridad de sus planteamientos y la dificultad de su comprensión, en una de las obras más controvertidas de la filosofía griega. «Pocos monumentos de la Antigüedad –dijo Taylor a la sazón– han provocado y siguen provocando tantas discusiones como el *Parménides* de Platón»[5].

Se trata, en efecto, de un diálogo extraño y paradójico, en el que tanto la aparente autocrítica de la primera parte como la aporética sobre el Uno en los discursos antitéticos de la segunda parecen cuestionar de raíz la propia teoría de las Ideas. Estas características hacen del *Parménides* un diálogo realmente singular dentro del *corpus platonicum,* a la par que lo constituyen en un perenne desafío para el estudioso de los grandes problemas del pensamiento griego. El tomarlo como una refutación de

París, 1956. Sobre el neoplatonismo de la Academia florentina, véase Robb, N. A., *Neoplatonism of Italian Renaissance,* Londres, 1935.

4. «Qui specimen profundissimae Platonis philosophiae cupit, is legat... ipsum Parmenidem... (qui) de uno et Ente, id est Deo (nam nulla creatura est ens sed entia) admiranda ratiotinatur» (Leibniz, G. W., *Philos. Schr.,* IV, p. 176, ed. Gerhardt).

5. Taylor, A. E., *On the Interpretation of Plato's Parmenides,* Mind NS 5 (1896). p. 297.

la doctrina platónica, y el silencio de Aristóteles al respecto, llevó a la atétesis del diálogo por parte de Ast, Überweg y otros grandes investigadores del pasado siglo[6]. Y si se rechazaba la interpretación destructiva, se planteaban entonces difíciles problemas de orden histórico y sistemático, obligando al intérprete a una labor de disección para desentrañar los aspectos positivos del diálogo. En cuanto a los problemas específicos de la segunda parte, los investigadores se vieron entonces en la disyuntiva de tomarlos bien como meros «ejercicios» lógicos o bien como una exposición sistemática[7]; ambos extremos los podemos ejemplificar respectivamente en las interpretaciones de Apelt[8] y de Speiser[9]. La interpretación lógica, que dio lugar a notables estudios por parte de los investigadores ingleses en lo que va de siglo[10], es

6. Para las discusiones sobre el texto en el siglo XIX, véase Gomperz, Th., *Pensadores griegos,* trad. esp. Asunción del Paraguay, 1952, II, p. 767. Überweg, F., *Grundiss der Geschichte der Philosophie,* I: *Die Philosophie des Altertums,* Berlín, 1926.

7. Ya Proclo decía que había en su época dos escuelas de interpretación, la lógica y la metafísica. Ambas formas de interpretación resurgieron en el siglo pasado. (Cf. Cornford, F. M., *l. c.)*

8. Apelt, J., *Untersuchungen über der Parmenides,* Weimar, 1879. El *Parménides* sería una polémica humorística que tendría por objeto reducir al absurdo la doctrina eleática del Ser-Uno.

9. Speiser, A., *Ein Parmenideskommentar. Studien zur platonischen Dialektik,* Stuttgart, 1937. Obra de marcada influencia neoplatónica y hegeliana, en la que se acentúa la interpretación teológica del Uno de la primera hipótesis (las cuatro siguientes tratan de la realidad, las cuatro últimas de la apariencia).

10. Después de los estudios de Taylor aparece en 1939 el *Comentario* de Cornford, punto de referencia y discusión de múltiples estudios posteriores, como los de Ryle, Runciman, Cross, Akrill y otros, así como importantes trabajos sobre aspectos parciales, como los de Vlastos, Geach, etc. Para una visión panorámica de las distintas formas de

hoy la interpretación predominante[11]. Una muestra del estado actual de la cuestión sobre nuestro diálogo la podemos encontrar en la reciente traducción inglesa de R. E. Allen (1983).

Desde el actual nivel de investigación parece desconcertante, una extraña vicisitud en la historia de la interpretación, el hecho de que se hayan dado las exégesis ontoteológicas de un Proclo o de un Damascio, que identificaron el Uno del *Parménides* con el Bien de la *República* y consideraron la segunda parte del diálogo como la exposición de las más sublimes verdades de la teología, a cuyo estudio había que prepararse mediante el ayuno y la oración[12]. Esta identificación del Uno «que está más allá del ser» con el Dios supremo, inefable e incognoscible, hizo del *Parménides* el antecedente de la teología negativa medieval, inspirada directamente en el neoplatonismo, a la vez que influyó poderosamente en la filosofía de Hegel, quien calificó a nuestro diálogo como

interpretación de los últimos cuarenta años, véase Koumakis, G., *Platons Parmenides. Zum Problem seiner Interpretation,* Bonn, 1971, pp. 16-32.

11. Buena muestra de ello es el importante estudio de Rudolf Hägler, *Platons «Parmenides». Probleme der Interpretation,* Walter de Gruyter, Berlín, 1983, obra de marcada influencia anglosajona en sus planteamientos. No obstante, en los investigadores en lengua alemana se ha mantenido también la antigua interpretación, como en el autor noruego E. A. Wyller, *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia Interpretationen zur platonischen Henologie,* Oslo, 1960 (este estudio es una extraña mezcla de Proclo y Heidegger).

12. Proclo, *In Plat. Parm.,* I, 618, 25 (ed. Cousin). El *Comentario* de Proclo sólo llega hasta el final de la primera hipótesis. ¿Cómo se hubiera podido mantener en las siguientes? Se trata, sin embargo, de una obra de estudio obligado para quien quiera adentrarse de verdad en la problemática de nuestro diálogo.

das grösste Kunstwerk der antiken Dialektik[13] y llegó a decir que la mitad de su propia lógica podía encontrarse en el *Parménides.*

I. Las aporías de la primera parte

La primera parte contiene dos actos. En el primero, el más corto, los argumentos de Zenón sobre la imposibilidad de que el ser sea múltiple[14] son refutados por Sócrates mediante la teoría de las Ideas. En el segundo acto es la propia teoría de las Ideas la que es impugnada por el Parménides del diálogo, presentando cinco objeciones al respecto. Las objeciones parecen dirigirse a una determinada manera de entender la separación, en el sentido de que si se mantiene el supuesto de las Ideas como entidades en y por sí mismas, separadas de las cosas sensibles, la relación cosa/Idea se convierte en un problema insoluble. Y como la teoría ha surgido justamente para dar razón de las cosas reales de nuestro mundo, al quedar en suspenso tal relación es la propia teoría la que queda en entredicho.

Lo que se pone en cuestión es, pues, la relación entre las cosas y las Ideas. Si tomamos el *Fedón* como punto de

13. Hegel, G. W., *Phänomenologie des Geistes,* Prólogo, Félix Meiner, Hamburgo, 1952, p. 57.
14. Sobre la cuestión del Zenón platónico y su coincidencia con el Zenón histórico, y sobre la crítica de los testimonios de Simplicio, véase Solmsen, F., «The tradition about Zeno of Elea re-examined», *Phronesis,* 16, 2 (1971), 116-141; K. von Fritz, «Zenón de Elea en el *Parménides* de Platón», *Dianoia,* 1975 (trad. esp.).

referencia, vemos que esta relación, vista desde el eidos, es denominada *presencia* (παρουσία), y vista desde las cosas particulares, *participación* (μέθεξις, μετάληψις, μετάσχεσις, κοινωνία). En una visión de las cosas en tanto que declaradas por el logos, cual es la platónica, «participación» significa que las cosas sólo son reales *en* y *por* su eidos; sólo el eidos es real en y por sí mismo. ¿Qué significa esto?

«Si hay algo bello fuera de lo Bello en sí no será bello sino porque *participa* (μετέχει) de lo Bello; y digo otro tanto para cualquier otra cosa» *(Phaed.* 100 c). El considerar las cosas según su eidos nos hace ver su presencia en ellas, siendo esta presencia lo que les otorga toda su realidad: «sólo la hace bella la *presencia* (παρουσία) o la *comunicación* (κοινωνία) de lo Bello en sí» (100 d); «no hay otro modo de producirse cada cosa sino por participar cada una de la propia esencia (οὐσία) de que participa, y así no hay ninguna otra causa de que se produzca el dos sino la participación en la Dualidad, siendo preciso que participen en ella los que van a ser dos, y en la Unidad (μονάς) lo que va a ser uno (ἕν)» (101 c).

Pensar según el eidos es siempre un ver las cosas de que hablamos como imágenes de su esencia inteligible, lo cual significa a su vez que son los contenidos esenciales del pensamiento los que son imágenes del eidos. Es el pensamiento, o si se quiere esa función del pensamiento que es el logos, el que participa en la Idea inteligible. Y el logos como imagen (100 a) podrá corresponder a alguna cosa en la medida en que se funde en la esencia inteligible de la cosa. El logos que declara la participación de las cosas en su eidos se apoya, pues, en la previa presen-

cia de la Idea en su imagen. Pensar platónicamente es así representarse según el logos la mismidad de la Idea mediante imágenes inteligibles que nos remiten internamente a su fundamento esencial. Pero entonces las imágenes del logos no son meras representaciones, sino una suerte de proyección de la Idea misma. Tampoco el logos es meramente una función de mi pensamiento, sino lo que me pone en comunicación con el orden esencial del mundo. Participación no es, pues, un concepto que describa la relación «física» de las cosas con su eidos, sino un concepto dialéctico. Ésta es, a grandes rasgos, la teoría del *Fedón.*

Ahora bien, pensar no es sólo pensar según la mismidad, sino también según la alteridad y la diferencia. El logos, a la vez que pone de manifiesto una pluralidad de participaciones por parte de las cosas (Simias es más grande que Sócrates, pero más pequeño que Fedón), exige que las Ideas no sean enteramente heterogéneas entre sí. Es el propio método que nos lleva a pensar una y otra vez según la participación en la identidad y la diferencia el que nos remite en última instancia a la participación de las Ideas entre sí como fundamento de la posibilidad del logos atributivo. Así, todo logos atributivo, tanto el que da razón de una cosa como el que nos remite a la mutua relación entre las Ideas como razón última de nuestro hablar sobre las cosas, plantea de una u otra forma el problema de lo uno y lo múltiple. Esta doctrina va a tener un brillante desarrollo en el *Sofista,* aunque está ya formulada en el *Parménides.*

En los diálogos medios, sin embargo, la participación se prestaba a equívocos, porque no quedaba claro cuál

era el modo de realidad de las Ideas y, en consecuencia, qué había que entender por separación. Si la distinción entre lo inteligible y lo sensible es tal que por razón de su mismidad la Idea se encuentra separada de las cosas, ¿cómo conjugar participación y separación a fin de salvar la posibilidad del conocimiento sin desmedro de la mismidad de la Idea? ¿Cómo hacer compatible la unidad de la cosa con la multiplicidad de sus determinaciones? ¿Cómo entender la participación de múltiples cosas en una misma Idea si suponemos que ésta es una e indivisible, siempre idéntica a sí misma? ¿Cómo tomar el lenguaje autopredicativo de la teoría? Son las dificultades de la primera parte. Veámoslas.

a) La paradoja del todo y la parte

¿Participa cada semejante de la totalidad de la Idea o bien sólo de una parte? Si la Idea una e idéntica está presente en su totalidad en lo múltiple, entonces está separada de sí misma. Y si participa sólo de una parte, las Ideas están en sí mismas divididas. Y como no parece posible admitir que la unidad de la Idea sea divisible y que, no obstante, continúe siendo una, ¿cómo concebir, entonces, la participación en las Ideas, si no puede ser participación ni en la parte ni en el todo?

Esta primera dificultad no parece realmente una objeción de peso a la teoría, sino sólo a determinada manera de entenderla. Se habla de las Ideas como si fueran cosas concretas, de las que participarían «físicamente» las cosas particulares. El ejemplo de que la cosa grande es tal

por participar parcialmente de la Grandeza, con lo que al participar de una parte más pequeña que la Grandeza en sí participaría de algo pequeño, es una paradoja que sólo puede mantenerse en pie a condición de entender materialmente las Ideas. La paradoja de lo grande y la del todo y la parte volverán a aparecer en el tratamiento de la segunda hipótesis.

b) La grandeza de lo Grande: el argumento del tercer hombre

Si la razón del supuesto de las Ideas, se dice, es la experiencia de una similitud entre las cosas, lo que nos lleva a suponer que tiene que haber algo común a todas ellas que fundamente tal semejanza, tendremos que decir entonces que «lo Grande en sí» es también grande; pero al hacer esta predicación estableceremos un carácter común a lo Grande en sí y a las cosas grandes, que *ex hypothesi* será otra Idea separada de lo Grande en sí; pero también esta Idea de lo Grande tendrá grandeza, y así sucesivamente. Para que haya comunidad de lo múltiple y la unidad de la Idea tendrá que haber otra Idea que relacione lo múltiple con la unidad: cada Idea sería entonces una pluralidad infinita.

Se trata del célebre argumento del *tercer hombre,* conocido como tal a partir de su formulación por parte de Aristóteles[15]. Lo que en el fondo plantea este argumento

15. *Met.* 990 b 17, 1039 a 2, *Soph. El.* 178 b 36. Cf. Alejandro de Afrodisia, en *Arist. Met. Comm.* 79, 3 (ed. M. Hayduch).

es la cuestión de la *autopredicación* de las Ideas, problema especialmente estudiado en la actualidad por los críticos anglosajones. R. E. Allen la formula así: «Los diálogos platónicos usan frecuentemente un lenguaje que sugiere que la Idea es un universal que se tiene a sí mismo como atributo, siendo así un miembro de su propia clase, y, por implicación, un miembro perfecto de esta clase. El lenguaje sugiere que la Idea *tiene* lo que es: es autorreferencial, autopredicable»[16]. Así, en el *Protágoras* (330 c/d) encontramos un conocido pasaje, que Vlastos ha llamado «the star instance of Self-Predication in Plato»[17], en el que se afirma sin ambages que la Justicia es justa y la Piedad piadosa; pero también en el *Fedón* se dice que la Belleza es bella, etc. Ahora bien, si las Ideas platónicas fuesen realmente autopredicativas, la teoría se vería abocada a un regreso *ad infinitum* que la invalidaría de raíz. El hecho de que Platón no le diera importancia a este argumento en diálogos posteriores nos permite suponer que no lo consideraba realmente como una objeción. ¿Cómo hemos de entender entonces su lenguaje, aparentemente autopredicativo?

Desde un punto de vista lógico, la objeción que nos ocupa parece suponer que todo logos es siempre un logos según participación, ya que pensar es siempre y sólo pensar según el eidos. Pero Platón trata a las Ideas como encarnaciones perfectas de sus predicados homónimos,

16. Allen, R. E., «Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues», en *Studies in Plato's Metaphysics,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1965, p. 43.
17. Vlastos, G., «The third man argument in the *Parmenides»,* en *Studies in Plato's Metaphysics,* p. 249.

y en los diálogos medios parece dar por supuesto que las Ideas no pueden mezclarse, que una Idea no puede tener otro predicado que el que le pertenece esencialmente. Cuando decimos «la Justicia es justa», el «es» significa identidad y vale tanto como decir que la Justicia es idéntica a su propia esencia, que es idéntica a «lo que es ser justo». Tendríamos, entonces, dos sentidos del «es»: el relacional y el de identidad. Las cosas «grandes» no se adecuan perfectamente a la grandeza, porque pueden recibir otros predicados además de la grandeza (pueden participar incluso de la pequeñez como en el caso de Simias); por consiguiente, decir de ellas que son grandes es establecer un predicado relacional. Sólo lo Grande en sí encarna perfectamente la grandeza, se identifica con ella. El predicado «grande» es un nombre que designa primariamente una Idea: «grande» denomina *la* Grandeza. Y cuando se aplica a los particulares se hace un uso derivativo del nombre, denominándoselos según la esencia de la Idea, por su peculiar relación interna a ella. Las cosas son grandes en y por la grandeza de lo Grande. Como muestra Allen[18], los que parecen ser juicios atributivos son en realidad juicios relacionales según un uso derivativo del predicado. De lo que se sigue que no es válida la objeción de que las Ideas sean autopredicativas, porque decir «la Grandeza es grande» no es un juicio predicativo. Los predicados son nombres con un significado ambiguo según designen a las Ideas o a los particulares. Sólo las Ideas son propiamente nombrables, las cosas lo son por uso derivativo. Los que parecen juicios

18. Allen. R. E., *o. c.,* p. 45.

autopredicativos son juicios de identidad y los que parecen juicios atributivos son juicios relacionales. Así, el hecho de que el pensar según participación suponga la autoidentidad de la Idea no puede impugnarse con ningún argumento regresivo.

¿Qué valor tiene, entonces, la objeción del «tercer hombre»? Si las Ideas y los particulares no pueden compartir predicados unívocos comunes, se trata de un argumento sofístico que juega con la ambigüedad. De una Idea no se puede decir que sea grande de la misma manera que un objeto físico, ya que por definición las Ideas son incorpóreas. Si esto es así, ¿qué sentido quiso darle Platón al argumento?

c) Las Ideas como pensamientos

Sócrates esboza entonces la tesis de Antístenes: las Ideas no serían más que pensamientos, *noémata.* Pero todo pensamiento es siempre pensamiento de algo, y este algo tiene que existir de algún modo. Si las Ideas no son cosas, tampoco pueden ser meras representaciones subjetivas que sólo existan en la conciencia del que las piense. De lo contrario todo sería pensamiento, ya que sólo podemos hablar de las cosas por participación en las Ideas; sólo existirían las cosas como pensamientos, o, mejor, como pensar, puesto que el pensamiento sólo existe como acto de pensar. Se cierra así el paso a toda interpretación conceptualista de las Ideas platónicas. Incluso Dios sólo puede pensar las Ideas porque ellas están ahí, como se establece en el *Timeo.* Ya en la *República* se decía con

claras reminiscencias eleáticas: «El que conoce, ¿conoce algo o nada? –Algo. –¿Algo que existe o que no existe? –Algo que existe. ¿Cómo podría conocer algo que no existe?» *(Rep.,* 476 e)[19]. Esta tesis del realismo de lo inteligible es enormemente problemática en el caso de que se interprete a las Ideas como cosas concretas, pero para escapar a esta dificultad no se puede reducir la Idea a un modo mental *(modus cogitandi).* No hay pensamiento que no se refiera al ser[20]. En el *Sofista* dará Platón un paso más, incluyendo al pensamiento dentro del ser (248 e).

d) Las Ideas como paradigmas

Sócrates sugiere entonces la hipótesis de que las Ideas sean paradigmas o modelos, y que las cosas particulares estén hechas a imagen de ellas, que participar no es sino estar hecho a imagen del eidos. La respuesta de Parménides será la paradoja de la semejanza: estar hecho a imagen de la Idea, dirá, significa ser semejante a ella; pero si decimos que una cosa particular se asemeja a la Idea, también la Idea tendrá que asemejarse a la cosa particular, y esta mutua semejanza nos forzará a admitir otra

19. Pasaje paralelo en *Theaet.* 189 a: «Quien piensa, ¿acaso no piensa en algo? –Ciertamente. –Y quien piensa en algo, ¿no piensa en algo que existe? –Estoy de acuerdo. –Entonces no piensa en nada quien piensa en algo que no existe».
20. Nótese la pervivencia de la tesis eleática de la identidad entre el ser y el pensar. Proclo expone el razonamiento de la siguiente manera: «Si los *eide* fuesen *noémata,* tendrían que tener las propiedades de los *noémata,* es decir, pensar; si las cosas terrenas participan de los *noémata* tendrán que pensar» *(o. c.,* V, 153).

Idea que dé razón de tal semejanza, y así sucesivamente. Es la segunda versión del «tercer hombre».

Ahora bien, en esta objeción se está suponiendo que la relación entre copia y original no es más que una relación de semejanza, y que tal relación es estrictamente simétrica. Pero, como ya apuntaron Taylor y Cornford, en la relación copia/original hay algo más que semejanza: la copia está derivada del original, lo que hace precisamente que la copia sea copia y que tal relación no sea reversible[21]. El original no es a su vez copia de la copia. Sócrates había dicho más arriba (129 a) que decimos que dos cosas son semejantes cuando participan de la Semejanza en sí, de la Idea de la Semejanza. Decir que dos hombres son semejantes no significa *in recto* decir que ambos participan de una misma Idea, el Hombre; pensar platónicamente el predicado «semejante» significa referirlo al eidos de la Semejanza en sí. Podemos admitir que si decimos que tal o cual hombre es semejante al eidos del Hombre, este eidos también será semejante a dicho hombre; pero de esto no se sigue que la Idea de Hombre tenga que participar en una segunda Idea de Hombre; sólo se sigue que la Idea de Hombre es semejante al hombre particular por participar de la Semejanza.

Vlastos y Runciman, sin embargo, piensan que la noción de semejanza continúa planteando dificultades. La argumentación de Parménides contiene para ellos dos supuestos injustificados: que la F-dad es F y que algo que sea F no puede ser idéntico a la F-dad, y aquí está la

21. Cf. Taylor, A. E., *Plato,* Londres, 1926, p. 358; Cornford, F. M., *o. c.,* pp. 93-94.

falacia. Pero lo que en realidad se sigue de ello, dicen, es que la relación entre las Ideas y los particulares no puede ser la de semejanza, porque la teoría de la semejanza supone que las Ideas pueden experimentar legítimamente los mismos predicados que los particulares. «Si la blancura es blanca (lo que debe seguirse si los objetos blancos son blancos por asemejársele), entonces la blancura es un miembro de la clase de los objetos blancos»[22]. La predicación según semejanza, al reducir la Idea al estatuto lógico de un particular, sería en definitiva para ellos lógicamente defectuosa.

Ahora bien, en términos estrictos habría que decir más bien que los objetos blancos son blancos por participar en la blancura, y que participar no es formalmente idéntico a asemejarse. Por lo demás, Runciman está tratando los términos de la predicación simplemente como universales lógicos, sin tener en cuenta el estatuto ontológico de las Ideas. Hay una diferencia esencial entre las Ideas y sus manifestaciones sensibles, entre el orden de lo inteligible y las cosas concretas, hasta el punto de que sólo cabría hablar de una identidad analógica del predicado que se aplique a ambos órdenes. Pero si se entiende el predicado como un mero concepto de clase, se reduce entonces la Idea a un particular lógico y se cae en las redes del argumento del «tercer hombre». La Idea no es un particular, pero tampoco se puede decir que sea formalmente un universal: sólo lo es si la consideramos en cuanto nombre. El concepto de semejanza es desde lue-

22. Cf. Vlastos, G., *o. c.,* pp. 257 ss.; Runciman, W. G., «Plato's Parmenides», en *Studies in Plato's Metaphysics,* pp. 157-160.

go un concepto difícil, delicado, tanto por suponer una idea de relación como por el enorme alcance que tiene en la filosofía platónica; pero nos parece inaceptable la interpretación de Runciman: de la semejanza no se sigue la identidad formal del predicado.

e) Incognoscibilidad de las Ideas

Parménides pasa entonces a lo que considera la objeción más importante: la hipótesis de las Ideas como entidades en y por sí mismas conduce a la incognoscibilidad de lo que se considera como lo inteligible en cuanto tal. Es la paradoja de la separación. Si las Ideas están separadas, y no hay relación por falta de interacción (δύναμις) entre el sujeto cognoscente y las Ideas, éstas serían incognoscibles. Por lo demás, para conocer a la Idea en sí habría que tener acceso a la Ciencia o el Conocimiento en sí; pero como también esta Idea está separada, no poseemos ni participamos del Conocimiento en sí, es decir, no conocemos las Ideas. Sólo habría correlatividad de las Ideas entre sí y de las cosas particulares entre sí, pero nunca entre uno y otro orden. Parménides pone el ejemplo del amo y el esclavo: ni el uno es esclavo del Amo en sí ni el otro es amo del Esclavo en sí. Y si no podemos concebir interacción alguna entre ambos órdenes, tampoco el Dios o los dioses que participen del Conocimiento en sí conocerán nuestro mundo.

El ejemplo aducido es válido, pero de ello no se sigue que no puede haber alguna forma de relación entre un esclavo y la Esclavitud en sí, o entre nuestros actos parti-

culares de conocimiento y la Ciencia o Conocimiento en sí. Por lo demás, como señala Vlastos, decir que el Conocimiento conoce es recaer otra vez en el lenguaje autopredicativo y en la teoría de los grados de realidad[23]. Ya indicó Cornford que aquí se está confundiendo de nuevo una Idea con la ejemplificación perfecta de ella, como cuando se decía en el *Fedón* que la belleza era perfectamente bella: «There is the same confusion of the Form, Knowledge, with the perfect instance of knowing. Perfect knowledge, such as a god might possess, is a perfect instance of the activity called knowing, which can exist only in a mind. The Form itself is not an activity existing in a mind, and cannot know anything»[24]. Del hecho de que no poseamos las Ideas, que por hipótesis son distintas de nuestro pensamiento y existen separadamente, no se sigue que no podamos conocerlas de algún modo. Y si se afirma que sólo conoce el conocimiento perfecto, habría que mostrar antes que un conocimiento imperfecto o gradualmente perfeccionable no es nunca un conocimiento de las Ideas. Por otra parte, si Dios o los dioses existen en el mismo orden de realidad que las Ideas, entonces Dios tendría que ser también una Idea, ya que se está suponiendo que las Ideas no pueden estar en interacción con ninguna otra cosa que no sea Idea.

Ahora bien, el problema de fondo que aquí se está planteando es el de la separación entre el orden inteligible y el orden sensible. Si la σκέψις ἐν τοῖς λόγοις me remite a un orden eidético que nada tiene que ver

23. Cf. Vlastos, G., *o. c.,* pp. 259-260.
24. Cornford, F. M., *o. c.,* p. 98.