

# DE LA IDEA DEL BIEN EN LA REPÚBLICA A LO UNO DEL PARMÉNIDES

RAÚL GUTIÉRREZ B.

**Abstract:** One of the core problems in the inter-pretation of Plato's thought is to encounter an explanation that makes plausible the way in which the idea of Good accomplishes the ethical, ontological and epistemological functions which Plato attributes to it. The problem to a great measure is due the fact that Plato himself has not left us a similar explanation. Thus the representatives of the Thubingen School take seriously the Aristotelian testimony, which identifies the Good with the One in Parmenides.

## I. LA REFERENCIA AL CAMINO MÁS LARGO

En *Rep.* 506 d, Glaucón le dice a Sócrates: "Pues a nosotros nos basta que, como discurreste sobre la justicia, la templanza, y lo demás, del mismo modo discurras también sobre el bien". De esta manera nos remite Platón al pasaje 504 b en el que respecto de la investigación de las virtudes<sup>1</sup> dice el mismo Sócrates que "para contemplarlas lo mejor posible (κάλλιστα) había que dar un rodeo más largo (μακροτέρα περίοδος), tras recorrer el cual se nos aparecerían claras (καταφανῆ), aunque también podría aplicarse una demostración afín a lo anteriormente dicho. Y Uds. dijeron que les bastaba, y entonces se expuso algo que, a mi parecer, carecía de exactitud (ἀκριβείας)". Ahora bien, el análisis de las virtudes está estrechamente relacionado con el de la tricotomía del alma, en cuyo caso Sócrates le dice a Glaucón que "con los métodos que venimos empleando en nuestros argumentos, nunca aprehenderemos exactamente (ἀκριβῶς) esta cuestión", a saber, si el alma contiene o no tres *eidé*. Y en el mismo

---

Raúl Gutiérrez Bustos é professor na Pontificia Universidad Católica del Perú.

1. *Ἄντα* en b1 puede estar referido ante todo al alma y su tripartición. En todo caso, es claro que el análisis de las virtudes tiene su punto de partida en el estudio del alma.

sentido de los pasajes referidos al bien y las virtudes, señala que “el camino que conduce a ella es largo y complejo (μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός)” (435 d). También en el caso de la proporción entre sí y la división de los ámbitos de lo opinable y lo inteligible (534 a), así como de la naturaleza de la dialéctica (533 a), es decir, si tenemos en cuenta los anteriores, en relación a los temas centrales de la *República* se refiere Platón a un camino alternativo al seguido hasta entonces y que nos conduciría a un conocimiento más exacto o a la verdad misma (αὐτὸ τὸ ἀληθές, 533 a3) sobre el tema en cuestión<sup>2</sup>. Decisivo es, por lo demás, el hecho de que los interlocutores de Sócrates, Glaucón y Adimanto, se dan por satisfechos con el modo en que se tratan esos temas. Ἄλλ' ἔμοιγε μετρίως, responde Glaucón: “a mi me pareció suficiente, adecuado” (504 b8). Y añade que a los demás también. No se trata, por tanto, de interlocutores muy exigentes, razón por la cual Sócrates no ve la necesidad de revelar todo lo que sabe, pues, si decidiera optar por seguir el camino más largo los pondría en aprietos. Así, cuando Glaucón le pide a Sócrates que le describa la naturaleza de la dialéctica, en qué clases se divide y cuales son sus caminos, Sócrates le responde: “Es que no serás capaz de seguirme, mi querido Glaucón” (533 a). Semejante afirmación presupone que Sócrates, conforme con la descripción del dialéctico en el *Fedro* (276 e-277 c), no sólo conoce a fondo la naturaleza del alma y sabe discernir el tipo de discursos adecuados a la naturaleza de cada una, sino que dispone además de un conocimiento exacto de la verdad a la que conduce el camino más largo<sup>3</sup> que, sin duda, habría que identificarlo con la dialéctica misma. Es en virtud de ese conocimiento que está en condiciones de decirle a Glaucón:

“No es que yo deje de mi parte nada de buena voluntad, pero no sería ya una imagen (εἰκόνα) como antes lo que verías, sino la verdad misma, o al menos lo que me parece ser ésta. Si es realmente así o no, no

2. Al respecto ha llamado por primera vez la atención H.-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften – Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1959/6. Abhandlung, Heidelberg 1959, 389 s.; véanse también Szlezák, Th.A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlín/Nueva York 1985, 306-326; idem, *Platon lesen*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1993, 98 ss.

3. Kenneth Sayre opina, por el contrario, que la suposición de que Sócrates dispone de mucho más conocimiento del que les manifiesta a Glaucón y Adimanto, es “less than obvious”, cf. idem, *Parmenides' Lesson. Translation and Explication of Plato's Parmenides*, Notre Dame 1996, p. 314, n.8.

creo ya que podamos afirmarlo con fiadamente, pero lo que sí se puede mantener es que hay algo semejante (τοιοῦτον) que se puede ver” (ibid.).

El recurso a las imágenes no se debe, pues, a una falta de conocimiento por parte de Sócrates, sino a una intención eminentemente pedagógica. Que no pueda decir si la verdad es realmente o no tal como a él le parece, se debe entonces al tipo de discurso que justamente recurre a imágenes para poder ser entendido por sus interlocutores, quienes, según lo dicho, no estarían en condiciones de seguir el camino más largo, el único que, si ha de permitirnos alcanzar una mayor claridad y exactitud, tendría que ser el camino estrictamente dialéctico-conceptual que nos lleve a fundar con certeza la verdad de lo dicho en base a imágenes. En realidad, sólo quien haya alcanzado el conocimiento al cual conduce ese camino dispondrá del criterio necesario para elaborar las imágenes adecuadas de los *mégista mathémata*. De allí que Platón distinga entre imágenes alcanzadas mediante la *dóxa* y otras que son el resultado de la *epistéme* (534 c).

En este sentido hay que entender, por tanto, el que Sócrates invite a Glaucón a dejar “por ahora” la consideración de lo que es el bien en sí, y prefiera hablar de “algo que parece ser hijo del bien y asemejarse sumamente a él”<sup>4</sup>. Es por ello justamente que en el símil del sol quedan sin explicar las funciones *ontológica* y *epistemológica* de la Idea del Bien. Sócrates mismo dice expresamente que es mucho lo que le queda por explicar, si bien no piensa omitir nada que pueda ser dicho en esa ocasión (ἐν τῷ παρόντι, 509 c). Aquí nuevamente se ve obligado a señalar que lo que ha de decir al respecto no es más que lo que a él le parece (τὰ ἔμοι δοκοῦντα, 509 c3), a lo cual se ve obligado, como hemos señalado, por el interés particular y el nivel intelectual de sus interlocutores, así como también, como veremos, por las circunstancias mismas del diálogo. A considerar esas circunstancias pasamos a continuación<sup>5</sup>.

4. 506 d8-e5: ἀλλ', ὡς μακρόριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἐάσομεν τὸ νῦν εἶναι <...> ὅς δὲ ἔγκονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκεῖνω, λέγειν ἐθέλω.

5. Curiosamente, la mayor parte de intentos contemporáneos de interpretación no suelen tener en cuenta las restricciones explícitamente mencionadas por Platón y proceden directamente a explicar la naturaleza de la idea del bien como si el autor no las hubiera hecho.

## II. EL CAMINO DE LA *REPÚBLICA* O LA *KATABASIS* DEL FILÓSOFO

Poco después de haber expuesto la alegoría de la caverna (519 b ss.), Sócrates procede a distinguir entre los hombres sin educación ni experiencia de la verdad y que, como tales, no tienen a la idea del Bien como fin en su vida pública y privada, y los hombres que dedican todo su tiempo al estudio y, en consecuencia, no quieren ya actuar. A ambos los descalifica para gobernar adecuadamente la polis. Con este propósito, piensa Platón, habría que obligar (*ἀναγκάσαι*) a los hombres mejor dotados a ascender hasta llegar a la contemplación del Bien, y una vez que lo hayan contemplado suficientemente, diciéndoles cosas justas, forzarlos (*προσαναγκάζοντες*) a ocuparse y cuidar de los demás, es decir que cada uno debe descender hacia la morada común de los otros (*καταβατέον εἰς τὴν τῶν ἄλλων συνοικήσιν*), los no filósofos, y habituarse a contemplar las tinieblas; “pues una vez habituados, verán mil veces mejor las cosas de allí y conocerán cada una de las imágenes y de qué son imágenes (*τὰ εἶδωλα ἅττα ἐστὶ καὶ ᾧν*), ya que ustedes han visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas” (520 c). Es, entonces, el conocimiento del Bien y de la verdad el que permite recurrir sabiamente a las imágenes distinguiéndolas y relacionándolas con los originales, sin tener que manifestar directamente esa deslumbrante verdad, lo cual expondría al filósofo que vuelve a la caverna a convertirse en hazmerreír o incluso a la muerte en manos de quienes pretende liberar (517 a).

Lo que en este pasaje se dice teóricamente en relación a la función del filósofo en la polis ideal, es mostrado en la acción dramática, específicamente en la puesta en escena de la *República*<sup>6</sup>. Así pues, las palabras iniciales *κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ* “bajé ayer al Pireo” – deben evidentemente recordarnos a la *κατάβασις*, al descenso del filósofo desde el mundo del ser verdadero al mundo que para la multitud es el mundo real, pero que, en verdad, desde la perspectiva del filósofo, no es más que un mundo de sombras. A ello alude el descenso de Sócrates al Pireo. Pero no es este el único elemento que nos hace pensar en la obligada *κατάβασις* del filósofo. También el que Sócrates, que se encuentra de

6. Sobre la importancia y significado de la puesta en escena cf. Szlezák, Th.A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, pp. 271 ss. Además cf. Höffe, O., *Einführung in Platons Politeia*, en: *Platon, Politeia*, Ed. O. Höffe, *Klassiker Auslegen* 7, Berlín 1997, p.17.

regreso a su casa, esto es, a la casa del filósofo, sea retenido pero no tanto por la persuasión (πειθοῖ), que Sócrates no puede más que mencionar como alternativa<sup>7</sup>, sino por la fuerza (δυνάμει). La persuasión o la fuerza son los recursos de la ley para introducir la armonía entre los ciudadanos en la polis ideal de suerte que cada cual pueda contribuir a la comunidad del modo en que pueda serle útil; esta ley no deja, por tanto, que el filósofo permanezca vuelto únicamente hacia lo inteligible (519 e-520 a). Del mismo modo, Sócrates, quien, al decir de Céfalo, no baja con frecuencia al Pireo (328 c6-7), es decir que, como el resto de filósofos, prefiere filosofar que gobernar (521b), es obligado a ir a la casa de Céfalo y Polemarco a reunirse con un grupo de jóvenes que no son precisamente filósofos a carta cabal. El filósofo Sócrates es, pues, forzado a bajar a “la morada común de los otros”. Estamos, en consecuencia, ante una coincidencia de demasiados elementos como para pensar en una mera casualidad que simplemente pretende describir una situación cotidiana. Pues juntamente con el descenso se da también la mención de la alternativa entre fuerza o persuasión y finalmente la permanencia en la casa de los otros. Queda claro, entonces, que Platón quiere ubicar el diálogo al interior de la caverna. Una vez allí, su intención no es tanto la de infundir directamente la vista o la *epistémē*, sino la de ejercer el arte de la conversión (τέχνη τῆς περιαγωγῆς), es decir, el arte de ayudar a volver los ojos del alma, como dice Sócrates explícitamente, del modo *más fácil y eficaz* (ῥᾶστέα τε καὶ ἀνυσιμώτατα) hacia el ser verdadero (518 d). Asociada indudablemente al tipo de discurso de la *República*, la facilidad aquí en cuestión está en manifiesto contraste con los grados de dificultad cada vez mayores a los que se refiere el *Parménides*<sup>8</sup>.

7. La mención de esta alternativa es sumamente significativa y es uno más de los aspectos de esta puesta en escena que indican que Platón quiere decir más con ella que narrar una mera anécdota. Pues al mencionar la persuasión, Sócrates está ofreciendo una alternativa a la concepción que Trasímaco ofrece de lo justo como lo que conviene al más fuerte (τὸ τοῦ κριττοῦ συμφέρον, 338 c2). Polemarco es clarísimo en este sentido: “Y bien, ¿no ves cuántos somos nosotros?”. Sócrates responde: “¿Cómo no?”. Y Polemarco replica: “Pues bien, o bien se vuelven más fuertes que nosotros o bien permanecen aquí?” (327 c). De todos modos, Adimanto introduce inmediatamente un intento de mediación y, con ello, de persuasión.

8. En primer lugar, ante el pedido de Céfalo de Clazómenas de que los conduzcan ante Antífote a él y a los filósofos compatriotas suyos para que les narre el diálogo entre Parménides, Zenón y el joven Sócrates, Adimanto responde: “No es difícil” (126 e5).

Ahora bien, la descripción del proceso de liberación y de ascenso desde el fondo de la caverna, sugiere que un primer momento de esta corrección de la mirada lo constituyen los llamados “diálogos socráticos” o, si tenemos en cuenta solamente a la *República*, el libro I también denominado *Trasímaco*<sup>9</sup>. Refiriéndose a quien vuelve la mirada de las sombras hacia los objetos que las proyectan, le pregunta Sócrates a Glaucón: “¿Qué crees que contestaría si le dijera alguien (τίς) que lo que antes había visto eran fruslerías y que ahora, en cambio, mira más rectamente estando más cerca de lo que es y vuelto hacia lo que es en mayor grado? Y si mostrándole cada uno de los objetos que pasan del otro lado del tabique se le obligara (ἀναγκάζοι) a contestar las preguntas acerca de qué es cada uno de ellos, ¿no crees que estará en aporía (ἀπορεῖν) y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?” (515 d). El personaje anónimo que plantea las preguntas es, sin duda, el mismo Sócrates que ha descendido a la caverna a liberar a los prisioneros. Pues, la pregunta es aquella por la οὐσία, la pregunta socrática por excelencia: τί ἐστὶ<sup>7</sup>. De esa manera les impone una cierta obligación (ἀνάγκη) que termina conduciéndolos a la aporía y, en una actitud nada filosófica, a replegarse a su modo usual de ver las cosas. Tenemos así los elementos esenciales de los diálogos socráticos<sup>10</sup>.

La aporía, por su parte, tiene una doble raíz, una subjetiva y otra objetiva. La primera es la falta de un criterio adecuado para juzgar la nueva realidad percibida. De allí la necesidad de un guía, Sócrates, el filósofo que ha salido de la caverna y que, ahora, habiendo contemplado la verdad y el Bien, desciende a la misma para tratar de liberar a sus habitantes haciendo uso de un discurso adecuado a su condición. La segunda es la ambigüedad inherente a esa nueva realidad. Pues, de hecho,

---

Antifonte mismo titubea ante el pedido de Céfalo de que les narre esa conversación, pues requería de un “πολὺ ἔργον” (127 a6). Lo mismo responde Parménides cuando Sócrates le pide que le exhiba el método dialéctico (136 d1), pero además añade que siente “gran temor de no saber cómo, a la edad que tengo, cruzar a nado tal y tan gran océano de argumentos” (137 a).

9. No obstante, hay que señalar que este diálogo cuenta con un elemento *agonal* – basta pensar en la posición de Trasímaco mismo – que no aparece en los diálogos denominados socráticos. Con todo, al final concluye en una aporía.

10. Cf. Lizano-Ordovás, M.A., ‘Eikasía’ und ‘Pistis’ in Platons Höblengleichnis, en: Zeitschrift für philosophische Forschung 49, pp. 392 ss.

esa realidad, los objetos fabricados que proyectan sus sombras al fondo de la caverna, constituye el original respecto de las sombras, aunque, en verdad, ella misma *es* esencialmente imagen de lo que está fuera de la caverna. De allí que en la parte constructiva de la *República*, buscando superar la aporía, Platón vaya más allá que en los denominados diálogos socráticos e intente despertar una conciencia que reconozca al mundo sensible como imagen. Ello implica necesariamente la tematización de las ideas – si bien no de una manera directa y exhaustiva<sup>11</sup> – como la οὐσία, esto es el ser verdadero de la imagen al que apunta el *qué* en la pregunta socrática. A un nivel simbólico es la luz misma (αὐτὸ τὸ φῶς, 515 e1) hacia la cual el personaje anónimo *obliga* (ἀναγκάζει) a los prisioneros a dirigir su mirada (515 c8-d1; e1-4). Su efecto también es doble. Pues hace posible que las cosas aparezcan con un aspecto determinado. A la vez, sin embargo, si la atención es dirigida a la luz misma, desaparece la cosa como tal dejando de esa manera que su verdadero ser se haga accesible a la mirada del alma. El ser verdadero propio de las Ideas es, pues, la luz que se trasluce en las imágenes y que hace posible la salida de la caverna en la medida en que su fuente última es la Idea misma del Bien. Es esa la luz que muestra la parte constructiva de la *República* y que constituye su aspecto dianoético.

### III. UNA TIPOLOGÍA Y LA ESTRUCTURA DEL *PARMÉNIDES*

Mientras que el diálogo de la *República* se desarrolla al interior de la caverna y recurre a las imágenes como el medio más fácil y eficaz para ayudar a los prisioneros a tomar conciencia de la verdadera realidad, los tres niveles narrativos del *Parménides* como parte integrante de la estructura del *Parménides* indican un abandono del ámbito propio de la multitud y un ascenso progresivo conforme a los momentos estructurales del símil de la línea y la alegoría de la caverna<sup>12</sup>. Así la tarea de Glaucón y Adimanto

11. Szlezák ha mostrado que la hipótesis de las ideas es expuesta en la *República* únicamente con el fin de *acudir en ayuda* del discurso sobre la justicia como tema central de ese diálogo, y, por lo tanto, no de una manera exhaustiva, cf. Szlezák, Th. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, pp. 306-326; *Platon lesen*, pp.78 ss.

12. Al respecto más ampliamente véase nuestro trabajo *La areté del filósofo o la estructura del Parménides platónico*, en: Areté. La noción de areté. Volumen de aniversario. XI N°1-2, 1999, pp.58-70. Son muchos los detalles que indican que Platón quiere que el lector del

se limita a conducir a Céfalo de Clazómenas y sus acompañantes desde el ágora hasta la casa de Antifonte, en Mélite, barrio ateniense ubicado al oeste de la Acrópolis: “Acaba de marcharse de aquí – del segmento de la línea correspondiente a la *eikasía* – a su casa, y vive cerca”, le dice Adimanto a Céfalo (126 e9-10). Además se dice de Antifonte que dedica “mayor tiempo a los *caballos*” (126 e8), y al llegar a su casa lo encuentran “entregándole un *freno* al herrero” (126 e8). De este modo se le asocia con ejemplos de los seres vivos y los artefactos que Platón ubica en el segmento correspondiente a la *πίστις*. El diálogo mismo tiene lugar en la casa de Pitodoro, “extramuros” dice Platón (127 c 1) aludiendo así al tránsito al mundo inteligible. De este modo nos ubicamos en el presente del diálogo que, a su vez, al igual que la segunda parte de la línea, se divide en dos partes.

En contraste con la *República*, en el *Parménides* tenemos a un Sócrates, que, si bien recurre como el primero a las imágenes, no obstante, al decir de Parménides, en razón de su juventud, aún presta “demasiada atención a las opiniones de los hombres” (130 e1-4). Su inexperiencia se muestra en la medida en que aún no sabe considerar a la imagen como imagen y, en consecuencia, que confunde al original con la imagen. En ese sentido permite que las imágenes se conviertan en una trampa que lo llevan a considerar a las ideas del mismo modo que a las cosas sensibles, tal cual sucede en la primera parte de nuestro diálogo. Así ocurre, para mencionar un solo ejemplo, en la primera objeción de Parménides referida a la participación: “Y entonces, cada una de las cosas que participa, ¿participa de la Idea toda entera o bien de una parte?” (131 a4-5). La primera

---

*Parménides* tenga presente la *República*, el más obvio entre ellos es la presencia de Glaucón y Adimanto. Mitchell Miller Jr. ha trabajado con el mayor detalle los aspectos literarios de la relación entre ambos diálogos y reconoce incluso una “analogía de situaciones dramáticas”, cf. Miller, M., *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1991, p. 18. Sin embargo, Miller no llega a integrar los elementos claramente establecidos por él en una estructura, lo cual lo hace susceptible de una crítica que considera que “all in all, the involvement of Plato's brothers in the opening pleasantries seems too incidental to support an hypothesis of shared subject matter with the *Republic* as the focal concern of this complex dialogue”, cf. Sayre, K., *Parmenides' Lesson*, p.58. Recientemente, Turnbull, R.G., *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*, Toronto: University of Toronto Press 1998, p.196, señala que Miller “reads too much into the introductory part of the text. It is enough – continúa – to recognize that evocation of the *Republic* in the introduction is to remind the reader of the comprehensive picture of *Republic* VI and VII”.

alternativa tiene como consecuencia la separación de la Idea de sí misma, esto es, la pérdida de su integridad y su carácter único; en el segundo caso, la idea sería divisible y perdería así su simplicidad. En ambos casos tendríamos como resultado una multiplicidad indeterminada. En todo caso, Sócrates menciona el día, que, como unidad temporal, es el mismo para todos. No obstante, con un débil “quizás” (131 c1), que es índice de la inseguridad del joven Sócrates, éste acepta el cambio que Parménides hace de la imagen del día por la de un velo que cubre a múltiples hombres, es decir, por una imagen espacial, aceptando de este modo características propias de las cosas sensibles, espacialidad y divisibilidad, para las ideas. La misma aceptación de la alternativa todo o parte, indica que Sócrates no tiene clara la distinción entre la unidad de la idea y la unidad de la cosa. Lo mismo demuestra el hecho de que admita la posibilidad de mirar *del mismo modo* a lo grande en sí y a todas las cosas grandes (ὡσαύτως, 132 a), así como su aceptación de la comprensión tramposamente literal de su propuesta de entender a la idea *como paradigma* (132 d) y su propia interpretación de la relación entre el señorío en sí y la servidumbre en sí en términos de posesión y dominio, es decir, del mismo modo que la relación entre el señor y el siervo concretos (133 c ss.). Con todo, la propuesta inicial de la hipótesis de las ideas para responder a la aparente paradoja de Zenón en el sentido de que si hay una multiplicidad de cosas, éstas tendrían que ser tanto semejantes como desemejantes, nos permiten ubicar la posición del joven Sócrates en el nivel de la *διάνοια*. Tanto el recurso a la hipótesis como su uso de imágenes sin contar con una fundamentación que le permita dar razón de ellas, nos hacen recordar a la actitud del matemático (cf. 510 b-511 a; 533 c). Teniendo todo esto en mente y con el propósito de ubicar las posiciones de Zenón, el joven Sócrates y Parménides en la estructura del diálogo quiero referirme a una tipología que el mismo Parménides nos ofrece (135 a-b).

Ante todo reconoce Parménides que la posición socrática es mejor que la de aquél que al escucharlos se halla en aporía y niega la existencia de las Ideas, o si la acepta, piensa que son incognoscibles. Si pensamos en la *República*, ésta es, sin duda, la condición de aquél prisionero “liberado y forzado” (λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο, 515 c 6)<sup>13</sup> por el Sócrates

13. Nótese la forma pasiva de los verbos.

maduro a volver la mirada hacia la luz, pero que al fijarla en ella le duelen los ojos y trata de eludirla volviéndose hacia las cosas que podía ver por considerar que son más claras que lo que la luz le muestra (515 e). Finalmente, éste tipo también se halla en ἀπορία (515 d5-6). Lo mismo sucede con el joven Zenón al plantear la aparente paradoja antes mencionada. Sócrates mismo se encarga de ubicarla al nivel de las cosas sensibles en la medida en que hace ver que la obra de Zenón y la de Parménides son tanto semejantes como desemejantes: “Uno – dice Sócrates – afirma la unidad, mientras que el otro niega la multiplicidad, y así, uno y otro se expresan de modo tal que parece que no estuvieran diciendo nada idéntico, cuando en realidad dicen prácticamente lo mismo” (128 c; cf. 135 3e e). Y para Sócrates no tendría nada de sorprendente (129 c), ya que su ser tanto semejantes como desemejantes se explicaría en función de su participación en la semejanza y en la desemejanza. Hasta allí el primer tipo caracterizado por Parménides.

En el joven Sócrates, en cambio, ve Parménides más bien a un segundo tipo que él califica como un “hombre plenamente dotado” en la medida en que “es capaz de comprender que hay un género de cada cosa y un ser en sí y por sí”. De este modo se refiere a la distinción planteada por el joven Sócrates entre idea y cosa. No obstante, el problema de este joven radica en que “demasiado pronto... se empeña en definir lo bello, lo justo, lo bueno y cada una de las ideas” (135 c8-d1). “Demasiado pronto”, dice Parménides, pues es imposible alcanzar definición alguna si se considera aisladamente a cada una de las Ideas (1ª hip.), esto es, sin contar con la aprehensión del principio universal en el que se funda el orden racional del mundo inteligible, el necesario parentesco o comunión de las Ideas<sup>14</sup>. Es esa aprehensión del principio de la que dispone un tercer tipo caracterizado por Parménides, uno que es “aún más admirable”, puesto que “habiéndolo descubierto y examinado suficientemente y con cuidado todas estas cosas”, esto es, habiéndose ejercitado suficientemente en la dialéctica, “es capaz de instruir a otro”. Que Parménides es el represen-

---

14. Cf. *Rep.* 500 c 4-5, donde se habla de un κόσμος κατὰ λόγον, lo cual significa que ya en la *República* considera Platón la κοινωνία de las ideas (cf. 476 a6-7), tema que, por ende, sin ser novedad, no será explícitamente tratado sino hasta el *Sofista*. Por lo demás, no puede ser otra cosa a la que se refiere el *Menón* 81 c8-d1, cuando se dice que la φύσις toda está emparentada.

tante por excelencia de este tercer tipo lo demuestra el hecho de que, a pesar de reconocer la dificultad de la tarea (136 d1)<sup>15</sup>, se deja *persuadir* (πειθεσθαι, 136 e9) por Sócrates a instruirlo, ya que no alcanza a comprender del todo el método propuesto (136 c6 s.). Zenón mismo lo presenta como alguien que ha transitado todos los caminos que hay que recorrer y explorar para “dar con la verdad y adquirir inteligencia (νοῦν σχεῖν) de ella” (136 e2-3). Esos caminos son, sin duda, los de la dialéctica, que, a diferencia del camino seguido por el joven Sócrates, y dicho tanto en los términos de la *República* como del *Parménides*, no recurre a las cosas ni a las imágenes sensibles, sino sólo a las Ideas<sup>16</sup>. He ahí la diferencia con el discurso de la *República*. Parménides dispone entonces de la aprehensión noética del principio y, en base a ello, del dominio de la dialéctica que le ha de permitir instruir al joven Sócrates<sup>17</sup>. A ello accede Parménides sólo porque, como dice, “no somos más que nosotros” (137 a7), asintiendo de esta manera a la afirmación de Zenón de que sobre tales cuestiones no conviene hablar ante una multitud (136 d6-7).

#### IV. LA INSTRUCCIÓN DIALÉCTICA

Si bien *ex negativo*, la primera parte del *Parménides* nos da a entender que la Idea no debe ser concebida como una unidad compuesta o un todo de partes, tal como sugería el primer modelo de participación allí propuesto por Parménides al joven Sócrates. Ese es precisamente el punto de partida de la primera hipótesis: Si lo Uno es, ¿qué consecuencias se siguen para lo uno en relación consigo mismo? Si lo uno es, no puede ser

15. Véase nota 8.

16. *Rep.* 510 b7-9: ἀνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη; 511 c1-2: αἰσθητῶ παντάπασι οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἶδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη; 532 a6-7: ἀνευ πασῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου; *Parm.* 135 d8-e4: πλὴν τοῦτό γέ σου καὶ πρὸς τοῦτον ἠγάσθην εἰπόντος, ὅτι οὐκ εἶας ἐν τοῖς ὀρωμένοις οὐδὲ περὶ ταῦτα τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἶδη ἂν ἡγέσαιτο εἶναι.

17. No hay que olvidar que la idea misma del bien es la αἰτία ἐπιστήμης καὶ ἀλήθειας, *Rep.* 508 e 3-4. Sólo quien dispone de esa aprehensión noética de la idea del bien como ἀρχὴ τοῦ παντός está en condiciones de distinguirla separándola de las demás, cf. 534 b-c; por ende, si se ha de tomar en serio la segunda parte del *Parménides*, hay que asumir que Parménides dispone de ella.

múltiple y, por consiguiente, ni tiene partes ni puede ser un todo (137 c-d). De ahí que no pueda atribuírsele nada cuyo significado no sea idéntico con él. En realidad, no admite atribución alguna. Ahora bien, I) si no tiene partes, carece de límites (137d), figura (137e) y lugar (138a-b); no está en movimiento ni en reposo (139b); II) una vez más, dado que es simple y que nada distinto de sí le puede ser atribuído, no es idéntico ni diferente (139e), semejante ni desemejante consigo mismo ni con otros (140d), igual ni desigual ni a sí mismo ni a otro (140d); III) no puede entonces ser ni más viejo ni más joven ni tener la misma edad que él mismo o que otros (141a), y, por eso mismo, no está en el tiempo, y, en consecuencia, “de ningún modo lo uno participa del ser” (sic! 141e), así que no es y, por último, no hay “ni nombre, ni ciencia, ni sensación ni opinión que le correspondan” (141e). Paradójicamente, lo uno sería uno, es decir no sería múltiple, precisamente porque no *es* uno. O, en cuanto al ser, la hipótesis que lo Uno *es* lleva a la paradójica conclusión de que lo Uno *no es* “de ningún modo” (141 e 9-10). No obstante, si examinamos nuestro texto con cuidado, veremos que la contradicción sólo es aparente. Resumiendo su argumento sobre la relación de lo uno con el tiempo dice Parménides: “– Si, entonces, de ningún modo lo uno participa de ningún tiempo, ni llegó a ser ni estaba llegando a ser ni era antes, ni ha llegado (ahora) a ser ni llega a ser ni es ahora, ni llegará a ser ni habrá llegado a ser ni será después. – Es del todo cierto”, responde Aristóteles. “Ahora bien, ¿es posible que algo pueda participar del ser de un modo que no sea alguno de éstos? – No es posible” – con lo cual se pone en claro la incapacidad e inexperiencia de Aristóteles. Pues, lo que aquí se niega no es más que el ser temporal de lo uno, y no como dice Parménides tendiéndole de este modo una trampa al ingenuo Aristóteles, que “de ningún modo lo uno participa del ser” (141e). Tal conclusión reduce el ser al ser temporal, pero basta pensar en el “es” de cualquier definición, para darse cuenta que ella no es aceptable. En todo caso, podríamos parafrasear ahora la hipótesis y sus consecuencias de otro modo: Si lo uno es, su ser es atemporal. Y si es uno, su unidad es distinta de la unidad propia de los entes espacio-temporales. Su unidad es entonces simple y no compuesta, como la de las cosas del mundo sensible. Así pues, la primera lectura que no tiene en cuenta el carácter determinado de la negación del ser, encuentra en esta hipótesis una reminiscencia de la afirmación de la *República* en el sentido de que la Idea del bien está más allá del ser (509b). Nada más apto para una interpretación neoplatónica de esta hipótesis. No obstante, si tanto el joven Sócrates como el lector han percibido la restricción de la

negación del ser al ser estrictamente temporal, la unidad de la primera hipótesis puede ser referida sin más a la unidad de cada Idea. Si esta segunda lectura es correcta, la intención de Parménides en esta hipótesis es poner en evidencia uno de los problemas del joven Sócrates, esto es que, considerada en sí misma, en su absoluta simplicidad y aislamiento, la unidad de la idea haría imposible cualquier nombre, ciencia, sensación u opinión que le correspondan. Dicho positivamente, y tal como lo anuncia la *República* (500 c4-5), el conocimiento de las ideas requiere de su integración en un κόσμος κατὰ λόγον de una κοινωνία de las ideas entre sí (476 a6-7) y, en última instancia, con la Idea del Bien que las hace inteligibles (508 e-509b). Precisamente a esa relación de lo uno con las demás ideas y, de ese modo, a su inteligibilidad, se refiere la quinta hipótesis<sup>18</sup>.

Pero no sólo al interior de la primera hipótesis surgen contradicciones aparentes, sino también al interior de la segunda y en su relación con la primera. La formulación de la segunda dice: si lo “uno es”, ¿qué consecuencias se siguen para lo uno en relación con los otros? La afirmación del ser de lo uno tiene como consecuencia la atribución a lo uno de todos los caracteres que se le han negado a lo uno de la primera hipótesis, lo cual al mismo tiempo implica la atribución de caracteres contrarios entre sí (recuérdese la aparente paradoja de Zenón). El reconocimiento del carácter meramente aparente de las contradicciones que así surgen al interior de la segunda hipótesis requeriría de un largo y detenido análisis que no podríamos emprender aquí. Sólo cabe señalar que las contradicciones se resuelven si se distinguen los sentidos en que se atribuyen los contrarios. A su vez, la aparente contradicción de la segunda hipótesis con la primera se debe a que el punto de partida es nuevamente si lo “uno es”, pero en este caso el sentido de la unidad es diferente, pues ésta participa en y es diferente del ser. Por ende, “uno” y “ser” serían partes de “lo uno que es” (τὸ ἓν ὄν) (142b-d) y, por contraste con lo uno de la primera hipótesis, sería un todo de partes. Estas partes, a su vez, serían un “uno que es”, de suerte que el todo del que son partes se dividiría *ad infinitum* y resultaría

18. El punto de partida de esta hipótesis es precisamente si cuando se dice “uno” al enunciar la hipótesis “si lo uno no es”, se enuncia en primer término “algo cognoscible y, luego, diferente de las otras cosas”; de este “uno” es necesario que haya “*episteme*” o, de lo contrario, no se sabrá de qué se está hablando cuando se enuncie la hipótesis inicial, cf. 160 c-d.

conteniendo en sí una multiplicidad indefinida (ἄπειρον τὸ πλῆθος, 143a2). Lo “uno que es” es, entonces, uno en cuanto constituye un todo, pero es infinitamente múltiple en sus partes.

Si a lo uno entendido de esta manera se le atribuyen todos los términos que han sido negados de lo uno de la primera hipótesis, tenemos entonces que lo uno de la segunda hipótesis es un uno compuesto y determinado categorialmente en su ser espacio-temporal. Es, por tanto, un uno que recibe su determinación de lo uno en sí que pertenece a otro nivel ontológico, pero que Aristóteles sin tener en cuenta los resultados de la primera parte (131e) y el punto de partida de la primera hipótesis, vuelve a entender erróneamente como un todo compuesto de partes: “– Así, entonces, lo uno que es uno, ¿está simultáneamente todo entero en todos lados? Piénsalo. – Lo pienso y veo que es imposible”, responde correctamente Aristóteles. Pero, al responder a la alternativa, se equivoca: “– Está dividido en partes, entonces, ya que no está todo entero. Porque, por cierto, no podrá estar simultáneamente en todas las partes del ser de otro modo que dividido en partes. – Sí” (144c8-d4). Aristóteles vuelve a cometer aquí exactamente el mismo error que el joven Sócrates (131 a-e). En función de esta respuesta es perfectamente previsible la conclusión que ha de sacar Parménides: “– Por lo tanto, lo uno en sí (sic!), al estar fragmentado por el ser, es pluralidad y multiplicidad ilimitada. – Así parece. – En consecuencia, no sólo *lo uno que es* (τὸ ὄν ἔν) es múltiple, sino que *lo uno en sí* (αὐτὸ τὸ ἔν), al estar distribuido por lo que es, es necesariamente múltiple. – Sí, sin duda alguna.” (144e). En la medida en que ignora totalmente el curso del diálogo, esta respuesta categórica de Aristóteles debe llamarle la atención tanto a Sócrates como al lector. Pues ellos ya están en condiciones de decir que “lo uno en sí”, esto es, lo uno de la primera hipótesis, no tiene partes y, por ende, es simple (piénsese en la metáfora del día). Pero además, aún cuando Parménides *expressis verbis* habla de lo uno en sí, al decir que está “fragmentado por el ser”, no puede estar refiriéndose a la naturaleza de ese uno en sí de la primera hipótesis, que, como sabemos, no puede fragmentarse de esa manera, sino a la unidad espacio temporal de una cosa entre muchas. Por contraste, sin embargo, Sócrates y el lector atento deben reconocer en la mención de “lo uno en sí”, primero, la diferencia entre la unidad de la Idea (I hip.) y la unidad de la cosa espacio-temporal (II hip.), pues, mientras ésta no sólo es compuesta sino que además es una entre muchas, la idea en tanto unidad bajo la cual se subsumen múltiples casos, es no sólo simple sino única; segundo, que, de todos modos, sin la unidad de lo uno en sí, la

unidad de las cosas espacio temporales se diluye en la multiplicidad indeterminada. La diferencia entre la primera y la segunda hipótesis se explica entonces en la medida en que lo uno de la primera, la unidad de la idea, no puede ser un todo porque el todo implica partes (137 c-d), pero eso mismo nos permite decir que es un todo íntegro en sí mismo y, por eso mismo, anterior a las partes; la unidad de la segunda hipótesis, en cambio, estando dividida en sus partes, no puede por sí misma constituir un todo. Así pues, sólo en tanto adquieren un límite que les da unidad, serían estas partes *partes* de un todo, y, de ese modo, a diferencia de la unidad de la idea, lo “uno que es” sería tanto uno como múltiple, todo y partes, limitado e ilimitado (145a), y así podríamos seguir con la serie de afecciones contrarias que le son atribuidas a “lo uno que es”.

Esta es la ocasión para distinguir, en base a un ejemplo, los sentidos diferentes de los contrarios atribuidos a lo uno que es y negados de lo uno de la primera hipótesis. Así, de la unidad de la idea se dice que es ilimitada (*ἄπειρον*) en el sentido de carente de límites que la determinen espacialmente, mientras que *lo uno que es* es ilimitado en la medida en que, siendo espacial, es infinitamente divisible (143a); en la medida en que constituye un todo es, sin embargo, limitado. Así pues, no es nada sorprendente, como dice Sócrates refiriéndose a la aparente paradoja de Zenón acerca de que, si hay multiplicidad, las cosas serían semejantes y desemejantes, unas y múltiples (129d), y, en general, podríamos concluir, que reciba todas las atribuciones contrarias que se han negado de la unidad de la idea en la primera hipótesis. Sócrates menciona incluso a las piedras, leños y hasta a sí mismo en su realidad corpórea, como ejemplos de entes afectados por atribuciones contrarias (129 c-d), esto es, nada menos que entes espacio-temporales, a los cuales entonces podemos decir que se refiere la unidad de la segunda hipótesis. De esta manera, Parménides pone a disposición tanto del joven Sócrates como del lector una distinción efectiva entre idea y cosa. Queda por tratar el modo en que la primera es constitutiva de la segunda aún cuando son inconmensurables.

Podemos desde ya adelantar que Platón explica conceptualmente la participación recurriendo a la noción de instante (*τὸ ἐξαιφνης*)<sup>19</sup>. Pues, puesto que *lo uno que es*, participa del tiempo, puede entonces recibir

---

19. Seguimos aquí la interpretación de este pasaje (155 e-157 b) como un apéndice de la segunda hipótesis y no como una hipótesis independiente.

sucesivamente los contrarios que se le atribuyen, y así llegar a ser y perecer, pasando de ser uno a ser múltiple y viceversa (155e-156b), disgregándose en sus partes o formando un agregado de las mismas y alternando así entre el movimiento y el reposo. Y al alternar de esta manera “es del todo necesario que él no esté en tiempo alguno”, pues la alternancia significa cambio, y dado que movimiento y reposo agotan su género, se excluyen mutuamente, de manera que no puede haber ningún tiempo en el cual pueda simultáneamente moverse y estar en reposo. Aquí introduce Parménides el concepto de instante como ese punto de contacto entre el tiempo y lo atemporal que explica el cambio, y no sólo el cambio del movimiento al reposo y viceversa, sino también el cambio entre ser y no ser, ser uno y ser múltiple, etc. En ese punto, lo uno espacio-temporal sometido al cambio, “ni es, ni no es” en sentido temporal, “ni llega a ser ni perece” (157a2-3), “ni es uno ni es múltiple, ni se disgrega ni se agrega” (157a5-6), con lo cual Parménides, sin duda, se refiere a la unidad de la idea. En consecuencia, la unidad temporo-espacial es lo que es sólo en virtud de la unidad atemporal y no espacial de la idea. Es más, en el instante el ser de la primera no es más que el ser de la segunda. Así, la unidad de la idea presente en el instante no sólo es el punto de tránsito que explica el cambio, sino también lo que permanece en esos cambios, y de esa manera explica también la identidad de la cosa sometida al cambio. Relacionando esta idea con la última objeción de la primera parte podemos entonces decir que precisamente porque la idea es en sí y por sí puede estar entre nosotros.

La tercera hipótesis tiene como sujeto a la unidad en el mismo sentido en que ésta es entendida en la primera hipótesis. Así lo atestigua el hecho de que Parménides hable explícitamente de lo uno en sí mismo<sup>20</sup> y de lo uno absolutamente uno<sup>21</sup> (157c4). Esta hipótesis examina qué consecuencias se siguen para los otros, si lo uno así entendido es. Los “otros” aquí en cuestión tienen que ser diferentes de lo uno, pero no pueden estar completamente privados de lo uno, pues no serían nada (158b)<sup>22</sup>, razón por la cual participan de algún modo de lo uno (157c). Si con el recurso al instante busca Platón explicar la identidad del ente espacio-

20. 158 a5: νῦν δὲ ἐνὶ μὲν εἶναι πλὴν αὐτῷ τῷ ἐνὶ ἀδύνατόν που.

21. 157 c3-4: εἰ γὰρ μόρια μὴ ἔχοι, παντελῶς ἄν ἔν εἴη.

22. Lo cual es demostrado en la cuarta hipótesis. Cf. *Rep.* 478 b 12-13: Ἀλλὰ μὴν μὴ ὁ γε οὐχ ἔν τι ἀλλὰ μηδὲν ὀρθότατ' ἄν προσαγορεύοιτο;

temporal a través de los cambios, ahora, en cambio, intenta explicar su estructura I) como un todo formado de múltiples partes y II) como miembro de una multiplicidad numérica (158b 3; b 5), como uno entre muchos. En primer lugar, las partes en cuestión no son partes de una mera multiplicidad (πολλά) entendida como una mera suma de las mismas (πάντα), sino de un todo (ὅλον). Pues una parte no puede ser parte de una mera multiplicidad o de una suma de las partes, ya que entonces, siendo ella misma *miembro* de esa multiplicidad sería parte de sí misma y, a la vez, si ha de ser parte de *toda* esa multiplicidad, tendría que ser parte de cada de una de las partes restantes. Puesto que el todo es mayor que la suma de las partes, la mera multiplicidad y la suma de las partes no tienen el carácter de la totalidad que daría sentido a la parte como parte. Es entonces por participación en un todo de naturaleza diferente a la suya que las partes son partes de un todo. Es, por consiguiente, “una cierta idea” (μία τινὰ ἰδέα, 157 d9) la que hace de las partes un “todo uno acabado” (ἐν ὅλον τέλειον) al cual pertenecen (157 e4). Sólo de este modo, en la medida en que cada parte constituye una unidad eidética, pueden las partes constituir un todo ordenado que nos remite al κόσμος κατὰ λόγον o a la κοινωμία de las ideas, y, en última instancia, a lo uno en sí. Todo ello significa que lo que vale para el todo, rige también para cada una de las partes, pues, es por la unidad que cada una es distinta de las otras y ocupa el lugar que ocupa en el conjunto ordenado de las partes. En conclusión, la participación en lo uno es necesaria tanto para el todo como para las partes (158 a). Además, sólo por participación en lo uno, los otros que lo uno pueden ser miembros de *una* multiplicidad numérica de su mismo nivel ontológico. Pues, los otros que lo uno no pueden ser lo uno en sí mismo, sino que son necesariamente múltiples, pero de tal manera que si no fueran “ni uno”, es decir un todo unificado de partes, “ni más que uno”, esto es, uno de una serie de unos semejantes, “no serían nada” (158b)<sup>23</sup>.

Pues bien, si mediante el pensamiento (διανοία, 158 c2) consideramos en sí mismos a los otros que lo uno (158 b7), en su naturaleza diferente de lo uno e independientemente de la participación en él, no resultan ser más que πλήθει ἄπειρα, una pluralidad ilimitada en cantidad (158 b6) o simplemente πλήθη, “multiplicidades” o “multitudes” “en

23. Nuevamente hay que tener presente aquí la cuarta hipótesis.

las que lo uno no está" (158 c), de manera que en sí mismos son ἀπειρία (158 d6), carentes de todo límite. Tanto el término πλήθος como el contexto indican que Platón no se refiere solamente a una multiplicidad numéricamente indefinida, sino también a una magnitud o extensión indeterminada y carente de estructura interna. Sólo en ese sentido, esto es, considerados mediante una abstracción, son distintos que lo uno, pero, en verdad, siempre se dan en κοινωνία con la unidad, en comunión con ella, de manera que si su propia naturaleza produce su ilimitación (ἀπειρία), en esa comunión con ella lo uno en sí mismo hace que surja "algo diferente" (ἕτερον τι, 158 d4), a saber, la idea como un todo diferente al todo y las partes físicas, a las cuales, sin embargo, otorga el límite y, de este modo, la determinación<sup>24</sup>. Sólo así, por la presencia de la idea adquiere cada parte un límite respecto de otras y respecto del todo ocupando así un lugar definido en un conjunto ordenado de partes; y el todo, a su vez, adquiere también un límite respecto de las partes (158 d) de suerte que en esta relación se configura su estructura física, su figura y su tamaño, que, por lo demás, lo limita o determina respecto de otros conjuntos orgánicos de partes: es, por tanto, uno entre muchos.

En conclusión, si la naturaleza de los otros considerada en sí misma constituye entonces la condición de la posibilidad de toda multiplicidad, lo uno en sí, en tanto principio de determinación de esa multiplicidad indeterminada, es causa tanto del ser como de la inteligibilidad de las ideas en sí mismas como de su presencia fundante en los entes espacio-temporales que participan en ella: es pues ἀρχή τοῦ παντός. En sentido original, la participación debe entenderse entonces como la participación de la multiplicidad indeterminada en la unidad, participación mediante la cual la primera adquiere su determinación y permite que aparezca la multiplicidad determinada del ser. Así desaparece la dificultad que veía el joven Sócrates para aceptar sin más que haya ideas de cosas que tienen una existencia física y/o son delesnables, tales como el hombre, el fuego, el barro, la basura. Su dificultad radicaba pues en la comprensión de la participación como la relación entre dos realidades independientes pero, en última instancia, del mismo nivel ontológico. Ello se refleja en un modo de hablar que presupone que los entes espacio-temporales tienen una existencia

24. Cf. Aristóteles, *Metafísica* A 6 988 a10-11: τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἰτία τοῖς ἄλλοις τοῖς δ' εἶδεσι τὸ ἕν.

anterior e independiente de la participación. Me refiero a hablar de la participación de las cosas en las ideas. Basta asumir que esto es así para que de ello resulten todas las aporías expuestas en la primera parte del Parménides y, en cierto modo, recogidas por Aristóteles. Pues de ese modo se substancializa a los fenómenos sensibles y, en efecto, se caería en el absurdo que significa aceptar que la substancia de estos fenómenos está separada de ellos. Más correcto es decir que las cosas *son* y *son lo que son* por participación en las ideas. En su ser mismo y no sólo en sus propiedades dependen esencialmente de la determinación que reciben de la idea y, en última instancia, de lo uno mismo. En realidad, la participación se da en primer lugar entre la multiplicidad indeterminada y lo uno en sí mismo. Mientras que la primera sólo es receptáculo de determinación, determinación sin la cual no podría ser entendida como principio constitutivo de la realidad, lo uno mismo es el principio mismo de esa determinación.

En este sentido, lo uno en sí es idéntico con la idea del bien<sup>25</sup>. Y si el ser es producto de la comunión de lo uno en sí y la multiplicidad indeterminada, lo uno en sí es, al igual que el bien, transcendente al ser en cuanto a dignidad y poder (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει, 509 b9). Con todo, si bien es cierto que, como principio de determinación, lo uno tiene cierta primacía sobre la multiplicidad indeterminada, sin ésta lo uno no sería causa. En la medida en que uno de estos principios presupone estructuralmente al otro, se puede entonces hablar de una estructura bipolar del ser<sup>26</sup>. De este modo se alcanza la mediación entre la unidad de los eléatas y los pluralistas de Clazómenas. Pues, si volvemos a la primera hipótesis y nos quedamos en un primer nivel de interpretación, la conclusión sería que, puesto que en ella se considera a lo uno en sí mismo al modo de Parménides, esto es, independientemente de su relación con la multiplicidad, no es posible nombrarlo ni enunciarlo ni es objeto de opinión ni de conocimiento ni sensación (142 a). Si, por otra parte, consideramos como Anaxágoras a la multiplicidad en su divisibilidad al infinito, tampoco podríamos elaborar discurso alguno sobre ella. En Atenas, en cambio, se concibe al ser como unidad en la multiplicidad.

25. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, N 4, 1091 b14 s.: οἱ μὲν φασι αὐτὸ τὸ ἐν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι. οὐσίαν μὲντοι τὸ ἐν αὐτοῦ ᾧοντο εἶναι μάλιστα; *Rep.* 478 b12-13 (texto citado en la nota 22).

26. Reale, G., *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der grossen Dialoge im Lichte der "ungeschriebenen Lehren"*, Paderborn 1993, p.311.