



**ROBENSON SIQUITTE**

**¿QUÉ ES EL *PARMÉNIDES* DE PLATÓN?  
UNA INTERPRETACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA DEL UNO Y  
DE LA MULTIPLICIDAD**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 27 de marzo de 2017**

**¿QUÉ ES EL *PARMÉNIDES* DE PLATÓN?  
UNA INTERPRETACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA  
DEL UNO Y DE LA MULTIPLICIDAD**

**Trabajo de grado presentado por Robenson Siquitte, bajo la dirección del Profesor Ricardo Alfonso Julio Ignacio Flórez Flórez, como requisito parcial para optar al título de Filósofo**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 27 de marzo de 2017**

## TABLA DE CONTENIDOS

### CARTA DE PRESENTACIÓN

### AGRADECIMIENTO

.....	8
AGRADECIMIENTO .....	8
INTRODUCCIÓN .....	9
CAPÍTULO I .....	15
UNA INTERPRETACIÓN DE LA PRIMERA PARTE DEL DIÁLOGO (LA TEORÍA DE LAS IDEAS O DE LAS FORMAS) (126a-135c).....	15
1.1. Céfalos relata su entrevista con Antifonte (126a-127a) .....	16
1.2. Narración del diálogo: Sócrates, Parménides, Zenón (127a-127d) .....	19
1.3. Los argumentos de Zenón y la crítica de Sócrates (127d-130a).....	20
1.4. Parménides y Sócrates: dificultades que implica la admisión de las Formas separadas. ¿De qué hay Formas? (130a-131a).....	25
1.5. Dificultades de la participación (131a-131e).....	27
1.6. La Forma, unidad sintética, concepto, paradigma (131e-133a).....	29
1.7. Las Formas serán incognoscibles para el hombre (133a-134c).....	32

1.8. La realidad humana será incognoscible a los dioses (134c-135c) .....	34
CAPÍTULO II .....	37
EL JUEGO DE LAS HIPÓTESIS: LAS SERIES DE DEDUCCIONES PARA LA HIPÓTESIS “SI EL UNO ES” (135c-160b) .....	37
2.1. Primera hipótesis: Si el Uno es uno (figura y ubicación) (137c-142a).....	42
2.1.1. Movimiento e inmovilidad (138b-139b).....	44
2.1.2. Identidad y diferencia (139b-139e).....	45
2.1.3. Semejante y desemejante (139e-140b) .....	47
2.1.4. Igual-desigual (140b-140d).....	48
2.1.5. Tiempo (140e-141d) .....	49
2.1.6. Existencia por sí y para otro (141d-142a).....	51
2.2. Segunda hipótesis: si el Uno es (142b-155e).....	54
2.2.1. Dualidad indefinida del Uno que es (142b-143a) .....	55
2.2.2. Generación del número (143a-144a) .....	56
2.2.3. Multiplicidad infinita del Uno en sí (144b-144e) .....	58
2.2.4. Límites y figura (144e-145b).....	60
2.2.5. Inclusión en sí y en otro (145b-145e) .....	61
2.2.6. Movimiento e inmovilidad (145e-146a) .....	62
2.2.7. Identidad y diferencia (prueba por eliminación) (146a-147b).....	62
2.2.8. Semejanza y desemejanza (147c-148d).....	66
2.2.9. Contacto y no contacto (148d-149d) .....	68
2.2.10. Igualdad, desigualdad (149d-151e).....	72
2.2.11. El Tiempo y el ser del Uno (151e-154a).....	76

2.2.12. El Tiempo y el devenir del Uno (154a-155c) .....	81
2.2.13. Existencia por otro (155c-155e) .....	84
2.3. Tercera hipótesis: si el Uno es y no es (análisis del cambio) (155e-157b).....	85
2.4. Cuarta hipótesis: si el Uno es, qué serán los Otros (157b-159b).....	89
2.4.1. Limitación, ilimitación (158b-158d).....	93
2.4.2. Semejanza y Desemejanza (158e-159b).....	94
2.4. Quinta hipótesis: si el Uno es, que serán negativamente los Otros (159b-160b) .....	96
.....	98
.....	99
<b>CAPÍTULO III</b> .....	99
<b>EL JUEGO DE LAS HIPÓTESIS: LAS SERIES DE DEDUCCIONES PARA LA HIPÓTESIS “SI EL UNO NO ES” (160b-166c)</b> .....	99
3.1.1. Multiplicidad de participaciones (160d-161a).....	102
3.1.2 Semejanza y desemejanza (161a-161c) .....	103
3.1.3 Igualdad, desigualdad (161c-161e).....	104
3.1.4 Ser y no-Ser (161e-162b).....	105
3.1.5 Movimiento e inmovilidad (162b-163b).....	107
3.2. Séptima hipótesis: si el Uno no es, no tiene ninguna determinación (163b-164b).....	108
3.3. Octava hipótesis: si el Uno no es, que serán los otros (164b-165e) .....	110
3.4. Novena hipótesis: si el Uno no es, cuáles negaciones se siguen para los otros (165e- 166c) .....	113
<b>CONCLUSIÓN</b> .....	116
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	120



27 de marzo de 2017

Profesor  
Diego Antonio Pineda Rivera  
Decano  
Facultad de Filosofía

Apreciado Sr. Decano:

Reciba un cordial saludo.

Me permito presentar a la Facultad la monografía titulada “¿Qué es el *Parménides* de Platón? Una interpretación de la problemática del uno y de la multiplicidad”, con la que el estudiante Robenson Siquitte cumple una de las condiciones para optar al grado de Filósofo.

Con mucho entusiasmo, Robenson ha abordado el estudio de uno de los diálogos más difíciles de todo el *corpus* platónico, habiendo profundizado para ello en la bibliografía de la tradición francesa, bajo cuya guía ha llegado a obtener un conocimiento preciso y fiel de este complejo texto. A partir de allí, el alumno elabora un minucioso análisis de la temática del uno y lo múltiple, tal como se despliega en las famosas nueve hipótesis del *Parménides*. Como lo sabe todo estudioso de esta obra, los problemas de comprensión del diálogo se articulan con los de la expresión, imposibles de esclarecer a voluntad incluso para los mejores traductores y conocedores. Escribiendo en una lengua que no es la suya propia, Robenson ha logrado sortear estos escollos con donaire, no exento siempre de cierta dureza propia de la dialéctica platónica. El resultado de este compromiso interpretativo constituye una propuesta de lectura que aporta elementos para la aprehensión del pensamiento ontológico de Platón, tal como éste se sitúa frente a su maestro Parménides.

Por todo lo anterior, estimo que este trabajo cumple a cabalidad con las condiciones que la Facultad ha establecido para el efecto.

Atentamente,

Alfonso Flórez  
Profesor Titular  
Facultad de Filosofía

## **AGRADECIMIENTO**

Al concluir mi tesis de Grado, agradezco, en primer lugar, al profesor Alfonso Flórez, por su acompañamiento y disponibilidad en la dirección de este trabajo sobre el *Parménides* de Platón; a los profesores de la Facultad de Filosofía, especialmente a Roberto Solarte, por su guía y amistad, a Fernando Mejía y Franco Alirio Vergara, por sus diálogos siempre oportunos sobre Platón; a la Compañía de Jesús, especialmente a Jean Marc Biron, S.J., Miller Lamothe, S.J., Aurelio Castañeda, S.J., Hermann Rodríguez, S.J., Jean Hugues Miracle, S.J., Rwohds Augustin, S.J., Guerrier Jean Francky, S.J., Rivelino Jean, S.J., y al hermano Walter Quintero, S.J., por su amistad y compromiso con la revisión de cada uno de los capítulos de esta tesis.

A mis amigos colombianos que me han acogido en su país.

Dedico este trabajo a mi familia: Mr y Mme Jean Siquitte, Jean Philippe Siquitte, Rosena Siquitte, Margareth Siquitte.

## INTRODUCCIÓN

El *Parménides* representa para nosotros la manera como los problemas filosóficos se presentan ante Platón en torno a su segunda estancia en Siracusa. Esta obra de Platón se divide en dos partes, en la primera parte del diálogo (126a-135c) el joven Sócrates hace objeciones a Zenón, antes de ser él mismo expuesto a las objeciones de Parménides. En la segunda parte (135c-166b) Parménides examinará las cuestiones relativas al uno que es y que no es. En el análisis de esta primera parte, los eleatas se dan a la tarea de refutar la teoría de las ideas o formas que defendía el joven Sócrates. Su crítica trata especialmente sobre la existencia de la forma y la articulación de su unidad en la multiplicidad sensible.

El eleata Zenón justifica la doctrina parmenídea de la no existencia de lo múltiple, pero por el método del que él es inventor, es decir, el método polémico de reducción al absurdo, por el examen de las consecuencias insostenibles de la tesis adversa. Desde el inicio, el tema del diálogo parece claro, puesto que los dos personajes con los cuales el joven Sócrates está lidiando, Parménides y Zenón, tratan la cuestión del uno y de lo múltiple. En el caso del método de Zenón, este es objeto de las críticas del joven Sócrates. Si el ser es uno o múltiple y cómo resolver tal problema, es el doble objeto del *Parménides*. La interpretación de este doble objeto será el propósito de nuestro trabajo.

En el primer capítulo de este trabajo abordaremos la dificultad propuesta por Zenón, que, según Sócrates, es pueril y banal. Zenón afirma que las cosas sensibles o lo

múltiple toman parte en la semejanza y en la desemejanza, semejantes por el hecho de hacer parte de una misma forma, desemejantes por hacer parte de formas diferentes; pero esto no presenta ninguna dificultad según el joven Sócrates. Lo difícil sería mostrar cómo debe el semejante devenir desemejante y a la inversa; en pocas palabras, manifestar la pluralidad dentro del mundo de las formas. El maestro Parménides obliga a Sócrates a exponer su hipótesis de la separación, sobre la que se acumulan muchas objeciones. Sócrates separa entonces formas participadas y sensibles que participan. Después de estas objeciones, nos preguntamos si hay que renunciar a las formas, ya que, haciéndolo, no tendríamos a dónde girar el pensamiento; sería una tarea de la dialéctica.

En el *Parménides*, al contrario, aparece que la distinción entre ideas y cosas sensibles no coincide con la distinción entre los dos principios de no contradicción. El examen minucioso de las consecuencias de la hipótesis parmenídea ha demostrado que, si adherimos estrictamente al principio parmenídeo absoluto, toda multiplicidad queda eliminada, incluyendo la multiplicidad interior a la idea. Y son las consecuencias de esta hipótesis las que impiden toda relación y todo conocimiento. Es justo ésta la tarea que Sócrates se asignó al principio del diálogo: mostrar que la multiplicidad es posible dentro de la idea misma. Ahora, deviene claro no solamente que un tal cumplimiento sería admirable, sino también que es imperativo, si el conocimiento debe ser posible en absoluto<sup>1</sup> (Dixsaut, 1995. P. 229).

El joven Sócrates no se ha dado todavía con entusiasmo a la filosofía; un día ésta tomará posesión de todo su ser y lo iluminará sobre la vanidad de algunos ámbitos donde el pensamiento lógico no ha tenido lugar. En vez de desesperar, aplica a las formas la

---

<sup>1</sup> Texto original : Dans le Parménide, en revanche, il apparaît que la distinction entre idées et choses sensibles ne coïncide pas avec la distinction entre les deux principes de non-contradiction. L'examen minutieux des conséquences de l'hypothèse parmenidienne a démontré que, si l'on adhère strictement au principe parmenidien absolu, toute multiplicité est écartée, y compris la multiplicité intérieure à l'idée. Et ce sont les corollaires de cette hypothèse qui empêchent toute relation et toute connaissance. Or, c'est bien la tâche que Socrate s'était assignée au début du dialogue : montrer que la multiplicité est possible au sein de l'idée elle-même. Maintenant, il devient clair non seulement qu'un tel accomplissement serait admirable, mais aussi qu'il est impératif, si la connaissance doit être possible absolument.

dialéctica que Zenón cree se puede aplicar a todas las cosas. Las dificultades que plantea la teoría de las formas son inevitables, pero la aceptación de las formas es condición indispensable de la ciencia. Negarse a poner una forma definida por cada realidad, es no querer que cada naturaleza sea guardiana de una identidad permanente, es aniquilar la virtud misma de la dialéctica.

La intención del *Parménides* es la búsqueda de un Valor o más precisamente, del Valor. A pesar del apoyo y de la asistencia que Parménides presta a la discusión, el obstáculo sentado en el alma del muy joven Sócrates deberá prevalecer sobre la enseñanza y mantener el diálogo en la aporía<sup>2</sup> (Goldschmidt, 1947. P. 151).

En el segundo y el tercer capítulo de esta investigación, haremos el análisis de las nueve hipótesis. El análisis de las cinco primeras hipótesis respecto al “uno que es” será nuestro segundo capítulo, y el de las cuatro últimas hipótesis respecto al “uno que no es” será nuestro tercer capítulo. Nos concentraremos en analizar el programa del maestro Parménides que propone formular la hipótesis de la existencia del objeto en cuestión, es decir, las formas, y examinar sus consecuencias; luego, formar la hipótesis de su no existencia y ver entonces las consecuencias para el objeto en él mismo y en relación con sus opuestos. Con el eleata Parménides jugaremos este juego laborioso. Examinaremos así la existencia de lo múltiple, o la de la semejanza, o la desemejanza, o la del movimiento y reposo, o la de la generación y de la corrupción, o, en fin, la del no ser y del ser.

Es a su propia tesis sobre el uno que Parménides aplicará el método dialéctico. Será importante ver la afirmación del uno y las consecuencias de esta afirmación para el uno y para todo lo que no es uno. También la negación del uno y las consecuencias de esta negación para el uno mismo, y para todas las otras cosas. A partir de esto,

---

<sup>2</sup> Texto original : L'intention du Parménide est la recherche d'une Valeur ou, plus précisément, de la Valeur. Malgré l'appui et l'assistance que Parménide prête à l'entretien, l'obstacle assis dans l'âme du trop jeune Socrate devra prévaloir sur l'enseignement et maintenir le dialogue dans l'aporie.

tendremos al desarrollo de las nueve hipótesis. Al juicio del maestro Parménides, la teoría de las formas es contradictoria, pero sin ella, la ciencia es impensable. Para salir de este callejón, Parménides propone al joven Aristóteles, a quien el Sócrates dio paso, un ejercicio dialéctico destinado a fortalecer su pensamiento, lo que comprende cuando la hipótesis de Parménides está afirmada, 137c-160b, examinando sus consecuencias positivas y negativas, y cuando la hipótesis de Parménides está negada, 160b-166c, examinando también sus consecuencias positivas y negativas. El eleata Parménides despliega una larga dialéctica examinando metódicamente la relación del uno respecto al múltiple, en un primer momento, en la hipótesis de su ser, y luego en la de su no ser.

Preciso es, asimismo, que digamos sin demora que toda la primera parte puede aparecer como una digresión, ya que, en lugar de examinar las hipótesis de Zenón, a que éste acaba de dar lectura, toda esa primera parte gira en torno a la teoría de las ideas; la segunda es una progresión que desentraña el sentido de esa misma digresión (Wahl, 1929. P. 7).

Con este diálogo, estamos frente a una gimnasia intelectual para el lector: las respuestas a quienes refutan las formas por sus consecuencias, la verificación de su teoría y la proposición de problemas nuevos y carentes de soluciones. El *Parménides* nos orienta hacia una filosofía del conocimiento, preconizando un análisis del ser. La dialéctica es el paso de los individuos a la contemplación de sus formas. La dialéctica de aquí en adelante, devendrá el establecimiento de una jerarquía de los seres desde los individuos hasta los géneros supremos, pasando por las especies en números rigurosamente definidos. En este diálogo, Platón se aleja de las preocupaciones políticas para dar prioridad al análisis del ser. Se fija en la clasificación de los seres, la división de los géneros, la ley de la composición de las partes en el todo; estas son las normas universales sobre las cuales solamente puede fundarse una política científica, y es a esto que el *Parménides* nos introduce. Esta investigación no pretende superar la aporía de la dialéctica de las nueve hipótesis, sino hacer una interpretación a partir del análisis de cada hipótesis.

Según los comentaristas estamos ante un diálogo que presenta gran dificultad. Para Jean Wahl, el *Parménides* de Platón es un verdadero “nudo gordiano” respecto de su complicación. Séguy-Duclot afirma que “es un proyecto temible: la dialéctica del *Parménides* es de una rara abstracción, y su trama lógica parece reducirse la mayoría de las veces a una continuidad absurda de sofismas”<sup>3</sup> (Séguy-Duclot, 1998. P. 6). La segunda parte de este diálogo se presenta como una demostración de práctica dialéctica destinada a dar al joven Sócrates los medios para defender la doctrina de las formas; lo que no tiene nada de verosímil, puesto que la dialéctica usada por Parménides puede aplicarse a cualquier objeto, cosa sensible o formas, con el juego de las nueve hipótesis.

Para la realización de este trabajo, hemos usado la bibliografía disponible en francés y algunos textos en español de las bibliotecas de la Pontificia Universidad Javeriana. Las fuentes francesas podrían presentar dificultades en la traducción como aparentes confusiones, ya que dependiendo de la traducción que se usa, puede haber un posible cambio en los enunciados de las hipótesis. Esto ha sido el caso del conflicto fundamental entre Cornford y Diès respecto a sus traducciones, y la pelea entre Séguy-Duclot por hacer uso de Diès contra O’Brien que usa a Cornford<sup>4</sup>. En nuestro trabajo, hemos seguido el orden de la traducción de Diès, de Brisson y de Echandía, y en todos los casos hemos puesto el texto francés en nota a pie de página. También en el texto en general hemos tratado de respetar el sentido del verbo ser, pero hay contextos en español donde gramaticalmente en lugar de usar ‘ser’, habría que usar ‘estar’. El uso de ‘estar’ en estos contextos debe entenderse siempre referido al ‘ser’. Lo mismo pasa con los verbos ‘haber’ y ‘tener’, hay contextos en que queremos referirnos al verbo ‘haber’ y usamos ‘tener’. Dada la riqueza de este diálogo, habrá mucho por descubrir, y las

---

<sup>3</sup> Texto original : la dialectique du *Parménide* est d’une rare abstraction, et sa trame logique semble se réduire le plus souvent à une suite absurde de sophismes.

<sup>4</sup> O’Brien Denis. *Einai copulatif et existentiel dans le Parménide de Platon*. In: *Revue des Études Grecques*, tome 118, Janvier-juin 2005. pp. 229-245.

Séguy-Duclot Alain. *Einai copulatif et existentiel dans le Parménide de Platon : réponse à une objection*. In: *Revue des Études Grecques*, tome 120, fascicule 1, Janvier-juin 2007. pp. 265-280.

dificultades propias de su interpretación no han de faltar. En cuanto a este trabajo, nos encontramos ante un estudio detallado respecto del uno y de la multiplicidad.

## CAPÍTULO I

### UNA INTERPRETACIÓN DE LA PRIMERA PARTE DEL DIÁLOGO (LA TEORÍA DE LAS IDEAS O DE LAS FORMAS) (126a-135c)

Siguiendo a Brisson, los personajes claves de este diálogo visto como una entrevista imaginaria por su rara abstracción y su presentación que es dos veces indirecta son Adimanto y Glaucón, hermanos de Platón, presentados en la *República* como interlocutores de Sócrates. Céfalo de Clazómenas, ciudad de Jonia, la patria de Anaxágoras, que no se debe confundir con el Céfalo de Siracusa que aparece en el Libro I de la *República*, es el narrador del diálogo y reproduce el relato de Antifonte quien, a su vez, lo escuchó de Pitodoro. Antifonte de Atenas, hijo de Perictione, medio hermano de Platón, no se debe confundir con el sofista que tiene el mismo nombre. Pitodoro es presentado en el Alcibíades como alumno de Zenón. Zenón de Elea, fue discípulo directo de Parménides de Elea, filósofo griego presocrático. Parménides de Elea, es considerado como el fundador de la metafísica occidental y es el personaje central del diálogo. Aristóteles, homónimo del discípulo de Platón, va a ser uno de los Treinta tiranos de Atenas. Y el famoso Sócrates, filósofo ateniense, es el héroe platónico, considerado como uno de los más grandes de la filosofía occidental y universal.

Parménides es el personaje central del diálogo, porque leyendo a Platón, en la mayoría de los casos, el título corresponde en general al nombre del principal. Al entrar en el texto, podemos decir sin duda que la presentación de este diálogo es dos veces indirecta ya que Céfalo cuenta lo que Antifonte ha oído decir a Pitodoro. Con esta presentación, nos aventuramos a decir que el *Parménides* es el relato de una ficción literaria que podría ser intencional de parte de Platón, para advertirnos del peso

dialéctico y así evitar cualquier exceso en la interpretación. En palabras de Séguy-Duclot:

el *Parménides* de Platón es a menudo descuidado por los lectores de la filosofía antigua. Considerado durante siglos como el texto mayor de Platón, la interpretación reciente no parece ver aquí más que un extenso fracaso dialéctico, un campo en ruinas de donde no surgen más que vagas contradicciones<sup>5</sup> (Séguy-Duclot, 2007. P. 265).

Viendo a la discusión de O'Brien y Séguy-Duclot, es tan complejo el *Parménides*, que puede haber confusiones hasta en la manera como usamos las palabras y así, las cosas pueden perder sus sentidos<sup>6</sup>. O'Brien para hacer sus críticas se apoya en la traducción Cornford, mientras que Séguy-Duclot usa la Diès. Estos dos grandes conocedores de esta obra de Platón tienen sus preferencias respecto a las traducciones, ya que se critican respecto a las consideraciones de sintaxis y de contexto en relación a las traducciones usadas.

### **1.1. Céfalo relata su entrevista con Antifonte (126a-127a)**

Leyendo a Platón podemos cerciorarnos de que los personajes, los lugares, los mitos, los países, etc., juegan un papel importante para entender el desarrollo de los diálogos. Dicho esto, este diálogo de Platón empieza con Céfalo que deja su patria Clazómenas para dirigirse a Atenas, lo que a nuestro juicio es importante porque nos puede ayudar a pensar la relación entre Clazómenas y Atenas y su importancia para la filosofía. De lo que estamos seguros, es de que Anaxágoras, uno de los primeros filósofos, gran conocedor de la doctrina de Parménides y de Zenón, es de Clazómenas.

---

<sup>5</sup> Texto original : Le *Parménide* de Platon est souvent délaissé par les lecteurs de philosophie ancienne. Tenu pendant des siècles comme le texte majeur de Platon. L'interprétation récente semble n'y voir désormais qu'un vaste échec dialectique, un champ de ruine d'où n'émergeraient que de vagues contradictions.

<sup>6</sup> O'Brien Denis. Einai copulatif et existentiel dans le Parménide de Platon. In: Revue des Études Grecques, tome 118, Janvier-juin 2005. pp. 229-245.

Séguy-Duclot Alain. Einai copulatif et existentiel dans le Parménide de Platon : réponse à une objection. In: Revue des Études Grecques, tome 120, fascicule 1, Janvier-juin 2007. pp. 265-280.

Podemos decir que un encuentro entre Clazómenas y Atenas a nuestra manera de ver, puede ser un encuentro entre el pensamiento de Platón y el pensamiento de Anaxágoras, de quien se dice que es el maestro de Sócrates y de sus contemporáneos, es decir, Anaxímenes, Parménides, Zenón y Empédocles<sup>7</sup>.

Las filosofías pre-socráticas constituyen el fondo sobre que se destaca el diálogo. Los pensadores en quienes piensa Platón al escribir no son sólo los contemporáneos: Antístenes, Euclides, Leucipo; son aquellos con quienes estos últimos entroncan: son los eleáticos, Anaxágoras, los sofistas, Sócrates (Wahl, 1929. P. 45).

Según las versiones que tenemos de este gran relato imaginario, Céfalo no estaba solo llegando a Atenas; pero el diálogo no mencionó los nombres de los que lo acompañaban cuando se encontró con Adimanto y Glaucón en el ágora que es el centro de la actividad política, administrativa, comercial y social de Atenas. De lo anterior podemos señalar que no sólo Céfalo tenía las ganas de escuchar el relato de Antifonte, también estaban sus compañeros de Clazómenas. Entonces, con tal viaje, Adimanto con la pregunta “¿qué es lo que quieres saber?”, ya está dispuesto a complacer a nuestro narrador, que ya conoció a los hermanos de Platón y ya hizo el viaje de Clazómenas a Atenas cuando Antifonte era niño<sup>8</sup>.

Podemos afirmar sin duda que Céfalo y sus compañeros que son de Clazómenas son amantes del saber porque no cualquiera puede hacer tal viaje sin algún gusto por el saber o la filosofía. Según el diálogo, el saber les interesa al máximo nivel ya que por el solo hecho de haber escuchado que Antifonte se encontraba en relación frecuente con este Pitodoro, a su vez lo quieren escuchar. En la introducción de Brisson, antes de su traducción del diálogo, vimos que Pitodoro, hijo de Isoloco, amigo y discípulo de Zenón, es presentado fuera del *Parménides* en el *primer Alcibíades* (*Alcib. I*, 119 a) donde se dice que habría ofrecido cien minas a Zenón por el precio de su enseñanza, lo que

---

<sup>7</sup> Cfr. Miguel Ángel Guzmán. 2013. *El síndrome del simio parlante*. P. 34

<sup>8</sup> 126 a-b

representa una fortuna según las informaciones que tenemos<sup>9</sup>. Con respecto a esto, se nos presenta a Pitodoro también como un amante del saber. Es decir, analizando cada figura de este gran diálogo, estamos ante unos encuentros de amantes del saber, lo que nos prepara para lo que se sigue y que no se entiende si no hay en ello un amor por la filosofía.

Este Antifonte es el alivio de Céfalo y de sus compañeros después de un viaje tan largo porque Céfalo y sus conciudadanos vinieron a causa de que querían escuchar las palabras que intercambiaron un día Sócrates, Zenón y Parménides, tres grandes filósofos; Antifonte las sabe de memoria después de haberlas escuchado muchas veces de Pitodoro. El aprender de memoria una obra dialéctica tan complicada nos lleva a pensar por qué después de esto, llegando a la edad adulta, Antifonte se interesa más en los caballos que en la filosofía<sup>10</sup>. Es más fácil entenderlo en el caso de Pitodoro que era discípulo directo de Zenón. Pero la nota de Diès nos dice que el que Antifonte, desde hace mucho tiempo extranjero a toda filosofía, pueda repetir esta discusión, es una maravilla, lo cual, garantiza la pureza franca de su relato; el objetivo es hacer la ficción verosímil, pero que no deja de ser sentida y gustada como ficción<sup>11</sup>.

Céfalo y sus compañeros van con Adimanto y Glaucón para escuchar a Antifonte que vive en Melita, un barrio ateniense. Llegando la multitud, Antifonte la recibe con mucha alegría ya que conoce a Céfalo desde cuando hizo su primer viaje. Sin embargo, cuando se dio cuenta del motivo del viaje de Céfalo y sus compañeros, contar el relato del diálogo en su integralidad, hubo cierta resistencia de parte de Antifonte, lo cual nos parece normal y podemos interpretar como un acto de respeto hacia las palabras que intercambiaron un día Zenón, Parménides y Sócrates; por si llegase a faltar algo o no se contase como debería ser. Con todo, aceptó el reto y terminó por contarnos el relato por completo y sin falta.

---

<sup>9</sup> Platon. 1994. *Parménide*. Trad. Luc Brisson. Paris : GF Flammarion. P. 11

<sup>10</sup> Platon. 1994. *Parménide*. Trad. Luc Brisson. Paris : GF Flammarion. P. 12

<sup>11</sup> Platon. 1923. *Œuvres Complètes, T. VIII : Parménide*. Trad. Auguste Diès. Paris : Société D'Édition « Les Belles Lettres ». P.54

## 1.2. Narración del diálogo: Sócrates, Parménides, Zenón (127a-127d)

Debemos tener claro que nos encontramos ante el cuadro de una narración que implica muchos niveles, por el hecho de que Céfalo cuenta cómo Antifonte reporta el relato que hizo Pitodoro, sobre la conversación que tuvieron Parménides, Zenón y Sócrates. Empezando el relato nos dimos cuenta que Parménides y Zenón se encontraban en Atenas con motivo de las Grandes Panateneas que es una fiesta celebrada en Atenas, que tenía lugar cada cuatro años, el tercer año de la Olimpiada, en honor de Atenea que es la diosa de la guerra, la civilización, la sabiduría, la estrategia, las artes, la justicia y la técnica<sup>12</sup>. Entonces, Atenas se convertía en un lugar de encuentro, por eso, nos atrevemos a decir, que nuestros personajes han escogido bien el día para tal discusión viendo a la figura de Atenea y el gran juego dialéctico de este relato.

Ya que, en Platón, la dialéctica deviene una doctrina y se relaciona estrechamente con la teoría metafísica de las Ideas. La dialéctica platónica es el método por el cual el pensamiento accede y se mueve en el mundo de las Ideas; el movimiento por lo cual, después de ser elevado de las cosas sensibles a las Ideas, el alma recorre y contempla el mundo inteligible, y puede bajar entonces al mundo sensible para ejercer ahí su actividad moral y política<sup>13</sup> (Vialatoux, 1971. P. 35)

Antes de entrar a fondo, el diálogo nos llama la atención sobre la apariencia física de nuestros filósofos. Parménides, ya avanzado en edad, tenía como sesenta y cinco años, el pelo blanco, pero de aspecto noble y hermoso. Zenón se aproximaba los cuarenta años, pero era alto y de agradable figura y dijeron que era el amado de Parménides. Creemos que esta alusión al aspecto físico, la edad y la relación entre

---

<sup>12</sup> Platon. 1994. *Parménide*. Trad. Luc Brisson. Paris : GF Flammarion. P. 256

<sup>13</sup> Texto original : Chez Platon, elle devient une doctrine et se rattache étroitement à la théorie métaphysique des Idées. La dialectique platonicienne est la méthode par laquelle la pensée accède et se meut dans le monde des Idées ; le mouvement par lequel, après s'être élevée des choses sensibles aux Idées, l'âme parcourt et contemple le monde intelligible, et peut redescendre alors au monde sensible pour y exercer son activité morale et politique.

Parménides y Zenón, nos sitúa frente a un procedimiento literario que permite poner en evidencia la juventud de Sócrates frente a la edad madura de Zenón y la vejez de Parménides y la relación entre las obras de estos dos eleatas.

Estando en Atenas, Parménides y Zenón se hospedan fuera de los muros de Atenas en casa de Pitodoro, en el Cerámico, que es un barrio de Atenas al norte de la ciudad y está dividido en dos partes por las murallas: intramuros incluye el ágora y extramuros es una zona residencial elegante<sup>14</sup>. Hasta ahí, llegó Sócrates, muy joven, y sus compañeros que deseaban escuchar la lectura de los escritos de Zenón. Se nos dice que es la primera vez que los eleatas llevaban este escrito, es decir, si Sócrates y sus compañeros llegaron con tal ardor, es porque han oído hablar de los argumentos de Zenón.

Zenón, sin hacerse esperar, hace la lectura de sus escritos. Según lo que contó Pitodoro, Parménides no estaba en casa, llegó al final de la lectura, acompañado de Pitodoro que contó eso a Antifonte, y del joven Aristóteles que fue uno de los Treinta, y que va a ser uno de los interlocutores del diálogo. Pitodoro ya había escuchado la lectura de Zenón, lo que nos parece normal ya que era su discípulo, también Parménides conoce los escritos de Zenón. El hecho de que el joven Aristóteles haya llegado tarde y ha escuchado solamente la parte final de la lectura de Zenón, nos pone ante un joven un poco fuera de lugar que prestará mucha atención con respecto a lo que se sigue. Debemos tener claro que en el momento de la discusión o de la lectura, estaban presentes Sócrates, Parménides, Zenón, el joven Aristóteles, Pitodoro y otros dos personajes, que da un grupo de siete personas (Cf.129d).

### **1.3. Los argumentos de Zenón y la crítica de Sócrates (127d-130a)**

Como en casi en todos los diálogos de Platón, tenemos a un Sócrates que llama la atención por la agudeza de sus razonamientos y su facilidad de palabra, gran dialéctico, no deja escapar nada en las discusiones. Es por eso que, después de la lectura de Zenón,

---

<sup>14</sup> Platón. 2005. *Parménides*. Trad. Guillermo R. De Echandía. Madrid: Alianza Editorial. P. 62

creyó que algo no quedó claro, y que Sócrates pide una nueva lectura de la primera hipótesis del primer argumento. Y ahí empezaron las dificultades: “¿Acaso que si las cosas son múltiples es preciso que sean semejantes y a la vez desemejantes, lo que sería imposible, ya que ni las desemejantes pueden ser semejantes, ni las semejantes, desemejantes?” (127e). Normalmente una hipótesis puede ser una proposición puesta para sacar consecuencias lógicas, sea para obtener un medio indirecto de probar consecuencias, de descubrir las condiciones de posibilidad de un problema, sea de descubrir la inconsistencia y concluir en un rechazo. Sin la menor duda, Sócrates ataca esta hipótesis, intentando demostrar que implica una contradicción pura y simple. El traductor Echandía nos dejó claro que Zenón, para Platón, es el gran maestro de los discursos dobles, de las “antilogías” de la dialéctica como técnica de reducción al absurdo, Platón lo ha considerado como un sofista<sup>15</sup>.

Frente a la hipótesis del primer argumento, queda claro que éste le parece absurdo a Sócrates, lo retoma para ver si no se equivocó, pero el eleata le aseguró que no, y escuchándolo nos da a entender que el escrito de Zenón hace énfasis de manera categórica en la unidad y la pluralidad, aunque todos los argumentos tengan como objetivo probar la imposibilidad de la hipótesis de la pluralidad.

Sócrates, sin ningún miedo, hace una comparación entre el amor o la amistad y los escritos de los eleatas, a su manera de ver, ninguno quiere separarse del otro, hasta en los argumentos; de una cierta manera, escribieron lo mismo, dando vuelta a la argumentación, trataron de hacer creer otra cosa. En palabras de Diès, “el eleatismo de Parménides acaparado por la erística de Zenón constituye el bloque que Platón quiere disociar. Así, Sócrates empieza por forzar a Zenón a la confesión de que su papel, en el eleatismo, fue el de un subalterno y, su libro, una obra pasajera”<sup>16</sup> (Diès, 1923. P. 56). El estilo de los eleatas es diferente porque siguiendo a Brisson, la obra de Zenón está en

---

<sup>15</sup> Platón. 2005. *Parménides*. Trad. Guillermo R. De Echandía. Madrid : Alianza Editorial. P. 62-63

<sup>16</sup> Texto original : L'éléatisme de Parménide accaparé par l'éristique de Zénon, voilà le bloc que Platon veut dissocier. Aussi Socrate commence-t-il par forcer Zénon à l'aveu que son rôle, dans l'éléatisme, fut un rôle de subalterne et, son livre, une œuvre passagère.

prosa, mientras Parménides escribió un poema, pero, de todos modos, al decir de Sócrates, expresaron lo mismo, pero, en otras palabras. En el poema, Parménides afirma que el universo es uno y de ello da muchas pruebas bellas y buenas, pero Zenón procede a la inversa, dice que las cosas no son múltiples, dando también unas pruebas muy elaboradas. En esta parte, hay algo también que debemos dejar claro, “por universo en Parménides es el conjunto de todo lo que es, en el sentido general del término, sin hacer intervenir ninguna distinción entre niveles de realidad, sensible e inteligible, como en Platón”<sup>17</sup> (Brisson. 1994. P. 257).

A nuestra vista, está presente la precipitación en los argumentos de Sócrates, ya que hace unas afirmaciones, sin preguntar a Zenón el verdadero sentido de su libro. El eleata no quería actuar de manera fraudulenta y no buscaba el encanto del público, por eso dice a Sócrates: “eres tan hábil como los perros de Laconia en olfatear y seguir el rastro de una argumentación” (128c), ya que califican esta raza de perros como la más hábil en correr para cazar<sup>18</sup>. Oyendo al eleata, su libro no tiene la pretensión de disimular al público nada según lo que cree Sócrates, al contrario, es un apoyo de la tesis de la unidad de Parménides, en especial frente a los que se burlan pretendiendo que si “el universo es uno” muchas consecuencias ridículas se adjuntan a esta hipótesis y entran en contradicción con ella; su escrito es una réplica, sin olvidar que es un maestro de las antilogías. El eleata escribió por gusto a la controversia mientras que se presenta como un joven, a nuestro juicio, mostrando su humildad frente al maestro Parménides, es decir, no escribió como un hombre maduro y ambicioso.

El testimonio de Platón sobre el escrito de Zenón se articula así: 1) Todos los argumentos de este escrito refutaban la existencia de la pluralidad. 2) Zenón era un seguidor de Parménides que sostenía que el universo es uno. 3) Al negar la existencia de la pluralidad, Zenón quería probar lo bien-fundada de

---

<sup>17</sup> Texto original : Par “univers”, c’est-à-dire « l’ensemble de tout ce qui est » au sens général du terme, sans faire intervenir aucune distinction entre des niveaux de réalité, sensible et intelligible, comme chez Platon.

<sup>18</sup> Píndaro, fragmento 106.

la tesis de Parménides. 4) Eso dice que el proyecto de Zenón tenía un doble propósito, porque quería también hacer aparecer lo absurdo de los que denunciaban el absurdo de la tesis de Parménides <sup>19</sup> (Brisson. 1994. P. 258).

Después de la puesta en escena que nos lleva a interrogarnos sobre la doctrina de Parménides, y sobre la de Zenón, llega a añadirse lo de la significación y el papel de la discusión sobre las Formas en la primera parte del *Parménides*, en la medida en que Platón hace de Sócrates un ardiente defensor de la doctrina de las Formas contra la cual Parménides formula formidables críticas, antes de exhortar a Sócrates a mantenerlas, como se verá más adelante. Según Brisson, “nada en los diálogos de juventud no deja pensar que Sócrates había sostenido la doctrina de las Formas, en especial en su edad más joven. En el *Fedón*, la admisión de la hipótesis de las Formas por un Sócrates de sesenta y nueve años es algo insólito”<sup>20</sup> (Brisson. 1994. P. 259). Antes de meternos a fondo en el tema de las Formas, debemos tener claro que en este diálogo es lo mismo decir Formas e Ideas, ya que algunas traducciones usan “Formas” y otras “Ideas”. Siendo fiel al gran trabajo que hizo nuestro filósofo Brisson, usaremos el término “Formas”. Según el ateniense Sócrates:

Hay una Forma en sí de la semejanza y tal Forma tiene como contrario lo que es la desemejanza y participamos de estas dos Formas y todas las demás cosas que llamamos múltiples, las cosas que participan de la Semejanza resultan semejantes y las que participan de la Desemejanza resultan desemejantes, semejantes y desemejantes las que participan de ambas Formas (129a).

---

<sup>19</sup> Texto original : Le témoignage de Platon sur l'écrit de Zénon s'articule donc ainsi. 1) Tous les arguments de cet écrit réfutaient l'existence de la pluralité. 2) Zénon était un sectateur de Parménide qui soutenait que l'univers est un. 3) En niant l'existence de la pluralité, Zénon voulait prouver le bien-fondé de la thèse de Parménide. 4) Cela dit, le projet de Zénon était à double détente, car il voulait aussi faire apparaître l'absurdité de ceux qui dénonçaient l'absurdité de la thèse de Parménide.

<sup>20</sup> Texto original : Rien dans les dialogues de jeunesse ne laissent penser que Socrate ait soutenu la doctrine des Formes, surtout dans son jeune âge. Dans le *Phédon*, l'admission de l'hypothèse des Formes par un Socrate de soixante-neuf ans reste insolite.

Se sigue que no hay nada de impresionante en que las mismas cosas sean semejantes o desemejantes entre sí por participar de ambas Formas. Lo extraordinario está en demostrar que los semejantes en sí se convierten en desemejantes y los desemejantes en semejantes. A la manera de ver de Echandía,

Éste es el núcleo de la argumentación de Sócrates hasta 130a: con la introducción de la doctrina del *eidos* cree que se pueden superar las contradicciones de los argumentos de Zenón. Pero también la propia multiplicidad de determinaciones según el *eidos* se ve amenazada por el caos mientras no se dé solución al problema de lo uno y lo múltiple al nivel de las Ideas (Echandía. 2005. P. 65)

Para impresionar a Sócrates no es suficiente mostrar que son las cosas que participan de estas dos Formas las que son afectadas de estas dos características. Es como decir que todas las cosas son una por el hecho de que participan de lo Uno y que esas mismas cosas son múltiples por el hecho de que participan de la Multiplicidad. Valdría más la pena mostrar que el Uno es en sí múltiple y el Múltiple en sí uno, eso sería algo grandioso, así mismo, si los Géneros o Formas se mostraran afectados en sí mismos por ambas determinaciones, sería algo espantoso. Con muchos argumentos de apoyo y afirmaciones se nos hace ver que, si mostramos que somos una cosa y muchas cosas, no hay nada de impresionante, solo mostraremos que una misma cosa es muchas cosas y una sola, no que lo Uno es múltiple o que la Multiplicidad es una. “Si alguien llega a distinguir y separar las Formas, tomándolas en y por sí mismas, como la Semejanza y la Desemejanza, la Pluralidad y la Unidad, el Reposo y el Movimiento y todas las demás similares, y luego mostrar que en sí mismas pueden mezclarse y distinguirse” (129e), sería lo mejor para Sócrates y es eso lo que pidió a Zenón.

Sócrates parece contentarse con la individualidad y mismidad de cada Idea; suponer “mezcla” entre ellas sería suponer la destrucción de su identidad. Pero en realidad tal “separación” hace imposible el propio *logos*, como se pondrá de manifiesto más adelante. De la heterogeneidad de las Ideas no se

sigue que no tengan nada en común, en el *sofista* se dirá que tienen en común al menos esto: el ser heterogéneas (Echandía. 2005. P. 67).

Según los dichos de Sócrates, hay que hacer la distinción entre la Forma en cuanto Forma y la Forma en cuanto Forma de algo. Sin embargo, en cuanto Forma de la Multiplicidad, la Multiplicidad no puede participar del Uno; en otros términos, ninguno de los miembros de la clase Multiplicidad se encuentra en la clase del Uno e inversamente, ningún miembro de la clase del Uno se encuentra en la clase de la Multiplicidad. Pero en cuanto Forma, la Forma de la Multiplicidad es “un” individuo y puede por lo tanto ser miembro de la clase del Uno<sup>21</sup>. Sócrates ha sido muy exigente con los eleatas, además de lo que pidió anteriormente, necesitó que se le sorprendiera mostrando que las mismas oposiciones están entremezcladas dentro o al nivel de las Formas mismas, como han mostrado para los objetos visibles, como se manifiesta también de la misma manera al nivel de los objetos que capta el pensamiento.

#### **1.4. Parménides y Sócrates: dificultades que implica la admisión de las Formas separadas. ¿De qué hay Formas? (130a-131a)**

Con tantas exigencias, Pitodoro pensó que los eleatas se iban a enojar, pero no es el caso, al contrario, prestaban mucha atención y los argumentos los harían reír. Analizando las críticas de Sócrates y la expresión de los eleatas, podemos decir que el ateniense tomó el camino que querían los eleatas para ampliar la discusión, pues sus argumentos son dignos de suscitar admiración. Él hace la distinción poniendo de un lado las Formas en sí y de otro lado las cosas que participan, también señala que hay una semejanza en sí, lo mismo respecto de la Unidad y la Multiplicidad. Admite también una Forma en sí para lo Justo, lo Bello, el Bien y otros equivalentes. Pero ante la pregunta de si hay una Forma en sí del Agua, del Fuego, del Ser humano distinto de los seres que somos, hay que parar.

---

<sup>21</sup> Cfr. Platon. 1994. *Parménide*. Trad. Luc Brisson. Paris : GF Flammarion. P. 259

Este pasaje es importante, por versar, no tanto sobre la extensión del orden de las Ideas como sobre las Ideas mismas en cuanto principios estructurantes de lo real. El hecho de que Sócrates no dude en suponer que hay entidades “últimas”, como la Justicia, la Belleza, el Bien, la Semejanza, el Uno, pero dude en el caso del Hombre y el Fuego, ha sido interpretado por algunos especialistas según la visión “cosmológica” de las Ideas propuesta por el *Timeo*: “hombres”, “fuego”, “agua” son cosas que resultan del ordenamiento de la naturaleza por esas entidades “últimas”. Sea o no válida esta interpretación, el hecho de que no coincida el número de las Ideas con los nombres abstractos o clase de los universales pone de manifiesto las insuficiencias de la interpretación puramente gnoseológica de la doctrina platónica (Echandía. 2005. P. 68-69).

Con la admisión de tantas cosas en sí, comienzan las dificultades que conducen a Sócrates a preguntarse si él va por el camino correcto. Porque de seguirse preguntando por cosas en sí entraremos en un laberinto sin salida, ya que hay cosas grotescas como el pelo, el barro, la suciedad y muchas otras sin valor, y si entramos en un proceso de interrogarnos si hay una Forma separada para ellos, separada de las cosas que tocamos, será muy complicado para nuestra razón. El ateniense reconoce una existencia, pero no piensa en una Forma de estas cosas porque sería absurdo. Como es el caso del *Timeo*, hay cosas en las cuales vemos que no es necesario que haya una Forma en sí<sup>22</sup>. Pensar una Forma en sí para una o para todas las cosas, puede ser angustiante; es como abrir la puerta para la necesidad y perderse, es por eso que a las cosas dichas anteriormente “Semejanza, Desemejanza, Uno, Pluralidad, Belleza, Justicia, Bien”, Sócrates consagra lo más claro de sus reflexiones.

El platonismo que se expone ahí y que critica Aristóteles en su libro de la *Metafísica*, excluye del mundo de las Formas las Negaciones y las Privaciones, las Relaciones, las cosas artificiales y aquellas donde hay

---

<sup>22</sup> *Timeo* 51c.

anterior y posterior. El Neoplatonismo excluye también las cosas viles o contrarias a la naturaleza (pelo, barro etc.) (Diès. 1923. P. 59-60).

A juicio de Parménides, los argumentos de Sócrates van acordes a su edad y hay algo que no ha hecho todavía la filosofía en su vida. Con tal ardor, al joven Sócrates un día la filosofía lo captará y no tendrá más desprecio por las cosas que ha mencionado, tal es la convicción del maduro Parménides: una declaración que es contraria a toda limitación del mundo de las Formas. Con esto, es seguro que Platón nos quiere advertir que la Forma en sí presentada por Sócrates no es intocable, por el contrario, va cambiando y adquiriendo más sentido en la medida en que va avanzando el diálogo. Sócrates cree en la existencia de ciertas Formas, y las cosas reciben sus nombres por participar de ellas, cosas semejantes por participar de la Semejanza, y así por la Grandeza, la Belleza y la Justicia, de eso no hay ninguna duda de su parte.

### **1.5. Dificultades de la participación (131a-131e)**

Estamos ante unas preguntas claves para ir entendiendo la Forma en sí: “¿y participa cada participante de la totalidad de la Forma o bien de una parte? ¿O es que puede haber otra forma de participación que éstas?” (131a). De estas dos preguntas, escoger cómo se hace la participación ha sido muy complicado para Sócrates, es decir, ver si la Forma en su totalidad se encuentra en cada una de las cosas que son muchas, quedando una, o si eso se hace de otra manera. Si hay participación, sea de la totalidad de una Forma, sea de una de sus partes; si no es así, no habrá participación.

Este dilema de dos proposiciones contradictorias entre las cuales hay que escoger, se apoya sobre los presupuestos de que la participación puede determinar sea a la totalidad, sea a una de las partes de una Forma. Participar en una cosa, es tener una parte de esta cosa, una parte que corresponde sea a esta cosa en su totalidad, sea a una parte de la totalidad que esta cosa constituye. Para el joven Sócrates, nada impide a la Forma en quedar una. Las consecuencias que se siguen de este argumento, nos ponen ante unas dificultades impresionantes y que vale la pena analizar. Porque según el punto de vista de Parménides, la forma “al ser una e idéntica, presente a la vez como un todo

en las múltiples cosas separadas, estará separada de sí misma” (131b). La totalidad de la Forma o una de sus partes debe encontrarse en lo que participa. Participar de algo es haber recibido una parte de este algo.

Aristóteles retoma la cuestión a propósito de la relación entre el género y sus especies: si el género animal es uno e idéntico en la especie hombre y en la especie caballo, “¿cómo puede este uno ser uno en las cosas que están separadas, y por qué este animal no ha de estar también separado de sí mismo?” (*Met.* 1039 a 33-b2)

Con lo dicho por Aristóteles, según Echandía, la cuestión de la inmanencia de las Formas parece haber sido tema de discusión en la Academia<sup>23</sup>. Con el razonamiento aristotélico se sigue que si las cosas sensibles están en un lugar, en el espacio, y si las Formas se encuentran en ellas en parte por lo menos, entonces las Formas se encuentran en un lugar y en el espacio<sup>24</sup>. Sócrates, para seguir defendiendo su tesis, nos dice que es a la manera del día que aquello permanece uno e idéntico, y se encuentra en muchos lugares al mismo tiempo sin ser distinto de él mismo, así cada una de las Formas se encuentra al mismo tiempo una e idéntica en todas las cosas. Se actúa a la luz del día, que, para los antiguos griegos en general y para Platón en particular, era una realidad material<sup>25</sup>. Un brillante argumento para mantener la inmanencia de las Formas, argumento que Parménides compara con el velo extendido sobre muchos seres humanos, el velo es uno en su totalidad, mientras que está extendido sobre muchas cosas. Pero el velo no puede estar en su totalidad sobre cada uno, sino apenas una parte de él.

El dilema de la participación no presenta, por lo tanto, ramas paralelas. La primera rama resulta en un absurdo lógico, mientras que la segunda, considerada como falsa, aparece como una dificultad que trataremos de sobrepasar. En otros términos, si no hay participación ni en la totalidad de una Forma ni en una de sus partes, no hay participación; pero, si hay

<sup>23</sup> Platón. 2005. *Parménides*. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Alianza Editorial. P. 70.

<sup>24</sup> Aristóteles. *Física* IV 2, (209b33-210a2).

<sup>25</sup> Timeo (45c-46a).

participación, esta debe ser no en la totalidad de una Forma, sino, en una de las partes<sup>26</sup> (Brisson. 1994. P. 37).

Es más sensato decir con respecto a las consecuencias de los argumentos de Sócrates y Parménides que las Formas son en sí mismas divisibles; las cosas que participan de esas Formas no puede tomar parte más que en una de las partes de esas Formas; y no es en la totalidad, sino en una parte de esta Forma que se encuentra en cada cosa. Pero Sócrates no admite que la Forma que es una, se encuentre dividida entre nosotros, permaneciendo todavía una. Es absurdo que muchas cosas sean cada una grande, en virtud de una porción de Grandeza más pequeña que la Grandeza en sí. Es imposible que cada cosa al recibir una pequeña parte de la Igualdad en sí pueda hacerse igual a otra cosa. Lo que no se puede dar es la suposición de que, al poseer una parte de la Pequeñez, frente a esta parte, la Pequeñez será más grande, dado que la parte en cuestión es una parte de él mismo, donde se sigue que la Pequeñez en sí será más grande; sin embargo, a lo que se añadirá la parte extraída, esta será más pequeña y no más grande que antes. Queda como un abismo el hecho de encontrar la manera en que las cosas sensibles participarán en las Formas, si no es ni en partes, ni en totalidad. Se nos ha dado a entender que Platón y los pitagóricos renunciaron a buscar en qué consistía esta participación o esta imitación<sup>27</sup>.

### **1.6. La Forma, unidad sintética, concepto, paradigma (131e-133a)**

No es una tarea fácil la discusión en torno a la Forma; antes de exponer cualquier cosa, Parménides quiere entender bien las dudas del joven Sócrates, dando vuelta a sus argumentos. Imaginando lo que quiere decir el ateniense con respecto a sus argumentos, el eleata una vez más analiza por qué Sócrates piensa que cada Forma es una. Él nos dice que cada vez que muchas cosas parecen ser grandes, se supone una sola Forma que

---

<sup>26</sup> Texto original : Le dilemme de la participation ne présente donc pas des branches parallèles. La première branche aboutit à une absurdité logique, alors que la seconde, même considérée comme fausse, apparaît comme une difficulté qu'on essaiera de surmonter. En d'autres termes, s'il n'y a pas participation ni à la totalité d'une Forme ni à l'une de ses parties, il n'y a pas participation ; mais, s'il y a participation, ce doit être non à la totalité d'une Forme, mais à l'une des parties.

<sup>27</sup> Aristóteles, *Metafísica* 987 b 13.

parece ser la misma cuando se las abraza todas en la mirada; es por esto que se estima que la Grandeza es única, lo que es verdadero según el joven Sócrates. Pero Echandía nos llama la atención de que “Forma significa en este pasaje, como el *Fedón*, el carácter común que se supone que poseen las Ideas y las cosas que participan de ellas” (Echandía. 2005. P. 73).

La Grandeza en sí y las otras cosas mayores, con los ojos del alma, al abrazarlas todas con la mirada, nos mostrarán algo único que es Grande. Pero, ¿en virtud de qué esas mismas cosas en su conjunto aparecerán precisamente grandes? Aparecerá aquí otra Forma de Grandeza, extendiéndose sobre la Grandeza en sí y sobre las cosas que participan de esta Forma, lo que nos lleva a decir que, más que la Grandeza en sí y que las cosas que participan, habrá una Forma diferente, en virtud de la cual la Grandeza en sí y las cosas que participan, serán grandes. De esto se concluye que cada una de las Formas no serán una, sino que se duplicarán sin límite. Con tales argumentos se puede decir que cada Forma es una, la Grandeza es una; con la fuga al infinito, la Grandeza y todas las Formas deben ser consideradas como infinitas en pluralidad. Con lo dicho por Sócrates, las cosas que participan de las Formas son distintas de las Formas, lo que lleva a Parménides a generalizar esta forma de fuga al infinito, y a concluir que cada Forma no será una, sino ilimitada en pluralidad.

Para evitar tantas dificultades, Sócrates supone que si cada una de las Formas es un pensamiento, no podrían darse en ninguna otra parte sino en las almas. Así, cada Forma sería una unidad y no sufrirá las dificultades anteriores. Hay que aclarar que estos pensamientos deben ser pensamientos de algo, aún más: “las Ideas platónicas son ciertamente objetos de pensamiento, ya que sólo por él pueden ser captadas y conocidas; pero Parménides aduce que describirlas sólo como pensamientos no resuelve el problema de sus relaciones con los particulares” (Echandía. 2005. P. 74). Sócrates quiere salvar la unidad de las Formas, mostrando que son pensamientos que no pueden encontrarse fuera de la razón, es decir, del alma; lo cual asegura también su inmaterialidad.

Este pensamiento de algo que es uno, es algo que este pensamiento considera como extendiéndose sobre toda una serie de cosas, mientras permanece una especie única. Será una Forma esta cosa pensada como una, ya que permanecerá siempre la misma extendiéndose sobre toda una serie de cosas. De esto se sigue que, si de las Formas participan las cosas sensibles, podría ser necesario admitir que cada Forma está constituida de pensamientos y cada una piensa, o más bien son pensamientos que no piensan. Al hacer la distinción entre la actividad de pensar y el contenido del pensamiento, podemos decir sin duda, que Parménides considera que una Forma es un contenido del pensamiento, que es uno en la pluralidad. Se sigue, puesto que las cosas sensibles participan de las Formas, y puesto que las Formas son pensamientos, entonces las cosas sensibles participan del pensamiento, es decir, del contenido de los actos del pensamiento.

No es razonable la solución de Parménides según Sócrates. La mejor explicación, según Él, es que las Formas son como modelos que subsisten en su naturaleza, las cosas sensibles sostienen con ellas una relación de semejanza y son las copias; además, la participación que las cosas sensibles sostienen con las Formas, tiene como explicación que son imágenes. Con esto, Parménides recuerda el hecho de que la relación de similitud es una relación simétrica. Por eso puede ser absolutamente necesario que lo que es semejante participe en una sola y misma Forma, es decir, en la unidad y la identidad.

Las cosas semejantes son semejantes en virtud de que participan de la Forma misma. Con eso, nada puede ser semejante a esta Forma y esta Forma no puede ser semejante a otra cosa. Si no es el caso, más allá de esta Forma otra Forma surgirá. Y si esta última es semejante a algo, otra Forma surgirá todavía, y nunca se detendría la aparición de una Forma cada vez nueva, suponiendo que esta Forma sea semejante a lo que participa. La misma Forma será paradigma e imagen. Entonces parece que no es virtud de la semejanza que las cosas sensibles participen en las Formas. Lo que nos pone ante un gran problema, si definimos las Formas como realidades en sí.

La única manera de escapar a esta fuga es reconocer la diferencia del estatuto ontológico de las Formas y de las cosas sensibles. Las Formas están separadas de las cosas sensibles en el sentido que pueden existir independiente de las cosas sensibles. Al contrario, las cosas sensibles no están separadas de las Formas, en el sentido que ellas no pueden existir independientemente de las Formas, de las que son imágenes. Eso aceptado, hay que admitir además que la semejanza de las cosas sensibles en las Formas es asimétrica, como lo es la desemejanza de las Formas con respecto a las cosas sensibles (Brisson. 1994. P. 42)<sup>28</sup>.

Vale la pena mencionar, que es muy platónica esta manera de ver o analizar a las Formas, porque en el *Timeo*, se habla también de las Formas como modelos o paradigmas y de sus copias como imágenes<sup>29</sup>

### **1.7. Las Formas serán incognoscibles para el hombre (133a-134c)**

Desde el comienzo cada vez surge una dificultad mayor. Según Parménides, ahora, estamos ante el problema de si para definir algo se hace la hipótesis, poniéndola como algo aparte, que hay siempre una Forma única para cada una de las cosas. A nuestro juicio, el eleata pasa al problema de la separación de lo sensible y de lo inteligible, y de la imposibilidad de conocer uno y otro tipo de realidades.

Con tantos juegos dialécticos, se puede afirmar que no conviene ni siquiera que las Formas sean conocidas, si son tal como estos filósofos dicen que deben ser. Al afirmar esto, tanto Parménides como Sócrates no son capaces de demostrar que alguien así esté equivocado, porque no está consciente del número de objeciones, y además puede no estar listo para seguir a alguien que haga una demostración, señalar cuál sea la complejidad y la longitud de esta demostración. Creemos que tales críticas son válidas,

---

<sup>28</sup> Texto original : La seule façon d'échapper à cette remontée est de reconnaître la différence de statut ontologique des Formes et des choses sensibles. Les Formes sont séparées des choses sensibles en ce sens qu'elles peuvent exister indépendamment des choses sensibles. En revanche, les choses sensibles ne sont pas séparées des Formes, en ce sens qu'elles ne peuvent exister indépendamment des Formes, dont elles ne sont que des images. Cela accepté, il faut en outre admettre que la ressemblance des choses sensibles aux Formes est asymétrique, comme l'est la dissemblance des Formes par rapport aux choses sensibles.

<sup>29</sup> Timeo 29 b.

pero no ponen en duda la hipótesis de la existencia de las Formas. Al admitir de cada cosa una realidad en sí, tanto Parménides como Sócrates afirmará que ninguna de esas realidades se encuentra en nuestro mundo. Al respecto, Brisson nos llama atención:

hay una ambigüedad. Podría ser que sea “en nosotros”, en cuanto que somos seres humanos o “entre nosotros”, en nuestro mundo. Encontramos aquí un axioma metafísico de una importancia considerable. No hay ninguna medida común entre el mundo de las Formas y nuestro mundo (Brisson. 1994. P. 261)<sup>30</sup>.

El maestro Parménides aclara que las Formas son lo que son en razón de sus relaciones mutuas, tienen sus realidades de esas relaciones, y no de las relaciones que sostienen con las cosas que se encuentran en nuestro mundo, en virtud de la semejanza u otro título; aunque participamos de esas Formas, damos cada vez a las cosas sensibles el mismo nombre que damos a la Forma correspondiente. Aunque en nuestro mundo las cosas llevan el mismo nombre que las Formas, este nombre llega de sus relaciones que sostienen unas con otras y no de las relaciones que sostienen con esas Formas. De esto se sigue que todos los nombres que, en virtud de esas relaciones, reciben las cosas sensibles, emergen de las cosas sensibles, no de las Formas.

Si alguno de nosotros fuese amo o esclavo, no sería esclavo del Amo en sí, de la esencia “Amo”, ni tampoco el amo sería amo del Esclavo en sí, de la esencia “Esclavo”. Al ser hombres ambos, lo serán de un hombre. El Señorío en sí es lo que es respecto a la Esclavitud en sí, así como la Esclavitud en sí es esclavitud con respecto al Señorío en sí. Pero las cosas que hay entre nosotros no tienen poder sobre aquéllas, ni aquéllas sobre éstas. Aquéllas están relacionadas entre sí y respecto de sí mismas, de la misma manera que éstas están relacionadas entre sí (133d-e-134a).

---

<sup>30</sup> Texto original : Il y a une ambiguïté. Il se pourrait que ce soit « entre nous », en tant que nous sommes des êtres humains ou « parmi nous », dans notre monde. On trouve ici un axiome métaphysique d’une importance considérable. Il n’y a aucune commune mesure entre le monde des Formes et notre monde.

Con lo anterior nos arriesgamos a decir que, en el mundo sensible, o entre hombres, hay un universo de posibilidades que nos pone frente a situaciones difíciles, pero, viendo la esencia del Hombre en sí, somos capaces de grandes cosas y no podemos esclavizarnos. Estamos frente a la teoría de los dos mundos como dos ámbitos comunicables, quitándose todas las derivaciones del hecho de tratar las Formas como cosas particulares. De ahí sigue que la Ciencia en sí es la ciencia de lo que es la Verdad, cada una de las Ciencias correspondiente a lo que es la Ciencia, será ciencia de un género de Seres correspondientes a lo que es el Ser. En el mundo de las cosas sensibles, la ciencia es ciencia de lo que es verdadero en este mundo y de los seres de este mundo. Entonces las Formas en sí no se encuentran en nosotros y no pueden encontrarse en nuestro mundo. Las Formas en sí serán conocidas por la Forma en sí de la Ciencia, ninguna de esas Formas es conocida por nosotros, puesto que no tenemos parte en la Ciencia en sí. Quedan incognoscibles para nosotros lo Bello, el Bien<sup>31</sup> y todo lo que admitimos como Formas en sí.

### **1.8. La realidad humana será incognoscible a los dioses (134c-135c)**

Con el seguimiento de los juegos dialécticos del maestro Parménides, ahora viene que, si hay un género de la Ciencia, este género representa mucha más exactitud que la ciencia de nosotros, también para la belleza y las demás cosas sensibles<sup>32</sup>. Solamente una divinidad puede poseer la ciencia que presenta la mayor exactitud. Con esto aparece una duda: por no conocer las cosas de las divinidades, no se puede afirmar rápidamente que un dios pueda conocer las cosas nuestras. “Aquellas Formas no tienen poder sobre nuestras cosas, ni éstas lo tienen sobre aquéllas. Unas y otras sólo están relacionadas consigo mismas” (134d).

---

<sup>31</sup> Según Brisson, el Bien debería ser cognoscible (Brisson. 1994. P. 261).

<sup>32</sup> Una más grande exactitud caracteriza lo inteligible. Sobre la oposición entre la claridad que caracteriza la visión directa de las Formas y lo borroso que caracteriza la visión sensible que proporciona que una imagen de esas Formas (Cfr. *Fedro* 250 b-d). Lo inteligible es antes de todo objeto del conocimiento divino (*Fedro* 249c-d).

Si al lado de lo divino se encuentra la Dominación en sí absolutamente exacta, también la Ciencia en sí absolutamente exacta, se sigue que la Dominación de las entidades de arriba no puede jamás ejercerse sobre nosotros, y que su Ciencia no puede aplicarse ni a nosotros, ni a las cosas entre nosotros. Como seres humanos tenemos dominio sobre nuestras entidades o cosas sensibles, ejerciendo el dominio de nosotros, y no podemos conocer nada de esto divino por nuestra ciencia; ellos tampoco, esas entidades no pueden, por la misma razón, ser nuestros maestros y tener conocimientos de las cosas humanas, aunque son divinidades.

Suponemos que las Formas de las cosas presentan una existencia en sí y definimos cada Forma como algo en sí. De allí nacen muchas dudas, incertidumbres y objeciones en la persona que expone esas teorías; diría que esas Formas no existen, y si existieran quedarían de toda necesidad incognoscibles a la naturaleza humana. Al decir esto, tendría razón para cambiar la convicción de que pensar así es extraordinariamente difícil. Quien lo hace debe ser un hombre dotado para hacer entender que, de cada cosa, hay un Género, un ser en sí y por sí. Sería un hombre más maravilloso al hacer este descubrimiento y poderlo transmitir por la enseñanza a otro, después de haber probado todos los detalles por una crítica adecuada.

Parménides acepta ahora tácitamente la tesis fundamental de la doctrina platónica. El supuesto de las Ideas es el postulado fundamental del conocimiento, pues “conocemos todas las cosas según el eidos”. El Parménides del diálogo manifiesta una constante exigencia de precisión conceptual (Cfr. Echandía. 2005. P. 81-82).

La preocupación de Parménides y Sócrates, consiste en que puede haber personas que tienen a la vista todas las dificultades que hemos visto y analizado, y otras del mismo género, que para esas no llegarán a admitir que hay Formas y que negarán poner aparte una Forma para cada cosa en particular. Alguien así, no sabrá de qué lado girar su pensamiento porque no admite que haya una Forma para cada cosa, que es siempre la misma.

Sócrates cayó en todos esos impasses porque no estaba lo suficientemente ejercitado en el dominio de la dialéctica. Es por eso que la segunda parte del *Parménides* se presenta como una demostración de práctica dialéctica destinada a dar al joven Sócrates los medios para defender la doctrina de las Formas; lo que no es sino muy verosímil, puesto que la dialéctica utilizada por Parménides puede, lo hemos visto, aplicarse a no importa qué objeto, cosa sensible o Forma<sup>33</sup> (Brisson. 1994. P. 43).

Con lo anterior, podemos decir que, sin la posibilidad de practicar la dialéctica, falta algo, hay una brecha y es grave para la filosofía. Se debe dar siempre este paso hacia la filosofía, aún más cuando tenemos preguntas sin respuestas.

---

<sup>33</sup> Socrate est tombé dans toutes ces impasses, parce qu'il n'était pas assez exercé dans le domaine de la dialectique. Voilà pourquoi la seconde partie du *Parménide* se présente comme une démonstration de pratique dialectique destinée à donner au jeune Socrate les moyens de défendre la doctrine des Forme ; ce qui n'a rien que de très vraisemblable, puisque la dialectique utilisée par Parménide peut, on l'a vu, s'appliquer à n'importe quel objet, chose sensible ou Forme.

## CAPÍTULO II

### EL JUEGO DE LAS HIPÓTESIS: LAS SERIES DE DEDUCCIONES PARA LA HIPÓTESIS “SI EL UNO ES” (135c-160b)

Después de analizar la primera parte del diálogo, podemos hacernos la pregunta sobre si hay que renunciar a las Formas, con lo cual no tendríamos dónde girar el pensamiento. El filósofo Sócrates se comprometió, antes de tiempo, antes de ejercitarse, a poner a parte lo Bello, lo Justo, el Bien y cada una de las Formas una por una; pero Parménides, quien ha escuchado hablar al ateniense con el joven Aristóteles antes de la discusión, se dio cuenta de que es bello y divino el impulso que lleva Sócrates a la argumentación. De todas maneras, el ateniense debe ejercitarse más a fondo al entregarse a estos ejercicios filosóficos, porque es todavía joven, a los ojos de la multitud, filosofar es una pérdida de tiempo: es palotear sin decir nada. Esta manera de la multitud de ver a los filósofos debe motivar a Sócrates a esforzarse, ejercitarse, si no la verdad se le escapará.

No es posible definir lo que es tal o cual Idea sin un “ejercicio dialéctico” previo, es decir, sin una reflexión sobre las condiciones generales del discurso. Una Idea sólo puede ser definida mediante otras Ideas, que serían así partes dialécticas de su significado definido, por lo que este significado se nos muestra como una unidad que es también múltiple. Hay, pues, que replantear la teoría: no sólo hay que tomar las Ideas en y por sí mismas, sino también por sus referencias y conjunciones mutuas. Sócrates tiene que hacer algo que hasta ahora no ha hecho: considerar el problema de lo uno y lo múltiple a nivel de las Ideas (Echandía. 2005. P. 83).

Ante todo, debemos tener en cuenta que las Formas no son admitidas por Zenón y Parménides a título de doctrina propia. La doctrina de los eleatas se queda entonces en lo sensible. Por lo tanto, para ellos, el ser en su totalidad, es el universo<sup>34</sup>. Según esto, Sócrates para ejercitarse no debe dejar a la investigación perderse ni en las cosas visibles

---

<sup>34</sup> Cf. Brisson. 1994. P. 261.

ni en lo que las concierne, sino aplicarla a las cosas que son por excelencia objetos de la razón y que podríamos estimar que son de las Formas. Porque de todas maneras del lado de las cosas sensibles, no hay ninguna dificultad para mostrar que los objetos son semejantes y desemejantes, y que son afectados por toda otra especie de contrariedad. En el ejercicio, se necesita un paso más. Suponer, en cada caso, la existencia del objeto y considerar lo que resulta de la hipótesis, no es suficiente. Hay que suponer también la inexistencia del mismo objeto, si se quiere ejercitar a fondo, lo que recomendarán los *Tópicos* de Aristóteles, porque este método es a la vez como gimnasia dialéctica y como instrumento de búsqueda científica<sup>35</sup>. Pero según el traductor Echandía:

El programa del “ejercicio dialéctico” se asemeja al método de la hipótesis de Zenón, si bien se introducen ciertas modificaciones. Por una parte, ha de cumplirse a nivel de las Ideas, examinándose las hipótesis que se elijan desde los más diversos aspectos. Por otra parte, el método tiene que dejar de ser polémico si quiere ser realmente eficaz: el procedimiento de reducción al absurdo ha de ser superado mediante una reflexión sobre las condiciones de la afirmación y la negación de una misma hipótesis (Echandía. 2005. P. 84).

Respecto a lo anterior, Parménides invita a Sócrates a tomar como ejemplo la hipótesis de Zenón: “si hay muchas cosas”, cuáles consecuencias deben resultar y, para las cosas que son múltiples respecto a sí mismas y respecto del uno y, para lo que es uno, respecto de él mismo y respecto de las cosas que son muchas. Y a la inversa, “si no hay muchas cosas”, examinar de nuevo lo que se deduce para la cosa que es una y para las cosas que son muchas en relación a sí mismas, y las unas en relación a las otras. Ahora, respecto a la semejanza, si la suponemos ser o no ser, qué se seguirá de la una y de la otra hipótesis, a la vez para las cosas mismas sobre las cuales versa la hipótesis y sobre las otras cosas, tanto en relación a sí mismas como respecto de las unas en relación a las otras. ¿Qué se seguirá al aplicar el mismo argumento a lo que es desemejante, al

---

<sup>35</sup> Nota pie de página de Diès (1923. P. 69), tomada de los *Tópicos* de Aristóteles (101a, 34-36; 163a, 36-163b, 16).

movimiento y al reposo, a la generación y a la destrucción, al hecho de ser y al hecho de no ser ellos mismos?

Es un gran trabajo que entra en juego respecto de todo lo que se planteará como hipótesis de “ser” o de “no ser”, ya que se deben examinar de la misma manera las consecuencias que se derivan para esas cosas en sí mismas y para cada una de las otras cosas, que se escogerán considerándolas una después de otra, luego para muchas, y para todas sin excepción. Sin embargo, se pondrán las otras cosas en relación con ellas mismas y con el predicado que cada vez se escogerá, suponiéndolo ser o no ser, con el supuesto que se tendrá la intención de ejercitar como se debe y de discernir sin falta la verdad.

Este método al juicio de Sócrates no es fácil de manejar y es difícil de entender. Por eso, necesita una demostración del maestro Parménides, tomando cualquier hipótesis para una mejor comprensión. Es un trabajo importante y complicado que el joven Sócrates le exige al maduro Parménides, que siente que estos ejercicios le cuestan mucho respecto a su edad. Zenón, discípulo fiel, no se atreve a satisfacer lo que pidió el ateniense porque no es una pequeña hazaña, es un trabajo exigente, tan exigente y complicado, que no es una buena idea abordar estos temas frente a la multitud; teniendo en cuenta también que Parménides ya está avanzado en edad. “El vulgo o la multitud, en efecto, no se da cuenta de que sin haber explorado estos caminos en todos los sentidos es imposible encontrar la manera de dirigir la mente hacia la verdad” (136e). Con esto, el discípulo Zenón se une a la petición del ateniense, lo que se interpreta como que Zenón estaba hace mucho tiempo en el entorno de Parménides, pero hace un buen tiempo, había cesado de desarrollar él mismo estos argumentos<sup>36</sup>.

Todos los personajes que estaban presentes en este momento se unen para pedir a Parménides que dé una demostración del método que preconizaba y no les niegue esta petición. El eleata se encontró en la necesidad de obedecer, “le parece que le sucede lo mismo que al caballo de Íbico, un campeón ya viejo, que uncido para un concurso de

---

<sup>36</sup> Cf. Brisson. 1994. P. 262.

carros temblaba por experiencia ante la prueba a realizar; comparándose con él Ibico decía que él, viejo también y contra sus deseos, se veía forzado a ir al encuentro del amor<sup>37</sup> (137a). Es decir, al evocar esas palabras, siente también un gran temor, por su edad, de meterse a nadar en tal océano de argumentos, cosa que no es fácil. Para complacerlos Parménides toma el riesgo, ya que no está presente la multitud. Con esto, Platón nos advierte también que no se ha dado a todo el mundo la posibilidad de entender e interpretar esta segunda parte del diálogo. Por eso se requiere una pasión hacia la investigación.

El maestro Parménides se ha dado a la tarea de empezar por su propia hipótesis haciéndola versar sobre el uno, “si el uno es” y “si el uno no es” que se deduce normalmente. “Aquí no se trata de la Forma, si no del uno considerado en sí mismo y como objeto de la búsqueda privilegiada de Parménides”<sup>38</sup> (Brisson. 1994. P. 262). Según O’Brien:

Las críticas dirigidas a la teoría de las formas en la primera parte del diálogo *Parménides* quedan sin respuesta. Parménides hace, sin embargo, brillar la posibilidad de una solución a las dificultades evocadas exponiendo un método hipotético, ilustrado, dice él, por “la hipótesis que es la mía” (137b3). “La hipótesis”, tal como Parménides la ha presentado en este contexto (137a7-b4), no parece, sin embargo, responder a los argumentos desarrollados en la segunda parte del diálogo, ni tampoco encadenarse a las líneas precedentes del diálogo<sup>39</sup> (O’Brien, 2007. P. 414).

---

<sup>37</sup> Según la nota de Diès (1923. P. 71), Platón hace alusión aquí al fragmento de Ibico (frgt 2 de Bergk).

<sup>38</sup> Texto original : Il ne s’agit pas de la Forme, mais de l’un considéré en lui-même et comme l’objet de recherche privilégié de Parménide.

<sup>39</sup> Texto original : Les critiques adressées à la théorie des formes dans la première partie du dialogue le *Parménide* restent sans réponse. Parménide fait toutefois miroiter la possibilité d’une solution aux difficultés évoquées en exposant une méthode hypothétique, illustrée, dit-il, par « l’hypothèse qui est la mienne » (137b3). « L’hypothèse », telle que Parménide l’a présentée dans ce contexte (137a7-b4), ne semble pourtant pas répondre aux arguments développés dans la seconde partie du dialogue, ni non plus s’enchaîner aux lignes précédentes du dialogue.

Según lo dicho por O'Brien, se ve una de las dificultades que nos espera en el desarrollo de las hipótesis. Sin embargo, nos queda un poco claro con Séguy-Duclot que:

La primera hipótesis es de alguna manera una ficción dialéctica inevitable, ya que el punto de vista platónico no es primero, sino consecutivo a la refutación del punto de vista parmenídeo: el análisis no es dogmático sino dialéctico, pues hay que liberarse para que la dialéctica de las hipótesis pueda verdaderamente empezar. Antes de interrogarse verdaderamente sobre el ser o el no ser del uno, hay que terminar primero con la creencia parmenídea, y comprender que el uno, en su relación con el ser, no puede ser unidad absoluta y que también el uno que es puede ser no uno. Antes de todo, la dialéctica debe así separarse de Parménides, y la ironía quiere que sea precisamente el personaje de Parménides quien opera una auto-refutación de su propia tesis, para que la dialéctica platónica, cuyo orden está invertido por su refutación de Parménides, pueda al fin empezar<sup>40</sup> (Séguy-Duclot, 2009. P. 60).

Pero a la vista de Echandía: “la ambigüedad con que se formula la hipótesis, así como su oscura construcción gramatical, ha dado pie a tres interpretaciones diferentes: a) si el Uno es o no es; b) si el Uno es uno o no es uno; c) si el Uno es o el No-Uno” (Cf. Echandía. 2005. P. 87). No obstante, sin hacer esperar más, Parménides escoge al más joven que es Aristóteles para darle las réplicas, porque a su manera de ver, el más joven le hará menos obstrucción y responderá de manera más directa lo que piensa y sus respuestas le suministrarán pausas a diferencia de un Sócrates que es hábil en olfatear y seguir el rastro de una argumentación.

---

<sup>40</sup> Texto original : La première hypothèse est en quelque sorte la fiction dialectique – inévitable, car le point de vue platonicien n’est pas premier mais consécutif à la réfutation du point de vue parménidien : l’analyse n’est pas dogmatique mais dialectique – dont il faut se débarrasser pour que la dialectique des hypothèses puisse vraiment commencer. Avant de s’interroger véritablement sur l’être ou le non-être de l’un, il faut en finir d’abord avec la croyance parménidienne, et comprendre que l’un, dans son rapport à l’être, ne peut être unité absolue et que donc l’un qui est peut-être non un. Avant toute chose, la dialectique doit ainsi se séparer de Parménide, et l’ironie veut que ce soit précisément le personnage de Parménide qui opère une auto-réfutation de sa propre thèse, pour que la dialectique platonicienne, dont l’ordre est inversé par sa réfutation de Parménide, puisse enfin commencer.

## 2.1. Primera hipótesis: Si el Uno es uno (figura y ubicación) (137c-142a)

Al empezar con el juego de las hipótesis, hay algo que debemos tener claro para evitar confusiones.

Se sigue que, en la segunda parte del Parménides, no hay más que una sola hipótesis: “si el uno es”. Cuando es afirmada, “si el uno es” o “si es verdad que el uno es”, esta hipótesis corresponde, de hecho, a la de Parménides; y cuando se niega “si él no es uno” o “si no es verdad que él es uno”, ella corresponde a la de Zenón. Se sigue, en los dos casos, que la hipótesis se refiere al universo. Lo que es obvio si admitimos que Zenón, como Parménides, se mantuvo en el plano de lo sensible. En tal contexto, el ser es la realidad sensible en su conjunto, es decir, el universo <sup>41</sup> (Brisson. 1994. P. 20).

Suponiendo que el uno es, ¿“podría este uno ser muchos”? Porque si es el caso, el uno no podría tener ni partes ni ser un todo ya que la parte es parte de un todo. Viendo el todo, es lo que no le falta ninguna parte, por eso, el uno sería compuesto de partes en los dos casos, tanto si es un todo o si contiene partes. Respecto a los casos, se deduce que el uno sería múltiple y no uno. De todos modos, el uno no debe ser múltiple, sino uno, entonces se seguirá la argumentación con el maestro Parménides, por ende, el uno no será un todo y no tendrá partes, si es uno. “Si el Uno es tomado en y por sí mismo, pura y simplemente como uno, está separado de cuanto no sea su propia unidad” (Echandía. 2005. P. 87).

El uno, al no tener partes, no podría tener ni principio ni fin ni medio, ya que serían partes tales determinaciones, sin partes este uno está desprovisto de límites porque decir fin o principio es decir límites. Estando de acuerdo el joven Aristóteles y

---

<sup>41</sup> Texto original : Il s'ensuit que, dans la seconde partie du Parménide, il n'y a qu'une hypothèse : « s'il est un » Lorsqu'elle est affirmée, « s'il est un » ou « s'il est vrai qu'il est un », cette hypothèse correspond, en fait, à celle de Parménide ; et lorsqu'elle est niée « s'il n'est pas un » ou « s'il n'est pas vrai qu'il est un », elle correspond à celle de Zénon. Il s'ensuit que, dans les deux cas, l'hypothèse porte sur l'univers. Ce qui va de soi si l'on admet que Zénon, tout comme Parménide, restait sur le plan du sensible. Dans un tel contexte l'être, c'est la réalité sensible dans son ensemble, c'est-à-dire l'univers.

Parménides sobre la ilimitada presentación del uno, se seguirán muchas cosas para entender al uno en su totalidad. Entonces el uno no tiene figura por el hecho de que no participa de lo circular y de lo recto que son las especies de la figura, lo que se aclarará más con la ayuda de la pregunta del joven Aristóteles que no entiende muy bien lo de la figura. Antes de seguir con la argumentación debemos tener claro que cuando una afirmación de Parménides no es evidente, el joven Aristóteles hace una pregunta que exige una aclaración, a nuestra vista, es su manera de tomar la iniciativa en el diálogo. Según Parménides, se da lo circular, en lo que los extremos se encuentran en todas partes a igual distancia del centro. Seguramente el centro es lo que intercepta los dos extremos. Mejor que sea así, porque si no, el uno tendría partes y sería múltiple, al participar de la figura recta o circular. Entonces, es justo decir que el uno no es ni recto ni circular porque no tiene partes.

Con lo visto, si es tal la presentación que se hace del uno, se sigue que no podría estar en ninguna parte, no podría encontrarse ni en otra cosa, ni en sí. Lo que nos parece extraño, pero de lo que estamos seguros, es que a medida que vamos avanzado, vamos encontrando sentido a la cosa. Vimos con la ayuda de Parménides que, si el uno se encontraba en otra cosa, él estaría, suponiéndolo, envuelto en el círculo por él que sería contenido, y en muchos lugares él se encontraría en contacto con lo que lo envolvería por muchos de sus puntos. Sin embargo, es imposible que se encuentre en contacto en muchos puntos con lo que es uno, ya que está desprovisto de partes y no participa del círculo. Si el uno se encuentra en él mismo, nada más que él mismo podría envolverlo suponiendo que él se encontrara en él mismo; de todas maneras, es imposible encontrarse en algo sin estar envuelto en ello.

Es imposible encontrarse en una cosa sin estar envuelto, en círculo hay que añadir. La noción de lugar supone cinco temas: 1) una envoltura, considerada como un todo, 2) y un contenido, considerado como una parte; 3) una figura, la del círculo o la de la esfera, que permite afirmar la multiplicidad de los puntos de contacto; 4) la noción del contacto y 5) la de la pluralidad. Por lo

demás, la cosa puede ser puesta en relación con la noción de participación, definida como “el hecho de estar en”<sup>42</sup> (Brisson. 1994. P. 61).

Teniendo en cuenta a lo que envuelve y a lo que está envuelto, una misma cosa no puede ser a la vez paciente y agente, ya que estando así, el uno ya no sería uno, sino dos. En esta parte, Platón no quiere lugar y cuerpo para el uno. En consecuencia, una vez más, el uno no está en ninguna parte, puesto que no se encuentra ni en él mismo ni en otra cosa. No está en ninguna parte.

### **2.1.1. Movimiento e inmovilidad (138b-139b)**

Puesto que es así, el uno puede estar en reposo o en movimiento; sin negar esta posibilidad hay que tener en cuenta que, si estaba en movimiento, el uno se movería o se alteraría; en efecto, no hay otros movimientos que aquellos mencionados. Tampoco el uno puede alterarse en relación a él mismo porque no seguirá siendo uno. En consecuencia, podemos decir, que no es en la alteración que reside su movimiento. Entonces hay que saber que, si el uno cambia moviéndose, al moverse, el uno efectuaría una revolución circular en el mismo lugar o pasaría de un lugar a otro. De eso se sigue, que, si el uno efectúa una rotación circular, él debería enlazarse a un centro y estar dotado de otras partes de él mismo que gravitan alrededor de este centro. Pero no hay posibilidad de que haya una rotación circular sobre un centro puesto que el uno no posee ni centro ni partes.

Si ocurre que el uno cambia de ubicación, adviene a lo que se encuentra a veces aquí, a veces allá, por este hecho, sin embargo, si está en movimiento, está dotado de movimiento. Pero encontrarse en alguna parte o en algo, eso nos presenta como imposible como lo hemos visto, más imposible aún si llega a ser en alguna parte o en algo. La relación entre encontrarse en algo o llegar a ser en algo todavía no está clara

---

<sup>42</sup> Texto original : Il est impossible de se trouver en une chose sans être enveloppé, en cercle faut-il ajouter. La notion de lieu suppose cinq termes : 1) une enveloppe, considérée comme un tout, 2) et un contenu, considéré comme une partie ; 3) une figure, celle de cercle ou celle de sphère, qui permet d’affirmer la multiplicité des points de contact ; 4) la notion de contact et 5) celle de la pluralité. Par ailleurs, elle peut être mise en relation avec la notion de participation, définie comme « le fait d’être dans ».

para nosotros como tampoco para el joven Aristóteles. Porque si en un lugar algo llega a ser, “¿no es necesario que no esté todavía en ello mientras está llegando a ser y que tampoco esté totalmente fuera, puesto que ya llega a ser en ese algo?” (138d). Nos parece necesario, entonces, por consecuencia, que, si algo es susceptible de llegar a encontrarse en un lugar cualquiera, eso no podría ser más que lo que comporta partes. En este caso, una parte de la cosa se encontraría ya en el lugar en cuestión, mientras que la otra se encontraría al mismo momento en el exterior. Pero lo que no comporta ninguna parte no podría de ninguna manera, suponemos, encontrarse en totalidad al mismo tiempo en un lugar y en el exterior de este lugar. Lo que nos parece totalmente verdadero.

En cuanto a lo que no comporta partes y no es un todo, es aún más imposible que llegue a ser en alguna parte, puesto que no podría advenir ni en partes ni en totalidad. Con tal imposibilidad, en consecuencia, no cambia de lugar, sea al encontrarse en alguna parte o llegando a encontrarse en un lugar, sea efectuando una revolución en el mismo lugar o alterándose. Entonces Parménides nos hace ver tranquilamente que de aquí se sigue que el uno está privado de toda especie de movimientos. El uno no podría encontrarse en alguna parte, pues estar en lo que sea le es imposible. Por lo tanto, no puede jamás quedar en el mismo lugar, porque él sería en reposo, por el hecho de encontrarse en lo que se encontraría en el mismo lugar. Pero ya lo hemos dicho, que el uno no podría estar ni en él mismo ni en otra cosa, de eso estamos seguros. Por eso, el uno no se queda jamás en el mismo lugar y lo que no se queda jamás en el mismo lugar no conoce ni tranquilidad ni reposo. En efecto, el uno parece no estar ni en reposo ni en movimiento; la conclusión parece imponerse en todo caso: Parménides excluye el reposo y el movimiento del uno.

### **2.1.2. Identidad y diferencia (139b-139e)**

Después de ver que el uno no puede estar ni en reposo ni en movimiento, veremos que, además, no será ni idéntico a otro diferente de sí ni a sí, tampoco será ni

diferente de sí o de otro que sí<sup>43</sup>. Esta reflexión complica una vez más la comprensión del uno. Al suponer que el uno es diferente de él mismo, él sería otra cosa, y él no sería más uno. Lo que nos parece normal. Sin embargo, si él era idéntico a algo diferente, él sería esta cosa, y él no sería más él mismo, de modo que, de esta manera él no sería tampoco lo que precisamente él es, sino otra cosa que no es uno. “Esas dos eventualidades: diferencia en relación a sí mismo e identidad en relación a otra cosa son rechazadas por un recurso al mismo argumento; al hacerlo, este uno sería otra cosa que uno, y de este modo no sería más lo que precisamente debe ser por hipótesis”<sup>44</sup> (Brisson. 1994. P. 264).

Pasando a otra sección, veremos que este uno no será ni idéntico a él mismo o a algo otro ni diferente de él mismo o de algo otro. Subsiguientemente, el uno no será idéntico a algo diferente, y no será diferente de él mismo. No será diferente de algo diferente, mientras permanezca uno; en efecto, no es a lo que es uno que conviene ser diferente, sino a lo que solamente es diferente de algo diferente, y a nada más. Pero, por consiguiente, debido que él es uno él no será diferente, él no será diferente por él mismo, y si él no lo es por él mismo, él no será diferente; y como, en cuanto tal, él no será diferente de ninguna manera, él no será diferente de nada. Un poco arduo el juego de palabra para entender el uno respecto a la identidad y la diferencia, pero frente a Parménides, gran maestro de la dialéctica, hay que estar listo para lo que sea y así, evitar las dificultades de interpretación. “La pura unidad del Uno no admite ninguna mezcla con la alteridad” (Echandía. 2005. P. 94).

Parece que el uno no será idéntico a él mismo. En lo que consiste precisamente el uno, no es evidentemente la misma cosa que en lo que consiste lo idéntico. Porque cuando una cosa llega a ser idéntica a otra cosa, no deviene una. Si es a las cosas que son muchas que una cosa llega a ser idéntica, la cosa deviene necesariamente múltiple y no

---

<sup>43</sup> Aquí “sí” puede entenderse como “él mismo” o “sí mismo” pero como tampoco es claro que “sí” = “sí mismo”, se ha dejado el simple “sí”.

<sup>44</sup> Ces deux éventualités : différence par rapport à soi-même et identité par rapport à autre chose sont repoussées par un recours au même argument ; ce faisant, cet un serait autre chose qu'un, et de ce fait ne serait plus ce que précisément il doit être par hypothèse.

una. Para rehabilitar la cuestión, si el uno y lo idéntico no diferían en nada, cuando una cosa devenga idéntica, siempre sería una, y cuando devenga una, siempre sería idéntica.

No se trata de un razonamiento sofisticado, contra lo que afirma Diès (p.75 de su trad.), sino de un atenerse a la suposición inicial sobre la unidad del Uno que como tal no puede admitir ni siquiera la identidad relacional consigo mismo, porque como la identidad es diferente de la unidad (tesis sobre la que habría que hacer una larga exégesis), ser idéntico a sí mismo significaría participar en algo “otro” que la Unidad (Echandía. 2005. P. 95).

En consecuencia, si este uno es idéntico a él mismo, no hará uno con él mismo; y así, estando uno, no será uno. Entonces, le es tan imposible al uno ser diferente de algo diferente como ser idéntico a él mismo. Así, el uno no podría ser ni diferente ni idéntico en relación a él mismo o a algo diferente.

### **2.1.3. Semejante y desemejante (139e-140b)**

El uno, además de no ser idéntico ni diferente, no será semejante ni desemejante sea a él mismo o a otra cosa. De ahí, empiezan más complicaciones respecto al uno. En efecto, es semejante lo que de alguna manera admite la identidad, pero como ya lo hemos visto, por naturaleza, el uno no admite la identidad. Por lo tanto, si el uno admitía un carácter sin ninguna relación con lo que lo hace uno, el uno se encontraría, en razón de este carácter, más numeroso que uno, lo que nos parece imposible. En realidad, el uno no puede de ninguna manera admitir la identidad en relación a otra cosa o en relación a él mismo, eso no puede pasar.

El uno no puede ser semejante ni a otra cosa ni a él mismo. No puede ser así, según toda apariencia. Y ciertamente el uno no admite aún más la diferencia; ya que, de esta manera también, el uno habría por carácter de ser más numeroso que uno. Pues lo que admite la diferencia respecto a él mismo o a otra cosa, eso debería ser desemejante en relación a sí mismo o a otra cosa, si es verdad que lo que admite la identidad es semejante. Así, este uno, parece, puesto que no admite totalmente la diferencia, no es de

ninguna manera desemejante respecto a él mismo o a algo otro. Con tal seguridad, por eso, el uno no podría ser ni semejante ni desemejante respecto a algo otro diferente o respecto a él mismo, si no, no será lo que es.

#### **2.1.4. Igual-desigual (140b-140d)**

Viendo la realidad del uno, estamos ante un mundo de argumentación para entenderlo en su totalidad. Es tal, que ahora veremos con el maestro Parménides y las respuestas simples y significativas del joven Aristóteles, que el uno no será ni igual ni desigual a él mismo o a otra cosa. De eso se sigue, para entenderlo bien, que si el uno es igual, tendrá el mismo número de unidades de medida con lo que es igual, lo que nos parece normal. Si es en absoluto poco más grande o más pequeño, el uno tendrá respecto a las cosas con las cuales tiene comunidad de medida, un más grande número de unidades de medida que las cosas que son más pequeñas que él y un más pequeño número de unidades de medida que las cosas que son más grandes que él. Y respecto a las cosas con las cuales no tiene comunidad de medida, el uno será de medidas a veces demasiado pequeñas a veces demasiado grandes. Cosa que no podemos negar, el contexto muestra que el uno está dividido en partes que constituyen unidades de medida.

Pero según lo visto anteriormente, se hace la pregunta: ¿si no es imposible que lo que no participa de la identidad tenga un número idéntico de unidades de medida o de cualquier otra cosa? Pues es imposible, entonces, lo que no participa de la identidad no podría ser igual ni a sí mismo ni a otra cosa, puesto que no comporta un número idéntico de unidades de medida. Sin embargo, de toda evidencia, si el uno comporta un más grande o un menos grande número de unidades de medida, tendrá que tener tantas partes como unidades de medida; y de esta manera, todavía, él no será más uno, sino también será en el gran número de sus partes. Al comportar una sola unidad de medida, el uno sería igual a esta unidad de medida. Normalmente, como ya lo hemos visto, con demostraciones, el uno es incapaz de ser igual a lo que sea.

Con la sección en relación a la pareja igual/desigual. Parménides empieza por dar definiciones de la igualdad, luego de la desigualdad (más grande/más pequeño) en el marco de la conmensurabilidad y en el de la inconmensurabilidad. Luego pasa a la demostración propiamente dicha: puesto que este uno no comporta un número idéntico de unidades de medida, él no podría ser igual a él mismo, incluso si él no posee más que una sola unidad, o igual a otra cosa: de todas formas, puesto que no comporta ni un más grande ni un menos grande número de unidades de medida, él no es desigual ni en relación a él mismo ni en relación a otra cosa; en conclusión, él no puede ni siquiera comportar una sola unidad de medida, porque en este caso sería igual a él mismo<sup>45</sup> (Brisson. 1994. P. 264).

Entonces, puesto que el uno no comporta ni una sola unidad de medida, ni un número de unidades de medida que sea grande o pequeño, puesto que no participa absolutamente de la identidad, él no será, parece, nunca igual ni a él mismo ni a otra cosa; por lo tanto, el uno no será jamás más grande o más pequeño que él mismo o que algo diferente. Una conclusión que es perfectamente justa.

### **2.1.5. Tiempo (140e-141d)**

Pues, más viejo, más joven o de la misma edad, no sabemos si el uno parece capaz de serlo todavía. Sin ningún afán, es algo que descubriremos con el Maestro Parménides. Porque se supone, si el uno tiene la misma edad que él mismo o que otra cosa, participará respecto al tiempo, a la igualdad y a la semejanza, igualdad y semejanza de las cuales, hemos dicho con argumentos de apoyo, el uno no participa. Aún más, hemos dicho que el uno no participa ni de la desemejanza ni de la desigualdad.

---

<sup>45</sup> Texto original : Avec la section concernant le couple égal / inégal. Parménide commence par donner des définitions de l'égalité, puis de l'inégalité (plus grand / plus petit) dans le cadre de la commensurabilité et dans celui de l'incommensurabilité. Puis il passe à la démonstration proprement dite : puisque que cet un ne comporte pas un nombre identique d'unités de mesure, il ne saurait être égal à lui-même, même s'il ne possède qu'une seule unité, ou à autre chose : de toute façon, puisqu'il ne comporte ni un plus grand ni un moins grand nombre d'unités de mesure, il n'est inégal ni par rapport à lui-même ni par rapport à autre chose ; en corollaire, il ne peut même pas comporter une seule unité de mesure, car dans ce cas il serait égal à lui-même.

Si el uno es tal como hemos descrito, no podría ser más viejo, más joven o de la misma edad que lo que sea, no lo puede ser de ninguna manera. Es decir, el uno no podría ser ni más joven ni más viejo ni de la misma edad en relación a él mismo o en relación a otra cosa.

El uno no podría de ninguna manera estar en el tiempo, ya que una cosa estando en el tiempo, deviene cada vez más vieja que él mismo puesto que es una necesidad. Lo que es viejo, lo es siempre, respecto a algo que es más joven, eso no hay que dudarlo. Por eso, lo que deviene más viejo que sí mismo deviene, al mismo tiempo, más joven que sí mismo, si tiene que haber algo respecto a la que deviene más viejo. En esta parte Parménides expresa una idea paradójica y cuando eso pasa, el joven Aristóteles plantea una verdadera pregunta de información: “¿qué quieres decir?”, lo que ayuda a no perdernos de lo que está pasando.

Normalmente: no hace falta que una cosa llegue a hacerse diferente de otra si ya es diferente; ya lo es de lo que es actualmente diferente, ya lo ha sido de lo que se hizo diferente, lo será de lo que va a serlo, pero de lo que está haciéndose diferente no hace falta que lo haya sido, ni que vaya a serlo, ni que sea diferente, sino sólo que esté haciéndose diferente (141b).

Es una necesidad que sea así, porque lo que es más viejo implica una diferencia hacia de lo que es más joven y hacia nada más. Debe ser así, es por eso que lo que está en el proceso de devenir más viejo que sí mismo debe, en el mismo lapso de tiempo, devenir más joven que sí mismo.

1. La *República* ya ha establecido esas leyes de la relación: más grande es necesariamente correlativo de más pequeño, mucho más grande es correlativo de mucho más pequeño; lo que fue más grande, de lo que fue más pequeño; lo que será más grande, de lo que será más pequeño (438b/c). 2. En un segundo momento, el germen de este sofisma está en un abuso de lenguaje, que la *República* denuncia a propósito de la expresión “más fuerte que sí mismo” (430e). Pero el *Cármides* (168a-169c) ya había proclamado, a

propósito de las magnitudes y de los números, la evidencia del principio: no puede haber relación donde no hay real dualidad de términos. De otra manera, en efecto, lo que indicaremos como más pesado que sí mismo tendrá que ser al mismo tiempo más ligero; “el más viejo será más joven, y así sucesivamente”<sup>46</sup>. (Diès. 1923. P. 77).

Aún más, es en un lapso de tiempo que no es ni más grande ni más pequeño que la edad que es la suya, un lapso de tiempo que es entonces igual a esta edad, en que él debe devenir y ser, y haber sido y tener que ser. Una vez más se trata de una conclusión que nos parece inevitable. Sin embargo, parece una necesidad que, lo menos, para todas las cosas que están en el tiempo y que participan de lo que lo caracteriza, cada una de esas cosas tenga la misma edad que sí mismo y que, en el mismo lapso de tiempo, devenga a la vez más viejo y más joven que sí. Es factible que sea así. Pero de lo que estamos seguros, es que el uno no participa de ninguna afección de este género. Es decir, el uno no participa del tiempo y no se encuentra en ningún momento del tiempo. Y lo hemos visto con muchos argumentos de apoyo.

### 2.1.6. Existencia por sí y para otro (141d-142a)

Considerando estas expresiones fue, ha sido, deviene, Parménides preguntó si no significan una participación del tiempo, del tiempo pasado. Pues si lo son, las expresiones, será, llegará a ser significarían una participación del tiempo futuro, al tiempo que viene. Y también las expresiones, es, llega a ser, significarían una participación del tiempo presente, lo que nos parece totalmente normal.

La sección sobre el tiempo depende de las categorías gramaticales del griego antiguo. De acuerdo al espíritu de la lengua, Parménides, en 141d6-142a6,

---

<sup>46</sup> Texto original : 1. La *République* a déjà posé ces lois de la relation : plus grand est nécessairement corrélatif de plus petit ; beaucoup plus grand est corrélatif de beaucoup plus petit ; ce qui fut plus grand, de ce qui fut plus petit ; ce qui sera plus grand, de ce qui sera plus petit (438b/c). 2. Le germe de ce sophisme est dans un abus de langage, que la *République* dénonce à propos de l'expression « plus fort que soi-même » (430e). Mais le *Charmide* (168a-169c) avait déjà proclamé, à propos des grandeurs et des nombres, l'évidence du principe : il ne peut y avoir de relation là où il n'y a pas réelle dualité de termes. Autrement, en effet, ce qu'on dira plus lourd que soi-même devra être en même temps plus léger ; « le plus vieux sera plus jeune, et ainsi de suite ».

considera el tiempo, en sus dimensiones de pasado, de presente y de futuro, no solamente desde el punto de vista de la existencia, sino también desde el punto de vista del proceso pasado o en devenir<sup>47</sup> (Brisson. 1994. P. 68).

Si el uno no participa de ninguna manera de ninguna especie de tiempo, se sigue: en el pasado, no ha sido, no era, no fue; en el momento presente, no ha llegado a ser, no llega a ser, no es; y en el futuro, no llegará a ser, no habrá llegado a ser, no será. Eso es la verdad, ya que no hay posibilidad de participar del ser de otra manera que bajo uno de estos modos. “No podemos participar del ser si no estamos en el tiempo. De un modo paralelo con el espacio; para participar del ser hay que estar en algún lado. Una vez más, nos encontramos en un contexto cosmológico, donde el ser no se concibe más que en el espacio y en el tiempo<sup>48</sup>” (Brisson. 1994. P. 265-266). Se siguen, que de ninguna manera el uno no participa del ser. En consecuencia, el uno no es de ninguna manera, no es según ninguna apariencia.

La conclusión de que el Uno no puede tener ningún tipo de ser se sigue directamente de la suposición inicial. Si el Uno es absolutamente uno, no podremos establecer sobre él ningún predicado que pueda significarse con el vocablo “es” en cualquiera de sus sentidos; por tanto, no le pertenecerá ni tan siquiera ese “ser” propio del sujeto de un juicio verdadero, como es el caso de la sexta hipótesis; no sólo no se puede decir “el Uno es”, sino tampoco “el Uno es uno”, pues eso supondría considerar al Uno como “algo”. La pura unidad del Uno excluye el “es”, porque aquí está suponiendo que el “Uno” es distinto (separado) del “Ser”. Su pura unidad no admite “mezcla” alguna. Los neoplatónicos, por una extraña transposición de textos, entendieron que este Uno ajeno al “es” no era sino un Uno que está “más allá” del ser, como

---

<sup>47</sup> Texto original : La section sur le temps dépend des catégories grammaticales du grec ancien. Conformément à l'esprit de la langue, Parménide, en 141d6-142a6, envisage le temps, dans ses dimensions de passé, de présent et de futur, non seulement du point de vue de l'existence, mais aussi du point de vue du procès révolu ou en devenir.

<sup>48</sup> Texto original : On ne peut participer à l'être si on n'est pas dans le temps. Parallèle avec l'espace ; pour participer à l'être il faut être quelque part. Une fois de plus, on se trouve dans un contexte cosmologique, où l'être ne se conçoit que dans l'espace et dans le temps.

el Bien, de la República (509b). Este incognoscible Uno sería el Bien, Dios mismo, del que sólo se pueden establecer predicados negativos, por aquí se disparó toda la teología mística del “más allá” (Echandía. 2005. P. 101-102).

El uno no tiene el ser que hace falta para ser uno, porque si lo tuviera, el uno sería ya en el proceso de ser y de participar del ser.

La teoría que ve las ideas aparte unas de otras, es refutada por la primera hipótesis, como la teoría que las veía aparte del mundo sensible parece ser refutada en la primera parte del diálogo. Así como aquello que es en el tiempo y en el espacio no puede participar de las ideas, según la primera parte, así las ideas no pueden participar del tiempo y del espacio según la primera hipótesis. Mas si no participan de ellos, si son absolutamente separadas del todo, no pueden ser conocidas, el mundo de la apariencia y el mundo de la realidad están absolutamente separados, y volvemos a tropezar con la objeción de la primera parte (Wahl, 1929. P. 116).

Aparece, al contrario, que el uno no es uno y que él no es, una argumentación valiosa respecto a lo visto del uno. Pues lo que no es no podría tener algo que sea a él o de él ya que no es. Entonces del uno no hay ni nombre, ni definición. No hay de él ni sensación ni ciencia ni opinión. Además, se sigue que no podemos ni nombrarlo ni definirlo, el uno no puede ser objeto ni de opinión ni de conocimiento ni de sensación por parte de cualquier ser, es imposible que sea así del uno.

Esta interpretación del primer argumento que destaca la unidad del Uno y no su existencia, tiene a su favor que ella es la que cabía esperar que Platón le adjudicara a Parménides. Mas, al considerar la “primera parte” del diálogo, nos hemos encontrado con que Parménides no aparece allí en calidad de monista, sino simplemente en la de un grande y respetable filósofo. Lógicamente así debería aparecer en la “segunda parte”. Además, al final del primer argumento, el propio Parménides califica sus conclusiones de completamente inaceptables (Ross, 2001. P. 118).

Un punto de vista de Ross que muestra como Parménides estaba haciendo estos juegos dialécticos por hacerlos, no porque tenía un objetivo.

## **2.2. Segunda hipótesis: si el Uno es (142b-155e)**

Después de un largo itinerario colmado de argumentos para entender la primera hipótesis en su totalidad, podemos ver que la cosa no queda del todo clara. Parménides cree que si retornamos a nuestra hipótesis desde el principio, podrían surgir otras consecuencias; esto también es lo que quiere el joven Aristóteles. El silencio de los que están presentes, especialmente del joven Sócrates, puede aparecer como un signo que muestra un acuerdo con la idea de ver nuevamente todas las posibilidades de la hipótesis y las consecuencias que de allí se pueden derivar. Parménides se dedica a hacer un nuevo análisis para mirar sus consecuencias y si podemos ponernos de acuerdo con los resultados. El traductor Diès en su nota al pie de página retoma a Plotino y a Proclo para hacernos ver que:

El *Parménides* de Platón diferencia el primer Uno, que es el Uno en sentido eminente; el segundo, que él llama Uno-Múltiple; el tercero, Uno y Múltiple. Así que, él también está de acuerdo con la teoría de las tres naturalezas (Plotino, Enn, V, I, 8. 490a). La primera hipótesis trataría del Inefable; la segunda, de la Inteligencia; la tercera, del Alma. Sobre los detalles de los Sistemas, cfr. Proclo (Cousin, 1052 y suig.)<sup>49</sup> (Diès. 1923. P. 79).

Volver a tratar la cosa de nuevo desde el principio nos deparará sorpresas. Al retomar desde el principio si el uno es, Parménides supone que sí es posible que el uno participe del ser, lo que de antemano nos parece imposible. Parménides nos pone ante una reformulación de la hipótesis mostrando que contiene ahora dos elementos: el uno y el ser. Veremos si podemos admitir implícitamente que el ser es uno y múltiple.

---

<sup>49</sup> Texto original : « Le Parménide de Platon distingue le premier Un, qui est l'Un au sens éminent ; le second, qu'il appelle Un-Multiple ; le troisième, Un et Multiple. Ainsi donc, lui aussi est d'accord avec la théorie des trois natures » (Plotin, Enn, V, I, 8. 490a). La première hypothèse traiterait donc de l'Ineffable ; la seconde, de l'Intelligence ; la troisième, de l'Ame. Sur les détails du Systèmes, cf. Proclus (Cousin, 1052 et suiv.).

### 2.2.1. Dualidad indefinida del Uno que es (142b-143a)

A partir de la suposición de que el uno es y no participa del ser, habría un ser de este uno que no sería idéntico con este uno, sino, en efecto, este ser no sería el ser de este uno, y el uno no participaría ni siquiera del ser. Esto nos llevaría a decir: el uno es y el uno es uno, son idénticos. Pero como lo hemos visto, la hipótesis por ahora no es ‘si el uno es uno, cuáles serán los resultados’, sino ‘si el uno es, qué podemos deducir’. Según el traductor Echandía, “frente al Parménides histórico Platón mostrará que el ‘Uno Ser’ o ‘Uno que es’ es múltiple y divisible”<sup>50</sup>. Como es importante tener en cuenta que el “es” significa otra cosa que “uno”, es por lo que, Parménides pregunta: ¿Y no significa acaso sino que el Uno participa en el Ser? ¿Sería esto lo que se dice cuando alguien afirma en general que “el Uno es”? (142c). Reformulando nuestra hipótesis sobre si el uno es, para ver las consecuencias que derivan, Parménides examina si esta hipótesis no significa que el uno es de tal condición que tiene partes. Un poco oscuro, hasta ahora, para nosotros como para el joven Aristóteles se ofrece el examen que hizo Parménides; una vez más, una afirmación paradójica del maestro Parménides.

Si el “él es” está dicho del “uno que es” y si el “uno” está dicho de “lo que es uno”, si por otro lado el ser y el uno no son la misma cosa, pero pertenecen a la misma cosa, la cosa en que consiste la hipótesis, a saber “si el uno es”, se puede seguir necesariamente que el todo sea “ser uno”, cuyas partes son el uno y el ser. En esas condiciones, llamaremos a cada una de estas partes solamente parte, o podemos nombrar también esta parte, parte de un todo. En consecuencia, la cosa que evoca la hipótesis ‘si el uno es’, es un todo que posee también partes. Con eso, la una y la otra de las dos partes del uno que es, es decir, el uno y el ser no faltan, la una a esta parte que es el ser, y la otra a esta parte que es el uno. Según Brisson, esta parte es una “nueva sección destinada a mostrar que el uno es ilimitado desde el punto de vista de la pluralidad (142d8-145a4). Esta sección considerará respectivamente los elementos ‘ser’ (143a5-144c2) y ‘uno’ (144c2-e6) que comprende este ‘todo’ (144e6-145a4) que constituye la

---

<sup>50</sup> Echandía. 2005. P. 103.

hipótesis de partida ‘si el uno es’<sup>51</sup> (Brisson. 1994. P. 266). Con lo dicho, ya tenemos una idea de lo que seguirá respecto al uno.

Por consiguiente, respecto de las partes, cada una de las dos partes posee a su turno el uno y el ser, y esta parte llega de nuevo a componerse por lo menos de dos partes. Por esta misma razón, la cosa se seguirá de modo que todo, lo que precisamente se constituye como parte, posea siempre estas dos partes. El uno en efecto posee siempre el ser, y el ser, el uno, de modo que necesariamente se engendrará una dualidad, como deviene siempre dos, no será jamás uno. Diès respecto a su comprensión de las *Enéadas* nos dice que:

Plotino, en su estudio de las *Categorías*, aplica este texto a las relaciones del movimiento y del ser: “si se separan estos el uno del otro, en el ser se revelará el movimiento y, en el movimiento, el ser; es así que, en “el uno que es”, cada uno de los términos (uno y ser), tomado aparte, contiene el ser”<sup>52</sup> (Diès. 1923. P. 80).

Se sigue entonces, que lo que es uno será así ilimitado desde el punto de vista de la pluralidad. Con más demostraciones, veremos más adelante si será absolutamente cierta la pluralidad del uno.

### **2.2.2. Generación del número (143a-144a)**

El uno participa del ser y es por eso que él es. Es precisamente por esta razón que lo que es uno aparece múltiple; pues este uno, que decimos al participar del ser, si, por el pensamiento, lo tomamos en sí solamente, independientemente de lo que decimos que él participa, este uno en sí aparecerá de pronto solamente uno. Podemos decir que el ser del uno es una cosa mientras que el uno, otra cosa diferente, si es verdad que el uno no es el

---

<sup>51</sup> Texto original : Nouvelle section destinée à montrer que l’un est illimité du point de vue de la pluralité (142d8-145a4). Cette section va considérer respectivement les éléments « être » (143a5-144c2) et « un » (144c2-e6) que comprend ce « tout » (144e6-145a4) que constitue l’hypothèse de départ « s’il est un ».

<sup>52</sup> Texto original : Plotin, dans son étude sur les *Catégories*, applique ce texte aux rapports du mouvement et de l’être : « Si l’on sépare ceux-ci l’un de l’autre, dans l’être se révélera le mouvement et, dans le mouvement, l’être ; c’est ainsi que, dans « l’un qui est », chacun des termes (un et être), pris à part, contenait l’être » (*Enn.* VI, II, 7, 601a).

ser; pues es como uno que hemos visto el uno, y habíamos dicho que el uno participa del ser. Si el ser es una cosa y si el uno es una cosa diferente, no es como uno que el uno es diferente del ser ni es como ser que el ser es otra cosa que el uno, sino que ello se da por la diferencia, es decir por la alteridad, al ser diferentes uno de otro. “En cuanto Uno, el Uno que es tendrá entonces dos partes: la unidad y la diferencia; otro tanto cabe decir del ser” (Echandía. 2005. P. 106).

Con lo anterior, Parménides nos dice que lo diferente no es idéntico ni al uno ni al ser. Una alusión que se entenderá a medida que vayamos avanzando. Entonces, si tomamos el ser y lo diferente, el ser y el uno, el uno y lo diferente, cada grupo, al asemejarlo, forma lo que podemos llamar una pareja. Hay que aclarar antes de seguir que esta comparación de términos, según Diès, “ser, idéntico, diferente”, será retomada en el *Sofista* para establecer la “comunidad de los géneros”<sup>53</sup>. Podemos nombrar el ser y luego nombrar el uno separadamente, pero nombrar el ser y el uno al mismo tiempo, significa enunciar una pareja. Si, por otro lado, decimos ser y diferente o diferente y uno, todavía, en cada caso, es una pareja lo que estamos designando. Sin embargo, las cosas que correctamente se pueden llamar una pareja, no pueden ser esta pareja sin ser dos. Que cada uno de los términos que constituyen un conjunto de dos no sea uno, nos resulta algo imposible. Por lo tanto, puede ser que estos elementos se encuentren en una pareja de dos, pero en todos los casos cada elemento permanecerá uno.

Cada vez que añadimos un elemento cualquiera en una pareja cualquiera de dos, el conjunto hará tres. El tres es un número impar, mientras que el dos es un número par. Siempre que haya dos elementos necesariamente habrá dos veces. Siempre que haya tres elementos también habrá tres veces, esto por el hecho de que dos es dos veces uno y tres, tres veces uno. Se sigue que si hay dos elementos y dos veces, es necesario que haya dos veces dos y si hay tres elementos y tres veces, es necesario que haya también tres veces tres. Asimismo, si hay tres elementos y dos veces, dos elementos y tres veces, es

---

<sup>53</sup> Cette comparaison des termes « être, identique, différent », sera reprise dans le *Sophiste* (255/6) pour établir la « communauté des genres ». (Diès. 1923. P. 80).

necesario que haya tres veces dos y dos veces tres. En consecuencia, “habrá entonces pares en número par e impares en número impar, y a su vez pares en número impar e impares en número par” (143e). Diès retoma a Euclides para hacérselo entender:

Un número puede ser el producto de dos números pares (pares en número par), o de dos números impares (impares en número impar). Si uno de estos factores es par y el otro impar, el número será, siguiendo el orden de estos factores, pares en números impares o impares en número pares. Los editores modernos suprimen en Euclides esto último. Pero el *Parménides* nos demuestra que la distinción era habitual en los tratados de aritmética<sup>54</sup> (Diès. 1923. P. 81).

Si la cosa es así, no podemos pensar que quede un número que pueda no ser: “Generalización que indica claramente que no hay cero, y que todos los números sin excepción se obtienen por adición o por multiplicación”<sup>55</sup> (Brisson. 1994. P. 267). En efecto, si el uno es, habrá también necesariamente el número. “Del ‘Uno Ser’, que tiene dos partes y la diferencia entre ambas, se deriva la pluralidad ilimitada de los números” (Echandía. 2005. P. 108). Entonces, si hay un número, habrá muchas cosas y pluralidad ilimitada de seres. ¿O acaso el número que así surge no es una pluralidad ilimitada que participa en el ser? (144a). Pues, el número participa ciertamente en el ser. Si todo número participa en el ser, cada parte de este número participará en el ser. El ser del “uno ser” es continuamente múltiple según las demostraciones anteriores.

### 2.2.3. Multiplicidad infinita del Uno en sí (144b-144e)

El ser ha sido distribuido en todas las cosas que son muchas, y no falta en ninguna de esas cosas en la medida en que ellas son, ni en la más pequeña como

---

<sup>54</sup> Texto original : Cf. Euclide VII, définitions 8-11. Un nombre peut être le produit de deux nombres pairs (nombre parement paire), ou de deux nombres impairs (nombre impairement impair). Si l’un de ses facteurs est pair et l’autre, impair, le nombre sera, suivant l’ordre de ses facteurs, parement impair ou impairement paire. Les éditeurs modernes suppriment, dans Euclide, ce dernier (déf 10). Mais le *Parménide* nous prouve que la distinction était habituelle dans les traités d’arithmétique.

<sup>55</sup> Texto original : Généralisation qui indique clairement qu’il n’y pas de zéro, et que tous les nombres sans exception sont obtenus par addition ou par multiplication.

tampoco en la más grande. Según lo visto del ser, es absurdo poner en duda la falta del ser en una de esas cosas, esto no se puede dar de ninguna manera porque tales cosas son. Por eso, el ser está disperso en fragmentos de todo formato, tanto pequeños como grandes, en toda variedad concebible. Su fragmentación sobrepasa todo, y las partes de este ser están en números ilimitados; es tal, que sus partes son muy numerosas. “¿Habrá entre éstas alguna que sea parte del Ser y que, sin embargo, no sea una parte? (144c). Una pregunta paradójica, pero que nos ayudará a entender que esta cosa, en el momento y mientras que es, debe bien ser algo del uno, y necesariamente no puede no ser una cosa.

Resulta que a todas las partes del ser y a cada una de ellas en particular se une el uno, porque el uno no falta en ninguna parte, tanto la más pequeña, como la más grande u otra correlación. Viendo lo que es uno, se hace la pregunta, si podría, como un todo, encontrarse en muchos lugares al mismo tiempo. Es algo que nos parece imposible. Por consiguiente, se entiende que es en partes que se encontrará, si no es como un todo. Efectivamente, suponemos que no pueden estar presentes de ninguna manera al mismo tiempo todas las partes del ser, si no está dividido en partes. En todo caso, es absolutamente necesario que lo que se puede dividir esté también en tanto número como sus partes; es una necesidad.

En consecuencia, es un error decir que el número de partes entre las cuales está distribuido el ser es lo más grande que hay. Como el número de las partes del ser no es más grande que el número de las partes del uno, parece igual a este número, porque el ser no falta al uno como el uno no falta al ser; por lo contrario, están en números iguales, el uno y el otro haciendo par siempre y en todo. Los traductores Diès y Echandía toman a Aristóteles en la *Metafísica* (1003b 22) para hacernos ver que: “El ser y el uno no se identifican, pero son correlativos: todo ente es uno y todo lo que sea uno es ente; la divisibilidad del ser no significa la destrucción de su unidad, sino su conversión en múltiples “unos” distribuidos por el ser”. Pero Diès sigue con Plotino en las *Enéadas* (V,

V,5, 524b) quien dirá: toda realidad debe su ser al “rastros” que el Uno deja en ella”<sup>56</sup>. Por lo tanto, cuando el uno está dividido en partes por el ser es una multiplicidad que comporta una pluralidad indefinida de elementos. No obstante, no es solamente el ser en cuanto que es uno lo que es múltiple, sino también el uno, dividido en partes por el ser, que necesariamente debe ser múltiple.

#### **2.2.4. Límites y figura (144e-145b)**

Analizando las partes, pudimos darnos cuenta que las partes definitivamente son partes de un todo, y ello en la medida en que este uno es un todo que comporta límites; las partes están contenidas por el todo, es decir, el todo envuelve las partes, es una necesidad. Pero, hay que tener en cuenta, que lo que envuelve está limitado. Por lo tanto, este uno que es uno, se encuentra, suponemos, como siendo también múltiple, todo y partes, limitado e ilimitado en pluralidad. Asimismo, al comportar límites, tiene también extremos.

Ahora, viendo el todo en su totalidad, es normal que tenga un principio, un centro y un fin. Puesto que una cosa no podría ser un todo sin estas tres determinaciones, si a algo le llega a faltar una de estas tres determinaciones, no podemos darnos el lujo de llamar o de hacer de esta cosa un todo. Por eso, el uno tendrá parece, un principio, un centro y un fin, lo que debería haber de todos modos. El centro, seguramente, se encuentra a igual distancia de los extremos; si no es eso, no será el centro. Aún más, este uno tal como se nos presenta, parece que participará en una figura, sea una figura recta circular o, más bien, una figura constituida de una mezcla recta y circular, es decir, una figura mixta. Con eso, hay que aclarar que una figura puede formar parte de la circular o de la recta o también de las dos a la vez.

---

<sup>56</sup> (Echandía. 2005. P. 110), (Diès. 1923. P. 83).

### 2.2.5. Inclusión en sí y en otro (145b-145e)

Se sigue que puede ocurrir que el uno se encuentre en él mismo y en otra cosa. Si cada una de las partes, suponemos, se encuentra en el todo y ninguna se encuentra en el exterior, podemos deducir que todas las partes están envueltas por el todo. Es evidente que este uno está constituido de la totalidad de las partes que son las suyas y que no comporta, ni más, ni menos partes que el total de las suyas. Este uno, de todos modos, es también el todo y no puede ser de otra manera. Si suponemos que todas las partes se encuentran en el todo, que el uno es la totalidad de sus partes, también el todo, y que todas esas partes son envueltas por el todo, se deduce que es por el uno que el uno será envuelto, y que, puesto que es así, el uno se encontrará desde entonces en él mismo.

El todo en cuanto tal, no puede evidentemente encontrarse en sus partes, sea en todas o en una cualquiera de sus partes. Si, en efecto el todo se encuentra en todas sus partes, debe encontrarse en cualquier parte, ya que, si no se encontraba en una sola parte, sea cual sea esta parte, no podría, admitimos, estar en todas. Si esta única parte pertenece a la totalidad y el todo no se encuentra en esta parte, el todo no puede decir que se encuentra en todas sus partes. El todo no puede encontrarse tampoco en alguna de sus partes. Si justamente, el todo se encontraba en algunas partes, lo más numeroso se encontraría en lo menos numeroso, lo que es imposible.

Observando, “y si el todo no está ni en muchas, ni en una, ni en la totalidad de las partes, ¿no es necesario que esté en algo otro o bien que no esté en parte alguna?” (145d). Debe ser así para el todo, porque si no está en ninguna parte, no sería nada. Pero como es un todo, el todo, que es a lo que no le falta ninguna parte y nada subsiste fuera de él, debe, puesto que no se encuentra en él mismo, encontrarse en algo diferente. Resulta que, en cuanto que es un todo, este uno se encuentra en otra cosa; pero, en cuanto que es la totalidad de sus partes, se encuentra en él mismo. Por consiguiente, este uno es necesariamente así bien en sí mismo como en otra cosa de diferente. Parménides nos dejó claro que el uno está en él mismo, también que el uno está en otra cosa diferente de él mismo.

### **2.2.6. Movimiento e inmovilidad (145e-146a)**

Viendo las consecuencias que van saliendo del uno, podemos pensar una vez más en esta hipótesis: si tal es la naturaleza del uno, es necesario que esté en movimiento y en reposo. De todos modos, este uno está en reposo y en movimiento. La razón por la cual se encuentra en reposo, entendemos, que, si el uno se encuentra en él mismo, en efecto, si se encuentra en una sola cosa y no sale nunca, quedará en el mismo lugar, en él mismo. En tal caso, lo que se encuentra siempre en el mismo lugar, es necesidad seguramente para esta cosa que esté siempre en reposo.

Con otro análisis respecto del uno logramos percibir en relación al movimiento que lo que siempre está en algo diferente, parece una necesidad para esta cosa que no se encuentre jamás en el mismo lugar. Puesto que no se encuentra jamás en el mismo lugar, esta cosa no está en reposo, y por el hecho de no estar en reposo, parece que está en movimiento. En consecuencia, es necesario que el uno, puesto que siempre está en él mismo y en algo diferente, esté siempre en movimiento y en reposo.

### **2.2.7. Identidad y diferencia (prueba por eliminación) (146a-147b)**

Ahora, se sigue que el uno debe ser idéntico a él mismo y diferente de él mismo, al igual que debe ser idéntico a las demás cosas y diferente de ellas. Con la habilidad de Parménides, miremos cómo el uno conseguirá estas características enumeradas. Pero, antes de todo, hay que tener en cuenta que “en esta sección se muestra que ‘idéntico’ y ‘diferente’ son predicados ambiguos que pueden incluso aplicarse a una y misma cosa; hay también un uso ambiguo de ‘uno’ y ‘no uno’” (Echandía. 2005. P. 114). Ahora bien, es importante ver qué tipo de relaciones mantiene absolutamente todo con todo. Una cosa es idéntica o diferente, si no es ni idéntica ni diferente, pues o bien será la parte de lo que no será idéntica y de lo que no será diferente, o bien será como el todo respecto a la parte. Este desarrollo sobre la identidad y la diferencia levanta un cierto número de ambigüedades. Con Brisson vemos:

Tres posibilidades: a) idéntico, entonces no diferente, b) diferente, entonces no idéntico, c) ni idéntico ni diferente, entonces idéntico (puesto que no diferente) y diferente (puesto que no idéntico), como en la relación todo/partes. Definición: x es idéntico a y, si x e y no son dos cosas diferentes o si x e y mantienen una relación todo/partes, ya que, en este último caso, identidad y diferencia son indisociables y no pueden intervenir separadamente; x es diferente de y, si x e y no son dos cosas idénticas o si ellas mantienen una relación todo/partes, ya que en este último caso identidad y diferencia no pueden intervenir separadamente. Encontramos ahí un problema relativo a la participación, ya que la relación todo/partes elude la relación identidad/diferencia. Puede ser que esté ahí la razón por la cual Parménides toma un nuevo punto de partida<sup>57</sup> (Brisson. 1994. P. 268).

Ahora bien, hay que tener claro que lo que es uno, no es parte de él mismo. Por eso, lo que es uno, no podría tampoco ser considerado como un todo respecto de una parte de él mismo, ya que es en relación a él mismo que sería parte, algo que no es posible. Ahí “se encuentra entonces eliminada la posibilidad de que este uno no sea ni idéntico ni diferente respecto a él mismo, puesto que no es ni todo ni parte respecto a él mismo considerado como todo o parte”<sup>58</sup> (Brisson. 1994. P. 268). En consecuencia, el uno no podría ser diferente de él mismo. Algo es diferente de algo diferente. En esas condiciones, si el uno no es, respecto a él mismo, ni diferente ni todo ni parte, de pronto, es una necesidad que sea idéntico. Pero una cosa en un lugar, se encuentra idéntica a ella misma, porque está en el mismo lugar que ella misma, de pronto puede ser diferente de

---

<sup>57</sup> Texto original : Trois possibilités : a) identique, donc non différent b) différent, donc non identique c) ni identique ni différent, donc identique (puisque non différent) et différent (puisque non identique), comme dans la relation tout/parties. Définition : x est identique à y, si x et y ne sont pas deux choses différentes ou si x et y entretiennent un rapport tout/parties, car, dans ce dernier cas, identité et différence sont indissociables et ne peuvent intervenir séparément ; x est différent de y, si x et y ne sont pas deux choses identiques ou si elles entretiennent un rapport tout/parties, car dans ce dernier cas identité et différence ne peuvent intervenir séparément. On retrouve là un problème relatif à la participation, car le rapport tout/parties élude le rapport identité/différence. Peut-être est-ce là la raison pour laquelle Parménide prend un nouveau point de départ.

<sup>58</sup> Texto original : Se trouve donc éliminée la possibilité que cet un ne soit ni identique ni différent par rapport à lui-même, puisqu'il n'est ni tout ni partie par rapport à lui-même considéré comme tout ou partie.

ella misma, si se encuentra en otra parte. Entonces el uno nos aparece, a veces en él mismo y en algo diferente. Por ende, parece que el uno debería ser en esas condiciones diferente de él mismo. Si algo es diferente de algo, es de lo diferente de algo que este algo será diferente. Todo lo que no es uno sin excepción, es diferente del uno. Se sigue que el uno es diferente de lo que no es uno. También el uno debería ser diferente de las demás cosas; considerados en sí mismos, idéntico y diferente son mutuamente contrarios.

Esta sección es particularmente difícil, ya que, además de ser paradójica, adopta el punto de vista de las demás cosas diferentes del uno, de los no-unos. He aquí un análisis de la argumentación. Lo idéntico y lo diferente son contrarios. Lo idéntico y lo diferente no pueden entonces encontrarse el uno en el otro. Puesto que lo diferente no puede encontrarse en lo idéntico, él no puede encontrarse en nada, ya que toda cosa es idéntica a ella misma. Por consecuencia, lo diferente no se encuentra ni en el uno ni en los no-unos. Uno y no-unos no pueden entonces ser diferentes ni por ellos mismos, ni en virtud de lo diferente, ni a través de la relación todo/partes, ya que los no-unos no pueden ser considerados como las partes del uno<sup>59</sup> (Brisson. 1994. P. 268-269).

Según lo anterior, lo idéntico no aceptará jamás encontrarse en lo diferente y lo diferente en lo idéntico. Si lo diferente no puede jamás encontrarse en lo idéntico, no hay ningún ser en que el diferente pueda encontrarse incluso por un momento. Si por un momento estuviera en algo, en este lapso de tiempo, lo diferente se encontraría en lo idéntico. Puesto que jamás se encuentra en lo idéntico, jamás el diferente podrá encontrarse en lo que sea. Se sigue que lo diferente no podría encontrarse ni en los no-

---

<sup>59</sup> Texto original : Cette section est particulièrement difficile, car, en plus d'être paradoxale, elle adopte le point de vue des autres choses que l'un, des non-uns. Voici une analyse de l'argumentation. L'identique et le différent sont des contraires. L'identique et le différent ne peuvent donc se trouver l'un dans l'autre. Puisque le différent ne peut se trouver en l'identique, il ne peut se trouver en rien, car toute chose est identique à elle-même. Par conséquent, le différent ne se trouve ni dans l'un ni dans les non-uns. Un et non-uns ne peuvent donc être différents ni par eux-mêmes, ni même en vertu du différent, ni par le biais du rapport tout/parties, car les non-uns ne peuvent être considérés comme les parties de l'un.

unos ni en el uno. Entonces, no es en virtud de lo diferente que el uno sería diferente de los no-unos y que a su vez los no-unos serían diferentes del uno, puesto que no tienen parte en la diferencia.

Si el uno y los no-unos no son diferentes ni por ellos mismos ni en virtud de lo diferente, entonces hay que ver que en este momento en virtud de qué son mutuamente diferentes. Los no-unos no participan en el uno, de lo contrario no serían no-unos, sino unos de alguna manera. Pero se sigue que los no-unos no podrían ser número; en este caso, ya no serían no-unos, desde el momento en que tendrían parte en el número. “Los no-unos no pueden ser números, ya que de este modo formarían los todos donde cada parte sería ‘una’ parte”<sup>60</sup> (Brisson. 1994. P. 269). Si, por consiguiente, es de manera absoluta que el uno es y que los no-unos son, el uno no podría ser ni una parte de los no-unos ni del todo donde los no-unos serían las partes. A su vez, los no-unos no podrían ser partes del uno ni de los todos donde el uno sería una parte. Pues las cosas que no son ni partes ni todos, las unas en relación a las otras, y que no son diferentes las unas de las otras, deben ser idénticas las unas a las otras.

Este razonamiento “consiste en eliminar tres de las partes de la división para mostrar la verdad de la cuarta”. Era ya muy criticado por los antiguos, que atacaban tanto el principio del método como el detalle de las pruebas, “ya que, aquí, Parménides parece jugar, y algunos creyeron que eso no era más que una exposición de vana sofistería”<sup>61</sup> (Diès. 1923. P. 86).

Podemos decir que el uno no mantiene con los no-unos las relaciones mencionadas, sino que es idéntico a ellos. Parece que el uno es a la vez diferente también de las cosas diferentes de él mismo e idéntico también a esas cosas diferentes de él mismo. No se da otra conclusión para este argumento. Muy difícil la última parte del

---

<sup>60</sup> Texto original : Les non-uns ne peuvent être des nombres, car ce faisant ils formeraient des tous dont chaque partie serait « une » partie.

<sup>61</sup> Texto original : Ce raisonnement « consiste à éliminer trois des parties de la division pour montrer la vérité de la quatrième ». Il était déjà très critiqué par les anciens, qui attaquaient et le principe de la méthode et le détail des preuves, « car, ici, Parménide semble se jouer et quelques-uns mêmes ont cru que ce n'était qu'un étalage de vaine sophistique ».

argumento, se necesita de una reflexión profunda para lograr captar el sentido de estos argumentos.

### **2.2.8. Semejanza y desemejanza (147c-148d)**

Siguiendo lo anterior, parece que ahora este uno será también a la vez semejante y desemejante a él mismo y a las otras cosas<sup>62</sup>. Por lo que entonces apareció diferente de las otras cosas, las otras cosas deberían, suponemos, ser diferentes de él, sin contradecirnos. Porque es diferente de los otros de la misma manera que los otros lo son de él, ni más ni menos. Pero en la medida en que el uno sufre ser diferente de las otras cosas y en la medida o de manera similar las otras cosas sufren ser diferentes de él, en esta misma medida el uno debería sufrir ser idéntico a las otras cosas y las otras cosas sufrir ser idénticas al uno<sup>63</sup>.

En el párrafo anterior, Parménides retoma la relación entre lo idéntico y lo diferente, no sabemos por qué todavía, pero como siempre, a medida que vamos avanzando, vamos encontrando sentido a la cosa. Se sigue ahora que es el uno algo a que aplicamos a cada nombre en particular, también puede ser que repitamos uno solo y el mismo nombre muchas veces o una sola vez. Decir el nombre una sola vez o muchas veces designa de todos modos el mismo objeto, por el hecho que el lenguaje tiene valor universal. Entonces lo ‘diferente’ también es un nombre que se aplica a algo. Todas las veces que lo pronunciamos, una o muchas veces, no importa a qué lo aplicamos, lo que designamos por él es el objeto que de toda necesidad lleva el nombre. Entonces cuando decimos que las demás cosas son algo diferente del uno y que el uno es algo diferente de las otras cosas, dos veces pronunciamos la palabra ‘diferente’, sin atribuir nada más a otra cosa, pero vinculando siempre este atributo a la cosa que tiene el nombre.

En la medida que el uno es algo diferente de las otras cosas y en la medida que las otras cosas son algo diferente del uno, en esta medida lo diferente afecta al uno en

---

<sup>62</sup> Hay que aclarar, que al usar las ‘otras cosas’ es lo mismo que decir ‘los otros’.

<sup>63</sup> En este párrafo al usar ‘sufrir’ es lo mismo que decir: padecer, experimentar, estar afectado de una u otra manera.

una característica, que no es otro, pero que es idéntica a lo que afecta las otras cosas. Sin embargo, lo que admite de una manera u otra lo idéntico es semejante. “Bajo esos entrecruzamientos de deducciones sofísticas, Platón emplea y combina esquemas dialécticos determinados”<sup>64</sup> (Diès. 1923. P. 86). En cuanto que el uno admite ser diferente de las otras cosas, será por el hecho mismo totalmente semejante a todas las otras cosas; sin embargo, es en su totalidad que será diferente de todas las otras cosas sin excepción.

En virtud del siguiente razonamiento: el uno es diferente de las otras cosas. Las otras cosas son diferentes del uno. Como el uno y las otras cosas admiten un carácter en común, la diferencia, podemos decir que allí el uno es semejante a las otras cosas<sup>65</sup> (Brisson. 1994. P. 269).

Pero hay que tener en cuenta que el semejante como tal es el contrario del desemejante como lo diferente es también el contrario de lo idéntico. En lo visto anteriormente, se nos presentó también que el uno era idéntico a las demás cosas. Ahora, dicho eso, ser idéntico a las otras cosas es el contrario de ser diferente de las otras cosas. Como diferente, el uno nos aparece semejante. Por consiguiente, en la medida que el uno es idéntico, será desemejante porque presenta el carácter que es lo contrario de lo que lo hace semejante. Por eso, suponemos que lo diferente lo hace semejante. Se sigue que lo idéntico se hará desemejante, por el hecho de no ser el contrario de lo diferente. En consecuencia, el uno será semejante a las demás cosas y desemejante, semejante en tanto que diferente y desemejante en tanto que idéntico. En efecto, según nos parece, el uno se encuentra en tal relación.

Por el hecho que el uno es afectado por el carácter de lo idéntico, no es afectado por un carácter de otra naturaleza. Si no es afectado por un carácter de otra naturaleza,

---

<sup>64</sup> Texto original : Sous ces entrecroisements de déductions sophistiques, Platon emploie et combine des schèmes dialectiques déterminés.

<sup>65</sup> Texto original : En vertu du raisonnement suivant. L'un est différent des autres choses. Les autres choses sont différentes de l'un. Comme l'un et les autres choses admettent un caractère en commun, la différence, on peut dire que par là l'un est semblable aux autres choses.

no es desemejante; y si no es desemejante, es semejante. Al contrario, en tanto que es afectado otro carácter, es afectado por un carácter de otra naturaleza, y como es de otra naturaleza, es desemejante. Por ende, porque el uno es idéntico a las demás cosas y porque es diferente, el uno se encontrará bajo esas dos relaciones a la vez y bajo cada una de ellas en particular, ser semejante y desemejante a las otras cosas.

Nueva sección sobre la semejanza y la desemejanza. la argumentación se desarrolla sobre un plan lingüístico. Las premisas son presentadas al principio; esta manera de proceder no deja de sorprender. Pues Parménides demuestra que este uno es semejante y desemejante en relación a las otras cosas y en relación a él mismo<sup>66</sup> (Brisson. 1994. P. 269).

Puesto que el uno apareció diferente de él mismo e idéntico a él mismo, apareció bajo estas dos relaciones a la vez y bajo cada una en particular, también semejante y desemejante respecto a él mismo. Es una necesidad.

### **2.2.9. Contacto y no contacto (148d-149d)**

Ahora, respecto al hecho que el uno esté en contacto con él mismo y con las otras cosas, hay que saber que “se trata en esta sección del contacto entre los cuerpos, análisis imposible de cumplir si se admite la tesis eleática del Ser Uno, único e indivisible” (Echandía. 2005. P. 121). Normalmente, el uno, como lo hemos visto, se encuentra en él mismo como en un todo. ¿Y no está el uno también en las otras cosas? (148e). Consiguientemente, en la medida que el uno se encuentra en las otras cosas, estará en contacto con las otras cosas; y en la medida que se encuentra en él mismo, el contacto con las otras cosas le será prohibido. Es con él mismo que estará en contacto, siendo dado que se encuentra en él mismo. Brisson retoma algo ya visto en 138a3-5 para hacer ver que:

---

<sup>66</sup> Texto original : Nouvelle section sur la ressemblance et la dissemblance. L'argumentation se développe sur un plan linguistique. Les prémisses sont présentées au commencement ; cette façon de procéder ne laisse pas d'étonner. Puis Parménide prouve que cet un est semblable et dissemblable par rapport aux autres choses, et par rapport à lui-même.

“Encontrarse en” implica por definición la noción de contacto: “Si se encontraba en algo (él mismo u otra cosa), estaría, supongo, envuelto en círculo por aquello en que estaría contenido, y en muchos lugares se encontraría en contacto con aquello que lo envolvería por muchos de sus puntos”<sup>67</sup> (Brisson. 1994. P. 270).

Así pues, el uno estará en contacto tanto con él mismo como con las otras cosas. Considerando la cosa de este punto vista, ¿no será preciso que todo lo que haya de estar en contacto con algo tenga que estar inmediatamente a continuación de aquello con lo que haya de estar en contacto, ocupando el lugar que esté justamente después de aquel en que esté situado lo que toca? (148e). Entonces, es necesario que el uno, si ha de estar en contacto con él mismo, se encuentre inmediatamente tras él mismo, puesto que ocupa el lugar unido a aquello donde se encuentra él mismo. Diès retoma a Aristóteles y nos dice:

Comparemos la manera como Aristóteles define (*física*. V, 3, 226b-227a) lo que entiende por: estar unidos, estar separados, seguirse, tocarse, estar adjuntado o continuado. Entre cosas que se siguen, no debe haber ninguna cosa del mismo género; entre cosas que se tocan nada absolutamente: las dos superficies están unidas. Pero la continuidad, que supone el contacto, es más que el contacto: las superficies extremas no son más que una<sup>68</sup> (Diès. 1923. P. 89).

Pues, con lo visto respecto al contacto con él mismo, el uno formaría dos y vendría a encontrarse en dos lugares al mismo tiempo; pero, en tanto que es uno, lo rechazará. En efecto, es la misma necesidad la que prohíbe al uno tanto ser dos como

---

<sup>67</sup> Texto original : « Se trouver en » implique par définition la notion de contact : « S’il se trouvait en quelque chose (lui-même ou autre chose), il serait, je suppose, enveloppé en cercle par ce en quoi il serait contenu, et en plusieurs endroits il se trouverait en contact avec ce qui l’envelopperait par plusieurs de ses points ».

<sup>68</sup> Texto original : Comparer la façon dont Aristote définit (*Phys.*V, 3, 226b-227a) ce qu’il entend par : être joints, être séparés, se suivre, se toucher, être attenant ou continu. Entre choses qui se suivent, il ne doit y avoir aucune chose du même genre ; entre choses qui se touchent rien absolument : les deux surfaces sont jointes. Mais la continuité, que suppose le contact, est plus que le contact : les surfaces extrêmes n’en font qu’une (227a, 22).

estar en contacto con él mismo. Tampoco estará en contacto con las otras cosas, porque decimos que lo que debe encontrarse en contacto debe, mientras permanece distinto, encontrarse tras aquello con que debe estar en contacto, sin que sea necesario un tercer término entre ellos. En consecuencia, dos términos constituyen el mínimo obligado para que haya contacto, ya que, si a estos dos términos llega a añadirse un tercero, habrá tres términos, y dos contactos. Por eso, cada vez que una nueva unidad se añade, nace un nuevo contacto y, por consecuencia, los contactos siempre restan respecto de la suma numérica de los términos. Diès retoma a Aristóteles de nuevo y nos dice:

Cfr. Aristóteles, *Anal. pr.*, 42b, 1-26: Siendo dado que el silogismo regular comprende tres términos y solamente dos premisas o intervalos, se podrá complicar esta fórmula simple: “el número de los términos sobrepasará siempre, de una unidad, la de las premisas ya que, al mismo tiempo que se añade un término, no se añade más que una premisa”. Términos e intervalos han sido tomados, por la música (*Filebo*, 17b) y la silogística (*Anal. pr.* 26b 21) hasta la teoría matemática de las series<sup>69</sup> (Diès. 1923. P. 89-90).

En efecto, a medida que los dos primeros términos excedían en número el número de los contactos, exactamente, a partir de ahí y a continuación, el número total de los términos excede el número de todos los contactos, a medida que una unidad se añade a la serie de números, a medida que un contacto se añade a los contactos. En consecuencia, cual sea el número de los términos implicados, los contactos son siempre numéricamente inferiores en una sola unidad. Pues, en todo caso, si hay un solo término y no dos, no podría haber contacto. “Si se tienen ‘n’ cosas, se tendrán ‘n-1’ contactos.

---

<sup>69</sup> Texto original : Cf. Aristote, *Anal. pr.*, 42b, 1-26 : étant donné que le Syllogisme régulier comprend trois termes et seulement deux prémisses ou intervalles, on aura beau compliquer cette formule simple : « le nombre des termes surpassera toujours, d’une unité, celui des prémisses car, en même temps que s’ajoute un terme, il ne s’ajoute qu’une prémisse ». Termes et intervalles ont été pris, par la musique (*Philèbe*, 17b) et la syllogistique (*Anal. pr.* 26b 21), à la théorie mathématique des séries.

Por consiguiente, una sola cosa no puede estar en contacto con nada, ya que tendríamos entonces ‘1’ y ‘1-1 = 0’ contacto”<sup>70</sup> (Brisson. 1994. P. 270).

Entonces decimos que las cosas que son otras que el uno, no son unas y no tienen parte en la unidad, es por eso son otras que el uno. Se sigue que no hay número en las cosas otras que el uno, puesto que, en ellas, no encontramos el uno. Por consiguiente, las otras cosas no son ni uno ni dos, no son expresables por ningún número. En consecuencia, el uno solamente es uno, y el dos no podría existir, pues, no hay contacto, puesto que no hay dos cosas. Finalmente, el uno no está en contacto con las otras cosas en la medida que las otras cosas no están en contacto con el uno, de ahí, que no haya ningún contacto.

La noción de contacto había sido evocada al paso en la primera hipótesis (138a3-5), donde el uno, desprovisto de partes y de figura, no podía tener contacto en muchos puntos con lo que sea otro. Ahora, en cambio, el uno tiene una figura (144e7-145b4) y una posición en el espacio (145e6-146a7); también se plantea la pregunta de saber si puede decirse que está en contacto con él mismo y con las otras cosas. Es verosímil que esta pregunta figuraría en el libro Zenón (cfr. Aristóteles, *física* V 3, 226b18-227b2). Esta sección que tiene que ver con aquello que versa sobre la localización se desarrolla así: el uno está en contacto con él mismo y con las otras cosas (148d6-e3), y no está en contacto con él mismo (148e3-149a4) y con las otras cosas (149a4-d5). Esta sección no se desarrolla más que en las dos últimas series de deducciones.<sup>71</sup> (Brisson. 1994. P. 269-270).

---

<sup>70</sup> Texto original : si on a « n » choses, on aura « n-1 » contacts. Par voie de conséquence, une seule chose ne peut être en contact avec rien, car on aurait alors « 1 » et « 1-1 = 0 » contact.

<sup>71</sup> Texto original : La notion de contact avait été évoquée en passant dans la première hypothèse (138a3-5), où l’un, dépourvu de parties et de figure, ne pouvait avoir contact en plusieurs point avec quoi que ce soit d’autre. Maintenant, en revanche, l’un a une figure (144e7-145b4) et une position dans l’espace (145e6-146a7) ; aussi la question se pose-t-elle de savoir s’il peut être dit en contact avec lui-même et avec les autres choses. Il est vraisemblable que cette question figurait dans le livre de Zénon (cf. Aristote, *Physique* V 3, 226b18-227b2). Cette section qui se rapporte donc à celle sur la localisation se développe ainsi : l’un est en contact avec lui-même et avec les autres choses (148d6-e3), et il n’est pas en contact avec lui-même

Así pues, después de todo lo que hemos visto y dicho, el uno con las otras cosas y con sí mismo se encuentra que está en contacto y no está en contacto.

### **2.2.10. Igualdad, desigualdad (149d-151e)**

Después de ver el uno respecto al contacto, vamos a ver ahora con el maestro Parménides en esas condiciones, si el uno es igual y desigual también a sí mismo y a las otras cosas. Echandía con la ayuda de Cornford nos señala que

esta sección, dice Cornford, es una de las más oscuras del diálogo. ‘Igual’, ‘desigual’, ‘más grande’, ‘más pequeño’ son predicados que se aplican a cantidades. Así considerado, el ‘Uno que es’ es tratado primero como cantidad continua o magnitud (hasta 151a), y luego como cantidad discreta o número (hasta el final de la sección) (Echandía. 2005. P. 125).

Supongamos que el uno sea más grande o más pequeño que las otras cosas, o a la inversa, que las otras cosas sean más grandes o más pequeñas que el uno. No es porque el uno es uno y porque las otras cosas son otras que el uno, que las otras cosas y el uno serán recíprocamente algo más grande o más pequeño, en virtud de sus esencias de alguna manera. Considerando el caso contrario, si, además, de lo que son evidentemente, el uno y los otros poseen la desigualdad, entonces serán iguales mutuamente, pero, si las otras cosas poseen la grandeza mientras que el uno posee la pequeñez, o si a la inversa, el uno es afectado por la grandeza mientras que las otras cosas son afectadas por la pequeñez, las dos especies a lo cual se añadirá la grandeza serán más grandes, mientras que aquello a lo cual se añada la pequeñez será más pequeña.

Ahora se nos presentan, en todo caso, dos especies, la grandeza y la pequeñez. Al suponer que no existían, no podrían ni ser mutuamente contrarios ni llegar a manifestarse en las realidades. “De hecho, grandeza y pequeñez no son verdaderas contrarias, ya que podemos encontrar entre ellas la igualdad: las verdaderas contrarias

---

(148e3-149a4) et avec les autres choses (149a4-d5). Cette section n’est développée que dans les deux dernières séries déductions (cf. l’Introduction, p. 48).

son la igualdad y la desigualdad”<sup>72</sup> (Brisson. 1994. P. 271). Si la pequeñez llega a manifestarse en el uno, se encontrará o en el todo o en una parte. Si es en el todo que se manifiesta, hay que considerar la alternativa siguiente: o bien tendrá la misma extensión que el uno y estará extendida atravesando su totalidad o bien lo envolverá. Lo que es evidente.

Ahora, si la pequeñez tiene la misma extensión que uno, será igual a este uno mismo; pero, si lo envuelve, será más grande que él, sin ninguna duda. ¿Es posible que la pequeñez sea igual o mayor que algo, y cumpla las funciones de la Grandeza y la Igualdad, pero no la suya propia? (150a). Es algo que nos parece imposible. Entonces, no es el uno en su totalidad el que se encontrará en la pequeñez, sino, a lo sumo en una de sus partes. En este caso, no será tampoco en esta parte en su totalidad; de otra manera, inducirá los mismos efectos respecto del todo. Será igual o más grande que la parte en la cual cada vez se encuentra. Entonces jamás, en nada de lo que es, residirá la pequeñez, que no puede manifestarse ni en la parte ni en el todo. “Se puede comparar este razonamiento a lo que demuestra que lo sensible no participa, ni en una parte, ni en el todo de la Forma”<sup>73</sup> (Diès. 1923. P. 91). Por lo tanto, a lo que parece, no habrá nada de pequeño a excepción de la pequeñez misma.

La grandeza no residirá tampoco en el uno. Porque, justamente, habría algo de más grande, afuera y más que la grandeza misma, a saber, aquello en lo que residiría la grandeza. Y eso, sin que haya, frente a la grandeza, algo pequeño, que tendría que sobrepasar, en el momento en que es grande. Ahora, una tal eventualidad es imposible, puesto que la pequeñez no se encuentra en ninguna parte. En esta perspectiva, la grandeza misma no podría ser superior en grandeza a nada diferente que la pequeñez misma, asimismo la pequeñez no podría ser inferior en grandeza a nada diferente que la grandeza misma. En consecuencia, las otras cosas no son ni más grandes ni más

---

<sup>72</sup> Texto original : En fait, grandeur et petitesse ne sont pas de véritables contraires, car on peut trouver entre elles l'égalité : les véritables contraires sont l'égalité et l'inégalité.

<sup>73</sup> Texto original : Comparer ce raisonnement à celui qui démontre (131b-e), que le sensible ne participe, ni à une partie, ni au tout de la Forme.

pequeñas que el uno desde el momento que no comportan ni grandeza ni pequeñez. No es respecto al uno que esas dos especies tienen el poder de sobrepasar y ser sobrepasadas, sino, es en relación una respecto a la otra. Cfr. *Noticie*, p. 33. “Las relaciones del mundo ideal no tienen, diría Parménides (133d-e), ninguna eficacia sobre las cosas aquí abajo. Él muestra aquí que no tienen ninguna eficacia sobre el Uno. El carácter sofisticado del argumento es, aquí, más inmediata visible”<sup>74</sup> (Diès. 1923. P. 91-92). Por su lado, el uno no puede ser en relación a estas dos especies ni en relación a las otras cosas, ser más grande o más pequeño, puesto que no comporta ni grandeza ni pequeñez.

Si el uno no es ni más grande ni más pequeño que las otras cosas, es una necesidad que él no sobrepase las otras cosas y que no sea sobrepasado por ellas. Lo que, en todo caso, no está ni en exceso ni en defecto, resulta ser con toda necesidad de igual grandeza, y lo que es de igual grandeza se encuentra ser igual. No puede ser de otra manera. Normalmente, tal debería ser el caso del uno respecto de él mismo. Ya que en él mismo no hay ni grandeza ni pequeñez, no podrá ser ni superior en grandeza ni ser inferior en grandeza a él mismo; pero, como es de igual grandeza, será igual a él mismo. Se sigue que el uno será igual a él mismo y a las otras cosas. Puesto que él mismo se encuentra en él mismo, debería también envolverse él mismo desde el exterior. Por lo tanto, en la medida en que se envuelva, será más grande que él mismo, y, en la medida en que está envuelto, será más pequeño que él mismo. Así este uno será en efecto, él mismo a la vez grande y más pequeña que él mismo.

Podemos admitir que es necesario que no haya nada fuera del uno y de las otras cosas, pues evidentemente, es necesario también que lo que es se encuentre siempre en alguna parte. Pero, “el principio según el cual todo ser está ‘necesariamente en alguna

---

<sup>74</sup> Texto original : Cf. *Noticie*, p. 33. Les relations du monde idéal n’ont, disait Parménide (133d-e), aucune efficacité sur les choses d’ici-bas. Il montre ici qu’elles n’en ont aucune sur l’Un. Le caractère sophistique de l’argument est, ici, plus immédiatement visible.

parte' no se aplica al ser verdadero"<sup>75</sup> (Diès. 1923. P. 92). Así que, para estar en algo, hay que ser una cosa más pequeña en una más grande. Una cosa no podría ser de otra manera en otra. La envoltura es siempre más grande que lo que está envuelto, pues no hay nada más fuera de las otras cosas y del uno, y dado que el uno y las otras cosas deben ser en algo; es entonces inevitable que el uno y las otras cosas se encuentren recíprocamente, las otras cosas en el uno y el uno en las otras cosas, para evitar no estar en ninguna parte.

En efecto, puesto que una parte del uno se encuentra en las otras cosas, esas otras cosas serán más grandes que el uno, puesto que ellas lo envuelvan, y el uno será más pequeño que las otras cosas, puesto que está envuelto. Además, puesto que otra parte diferente de las otras cosas se encuentra en el uno, este uno, por la misma razón, será más grande que las otras cosas, mientras que las otras cosas serán más pequeñas que este uno. Por consiguiente, creemos que este uno es a la vez igual a él mismo y a las otras cosas, más grande y más pequeño que él mismo y que las otras cosas. Además, ya que el uno es más pequeño, más grande e igual, tendrá tanto, más y menos unidades de medida, es decir, de partes, que él mismo y que las otras cosas, algo que no podemos negar. Comportar tanto unidades de medida, comportar más y menos, lo hará como superior o inferior en número a él mismo y a las otras cosas, como igual en número a él mismo y a las otras cosas. Es un razonamiento muy complejo que necesita mucha atención.

El uno comparado con las cosas respecto a las cuales es más grande, comportará, opinamos, más unidades de medida, pues, hay tantas unidades de medida como partes. El uno comparado con las cosas respecto de las cuales es más pequeño, comportará menos unidades de medida. También comportará exactamente tantas unidades de medida como las cosas respecto a las cuales será igual. Si es respecto de él mismo, más grande, más pequeño e igual, comportará un número de unidades, es decir, un número de

---

<sup>75</sup> Texto original : Cf. *Timée*. 52b : le principe d'après lequel tout être est « nécessairement quelque part » ne s'applique pas à l'être vrai.

partes, superior, inferior, o igual a lo que comporta él mismo, puesto que hay tantas unidades de medida como de partes.

Sin embargo, si hay tantas partes como él mismo, será desde el punto de vista de la pluralidad igual a él mismo. Si el uno comporta más partes que él mismo, será más grande en número que él mismo; si tiene menos partes que él mismo, será más pequeño en número que él mismo. El uno tendrá una relación semejante con las otras cosas. Por el hecho que aparece más grande que ellas, debe también ser superior en número comparado a ellas. Por el hecho que es inferior en número a ellas, es más pequeña. Por el hecho que es igual en grandeza, es también igual en número, comparado a las otras cosas:

Esta serie de deducciones considera el problema de la igualdad y de la desigualdad relacionándolas primero con el lugar ocupado, implicando la noción de la envoltura. Luego, el problema de la igualdad y de la desigualdad se relaciona en el número por el intermediario de la noción de unidad de medida, relacionada con la noción de parte<sup>76</sup> (Brisson. 1994. P. 270).

Así pues, a lo que nos parece, el uno será de otra manera a la vez igual, superior e inferior en número a él mismo, respecto de él mismo como también respecto de las otras cosas.

### **2.2.11. El Tiempo y el ser del Uno (151e-154a)**

En las condiciones vistas anteriormente, Parménides analizará ahora, si el uno participa también del tiempo. Hay que ver si este uno es o deviene él mismo más joven y más viejo que él mismo y las otras cosas. Si tal es el caso, desde ahí, el uno participa en el tiempo. El traductor Echandía tomando a Cornford nos hace ver que

---

<sup>76</sup> Texto original : Cette série de déductions considère le problème de l'égalité et de l'inégalité en le rapportant d'abord au lieu occupé, impliquant la notion de l'enveloppement. Puis le problème de l'égalité et de l'inégalité est rapporté au nombre par l'intermédiaire de la notion d'unité de mesure, reliée à la notion de partie.

en los análisis de las relaciones temporales de este apartado se adoptan distintos puntos de vista, cobrando en cada caso distinto significado ‘el Uno’ y ‘los Otros’. Así en un contexto ‘el Uno’ significa una parte de un todo y ‘los Otros’ las otras partes de ese todo; en otro contexto ‘el Uno’ significa el todo y ‘los Otros’ todas las partes del todo. En otro pasaje ‘el Uno’ significa un uno cualquiera (una cosa), y ‘los Otros’ otros unos. También ‘uno’ significa la unidad que posee o puede poseer un todo o una parte (Echandía. 2005. P. 130-131).

Todavía no está claro para nosotros el punto de partida de Parménides sobre el tiempo respecto al uno. Es por eso que se sigue el argumento para ver que el ser, se supone, pertenece al uno si es verdad que el uno es. Pero “¿Qué es el ‘ser’ si no una participación en el ser según el tiempo presente, al igual que el ‘fue’ lo es según el tiempo pasado y el ‘será’ una comunidad con el ser en un tiempo por venir?” (151e-152a). Pero hay que tener en cuenta que “en la hipótesis anterior el Uno absoluto quedaba excluido del Ser por no estar en el tiempo; ahora se insiste: participar en el Ser significa estar en el tiempo” (Echandía. 2005. P. 131).

Pues el uno participa en el tiempo, si es verdad que participa en el ser; es decir, el tiempo que pasa. En consecuencia, es una necesidad, que el uno no para de devenir más viejo que él mismo, puesto que avanza en el tiempo. Es respecto a un más joven que el más viejo deviene más viejo. Por el hecho que este uno deviene más viejo que él mismo, su devenir más viejo normalmente se opera respecto a su propio devenir más joven. Brisson toma el diálogo *Cármides* y nos dice:

Para este tipo de argumento, cfr. *Cármides* (168c), Si x deviene más viejo que y, entonces y deviene más joven que x; pero en el caso presente x y y son la misma cosa: el uno, de ahí la paradoja. En “lógica del tiempo”,

levantaríamos toda ambigüedad situando en un tiempo t1 uno de los enunciados, y en un tiempo t2, el otro<sup>77</sup> (Brisson. 1994. P. 272).

Según lo dicho, el uno deviene seguramente a la vez más viejo y más joven que él. El tiempo es más joven en el ‘ahora’, que, en su devenir, se sitúa entre el ‘fue’ y el ‘será’ ya que en este pasaje ‘del antes’ y del ‘después’, el uno no saltará por encima el ‘ahora’.

El tiempo es concebido como una estructura que se distiende indefinidamente. Estar en el tiempo es estar en un “presente”, y en el momento en que está en él podemos decir de algo que *es* más viejo de lo que era; cada cosa está siempre *en* su presente, y nunca puede anticiparse a su presente situándose en el intervalo entre éste y un momento futuro (Echandía. 2005. P. 132).

Es una detención en el devenir más viejo del uno, el encuentro con el ahora. No deviene más, pero es con este encuentro más viejo. Si su progresión, en efecto, era continua, el ahora no tendría jamás posesión sobre él. Lo que progresa toca, naturalmente, por los dos extremos; al ahora, de una parte, y al después, de la otra. Suelta el ahora para captar el después y es en este intervalo que se hace su devenir, entre el después y el ahora. Entonces, si todo lo que deviene no puede dispensarse de pasar al lado del ahora, cada vez que es, suspende entonces su devenir y, en este momento mismo es que se encuentra estar en el proceso de devenir. Echandía toma a Aristóteles y dice que “el ‘ahora’ es un presente sin duración, una suerte de límite inmóvil entre el pasado y el futuro. Así la flecha de Zenón, que en cada momento de su trayectoria está detenida”<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> Texto original : Pour ce type d’argument, cf. *Charmide* (168c). Si x devient plus vieux que y, alors y devient plus jeune que x ; mais dans le cas présent x et y sont la même chose : l’un, d’où le paradoxe. En « logique du temps », on lèverait toute ambiguïté en situant dans un temps t1 l’un des énoncés, et dans un temps t2, l’autre.

<sup>78</sup> Echandía. 2005. P. 133. Cf. Aristóteles, *Phys.*, 217b29-220a27.

Se sigue que el uno también, cada vez que está en el proceso de devenir más viejo, cae sobre el ahora, para devenir más viejo, en la medida que es más viejo. “Pero se hacía más viejo con respecto a aquello que ya lo es: se hacía más viejo con respecto a sí mismo” (152d). Lo que es más viejo es más viejo que lo que es más joven. Por lo tanto, el uno es también más joven que él mismo, cada vez esencialmente que está en el proceso de devenir más viejo, cae sobre el ahora. Cosa que no podemos negar, hay que admitir que el ahora no para de ser presente al uno, de un extremo al otro de su existencia; sin embargo, es siempre ahora, todo el tiempo que es. Parece que este uno es y deviene a la vez más viejo y más joven tanto tiempo como él mismo. Entonces, no se puede negar que devenir o ser tanto tiempo, es tener la misma edad. Tener la misma edad es no ser ni más viejo ni más joven. A nuestro punto de vista, este uno, él mismo, a la vez es y deviene tanto tiempo como él mismo, no es y no deviene ni más joven ni más viejo que él mismo.

Las cosas que son otras que el uno, en la medida que son cosas diferentes, y no una cosa diferente, son más de una. Pues si eran una cosa diferente, serían una, puesto que son cosas diferentes son más de una y pueden comportar la pluralidad. No podemos negar que desde el momento que pueden comportar la pluralidad, pueden participar en un número más elevado que el uno. Respecto al número son los números más pequeños los que aparecen en primer lugar. Por eso, es el número más pequeño el que debe ser el primero y este número, es el número “uno”. Por consiguiente, entre todas las cosas que comportan el número, es el uno el que apareció en primer lugar, y todas las cosas que son otras comportan también el número, de ahí, son cosas diferentes y no una cosa diferente.

Es en primer lugar que el uno ha llegado a ser, fue el primero en aparecer, las otras cosas aparecieron después. Estas cosas que aparecieron después son más jóvenes que la que apareció antes. Y de esta manera, las otras cosas deberían ser más jóvenes que el uno, y el uno siendo más viejo que las otras cosas; así debe ser. ¿Podría haberse engendrado el Uno en contra de su propia naturaleza, o sería imposible? (153b). Nos

parece imposible esta pregunta planteada respecto del uno. El uno nos apareció dotado de partes, ya que, si tiene partes, tiene un principio, un fin y un centro. En todas las cosas, que sea en el uno mismo o en cada una de las cosas, es el principio lo que llega a ser primero, luego llegan todas las cosas hasta el fin. Con eso podemos decir que todas esas otras cosas son partes del todo que constituye el uno y que este uno mismo, como unidad que constituye un todo, es al mismo tiempo que el fin que llegó a ser. Según Echandía: “Cornford pone el símil de un muro que, como un todo unitario (‘el Uno’), llega a ser tal cuando se ha colocado el último ladrillo, siendo así ‘más joven’ que sus partes (‘los Otros’)” (Echandía. 2005. P. 136). Es importante saber también que “el uno es al principio, como número 1; y es al final como la unidad que constituye el conjunto de las otras cosas”<sup>79</sup> (Brisson. 1994. P. 272).

Ahora imaginamos que parece que el fin llega al ser en último lugar, y es al mismo tiempo que el fin que naturalmente llega a ser este uno. Por ende, si está prohibido al uno mismo llegar a ser contra su naturaleza, es al mismo tiempo que el fin, el último término que vino al ser después de las otras cosas, que él vendrá naturalmente al ser. En consecuencia, es verosímil que este uno sea más joven que las otras, y las otras cosas sean más viejas que el uno. “El uno considerado como unidad del conjunto de las otras cosas es el último, y entonces el más joven, las otras cosas siendo de este modo más viejas que él porque aparecieron anteriormente”<sup>80</sup> (Brisson. 1994. P. 272).

El principio o cualquier parte del uno o de cualquier otra cosa, a condición que se actúe de una ‘parte’ y no por ‘partes’, es una necesidad que eso sea uno, de ahí, en todo caso que eso sea una ‘parte’. “El Uno es tratado ahora como una unidad que pertenece a la vez a cada parte y al todo” (Echandía. 2005. P. 136). En esas condiciones, el uno nacerá con lo que nace en primer lugar, también con lo que nace de segundo; y a medida que todas las otras cosas nacen, nace también el uno; hasta el último, el uno sigue su

---

<sup>79</sup> Texto original : L’un est au début, comme nombre 1 ; et il est à la fin comme l’unité que constitue l’ensemble des autres choses.

<sup>80</sup> Texto original : L’un considéré comme unité de l’ensemble des autres choses est le dernier, et donc le plus jeune, les autres choses étant de ce fait plus vieilles que lui parce qu’apparues antérieurement.

proceso, deviene un conjunto ‘uno’, porque, a lo largo de su llegada al ser, el uno no es en lo queda ni con el centro ni con el fin ni con el principio ni con nada más. Por lo tanto, este uno tiene la misma edad que todas las otras cosas. No es ni antes ni después de las otras cosas que nació el uno, es al mismo tiempo que ellas. Así que, respecto a este argumento, el uno respecto a las otras cosas no sería ni más viejo ni más joven y también las otras cosas respecto al uno. Mientras que, respecto al argumento precedente, el uno sería más viejo y más joven, y las otras cosas serían parecidas respecto a él. Se han derivado así muchas conclusiones respecto al tiempo y el ser del uno, en particular el uno respecto a él mismo y respecto a las otras cosas.

### **2.2.12. El Tiempo y el devenir del Uno (154a-155c)**

Mirando ahora el devenir, el uno, en relación con las otras cosas, y las otras cosas en relación con el uno, parece que devienen todos a la vez más viejos y más jóvenes o, al contrario, se encuentran en la imposibilidad de devenir más viejos o más jóvenes. Hay que ver si lo que hemos dicho del ser vale también para el uno o no. Aunque una cosa es más vieja que otra, devenir más vieja en una medida que sobrepasa su diferencia de edad inicial y nativa le es imposible, también para una cosa que es más joven, no podría devenir más joven. Sin embargo, si a cantidades desiguales, añadimos cantidades iguales, sea de tiempo o de lo que sea, la diferencia producida será siempre igual a la diferencia inicial. “Si tenemos  $m < n$ , entonces  $m + a < n + a$ ”<sup>81</sup> (Brisson. 1994. P. 273).

Consecuentemente, lo que es no devendrá jamás ni más viejo ni más joven que nada de lo que es, si la diferencia de edad queda siempre igual. Decimos que el uno es, es decir, que ha devenido, el uno más viejo, el otro más joven; pero ni el uno ni el otro deviene más viejo o más joven. Se trata de un “juego sobre los valores del perfecto, resultado presente de una acción pasada, y que de este hecho corresponde al presente de

---

<sup>81</sup> Texto original : Si on a  $m < n$ , alors  $m + a < n + a$ .

la continuidad”<sup>82</sup> (Brisson. 1994. P. 273). Se sigue que el uno que es más viejo y más joven que las otras cosas, no deviene jamás ni más viejo ni más joven que ellas. De esta manera el uno apareció más viejo que las otras cosas, y las otras cosas más viejas que el uno. “El Uno, tomado como unidad primitiva, será en este caso ‘más viejo’ que los Otros (unidades posteriores); y los Otros, considerados como partes, son ‘más viejos’ que el Uno considerado como un todo” (Echandía. 2005. P. 138).

Cuando el uno es más viejo que las otras cosas, suponemos que nació mucho tiempo antes que las otras cosas. Si a una cantidad de tiempo más larga y a una cantidad de tiempo más corta, añadimos una cantidad de tiempo igual es en una fracción más pequeña que la cantidad de tiempo más larga diferirá de la cantidad de tiempo más corta, no en una fracción igual. Entonces la diferencia de edad que el uno, al punto de partida, mantenía con las otras cosas, no subsistirá; el uno puede tomar la misma cantidad de tiempo que las otras cosas, su diferencia de edad con las otras cosas no parará de devenir más pequeña que antes.

Por el empleo ambiguo de la palabra “diferir”, Platón transforma en sofisma este teorema:  $a$  siendo más grande que  $b$ , 1) la diferencia  $(a + x) - (b + x)$  queda constantemente igual a,  $a - b$ ; 2) la relación  $a + x / b + x$  va disminuyendo y tiende hacia 1 cuando  $x$  crece indefinidamente<sup>83</sup> (Diès. 1923. P. 97).

Entonces, cuando la diferencia de edad respecto a otro deviene más pequeña que lo que era antes, el uno es más joven que antes respecto de las cosas relativamente de las cuales era viejo anteriormente. Al devenir más joven, las otras cosas a su turno devendrán relativamente al uno más viejas que antes. Lo que nació más joven deviene más viejo relativamente a lo que el nacimiento es anterior y que es más viejo: no es

---

<sup>82</sup> Texto original : Jeu sur les valeurs du parfait, résultat présent d’une action passée, et qui de ce fait correspond au présent de continuité.

<sup>83</sup> Texto original : Par l’emploi ambigu du mot « différer » Platon transforme en sophisme ce théorème :  $a$  étant plus grand que  $b$ , 1) la différence  $(a + x) - (b + x)$  reste constamment égale à  $a - b$  ; 2) le rapport  $a + x / b + x$  va en diminuant et tend vers 1 quand  $x$  croît indéfiniment.

nunca más viejo, pero deviene siempre más viejo que el más joven, ya que el más viejo se aproxima al más joven, mientras que el más joven se aproxima al más viejo. Es de la misma manera que el más viejo, a su turno, deviene más joven relativamente al más joven.

Por ende, como van el uno hacia el otro en sentido inverso, es inversamente que el uno relativamente al otro devienen, el más joven, más viejo respecto al más viejo y, el más viejo, más joven respecto al más joven; pero haber devenido más viejos y más jóvenes, ni el uno ni el otro lo podrían. Pues si devinieron más viejos y más jóvenes, no estarán más en el proceso de devenirlo, pero lo serían, ya que en realidad devienen mutuamente a la vez más viejos y más jóvenes. El uno deviene más joven que las otras cosas, porque apareció ser más viejo y haber nacido anteriormente, mientras que las otras cosas devienen más viejas que el uno, porque su nacimiento es posterior. Respecto de este mismo razonamiento, es así que las otras cosas se comportan respecto del uno, en la medida en que aparecieron más viejas que él, es decir, habiendo nacido anteriormente.

Así que, en la medida en que nada deviene ni más viejo ni más joven que algo de lo que difiere, del hecho que los dos términos difieren siempre mutuamente de un mismo número, el uno no podría devenir ni más viejo ni más joven que las otras cosas, no más que las otras cosas lo podrían. Pero, de la misma manera que las cosas cuyo nacimiento es anterior difieren de las cuyo nacimiento es posterior, de la misma manera las otras cosas devienen necesariamente más viejas y más jóvenes respecto al uno entonces, el uno deviene más viejo y más joven respecto a las otras cosas. “El Parménides histórico negaba la temporalidad al negar la posibilidad de un llegar a ser o cambio. Platón muestra ahora que ‘el Uno que es’ está en el tiempo porque está en el llegar a ser en todos sus sentidos” (Echandía. 2005. P. 140). Según todo lo visto de este razonamiento, es absolutamente exacto que el uno es y deviene él mismo más viejo y más joven que él mismo y las otras cosas, y no es y no deviene ni más viejo ni más joven que él mismo y las otras cosas.

### 2.2.13. Existencia por otro (155c-155e)

Pues, en el momento que este uno participa en el tiempo y que tiene la propiedad de devenir más viejo y más joven, es una necesidad que participe también en ‘el antes’, en ‘el después’ y ‘el ahora’, dado que participa en el tiempo. Por lo tanto, el uno ‘era’, ‘es’ y ‘será’, ‘llegó a ser’, ‘llega a ser’ y ‘llegará a ser’.

Platón parece referirse aquí al Parménides histórico, que afirmaba que el Ser sólo podía ser pensado, y que la apariencia sensible era una vía ilusoria e impracticable para establecer un logos sobre lo real. Al concebirse ahora el “Uno Ser” como divisible y múltiple se posibilita un logos de lo real que es a la vez un logos de la apariencia, del llegar a ser (Echandía. 2005. P. 141).

Respecto al uno, “y podrá haber algo en relación con él y propio de él; lo ha habido, lo hay y lo habrá” (155d); perfectamente se puede. Con Wahl vemos de la segunda hipótesis que,

Hay mucho que retener de esa concepción; creemos, sin embargo, que detenerse en ella sin tomar en cuenta el movimiento del pensamiento en las hipótesis siguientes, equivaldría a tener del diálogo no más que una visión que correría peligro de ser parcial. Si es bien cierto que, según esta hipótesis, hay ciencia, opinión y sensación, nombre y definición de lo Uno, no estamos obligados a creer, sin embargo, que Platón se contentase con ella (Wahl, 1929. P. 152).

Del uno, evidentemente, podrá haber ciencia, opinión y sensación, puesto que nosotros mismos ejercemos respecto de él, todas esas actividades. De todos modos, hay para él un nombre y una definición, es decir, que está nombrado y que está definido; y tanto que se encuentran y hay determinaciones de este tipo para las otras cosas, en esa misma medida se encuentra y hay para el uno.

### 2.3. Tercera hipótesis: si el Uno es y no es (análisis del cambio) (155e-157b)

El eleata Parménides retomó la argumentación del ‘uno que es’ por tercera vez, para hacer descubrir a nuestro juicio más cosas respecto al uno. Este uno, si es tal como hemos visto y descrito, es una necesidad para él que es a la vez uno y múltiple y ni uno ni múltiple, y que participa también al tiempo, de tener parte ahora en el ser en un momento porque es uno, y de no tener parte en el ser en otro momento, porque no es uno. “Esta hipótesis profundiza en la estructura temporal del llegar a ser, siendo un desarrollo de las conclusiones de la anterior” (Echandía. 2005. P. 142). Para entender mejor lo que se seguirá, Diès nos advierte que “aquí, como más arriba (141e), se traduce ‘ser uno’ por ‘participar del ser’ y se sustituye por el ‘no ser uno’, el ‘no ser’”<sup>84</sup> (Diès. 1923. P. 99). Muchos comentaristas no ven a esta hipótesis como una hipótesis aparte, es por eso que cuentan a veces ocho hipótesis al lugar de nueve.

Más claramente, la lógica del texto exige contar nueve y no ocho hipótesis en el *Parménides*, y exige que después de la primera hipótesis, que trata de la naturaleza en sí del uno, en la hipótesis de su ser uno, y después la segunda hipótesis, que trata de la naturaleza del uno relativamente a lo múltiple, en la hipótesis de su ser, llegue una tercera hipótesis que trata de la naturaleza en sí del uno, en la hipótesis de su ser. Ahora, esto es entonces precisamente lo que pasa en el texto de Platón. La famosa tercera hipótesis no es una reanudación de la primera ni un simple corolario de la segunda. Este es de hecho un momento por completo independiente de la dialéctica<sup>85</sup> (Séguy-Duclot, 1998. P. 36).

---

<sup>84</sup> Texto original : Ici, comme plus haut (141e), on traduit « être un » par « participer à l’être », et l’on substitue, au « n’être pas un », le « n’être pas ».

<sup>85</sup> Texto original : En clair, la logique du texte exige de compter neuf hypothèses et non huit hypothèses dans le *Parménide*, et elle exige qu’après la première hypothèse, qui traite de la nature en soi de l’un, dans l’hypothèse de son être-un, et après la deuxième hypothèse, qui traite de la nature de l’un relativement au multiple, dans l’hypothèse de son être, vienne une troisième hypothèse qui traite de la nature en soi de l’un, dans l’hypothèse de son être. Or c’est précisément ce qui passe dans le texte de Platon. La fameuse troisième hypothèse n’est donc pas une reprise de la première ni un simple corollaire de la deuxième. C’est bel et bien un moment à part entière de la dialectique.

¿Se sigue del uno que es posible que no participe cuando participa, y que participe cuando no participa? (155e). Esto es algo que el uno no podrá hacer. Por consiguiente, es en un momento que tiene parte en el ser y en otro momento que no tiene parte en él. Justo ahí se da para él, el único medio de participar y de no participar en la misma cosa. Sin embargo, no se puede de ninguna manera decir que tome parte en el ser un tiempo y en otro tiempo lo abandone, pues no puede haber un momento en que posea y otro momento en que no posee el ser, tampoco un momento donde lo asuma y otro donde lo deje. Porque recibir el ser, es lo que se llama ‘nacer’, mientras que deshacerse del ser es perecer. Entonces “lo que ha sido dicho en la sección sobre el movimiento está retomado aquí y puesto de nuevo en un contexto donde interviene la temporalidad explícitamente”<sup>86</sup> (Brisson. 1994. P. 274). Es una necesidad, a lo que nos parece, que es al recibir y dejar el ser que el uno nace y perece.

Viendo al uno como uno y múltiple, que nace y perece, es entonces cuando absolutamente nace uno, que perece por lo que es ser múltiple, y cuando nace múltiple, perece por lo que es ser uno. Por lo tanto, si nace uno y múltiple es una necesidad para él de todos modos disociarse y asociarse. Además, cuando nace desemejante o semejante es una necesidad para él asimilarse y desasimilarse. Cuando nace grande, pequeño e igual, es una necesidad para él crecer, disminuir e igualarse. Pero al encontrarse en movimiento, se pone en reposo, y estando en reposo, cambia de estado para ponerse en movimiento. El uno evidentemente no debe encontrarse en ningún lapso de tiempo.

Siguiendo con el análisis, hay que ver que ser inmóvil en un primer momento, luego moverse y estar en movimiento, no es sin cambiar de estado que el uno pueda admitir esas afecciones, ya que no existe ningún lapso de tiempo donde le sea posible estar al mismo en movimiento y en reposo. Y, sin embargo, no puede pasar de un estado a otro sin cambiar de estado. Entonces es necesario para nosotros ver cuándo cambia el uno, ya que, no cambia ni cuando está en reposo ni cuando está en movimiento ni en un

---

<sup>86</sup> Texto original : Ce qui a été dit dans la section sur le mouvement (145e6-146a7) est donc ici repris, et replacé dans un contexte où intervient la temporalité explicitement.

lapso de tiempo. Hay que mirar entonces si existe un punto que no se puede situar, donde el uno se encuentre cuando está en el proceso de cambiar. Entonces según el eleata Parménides, se actúa en el “instante”.

A diferencia del “ahora”, considerado en (152 b-d) como un momento puntual del movimiento, por tanto, como una inmovilización del movimiento mismo, el “instante” es considerado en este pasaje como aquello que estando fuera del tiempo articula el movimiento y el reposo; es el “cuando” como principio del cambio. El ἐξ del ἐξαίφνης pone de relieve esta concepción del instante como “punto de partida” intemporal del acontecer temporal (Echandía. 2005. P. 144).

En efecto, el instante parece designar algo como el punto de partida de un cambio en uno y otro estado. Brisson retoma a Aristóteles y nos hace entender lo siguiente:

Releeremos *Física* IV 13, 222<sup>a</sup> 10 sq. Por oposición al “ahora” (*nûn*), donde paramos de devenir para ser (cfr. 152b-d) y que se encuentra en el tiempo, el “instante” (*exaiphnēs*), articulación que permite pasar del reposo al movimiento e inversamente, es visto aquí como fuera del tiempo. Aristóteles no necesita de esta noción, ya que se sitúa de entrada en la continuidad, cuando define así el “ahora” (*nûn*): “El ahora es la continuidad del tiempo, como lo hemos dicho; ya que conecta el tiempo pasado al futuro; y de una manera general, es el límite de tiempo; en efecto, es principio de una parte, fin de otra” (*Física* IV 13, 222a 10-13). Luego, Aristóteles, continúa mostrando que el “ahora” divide en potencia, y que no es nunca principio y fin en acto, si no, las partes de las que él es el límite común estarían yuxtapuestas para lo que pedirían, como es el caso aquí, un intermediario para entrar en contacto. Todo el problema es saber qué crédito les damos a

las nociones de acto y de potencia como principios de explicación<sup>87</sup> (Brisson. 1994. P. 274-275).

En efecto, no es a partir del reposo o en reposo que se efectúa el cambio, no es tampoco a partir del movimiento o en movimiento que se efectúa el cambio, si no en el instante, que no podemos situar, que está entre el movimiento y el reposo, porque no se encuentra en ningún lapso de tiempo. Normalmente, se da la posibilidad que es hacia el instante y a partir del instante que lo que está en movimiento cambia de estado para ponerse en reposo, y lo que está en reposo cambia su estado para ponerse en movimiento. Entonces, de ahí, el uno, que está en reposo y en movimiento debe cambiar para pasar de un estado a otro. Es de todos modos, el único medio para pasar de un estado a otro, pero cuando está en el proceso de cambiar, es en el instante que cambia, pues, en el proceso del cambio, el uno no puede encontrarse en ningún lapso de tiempo, no puede entonces estar en movimiento o en reposo.

Según el razonamiento siguiente: reposo y movimiento están en el tiempo; pues todo cambio implica un paso del reposo al movimiento; por consiguiente, el paso, no estando ni en reposo ni en movimiento no se encuentra en el tiempo. La aplicación de este análisis (156c5-e3) a todas las formas de cambio: a) generación y corrupción, b) alteración, asociación y disociación, asimilación y disimilación (cualidad), aumento y disminución

---

<sup>87</sup> Texto original : On relira *Physique* IV 13, 222<sup>a</sup> 10 sq. Par opposition au « maintenant » (*nûn*), où l'on cesse de devenir pour être (cf. 152b-d) et qui se trouve dans le temps, l'« instant » (*exaiiphnês*), articulation qui permet de passer du repos au mouvement et inversement, est regardé ici comme hors du temps. Aristote n'a pas besoin de cette notion, car il se situe d'emblée dans la continuité, quand il définit ainsi le « maintenant » (*nûn*) : « Le maintenant est la continuité du temps, comme on l'a dit ; car il relie le temps passé au futur ; et d'une manière générale, il est la limite du temps ; en effet, il est commencement d'une partie, fin d'une autre. » (*Physique* IV 13, 222a 10-13). Puis Aristote, continue en montrant que le « maintenant » divise en puissance, et qu'il n'est jamais commencement et fin en acte. Sinon, les parties dont il est la commune limite seraient juxtaposées et de ce fait demanderaient, comme c'est le cas ici, un intermédiaire pour entrer en contact. Tout le problème est de savoir quel crédit on accorde aux notions d'acte et de puissance comme principes d'explication.

(cantidad) c) locomoción. Porque si “y... y”, entonces “ni... ni”<sup>88</sup> (Brisson. 1994. P. 275).

Así que parece que eso le pasa a los demás cambios. Todas las veces que el uno cambia de estado para pasar del ser al perecer o para pasar del no-ser al nacer, se encuentra entonces entre algunos movimientos y reposos, de tal manera que no podríamos decir que es o que no es, que nace o que perece. En virtud de este razonamiento, cuando pasa del uno hacia lo múltiple y de lo múltiple hacia el uno, no es ni uno ni múltiple, no se disocia ni se asocia; del mismo modo, cuando pasa de lo semejante hacia lo desemejante, de lo desemejante hacia lo semejante, no es ni semejante ni desemejante, ni en el proceso de asimilarse o de desasimilarse; en fin, cuando pasa de lo pequeño hacia lo grande y hacia lo igual e inversamente, no es ni pequeño ni grande ni igual, no está en el proceso ni de crecer ni de disminuir ni de igualarse. De todos modos, ahí están precisamente todas las afecciones que puede admitir el uno, si es uno. No podría ser de otra manera. “Hermosa disposición, que acaso ofrezca solamente el inconveniente de no hacernos sentir que si en la tercera hipótesis, como la segunda, como la tercera, como la primera, más que ellas acaso, nos abre perspectivas sin fin sobre el infinito, sólo en la cuarta se unirán para la inteligencia lo infinito y lo finito” (Wahl, 1929. P. 158).

#### **2.4. Cuarta hipótesis: si el Uno es, qué serán los Otros (157b-159b)**

Ahora, en esta hipótesis, conviene examinar algunas características que resultan para las otras cosas, si el uno es. Lo que nos parece muy importante. “Si el Uno es, digamos entonces cómo quedarán afectados los Otros que el Uno” (157b). Es justo decir, puesto que son otros que el uno que, no son ciertamente el uno, porque si no, no serían otras cosas. Sin embargo, las otras cosas no son totalmente privadas del uno, pero

---

<sup>88</sup> Texto original : Suivant le raisonnement suivant : repos et mouvement sont dans le temps ; or tout changement implique un passage du repos au mouvement ; par suite, le passage n'étant ni repos ni mouvement ne se trouve pas dans le temps. Application de cette analyse (156c5-e3) à toutes les formes de changement a) génération et corruption b) altération, association et dissociation, assimilation et dissimilation (qualité), augmentation et diminution (quantité), c) locomotion. Parce que si « et... et », alors « ni... ni ».

participan de alguna manera del uno. “Aquí ‘uno’ significa ‘unidad’: ‘participar en el Uno’ significa ‘ser uno’, ‘tener unidad’” (Echandía. 2005. P. 146). Mirando la manera como las otras cosas podrían participar del uno, suponemos que las cosas que son otras que el uno, lo son porque tienen partes que son otras; si en efecto no tuvieran partes, serían plenamente uno.

Se puede afirmar que hay partes solamente en aquello de lo que constituye un todo. Además, este todo es de toda necesidad una unidad compuesta de muchas cosas, una unidad cuyas partes serán sus partes, ya que cada una de esas partes debe ser la parte no de una pluralidad, sino de un todo. “Si una cosa fuese parte de una multiplicidad, en la que estuviese incluida ella misma, sería entonces parte de sí misma, lo que es imposible, y parte también de cada uno de los otros múltiples, ya que es parte de todos” (157c-d); es decir, de todas las cosas que constituyen esta pluralidad, tomada una por una, ya que esta pluralidad no forma un todo. Se sigue con Brisson que:

Si esta pluralidad era un todo, siguiendo la definición de la parte como parte de un todo (137c5, cfr. 144e7), y siguiendo la definición del todo como como aquello a lo que no le falta ninguna parte (137c6, cfr. 145c4-5). Pero la idea es mostrar que esta pluralidad no constituye un todo. En este caso, ser parte de una pluralidad significa no ser parte del todo que constituye esta pluralidad, sino ser parte de cada una de las cosas que constituyen esta pluralidad. Si una pluralidad de cosas no forma un todo, una cosa debe, si quiere reencontrarse en esta pluralidad, hacer parte de cada una de las cosas que comprende la pluralidad en cuestión, incluido la de ella misma; sin embargo, ninguna cosa puede ser parte de ella misma ya que, en cuanto que envuelve y envuelta, sería a la vez más grande y más pequeña que ella misma (cfr. 150e-151a)<sup>89</sup> (Brisson. 1994. P. 275-276).

---

<sup>89</sup> Texto original : Si cette pluralité était un tout, suivant la définition de la partie comme partie d’un tout (137c5, cf. 144e7), et suivant la définition du tout comme ce à quoi il ne manque aucune partie (137c6, cf. 145c4-5). Mais l’idée est de montrer que cette pluralité ne constitue pas un tout. En ce cas, être partie d’une pluralité signifie non être partie du tout que constitue cette pluralité, mais être partie de chacune des

A continuación, si en efecto, encontráramos una cosa de la que la cosa no fue parte, la cosa en cuestión sería una parte de las otras cosas, con excepción de esta cosa. Lo que es el caso, puesto que la cosa no es parte por lo menos de ella misma, que sin embargo hace parte de esta pluralidad. Así, no habría una parte para cada cosa tomada una por una; puesto que no hay una parte para cada una, no habría una parte para ninguna de las cosas que comprende esta pluralidad. Si no lo hay para ninguna, es imposible que lo haya para todas esas cosas, respecto de las cuales no es nada, ni una parte o lo que sea otra.

El argumento parece ser un sofisma jugando sobre la pareja “parte de un todo” / “parte del todo” (= de cada miembro de un todo). Pero el sofisma desaparece a partir de que la pluralidad de que habla Parménides no constituye ya un todo. Si  $x$  es la parte de la totalidad de una pluralidad, y si esta pluralidad no constituye un todo, entonces esta pluralidad no puede ser considerada más que de una manera distributiva. En este caso,  $x$  debe ser parte de cada miembro de esta pluralidad, incluida la misma de la que es un miembro, si es parte de la totalidad de esta pluralidad, es decir de todos los miembros de esta pluralidad tomados uno por uno. En otros términos, sea la pluralidad  $a, b, c, d$ ; si  $x$  no es una parte para  $a$ , puede también ser el caso para  $b, c, d$ . En consecuencia, ninguna parte de esta pluralidad será parte de esta pluralidad, considerada en su integralidad. El argumento se parece al puesto en obra en 145c-d, y se aproxima al del *Sofista* 235d<sup>90</sup> (Brisson. 1994. P. 275-276).

---

choses qui constituent cette pluralité. Si une pluralité de choses ne forment pas un tout, une chose doit, si elle veut se retrouver dans cette pluralité, faire partie de chacune des choses que comprend la pluralité en question, y compris d'elle-même ; or aucune chose ne peut être partie d'elle-même car, en tant qu'enveloppe et enveloppée, elle serait à la fois plus grande et plus petite qu'elle-même (cf. 150e-151a).

<sup>90</sup> Texto original : L'argument semble être un sophisme jouant le couple « partie d'un tout » / « partie de tout » (= de chaque membre d'un tout). Mais le sophisme disparaît, dès là que la pluralité dont parle Parménide ne constitue plus un tout. Si  $x$  est la partie de la totalité d'une pluralité, et si cette pluralité ne constitue pas un tout, alors cette pluralité ne peut être considérée que de façon distributive. Dans ce cas,  $x$  doit être partie de chaque membre de cette pluralité, y compris de lui-même qui en est un membre, s'il est partie de la totalité de cette pluralité, c'est-à-dire de tous les membres de cette pluralité pris un à un. En d'autres termes, soit la pluralité  $a, b, c, d$  ; si  $x$  n'est pas une partie pour  $a$ , ce peut aussi être le cas pour  $b$ ,

Por lo tanto, es muy exacto decir, que no es ni de muchas de esas cosas ni de todas que una parte será la parte, sino de una especie completamente particular, una unidad que llamamos todo, una unidad que es completa cuando comprende todas sus partes, es decir que una parte puede ser parte de una parte. Se sigue que, si las otras cosas tienen partes, pueden participar tanto en el todo como en el uno. Hay, entonces, un todo uno, completo y que posee partes del que de toda necesidad forman parte las otras cosas. Esta discusión del todo y de las partes será terreno fértil para la dialéctica como lo dice Brisson:

El *Parménides* nos ofrece, tanto y mejor que los *Tópicos* de Aristóteles, una colección de *esquemas dialécticos* creados por el eleatismo y que se transmitieron hasta los escépticos. Uno de esos esquemas es la comparación, sea del todo, sea de la parte, sucesivamente de todas las partes, de algunas partes, de una parte. Platón ya lo ha usado más arriba (145c-e), pero saca aquí la definición del todo como forma y unidad acabada: el *Teeteto* lo usará (203/6)<sup>91</sup> (Diès. 1923. P. 102).

Entonces, es justo decir la misma cosa de cada parte, puesto que cada una debe también participar del uno. En efecto, si cada una de ellas es una parte, el término ‘cada una’ indica sin duda que es ‘una’, que es distinta de las otras y está dotada de una existencia en sí, si las partes pueden ser tomadas ‘una por una’. Cada parte participará del uno, ya que es claro que esta parte es otra cosa que la unidad, si no fuera este el caso, no tendría parte en la unidad, y sería ella misma una. De hecho, supongamos que ser uno es imposible para un uno (nada puede ser la unidad) con excepción del uno mismo. Entonces, participar del uno es también una necesidad para el todo y la parte, ya que, de

---

c, d. Par voie de conséquence, aucune partie de cette pluralité ne sera partie de cette pluralité, considérée dans son intégralité. L'argument ressemble à celui mis en œuvre en 145c-d, et se rapproche de celui de *Sophiste* 235d.

<sup>91</sup> Texto original : Le *Parménide* nous offre, autant et mieux que les *Topiques* d'Aristote, une collection des *schèmes dialectiques* créés par l'éléatisme et qui se transmettront jusqu'aux sceptiques. Un de ces schèmes est la comparaison, soit du tout, soit de la partie, successivement à toutes les parties, à quelques parties, à une partie. Platon l'a déjà utilisé plus haut (145c-e), mais il en tire ici la définition du tout comme forme et unité achevée : le *Théétète* s'en servira (203/6).

un lado habrá un todo uno, del que las partes serán partes, y del otro lado, habrá en cada caso una parte una, en cuanto parte del todo. Los que participan en el uno son diferentes del uno, en el marco de la participación. Supongamos que las cosas que son diferentes del uno sean múltiples, en efecto, si no fueran ni unas ni más numerosas que la unidad, las cosas que son otras que el uno, no serían nada. “Gracias a la cuarta hipótesis comprendemos que el mundo sea uno y múltiple; uno, porque participa de la unidad; múltiple, porque participa de la pluralidad” (Wahl, 1929. P. 165).

#### **2.4.1. Limitación, ilimitación (158b-158d)**

En el momento en que tanto las cosas que tienen parte en la unidad de una parte como las que tienen parte en la unidad de un todo sobrepasan la unidad en pluralidad, deben, opinamos, desde entonces, ser ilimitadas en pluralidad, puesto que cada una de ellas participa en el uno. Para entender esto, hay que ver que es evidente que “ellos van a tomar parte en el Uno, pero ni son uno ni participan en el Uno cuando ellos van a adquirir participación en él” (158b). Son pluralidades seguramente cuando el uno está ausente. Y bien, si por el pensamiento decidimos extraer de tales pluralidades la parte más pequeña que nos sea posible concebir, lo que será extraído así, al no tener ninguna parte en el uno, será necesariamente multiplicidad. Absolutamente seguro que si continuamos procediendo así, examinando, en ella misma, la naturaleza ajena a la forma, todo lo que podremos siempre percibir será ilimitado en pluralidad.

Acaban de decirnos (157e) que el todo y, en el todo, cada parte tomada aparte es unidad y forma. Lo que no es todavía todo ni parte de un todo es entonces “naturaleza ajena a la forma”, materia no captada por la forma, ilimitación pura. Los antiguos nos enseñaron, dirá el *Filebo* (16c), que todo ser “está hecho de unidad y de pluralidad y contiene en sí, congénitamente, el límite y la ilimitación”. Cf. los fragmentos 1 y 2 de Filolao<sup>92</sup> (Diès. 1923. P. 103).

---

<sup>92</sup> On vient de nous dire (157e) que le tout et, dans le tout, chaque partie prise à part est unité et forme. Ce qui n'est pas encore tout ni partie d'un tout est donc « nature étrangère à la forme », matière non saisie par

Sin embargo, sin ninguna duda, cada vez que cada parte deviene una parte, posee ya un límite relativamente a las otras partes y al todo y es lo mismo para el todo relativamente a las partes. Es evidente entonces, lo que se sigue para las cosas que son otras que el uno, del comercio<sup>93</sup> que intercambian el uno y esas cosas mismas, nace algo diferente en esas cosas mismas, a lo que parece, les procura efectivamente un límite mutuo; pero la naturaleza de esas cosas mismas, en cuanto que son lo que son, les procura la ilimitación. Así pues, las cosas que son otras que el uno, consideradas como totalidades o como partes, se encuentran a la vez absolutamente ilimitadas y también participar en un límite.

#### **2.4.2. Semejanza y Desemejanza (158e-159b)**

Viendo las condiciones anteriores, parece que esas cosas serán también a la vez semejantes y desemejantes las unas de las otras y de ellas mismas. Mirando la manera cómo va a ser posible, puede, se supone, por el hecho que son ilimitadas en virtud de su propia naturaleza, todas presentan el mismo carácter: “Reanudación de 158d5. Las otras cosas participan del uno, en la medida que cada una de esas cosas es diferente de todas las otras y del todo lo que supuestamente constituyen. Retendremos eso: participar es ser diferente” (cfr. 158a3-b1)<sup>94</sup> (Brisson. 1994. P. 277). Sin embargo, no podemos negar que en la medida en que absolutamente todas participan en el límite, todas presentan entonces el mismo carácter. Pues en la medida en que presentan como características ser limitadas e ilimitadas, tienen las mismas características, aunque esas características son características mutuamente contrarias. Indiscutiblemente las contrarias son también desemejantes.

---

la forme, illimitation pure. Les anciens nous ont appris, dira le Philèbe (16c), que tout être « est fait d’unité et de pluralité et contient en soi, congénitalement, la limite et l’illimitation ». Cf. les fragments 1 et 2 de Philolaos (Diels, *Vorsokr.* I<sup>3</sup>, p. 309).

<sup>93</sup> Este comercio es lo implicado en la expresión “las cosas que son otras que el uno”. Esas cosas no siendo unas, se encuentran en la ilimitación; pero sus oposiciones al uno los aporta alguna limitación.

<sup>94</sup> Texto original : Reprise de 158d5. Les autres choses participent de l’un, dans la mesure où chacune de ces choses est différente de toutes les autres et du tout qu’elles sont censées constituer. On retiendra ceci : participer c’est être différent (cf. 158a3-b1).

Es posible que, a la mirada de una y otra característica, sean semejantes a la vez a ellas mismas y las unas a las otras, mientras que, a la mirada de estas dos características, sean bajo una y la otra relación, contrarias y desemejantes. “Ya hemos encontrado un esquema análogo en la segunda hipótesis (147c-148d): semejanza bajo dos relaciones sucesivas y contrarias, doble desemejanza bajo estas dos relaciones simultáneas. Tales entrecruces lógicos han tenido que traducirse en ‘diagramas’”<sup>95</sup> (Diès. 1923. P. 104). Así que las cosas que son otras que el uno, serán a la vez semejantes y desemejantes a ellas mismas y a las otras cosas.

Es correcto decir que las otras cosas serán tanto idénticas como diferentes las unas respecto a las otras, en movimiento y en reposo; y no nos será difícil descubrir todas esas características contrarias que las otras cosas diferentes del uno presentan, que por lo tanto poseen también las características mencionadas. Antes de seguir con la quinta hipótesis, según Trouillard,

Parece, en efecto, que no hay que buscar la solución personal de Platón en una hipótesis aislada, como si las otras fueran sólo aporías. Algunos intérpretes han privilegiado así la primera hipótesis (el Uno inefable), otros la segunda (el mundo inteligible), otros incluso la cuarta (las articulaciones del discurso). Pero esto equivale a cortar arbitrariamente un movimiento en su conjunto armónico. La significación debe buscarse en la interconexión de todas las partes<sup>96</sup> (Trouillard, 2015. P. 89).

Lo dicho por Trouillard es importante para seguir analizando cada una de las hipótesis en su totalidad, y así sacar el sentido de cada una, ya que muchos de los

---

<sup>95</sup> Texto original : Nous avons déjà trouvé un schème analogue dans la seconde hypothèse (147c-148d) : ressemblance sous deux rapports successifs et contraires, dissemblance double sous ces deux rapports simultanés. De tels entrecroisements logiques ont dû se traduire en « diagrammes ».

<sup>96</sup> Texto original : Il semble bien, en effet, qu'il ne faille pas chercher la solution personnelle de Platon dans une hypothèse isolée, comme si les autres étaient des impasses. Certains interprètes ont ainsi privilégié la première hypothèse (l'Un ineffable), d'autres la deuxième (le monde intelligible), d'autres encore la quatrième (les articulations du discours). Mais c'est découper arbitrairement un mouvement dans un ensemble rythmé. La signification doit être cherchée dans l'interconnexion de toutes les parties

comentaristas paran en la cuarta hipótesis como si las otras fueran repeticiones de esas cuatro primeras.

#### **2.4. Quinta hipótesis: si el Uno es, que serán negativamente los Otros (159b-160b)**

Después de lo visto, es necesario dejar ahora de un lado las consecuencias vistas, puesto que son evidentes, para retomar el examen de nuestra hipótesis con el maestro Parménides. El examen consiste ahora en analizar que si el uno es, las cosas que son otras que el uno, hay que ver si presentan características negativas también o solamente características positivas. Es importante regresar al punto de partida y mirar, si el uno es, cuáles características deben presentar las otras cosas.

Lo que es uno se encontrará aparte de las otras cosas, y las otras cosas aparte de lo que es uno. “No puede haber entonces ninguna forma de coexistencia entre el Uno y los Otros: el Uno no es un todo de partes, luego no puede estar en los Otros de ninguna manera” (Echandía. 2005. P. 152). Opinamos que al lado de esas cosas, no encontramos nada que sea otra que este uno y que sea otra que las otras cosas, porque hemos dicho todo cuando hemos evocado este uno y las otras cosas. En consecuencia, no hay nada de más que sea diferente del uno y de las otras cosas donde pueden encontrarse juntos lo que es uno y las otras cosas. Se sigue a lo que nos parece que el uno y las otras cosas no se encuentran jamás en la misma cosa. Por eso, se encuentran aparte.

De todas maneras, podemos afirmar que lo que es lo más verdaderamente uno, no tiene partes. Entonces, el uno no podría encontrarse en las otras cosas ni él mismo entero ni una parte de él, si se encuentra aparte de las otras cosas y si no tiene partes. Por lo tanto, parece que las otras cosas no podrían de ninguna manera participar del uno puesto que ellas no participarían ni por una de sus partes ni en su totalidad. Entonces las otras cosas no son unas bajo ninguna relación, y no tienen en ellas absolutamente nada que sea uno.

Las otras cosas no son tampoco múltiples, porque, de todos modos, si eran múltiples, cada una de ellas sería una a título de parte de un todo. En realidad, es justo

decir que las cosas que son otras que el uno, no son ni unas ni múltiples ni todo ni partes, ya que en lo que es uno ellas no participan bajo ninguna relación. Con esto, las otras cosas no son dos o tres en ellas mismas, ya que dos o tres no se encuentran en ellas en el momento que están privadas de la unidad bajo toda relación. “Las cosas otras que el uno, son desprovistas de número (159d6-e2), ya que el número implica las nociones de todo y de parte y sobre todo la unidad a dos títulos: como un todo único formado de unidades”<sup>97</sup> (Brisson. 1994. P. 278).

Las otras cosas no son semejantes o desemejantes en ellas mismas del uno. Las otras cosas no contienen en ellas ni semejanza ni desemejanza. Porque si eran semejantes o desemejantes o si tenían en ellas mismas semejanza o desemejanza, podemos decir que serían dos caracteres mutuamente contrarios que las cosas otras que el uno tendrían en ellas mismas. Sabemos que para las cosas que no pueden participar en ninguno de estos dos caracteres, participar en los dos es imposible. Normalmente, las otras cosas no son ni semejantes o desemejantes ni semejantes y desemejantes. Si eran semejantes al uno o si eran desemejantes, participarían en uno de estos caracteres, y si eran a la vez semejantes y desemejantes, tendrían parte en los caracteres contrarios. Pero eso nos pareció imposible.

Ahora se sigue que las otras cosas no son idénticas o diferentes, en movimiento o en reposo, en el proceso de nacer o en el proceso de perecer, más grandes, más pequeñas o iguales. De ningún carácter están afectadas. Ya que si las otras cosas se dejan afectar por uno de estos caracteres, tendrán parte en el uno, el dos y en el tres, el par y el impar, caracteres en los cuales no pueden participar, lo hemos visto, esas cosas entonces están privadas de la unidad de todas las maneras. Así que si el uno es, este uno es todo, y no es nada, también respecto de él mismo, respecto de las otras cosas. “Esta conclusión resume los resultados de las cinco hipótesis. El Uno es todo, es decir, todos los modos

---

<sup>97</sup> Texto original : Les choses autres que l'un sont dépourvues de nombre (159d6-e2), car le nombre implique les notions de tout et de partie et surtout l'unité à deux titres : comme un tout unique formé d'unités.

posibles de ser y de ser conocido (2 y 4); no uno (1 y 5); todos y no uno (3)”<sup>98</sup> (Diès, 1923. P. 105). En Wahl vemos que “esta quinta hipótesis, de apariencia puramente negativa, contiene también, por tanto, un alma de verdad” (Wahl, 1929. P. 167).

---

<sup>98</sup> Texto original : Cette conclusion résume les résultats des cinq hypothèses. L’Un est tous, c’est-à-dire, tous les modes possibles d’être et d’être connu (2 et 4) ; pas un (1 et 5) ; tous et pas un (3).

### **CAPÍTULO III**

#### **EL JUEGO DE LAS HIPÓTESIS: LAS SERIES DE DEDUCCIONES PARA LA HIPÓTESIS “SI EL UNO NO ES” (160b-166c)**

Entrando en esta parte, se debe tener en cuenta que es donde la hipótesis de Parménides está negada. De manera sencilla y rápida se analizarán las consecuencias negativas y positivas para el uno que no es. A diferencia de las hipótesis anteriores, lo que tendremos a continuación se verá con menos detalle, no porque las series de deducciones para el uno que no es no sean importantes, sino porque se va a retomar nuestra hipótesis analizando las consecuencias que deben producirse respecto al uno que no es siguiendo el orden de los análisis anteriores. También hay que examinar qué es en sí esta hipótesis: “si el uno no es”, si difiere en algo de las otras hipótesis y qué se concluye. Según Trouillard:

Este juego comporta realmente que una sola hipótesis (¿el uno es él uno?) con una verificación negativa (si el uno no es uno). Pero este tema se detalla en nueve hipótesis, como un centro en muchos rayos. Las hipótesis no se encadenan en línea recta, pero al principio de cada una se parte de nuevo del centro bajo un nuevo punto de vista. No es sorprendente que los neoplatónicos hayan visto en el desarrollo de las hipótesis lo de las órdenes de la procesión (puesto que cada reanudación es una manera de poner o de

negar el uno) y la revelación de la estructura real (cada ser dándose la misma constitución que el universo)<sup>99</sup> (Trouillard, 2015. P. 90).

Entonces, antes de entrar en la sexta hipótesis, creemos que hay una redefinición del sentido dialéctico respecto a la formulación del uno que no es. Podemos decir también que lo que está en juego es una refutación de la sofística porque se parte de un enunciado que parece estar de acuerdo con la posición sofística, a saber, el no ser del uno. Por lo tanto, opinamos a lo que nos parece que hay una partición entre el uno y el ser, pues algo no es, y entonces, en razón del paralelismo de este algo y del uno, el uno no es.

Este carácter lúdico es esencial. Al descubrir la contradicción no solamente en lo sensible sino también en lo inteligible, adoptamos el punto de vista del sofista. Como él, vamos a proceder según la técnica de los doble-dichos con el fin de refutar todo y su contrario. Desde que una posición de verdad aparezca, buscaremos entonces aniquilarla llevándola a una contradicción. En este sentido, el *Parménides* es quizás el más grande texto sofístico que haya sido escrito. No nos sorprenderemos entonces de ver el argumento tomar a veces la apariencia ridícula del sofisma<sup>100</sup> (Séguy-Duclot, 1998. P. 30).

---

<sup>99</sup> Texto original : Ce jeu ne comporte réellement qu'une seule hypothèse (l'un est-il un ?) avec vérification négative (si l'un n'est pas un). Mais ce thème se détaille en neuf hypothèses, comme un centre en plusieurs rayons. Les hypothèses ne s'enchaînent pas en ligne droite, mais au début de chacune on repart du centre sous un nouveau point de vue. Il n'est pas surprenant que les néoplatoniciens aient vu dans le déroulement des hypothèses celui des ordres de la procession (puisque chaque reprise est une manière de poser ou de nier l'un) et la révélation de la structure du réel (chaque être se donnant la même constitution que l'univers).

<sup>100</sup> Texto original : Ce caractère ludique est essentiel. En découvrant la contradiction non seulement dans le sensible mais aussi dans l'intelligible, nous adoptons le point de vue du sophiste. Comme lui, nous allons procéder selon la technique des double-dits afin de réfuter tout et son contraire. Dès qu'une position de vérité apparaîtra, nous chercherons donc à l'anéantir en la ramenant à une contradiction. En ce sens, le *Parménide* est peut-être le plus grand texte sophistique qui ait été écrit. On ne s'étonnera donc pas de voir l'argumentation prendre parfois l'apparence risible du sophisme.

Afirmamos que el uno no es, pero entendemos que no hay que necesariamente pensar una división entre el uno y el ser. Por eso, hay que mostrar ahora los análisis que se siguen respecto al uno que no es.

### **3.1. Sexta hipótesis: si el Uno no es, cuáles son las consecuencias para él (160b-160d)**

Ahora, si efectivamente no es este uno, hay que examinar qué debe resultar.

Esas líneas (160b4-d3) constituyen un pasaje de transición entre las cuatro primeras series de deducciones que se fundan sobre la afirmación de la hipótesis de Parménides: “si el uno es” y las cuatro últimas que se fundan sobre la negación de esta hipótesis. Parménides procede con un método y comienza a interrogarse sobre lo que significa: “si el uno no es”<sup>101</sup> (Brisson. 1994. P. 279).

La cosa ahora, es analizar en qué consiste esta hipótesis: “si el uno no es”, si difiere seguramente en algo de la relación “si el uno no es no uno”. Pero hay que ver, que decir “si el uno no es no uno” es solamente algo de diferente que decir “si el uno es no uno”. A nuestro parecer, es todo el contrario.

“Uno” y “Múltiples” son contrarios. En consecuencia “no uno” = “múltiples”, y “no múltiples” = “uno”. Por lo tanto, “si el uno no es no uno” significa “si el uno no es múltiples” y entonces “si el uno es”. Mientras que “si él es no uno” significa “si él es múltiples”, que es el contrario de “si el uno es”. Encontramos un poco más lejos, en 161a-b, este juego implicando la negación de la negación<sup>102</sup> (Brisson. 1994. P. 279).

---

<sup>101</sup> Texto original : Ces lignes (160b4-d3) constituent un passage de transition entre les quatre premières séries de déductions qui se fondent sur l'affirmation de l'hypothèse de Parménide : « s'il est un » et les quatre dernières qui se fondent sur la négation de cette hypothèse. Parménide procède avec méthode et commence à s'interroger sur ce que signifie : « s'il n'est pas un ».

<sup>102</sup> Texto original : « Un » et « plusieurs » sont des contraires. Par voie de conséquence « non-un » = « plusieurs », et « non plusieurs » = « un ». Par suite, « s'il n'est pas non-un » signifie « s'il n'est pas plusieurs » et donc « s'il est un ». Alors que « s'il est non-un » signifie « s'il est plusieurs », qui est bien le

Ahora, llega la suposición que producimos los enunciados siguientes: “si la grandeza no es”, “si la pequeñez no es”, “si toda otra cosa de este género no es”. Es absolutamente evidente que cada vez es de algo diferente que decimos no ser. Es evidente también que es de una cosa diferente de las otras cosas que decimos no ser, cada vez que decimos que “si el uno no es”, y sabemos lo que queremos decir con eso. De todos modos, es una necesidad que sea algo que en primer lugar es cognoscible y que, en segundo lugar, es diferente de las otras cosas de que hablamos, cuando decimos “uno” y que añadimos a este uno, sea el hecho de ser, sea el hecho de no ser. Por lo menos sabemos que algo está dicho no ser, y sabemos que esta cosa difiere de las otras cosas.

### 3.1.1. Multiplicidad de participaciones (160d-161a)

Después de lo visto en las cinco hipótesis anteriores, regresando al principio, hay que considerar lo que debe resultar de la hipótesis “si el uno no es”. Dicho eso, desde el comienzo un punto que debemos tener en cuenta y reconocer, es que parece que de él hay una ciencia, si no, no sabemos qué estamos diciendo, al decir que “el uno no es”. Analizando esto desde otro punto de vista, es seguro que las otras cosas son diferentes de él, si no, no podríamos decir tampoco que él es diferente de las otras cosas. Se sigue que posee también la diferencia además de la ciencia. Aparentemente, no es en efecto por la diferencia que salieron las otras cosas que evocamos al decir que lo que es uno es diferente de las otras cosas, sino que es la diferencia que salió en el uno.

Es justo decir que “el Uno que no es participa entonces en el *aqué*, el *algo*, el *éste*, los *éstos* y en cualquier otra determinación análoga” (160e). En efecto, no podríamos hablar ni del uno ni tampoco de las cosas que son diferentes de este uno, y no habría nada que sea de él, nada que sea a él, nada que podamos decir de él, si no participara ni en el *algo* ni en esos otros atributos.

---

contraire de « s'il est un ». On retrouve un peu plus loin, en 161a-b, ce jeu impliquant la négation de la négation.

Decir “lo que no es uno”, es usar el verbo “ser” en su sentido copulativo, y no en su sentido existencial. Lo que no es uno puede entonces, en principio, recibir todos los atributos. Es lo que demuestra esta sección (160e2-161a5) sobre el conocimiento y el lenguaje<sup>103</sup> (Brisson. 1994. P. 279).

Pensamos que si suponemos que el uno no es, es indudable que el ser no puede pertenecer a este uno, pero nada impide a este uno de participar en muchas cosas; por el contrario, es una necesidad para el uno, desde el momento que es este uno que no es, y no otra cosa.

El uno se encuentra en posición del sujeto, ya que el ser de que hablamos presenta un sentido copulativo. En otros términos, hay que comprender: “este uno no es x, y, z”, lo que no le impide tener un sentido existencial. Si existe, podemos hablar de él y conocerlo<sup>104</sup> (Brisson. 1994. P. 279).

Sin embargo, si no es este uno, este uno que no es, pero es de algo otro que hablamos, entonces hay que callarse. Pero si es este uno y no otra cosa que, por hipótesis, no es, es necesario que participe en el demostrativo *éste* y de muchas otras cosas.

### 3.1.2 Semejanza y desemejanza (161a-161c)

Se sigue ahora que se presenta también la desemejanza respecto a las otras cosas; en efecto, las otras cosas, siendo diferentes del uno serán también de una especie diferente. Ya que no podemos negar que ser de una especie diferente es ser de otra especie y ser de otra especie es seguramente ser desemejante. Si bien, esas cosas son desemejantes respecto del uno, es evidente que es respecto de algo desemejante que esas

---

<sup>103</sup> Texto original : Dire « ce qui n'est pas un », c'est utiliser le verbe être dans son sens copulatif, et non dans son sens existentiel. Ce qui n'est pas un peut donc, en principe, recevoir tous les attributs. Voilà ce que démontre cette section (160 e2-161a5) sur la connaissance et le langage.

<sup>104</sup> Texto original : L'un se retrouve en position du sujet, car l'être dont on parle présente un sens copulatif. En d'autres termes, il faut comprendre : « C'est un n'est pas x, y, z ». Ce qui ne l'empêche pas d'avoir un sens existentiel. S'il existe, on peut en parler et le connaître.

desemejanzas serán desemejantes. Parece que en el uno habrá la desemejanza, respecto a lo cual las otras cosas serán desemejantes de él.

Ahora es necesario ver que si el uno presenta la desemejanza respecto de las otras cosas, puede ser que presente la semejanza respecto de él mismo. Ahora, si el uno presenta la desemejanza respecto de la unidad, la argumentación en proceso no podría seguirse dando, suponemos, sobre algo tal como el uno, y la hipótesis no podría ser más sobre la unidad, sino sobre otra cosa. “Si el uno es desemejante al uno, él no es más uno, él es otra cosa que el uno”<sup>105</sup> (Brisson. 1994. P. 279). Algo que hay que evitar seguramente es, entonces, que en el uno debe haber semejanza con él mismo.

### **3.1.3 Igualdad, desigualdad (161c-161e)**

Es evidente que el uno no es igual a las otras cosas. La igualdad es una relación simétrica. Porque si era igual, de ahí, “sería o existía” y aún más, sería semejante a las otras cosas en virtud de esta igualdad, pues, una y otra de esas consecuencias son imposibles si el uno no es, ya que, en el momento en que no es igual a las otras cosas es necesario que las otras cosas, tampoco sean iguales a él. No podemos negar que lo que es igual no es desigual y lo que es desigual lo es respecto de algo desigual. Ciertamente, el uno participa también de la desigualdad en virtud de la cual las otras cosas son desiguales respecto de él.

Pero seguramente, la desigualdad implica grandeza y pequeñez. “Puesto que la igualdad, considerada desde el punto de vista de la dimensión, es un medio expresivo entre lo más grande y lo más pequeño (140b7-8, cf. 150d6-7)”<sup>106</sup> (Brisson. 1994. P. 279). En consecuencia, puede ser el caso que, si el uno es tal, debe presentar grandeza y también pequeñez. Es indudable que la grandeza y la pequeñez están siempre disociadas una de la otra, hay siempre entre ellas algún intermediario. Este intermediario entre la grandeza y la pequeñez lleva el nombre de igualdad, no hay otro, pues donde están

<sup>105</sup> Texto original : Si l'un est dissemblable à l'un, il n'est plus l'un, il est autre chose que l'un.

<sup>106</sup> Texto original : Puisque l'égalité, considérée du point de vue de la dimension, est un moyen terme entre le plus grand et le plus petit (140b7-8, cf. 150d6-7).

presentes estas dos, encontramos a la igualdad como intermediario. Este uno que no es, participaría de la igualdad, de la grandeza y de la pequeñez.

### 3.1.4 Ser y no-Ser (161e-162b)

Ahora se nos presenta que el uno debe también participar de alguna manera en el ser. “Tendrá que *ser* tal como decimos, porque de no ser así no hablaríamos con verdad al decir que el Uno *no es*. Y si hablamos con verdad, es evidente que decimos *lo que es*” (161e). Por eso es importante ver lo que Brisson nos dice respecto de la verdad:

Esta definición de la verdad, parmenídea, lleva a sofismas fundados sobre la imposibilidad del error. Pensar y decir lo que no es, equivale a no decir nada y no pensar nada. De ahí, la imposibilidad del error, de la falsedad (*Eutidemo* 283e-284c; *Crátilo* 385b; *Teeteto* 167a-d, 189a-b; *Sofista* 240d-241b). Se notará que esta definición de la verdad no es aceptada por Platón, que la supera, especialmente en el *Sofista*<sup>107</sup> (Brisson. 1994. P. 280).

En el momento en que pretendemos decir la verdad, es una necesidad para nosotros pretender decir también lo que es. Por consiguiente, parece que este uno es, mientras que no es. “Hay una verdad de la negación, es decir, un ser del no ser en tanto que declarado por el logos: si el Uno no es, *es* verdad que *no es*, su no ser *realmente no es*” (Echandía. 2005. P. 159). Suponiendo en efecto que el uno no sea “no ser”, pero, que le sucede de una manera o de otra de dejar el ser para ir hacia el no ser, será sobre el campo de un “ser”.

Los participios presentes no tienen sentido ontológico determinado. Indican solamente el estado en el cual se encuentra el uno cuando es o cuando no es. Decir que el uno no es un no ser equivale a decir, siendo dado el uso de la

---

<sup>107</sup> Texto original : Cette définition de la vérité, parmenidéenne, mène à des sophismes fondés sur l'impossibilité de l'erreur. Penser et dire ce qui n'est pas, cela revient à ne rien dire et à ne rien penser. D'où l'impossibilité de l'erreur, de la fausseté (*Euthydème* 283e-284c ; *Cratyle* 385b ; *Théétète* 167a-d, 189a-b ; *Sophiste* 240d-241b). On notera que cette définition de la vérité n'est pas acceptée par Platon qui la dépasse, notamment dans le *Sophiste*.

doble negación, que el uno es un ser. Por consiguiente, es forzoso admitir que, mientras que no es, este uno es<sup>108</sup> (Brisson. 1994. P. 280).

En consecuencia, el uno debe, como vínculo con el no ser, presentar la propiedad de ser un “no ser”, si debe no ser, también, lo que no es deberá presentar la propiedad de no ser a la manera de un no ser, si al contrario quiere plenamente ser. Aquí está la manera como lo que es podrá particularmente ser, y lo que no es podrá también no ser. Lo que es participa en el ser por el hecho de ser un “ser”, y en el no ser por el hecho de ser un “no ser”, si él debe plenamente ser. Lo que no es participa en el no ser por el hecho de no ser un “no ser”, y en el ser por el hecho de ser algo que no es, si lo que no es debe a su turno no ser totalmente. “Si el no ser es, será y, al mismo tiempo, no será. En cuanto lo concebimos como no ser, no será. Pero, al contrario, en cuanto que es no ser, será”<sup>109</sup> (Diès. 1923. P. 108). Pero Brisson aclara un poco más y nos hace ver lo siguiente:

Existen cuatro posibilidades con la afirmación (+) y la negación (-):

a) Lo que es, si debe ser en el más alto grado, participando

1) sea en el ser por el hecho de ser ser (+ = + x + x +)

2) sea en el no ser por el hecho de ser no ser (+ = - x + x -).

b) Lo que no es, si lo que no es es también a su vez no ser plenamente, participando

1) sea en el no ser por el hecho de no ser no ser (- = - x - x -)

2) sea en el ser por el hecho de ser no ser (- = + x + x -)<sup>110</sup> (Brisson. 1994. P. 280).

---

<sup>108</sup> Texto original : Les participes présents n’ont pas de sens ontologique déterminé. Ils indiquent seulement l’état dans lequel se trouve l’un lorsqu’il est ou lorsqu’il n’est pas. Dire que l’un n’est pas un non-étant, cela revient à dire, étant donné l’usage de la double négation, que l’un est un étant. Par suite, force est d’admettre que, même s’il n’est pas, cet un est.

<sup>109</sup> Texto original : « Si le non-être est, il sera et, en même temps, ne sera pas. En tant qu’on le conçoit comme non-étant, il ne sera pas. Mais, en retour, en tant qu’il est non-étant, il sera ».

<sup>110</sup> Texto original : D’où ces quatre possibilités avec l’affirmation (+) et la négation (-) :

a) ce qui est, s’il doit être au plus haut point, en participant

1) soit à l’être du fait d’être étant (+ = + x + x +)

En estas condiciones, es necesario, puesto que lo que es participa en el no ser, y lo que no es participa en el ser, que este uno mismo, por el hecho que no es, participe en el ser para llegar a no ser. Parece que es este el ser que aparece en el uno, si no es. Se sigue que no podemos negar que el no ser también aparece en el uno, si es verdad que no es.

### 3.1.5 Movimiento e inmovilidad (162b-163b)

Con otro análisis del uno que no es, ahora nos parece imposible que lo que es de alguna manera no sea como es, sin cambiar de estado. Por eso, no podemos negar que todo lo que es tal, de ser así o de no ser así, presente un cambio. Pues un cambio, es un movimiento. Pero el uno parece revelarse ser y no ser. “Ahora ‘el Uno que no es’ es visto según las consecuencias de la tercera hipótesis” (Echandía. 2005. P. 161). Es entonces en movimiento que apareció lo que no es uno, puesto que es también afectado por un cambio que lo lleva del ser al no ser. “En el *Parménides* el cambio es una especie del movimiento, a la inversa que en la *Física* de Aristóteles” (Echandía. 2005. P. 161).

No podemos negar que, si el uno no tiene lugar en ninguna parte entre los seres, no tiene lugar en otro lado, puesto que no es, no podría tampoco moverse de un lugar a otro. Todo lo que es debe estar en alguna parte, por eso, al no estar en ninguna parte, es no ser. Entonces, no es cambiando de lugar que el uno se movería. El uno no puede tener tampoco rotación en el mismo lugar, ya que no toca el mismo punto en ningún lugar. Lo que está en el mismo lugar es, pero es imposible que lo que no se encuentra en nada sea. Por lo tanto, este uno que efectivamente no es no podría ser en rotación en lo en que no es.

---

2) soit au non-être du fait d'être non étant (+ = - x + x -)

b) ce qui n'est pas, si ce qui n'est pas aussi soit à son tour ne pas être pleinement, en participant

1) soit au non-être du fait de ne pas être non étant (- = - x - x -)

2) soit à l'être du fait d'être non étant (- = + x + x -)

Nótese que la 'x' simplemente opera como un espacio de separación entre los signos que indican ser (+) y no ser (-).

Es justo decir que este uno que no se altera respecto de él mismo, que sea o que no sea. En efecto si se alterara respecto de él mismo, el argumento no se daría más sobre este uno, sino sobre otro. Al no alterarse, al no girarse, al no cambiarse, no podría moverse de otra manera. Es una necesidad para lo que está desprovisto de movimiento detenerse tranquilo, y lo que se sostiene tranquilo se encuentra en reposo. Parece que este uno que no es se encuentra a la vez en reposo y en movimiento. Si estaba en movimiento debería alterarse, puesto que, en la medida en que algo está en movimiento, no se encuentra más en el mismo estado que antes, sino en un estado diferente. “Plotino dice lo mismo en las *Enéadas* (*Enn.* VI, III, 637b): la cosa mueve, tanto como dura el movimiento, pasa sin parar a otro estado, y este nuevo estado no se fija más, ya que, si la alteración parara, ‘sería la muerte del movimiento’”<sup>111</sup> (Diès. 1923. P. 110).

Si este uno se mueve, se altera también. Pero si no se mueve bajo ninguna relación, no podría alterarse. Este uno que no es se altera en la medida en que se mueve y no se altera en la medida en que no se mueve. Por consiguiente, parece que este uno que no es, se altera y no se altera a la vez. Alterarse es necesariamente cambiar de estado, devenir diferente de lo que éramos antes, y perecer dejando su estado anterior. En cambio, no alterarse es no devenir y no perecer. Lo que es uno, si se altera, nace y perece, y si no se altera, no nace y no perece. Es así, que lo que no es uno, perfectamente nace y perece, no nace y no perece. “Por estos dos principios, el que no siendo participa- y que es el otro-, y el que no es participado y no participa y es (por encima, ciertamente de la existencias), son recíprocamente necesarios” (Wahl, 1929. P. 172).

### **3.2. Séptima hipótesis: si el Uno no es, no tiene ninguna determinación (163b-164b)**

El maestro Parménides retoma una vez más nuestra hipótesis para ver si son las mismas consecuencias que la hipótesis anterior en las que aparecerán, o si son consecuencias diferentes, lo que a nuestro juicio es sumamente importante para entender

---

<sup>111</sup> Texto original : Plotin dit de même (*Enn.* VI, III, 637b) : la chose mue, tant que dure le mouvement, passe sans cesse à un autre état, et ce nouvel état lui-même ne se fixe point, car, si l’altération cessait, « ce serait la mort du mouvement ».

al uno que no es en su totalidad. Si el uno no es, hay que ver las consecuencias que se siguen. Pero es importante mirar, cuando formulamos la expresión “el uno no es”, si queremos decir otra cosa que una ausencia de ser en lo que declaramos no ser.

La anterior hipótesis no era propiamente un discurso sobre el no ser (como en el *Sofista*), sino sobre el *Uno* en tanto que sujeto de una predicación verdadera sobre su no ser. Ahora, en cambio, lo que se supone es pura y simplemente el *no ser* del Uno, hipótesis destructiva que conduce a la nada. Hay un cierto paralelismo con la primera, en la que se suponía un Uno tal que su pura unidad lo excluía del ser y de toda determinación. Para el neoplatónico Damascio hay una doble nada: la de la primera hipótesis, que está “más allá” del ser y es inefable; la de la séptima, que es el abismo de la nada. En la primera el Uno es el gran ausente, una constante incitación a que el alma trascienda el mundo; en la séptima, la aniquilación del Uno suprime todo, hasta el esfuerzo del pensamiento (Echandía. 2005. P. 163-164).

Cuando decimos de algo que no es, no queremos decir que eso no es de alguna manera, sino que es bajo otro aspecto. Al decir que no es, vimos respecto de lo que dijo Parménides, que queremos indicar pura y simplemente que eso no es de ninguna manera, bajo ningún aspecto, y que, si no es verdaderamente, no puede participar de ninguna manera en el ser. En consecuencia, este uno que no es no podría ni ser ni participar en el ser de ninguna otra manera. “Pero el llegar a ser y el perecer, ¿acaso no son sino tomar parte en el Ser y perder el Ser?” (163d). Pero no puede existir esta opción, lo que no participa absolutamente en nada en el ser, no podría ni adquirir ni perder el ser. Se sigue que es verosímil que este uno, puesto que no es de ninguna manera, no podría ni tener ni dejar de tener el ser ni participar en el ser de ninguna manera. Entonces, este uno que no es, no perece y no nace, puesto que no participa en el ser bajo ninguna relación.

De todos modos, no se altera de ninguna manera, ya que, al tener una alteración, conocería enseguida nacimiento y muerte. Por lo tanto, si no se altera, no está en movimiento. Lo que no está en ninguna parte, no está en reposo, ya que lo que está en

reposo debe siempre estar en el mismo lugar; no puede ser de otra manera. Por eso, podemos decir sin duda que lo que no es, no está en absoluto ni en reposo ni en movimiento. También obviamente, nada de lo que es, tiene que ver con el uno que no es, porque si participara en algo que es, participaría en el ser. Lo que es evidente.

Lo que no es, no tendrá ni grandeza, ni pequeñez, ni igualdad. Es seguro decir que el uno que no es, no podría tener tampoco ni semejanza, ni diferencia, ni en relación en él ni en relación en las otras cosas. No hay ningún medio por el cual las otras cosas le podrían pertenecer porque nada debe pertenecerle. Por eso, las otras cosas no serán ni semejantes ni desemejantes ni idénticas ni diferentes de lo que no es. Términos como: “‘de él’, ‘en él’, ‘algo’, ‘éste’, ‘de éste’, ‘de otro’, ‘antes’, ‘después’, ‘ahora’, o ‘conocimiento’, ‘opinión’, ‘sensación’, ‘razón de ser’, ‘nombre’, o cualquier otro referido a las cosas que son” (164a), ninguna de esas cosas podría referirse a lo que no es. Así que la conclusión que se impone parece ser que el uno que no es, no posee en absoluto ningún carácter, ninguna determinación, bajo ninguna relación.

### **3.3. Octava hipótesis: si el Uno no es, que serán los otros (164b-165e)**

Ahora, respecto a la hipótesis, es importante analizar, si el uno no es, cuáles son las consecuencias para las otras cosas. Pero antes de todo, hay que tener en cuenta que las otras cosas deben ser otras. Porque si esas otras cosas no fueran, no podríamos hablar de esas otras cosas. “Las otras cosas son otras respecto a ellas mismas y no respecto al uno que no existe (164b5-d4). Eso implica, que ahí no puede haber número entre ellas, puesto que no hay suficiente unidad para hacer un conjunto”<sup>112</sup> (Brisson. 1994. P. 281). Pero si podemos hablar de las otras cosas, es que esas otras cosas son diferentes, ya que es en la misma cosa que aplicamos las denominaciones otro y diferente. Se sigue la argumentación para ver que lo que es diferente es diferente de una cosa diferente, y lo que es otra, es otra que otra cosa.

---

<sup>112</sup> Texto original : Les autres choses sont autres par rapport à elles-mêmes et non par rapport à l'un qui n'existe pas (164b5-d4). Cela implique qu'il ne peut y avoir nombre parmi elles, puisqu'il n'y a pas assez d'unité pour faire un ensemble.

Consecuentemente, para las otras habrá, si deben ser otras, un término respecto al cual son otras. Pero el término no puede ser uno, ya que no es relativamente al uno que serán otras por el simple hecho que el uno no es. Por lo tanto, las unas respecto a las otras es que serán otras. Es el único recurso que se nos presenta y que queda también para evitar no ser otras de nada. Así que, es en grupo de muchos que todas en tanto que son, serán otras las unas respecto a las otras. No es respecto de una cosa que podrán ser otras, puesto que no hay cosa una.

Lo que aparece es que cada masa que se forma es ilimitada en pluralidad. “‘Masa’ o ‘materia’ amorfa carente de límites o indefinidamente fraccionable. Se intenta inútilmente una descripción cuantitativa de esta pura multiplicidad aparente, pero en ausencia de la unidad es imposible determinarla según el número y la magnitud” (Echandía. 2005. P. 167). Y si tomamos lo que nos parece ser la más pequeña masa, súbitamente como si estuviéramos en el proceso de dormir soñando, en lugar de la unidad que parecía formar, esta masa parece ser muchas cosas, mientras que debería ser una cosa muy pequeña, aparece considerablemente grande debido a la fragmentación resultante de ella. Sin ninguna duda, es por una masa de este tipo que las otras cosas serán otras las unas respecto a las otras, si deben ser otras; de ahí, no hay uno.

Habrà, entonces, muchas masas, cada masa parece una, pero no lo es si suponemos que no hay uno. Esas cosas, si es verdad que cada una parece ser una, daràn la impresión de constituir un número, porque hay muchas. Además, algunas cosas pareceràn ser en número par, mientras que otras pareceràn ser en número impar, sin que eso sea verdadero. De ahí, no habrá uno. Aún más, parecerà, podemos decir, haber entre ellas una más pequeña, ya que esta más pequeña aparece ser muchas cosas y cosas grandes a la mirada de las cosas que, constituyendo esta pluralidad, parecen ser pequeñas. Aparentemente, cada masa será considerada como igual a las cosas que son muchas y pequeñas. Una masa no podrìa cambiar pareciendo pasar de lo más grande a lo más pequeño, antes de haber parecido entrar en lo que es intermediario, lo que seguramente sería un simulacro de igualdad.

En consecuencia, es importante imaginar también a cada masa como teniendo un límite relativamente a otra masa, mientras que ella misma respecto de ella misma no tiene ni principio ni límite ni centro. La razón es que, cada vez que alguien trata de aprehender por el pensamiento que una de esas determinaciones pertenece al uno de esas masas, antes de este comienzo aparece siempre otro comienzo; después de este fin subsiste aparentemente siempre un fin diferente; en el centro surgen otras cosas que se encuentran todavía más en el centro que el centro, pero más pequeñas, porque no podríamos aprehender esas determinaciones como perteneciendo a una cosa en particular, en la medida en que la unidad no existe. Echandía toma a Cornford y nos dice que “la masa o materia ilimitada es indefinidamente divisible. Cornford ve aquí una crítica al atomismo de Demócrito, que suponía que la materia estaba compuesta de elementos indivisibles o átomos.” (Echandía. 2005. P. 169).

Todo lo que es y que podríamos aprehender por el pensamiento, suponemos, es una masa sin unidad cada vez que lo captamos. En estas condiciones, lo que es tal debe parecer uno al que mira de lejos y que tiene una mirada roma, mientras que el que mira de cerca y que tiene una mirada aguda a cada cosa una, debe aparecer como una pluralidad ilimitada; de ahí, que esta privada de la unidad, que no es. Diès toma la *Existencia de Dios* de Fénelon y expresa que:

Dividiendo siempre, buscamos siempre el ser que es unidad, y lo buscamos sin encontrarlo jamás. La composición no es más que una representación y una imagen engañosa del ser. Es un yo no sé qué, que se derrite en mis manos cuando lo presiono. Cuando pienso menos, se me presenta a mí, no puedo dudar: lo tengo; dijo: ‘aquí está’. Quiero captarlo todavía de más cerca y profundizarlo, ya no se en qué deviene<sup>113</sup> (Diès. 1923. P. 113).

---

<sup>113</sup> Texto original : « En divisant toujours, on cherche toujours l’être qui est l’unité, et on le cherche sans ne le trouver jamais. La composition n’est qu’une représentation et une image trompeuse de l’être. C’est un je ne sais quoi, qui fond dans mes mains dès que je le presse. Lorsque j’y pense le moins, il se présente à moi, je n’en puis douter : je le tiens ; je dis : « voilà ». Veux-je le saisir encore de plus près et l’approfondir, je ne sais plus ce qu’il devient » (Fénelon, *Existence de Dieu*).

Así que cada una de las otras cosas debe aparecer tanto ilimitada como dotada de un límite, una y múltiple; si el uno no es, entonces hay cosas otras que el uno. En estas condiciones, son tanto semejantes como desemejantes que parecieron también ser. Si miramos de lejos objetos pintados, todos esos objetos, porque parecen ser uno, parecen tener como atributo la identidad y ser semejantes. Pero al aproximarnos, estos objetos parecen ser muchos, diferentes, y este simulacro de diferencia los hace diferentes y desemejantes respecto a ellos mismos. Esas masas deben también aparecer semejantes y desemejantes ellas mismas respecto de ellas mismas, y las unas respecto de las otras. Wahl nos dice respecto a esta hipótesis:

Y, al mismo tiempo, lo que el físico quiere contemplar es la afirmación; no ya lo Uno sin multiplicidad, sino la multiplicidad sin lo uno, se encuentra al igual que el eleático, arrastrada por un movimiento irresistible del pensamiento, movimiento que es realidad, realidad milagrosa, y que hace que el discípulo de Anaxágoras, al igual que el de Zenón, vean las cosas semejantes y desemejantes, y penetren en el secreto del platonismo (Wahl, 1929. P. 177).

Se sigue que las otras cosas serán idénticas y diferentes las unas respecto de las otras; estarán en contacto con ellas mismas y separadas de ellas mismas; serán movidas por todas las clases de movimientos que se encontraron en reposo de todas las maneras; serán y no serán sometidas a la generación y a la corrupción; y presentaron, suponemos, todas las características de este género que nos sería fácil enumerar, en la hipótesis donde, si el uno no es, hay una pluralidad de cosas.

### **3.4. Novena hipótesis: si el Uno no es, cuáles negaciones se siguen para los otros (165e-166c)**

Regresando una vez más al comienzo y para analizar por última vez nuestra hipótesis, miramos e indicamos qué consecuencias deben resultar para las cosas otras que el uno, de la hipótesis: “si el uno no es”. De todos modos, estamos seguros, que las otras cosas no serán unas; pero no serán tampoco múltiples, porque donde hubiera

muchas cosas, estaría el uno. En efecto, si ninguna de esas cosas es una, su totalidad no puede formar un conjunto, de tal manera que ellas no podrían más ser múltiples. Puesto que la unidad no se encuentra en las otras cosas, esas otras cosas no son ni muchas ni unas. No llegan a parecer ser unas o muchas.

Con las cosas que no son, las otras cosas no tienen, en ningún caso, ninguna comunidad de ningún tipo bajo ninguna relación. También, nada de lo que no es puede ser atribuido a cualquiera de las otras cosas. Las cosas que no son no tienen en efecto ninguna parte. Se sigue que no hay respecto de las otras cosas ni opinión de lo que no es ni tampoco representación. Además, bajo ninguna relación de ninguna manera lo que no es, es objeto de opinión para las otras cosas.

Las solas relaciones consideradas en esas nueve hipótesis son las relaciones o del Uno a los Otros, o de los Otros al Uno, o de los Otros entre ellos. La imagen ilusoria del Uno no podría ser más que “en” los Otros y concebido “por” los Otros<sup>114</sup> (Diès. 1923. P. 114).

Por lo tanto, si el uno no es, ninguna de las otras cosas puede ser imaginada ser ni una ni múltiple. Sin unidad es totalmente imposible ser múltiple. Si el uno no es, ninguna de las otras cosas es ni una, ni múltiple, ni parecerá serlo. Ellas no lo son ni lo parecen, según toda probabilidad; ni tampoco ser en consecuencia semejantes y desemejantes. No serán idénticas o diferentes, en contacto o separadas.

El discurso filosófico tiene su profundidad de lo que divide y diferencia, mientras que reúne y une: es lo que pensaba Platón y, para poder instaurar este discurso, tenía que cometer el parricidio y romper con la Palabra del ser, la palabra más fácil y más fácilmente profunda<sup>115</sup> (Dixsaut, 2000. P. 210).

---

<sup>114</sup> Texto original : Les seuls rapports envisagés dans ces neuf hypothèses sont rapports ou de l’Un aux Autres, ou des Autres à l’Un, ou des Autres entre eux. L’image illusoire de l’Un ne pourrait être que « chez » les Autres et conçue « par » les Autres.

<sup>115</sup> Texto original : Le discours philosophique tient sa profondeur de ce qu’il divise et différencie tout autant qu’il rassemble et unit : c’est ce que pensait Platon et, pour pouvoir instaurer ce discours, il lui

Si el uno no es, no tendrá ninguna de las características que hemos detallado en nuestros argumentos precedentes donde aparecen, las otras cosas no son sujetos de atributos ni parecen serlo. Cuando decimos que si el uno no es, no hay nada, nos expresamos en poco.

Para plantear las Formas y plantear el Uno, hay que ser bien dotado. Sólo el que entiende el *Parménides* como filósofo, este Sócrates silencioso durante toda la segunda parte, puede comprender cómo las hipótesis sobre el Uno ordenan la hipótesis de las Formas y, saliendo de las aporías lógicas, conferir una significación a esta aparente charla, a este ejercicio estéril. Las Formas ya no pueden tener una naturaleza idéntica a lo sensible, y ser eliminadas, no pueden ser totalmente separadas; el Uno no puede ser idéntico al Ser como tampoco puede serle totalmente ausente<sup>116</sup> (Dixsaut, 2001. P. 310-311).

El maestro Parménides concluye haciendo ver que, según toda apariencia, si el uno es o si el uno no es, él y las otras cosas en sus relaciones con ellos mismos, y en sus relaciones mutuas, presentan y no presentan de todas las maneras todas las características, parecen y no parecen presentarlas.

---

fallait commettre le parricide et rompre avec la Parole de l'être, la trop facile et trop facilement profonde parole.

<sup>116</sup> Texto original : Pour poser les Formes et pour poser l'Un, il faut être bien doué. Seul celui qui entend le *Parménide* en philosophe, ce Socrate silencieux durant toute la seconde partie, peut comprendre en quoi les hypothèses sur l'Un commandent l'hypothèse des Formes et, sortant des apories logiques, conférer une signification à cet apparent bavardage, à cet exercice stérile. Les Formes ne peuvent pas plus avoir de nature identique au sensible, en être extraites, qu'elles ne peuvent en être totalement séparées ; l'Un ne peut pas plus être identique à l'Être qu'il ne peut en être totalement absent.

## CONCLUSIÓN

En el *Parménides* de Platón, el Uno es el principio de la unidad subyacente a la multiplicidad de ideas y fenómenos. Platón se dio cuenta de que los desórdenes en el saber son a menudo a causa del caos entre el uno y lo múltiple, es decir, al hecho de pasar de uno a otro sin transición.

Lo uno se comprende si hay pluralidad; la pluralidad no puede comprenderse si no existe unidad. La idea de unidad cobra en un sistema como el de Platón una significación mucho más vasta y más rica que en un sistema como el de los eleáticos. Lo uno, al serlo todo para ellos, ya no es, en definitiva, nada. Siendo lo uno algo, o aun diversas cosas, para Platón, constituye la organización misma de las cosas, al mismo tiempo que es lo que sobrepasa esa organización (Wahl, 1929. P. 180).

Sin duda, nos arriesgamos a decir que esta dialéctica de la unidad y la pluralidad ha inspirado varios giros en la filosofía hasta nuestros días, y también que es la fuente de muchas de las grandes ideas que han animado la Modernidad. “En este diálogo el pensamiento de Platón se auto-delimita como platonismo. Y en esta auto-delimitación el platonismo aparece como la explicación posible de un conocimiento cuya exactitud es imposible: un diálogo de lo indecible” (Lorite, 1985. P. XI). Por eso:

Queda claro así que el primer cuidado que hay que tomar al estudiar a Platón consiste en no identificarlo de ningún modo con el platonismo, si bien en esta doctrina o grupo de doctrinas se albergan retazos de temas que pueden encontrarse en los diálogos (Flórez, 2011. P. 370).

En la metafísica del uno y de las nueve hipótesis, Platón analiza el problema del uno y su relación respecto a lo múltiple. La crítica de las formas plantea el problema de la participación de lo sensible a lo inteligible y de las formas entre ellas, que requiere el uno y el otro; dos prácticas diferentes del uno y lo múltiple. De ahí, la necesidad de interrogarse sobre las diversas manifestaciones de donde resultan nueve posibilidades teóricas o hipótesis. Ninguna de las hipótesis es para elegir o para subestimar, cada una propone direcciones tomadas en función de temperamentos y naturalezas de filósofos, manifestándose de esta manera la pluralidad de la unidad en el pensamiento platónico.

Por esas hipótesis, Platón ofrece a los pensadores del futuro innumerables opciones al examinar todas las maneras para considerar los objetos en sus relaciones respecto de la unidad del conocimiento. Esas hipótesis pueden resumirse así: el uno en él mismo, el uno o el ser, el uno en cuanto todo, el no ser, el no uno absoluto, la pluralidad infinita, el no ser al proyecto del ser, etc. Esta discusión que no termina en ninguna conclusión, permite, para desarrollos posteriores, la elaboración de un proceso del conocimiento que escapa a las objeciones que se levantan en contra de las formas. En el *Parménides*, Platón instauro, sin nombrarlo, el principio que somete la metafísica del ser a la metafísica del uno.

Aún que la bala fatal haya sido disparada en el *Sofista*, la pistola ya estaba cargada y apuntada en el *Parménides*. Es en este diálogo que Platón confronta, de la manera más seria y más radical, la amenaza más fundamental hacia la posibilidad de su filosofía. No es sorprendente que haya ataques (sobre los cuales sabemos muy poco) de inspiración parmenídea contra la doctrina platónica de las ideas y de la participación. En todo caso, en la parte aporética del *Parménides*, Platón monta, en nombre de sus rivales parmenídeos (y mejor quizás que no lo hayan hecho), una verdadera máquina de guerra apuntando a lo más central, pero también lo más discutible de su propia metafísica, el que han rechazado Parménides y también otros anti

platónicos después de él, a saber, que el no ser es en alguna manera y que grados de ser son posibles<sup>117</sup> (Dixsaut, 1995. P. 215-216).

La diferencia de estilo entre el *Parménides* y el resto de los diálogos es impresionante; su forma abstracta hacía difícil la evaluación de las particularidades de su estilo. Este diálogo nos conduce a limitar la aplicación de que a todo grupo de objetos unidos por un carácter común corresponde una realidad suprasensible. La duda del joven Sócrates por admitir una forma del fuego, o de todos los objetos comunes, es un asunto que la edad corregirá. Las declaraciones de Parménides son respuestas de una claridad innegable: cuales quiera que sean las contradicciones que puedan envolver, la aceptación de la realidad de las formas es condición absoluta del pensamiento. La doctrina así discutida es la doctrina clásica de Platón; lo que tiene como objetivo y refuta en la primera parte del *Parménides*, es la teoría socrática de la participación.

El diálogo es, pues, un desafío, una invitación a los lectores sutiles y dialécticos a que logren separar la paja del grano, las falacias de los verdaderos problemas, la lógica zenónica de la auténtica dialéctica de la unidad. Pero esta dialéctica oculta del *Parménides* no es sólo una lógica trascendental de la unidad como condición del conocimiento, sino también un logos del Uno como condición ontológica de toda Idea. Las Ideas son las auténticas entidades de las cosas, principios de su realidad y de su conocimiento, y la unidad, el Uno, el elemento fundamental de toda realidad (Echandía. 2005. P. 43).

---

<sup>117</sup> Texto original : Mais, bien que la balle fatale ait été tirée dans le *Sophiste*, le pistolet était déjà chargé et pointé dans le *Parménide*. C'est dans ce dialogue que Platon affronte, de la façon la plus sérieuse et la plus radicale, la menace la plus fondamentale envers la possibilité de sa philosophie. Il n'est pas surprenant qu'il y ait eu des attaques (sur lesquelles on ne sait d'ailleurs que fort peu) d'inspiration parménidienne contre la doctrine platonicienne des idées et de la participation. En tout cas, dans la partie aporétique du *Parménide*, Platon monte, au nom de ses rivaux parménidiens (et mieux peut-être qu'ils ne l'ont pas fait), une véritable machine de guerre visant le point le plus central mais aussi le plus discutible de sa propre métaphysique, celui qu'ont rejeté Parménide et bien des antiplatoniciens après lui, à savoir que le non-être est en quelque façon y que des degrés d'être sont possibles.

Las objeciones presentadas en la primera parte del *Parménides* suponen una interpretación incorrecta de las relaciones entre las formas y el mundo sensible. Pero el juego de inclusiones y de exclusiones acumuladas en la segunda parte supone una interpretación diferente de las relaciones afirmadas o negadas entre las realidades inteligibles.

La experiencia del pensamiento es la experiencia del poder dialéctico, pero el poder dialéctico puede definir una Forma articulándola a otras Formas, no puede demostrar la existencia de lo que la hace posible. No podemos resolver dialécticamente las dificultades elevadas por Parménides, pero no podemos comprender la necesidad de plantear Formas si no ejercemos el poder dialéctico. Las aporías del *Parménides* versan sobre las maneras *possibles de representarse* las Formas. Pero las Formas no se representan, se piensan, y se piensan dialécticamente<sup>118</sup> (Dixsaut, 2001. P. 142).

Una vez se reconoce que las objeciones presentadas en la primera parte del *Parménides* no son presentadas como totalmente insolubles, es importante buscar en la segunda parte del diálogo, elementos de respuesta u orientación hacia una solución. “En este diálogo Parménides ha hecho importantes críticas a la teoría de las Ideas, pero ha admitido que sin tener en cuenta tal teoría sería imposible el discurso” (Ross, 2001. P. 123). La dialéctica de entrenamiento que desarrolla la segunda parte no podría conducir a ningún resultado constructivo, pero nos orienta a pensar la verdad de la sofística respecto a la dialéctica, sin renunciar a la filosofía.

---

<sup>118</sup> Texto original : L’expérience de la pensée est l’expérience de la puissance dialectique, mais la puissance dialectique peut définir une Forme en l’articulant à d’autres Formes, elle ne peut pas démontrer l’existence de ce qui la rend possible. On ne peut pas résoudre dialectiquement les difficultés soulevées par Parménide, mais on ne peut pas davantage comprendre la nécessité de poser les Formes si on n’exerce pas la puissance dialectique. Les apories du *Parménide* portent sur les manières *possibles de se représenter* les Formes. Mais les Formes ne se représentent pas, elles se pensent, et se pensent dialectiquement.

## BIBLIOGRAFÍA

### OBRAS DE PLATÓN

#### *Parménides*

- Platon. 1923. *Œuvres Complètes, T. VIII : Parménide*. Trad. Auguste Diès. Paris : Société D'Édition « Les Belles Lettres ».
- Platon. 1994. *Parménide*. Trad. Luc Brisson. Paris : GF Flammarion.
- Platón. 2005. *Parménides*. Trad. Guillermo R. De Echandía. Madrid: Alianza Editorial. S. A.
- Platon. 1940. *Œuvres complètes, Alcibiade majeur, Tome 1*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Platon. 1980. *Phédon : dialogue sur l'immortalité de l'âme*. Trad. E. Sommer, Fr. Thurot. Paris : Les Auteurs Grecs, Librairie Hachette.
- Platón. 2003. *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes. Volumen IV: República*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos.
- Platón. 1992/2002. *Diálogos. Obra completa. Volumen VI: Filebo. Timeo. Critias*. Trad. Ángeles Durán. Francisco. Mercedes López Salvá. Carlos García Gual. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos.
- Platón. 1981-1985. *Diálogos, I. Apología; Critón; Eutifrón; Ion; Lisis; Cármides; Hippias menor; Hippias mayor; Laques; Protágoras*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos.

- Platón. 1983-1987. *Diálogos, II. Gorgias; Menéxeno; Eutidemo; Menón; Crátilo*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos.
- Platón. 1986-1988. *Diálogos, III. Fedón; Banquete; Fedro*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos.
- Platón. 1986-1988. *Diálogos, IV. República*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos.
- Platón. 1988. *Diálogos, V. Parménides; Teeteto; Sofista; Político*. Trad. Isabela Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos.

#### **OBRAS CONSULTADAS**

- Alain Séguy-Duclot. 1998. *Le Parménide de Platon ou le Jeu des Hypothèses*. Paris : Éditions Belin.
- Alain Séguy-Duclot. 2007. *Einaí copulatif et existentiel dans le Parménide de Platon : réponse à une objection*. In : *Revue des Études Grecques*, tome 120, fascicule 1. pp. 265-280. Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- Alain Séguy-Duclot. 2009. *Par où commencer ? Parménide, 137 a7-b4*. In : *Revue des Études Grecques*, tome 122, fascicule 1, Janvier-juin 2009. pp. 15-60. Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- Alfonso Flórez. 2011. *La forma del diálogo y la forma de la filosofía de Platón*. En *Franciscanum*. Bogotá: Revista de las ciencias del Espíritu, Vol. 53, No. 156, julio-diciembre, pp. 369-398.
- Antifonte/ Andócides. 1991. *Fragmentos y discursos*. Intr., trad. y notas de J. Redondo Sánchez. Rev.: E. Sánchez y E. Jiménez. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos.
- Aristóteles. 1998. *Metafísica de Aristóteles*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos.

- Aristóteles. 2005. *Física*. Trad. UNAM. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles. 2011. *Ed. Obra completa*. Trad. Miguel Candel. Madrid: Biblioteca de Grandes Pensadores. Editorial Gredos.
- David Ross. 2001. *Teoría de las ideas de Platón*. Trad. José Luis Díez Arias. Madrid: Ediciones Cátedra, colección teorema.
- Denis O'Brien. 2005. *Einaí copulatif et existentiel dans le Parménide de Platon*. In : *Revue des Études Grecques*, tome 118. pp. 229-245. Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- Denis O'Brien. 2007. « *L'hypothèse* » de *Parménide* (Platon, *Parménide* 137a 7-b 4). In : *Revue des Études Grecques*, tome 120, fascicule 2. pp. 414-480. Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- J. Vialatoux. 1971. *Pour lire Platon : Les antécédents de Platon et la doctrine platonicienne*. Paris : Éditions École et Collège.
- José Lorite Mena. 1985. *El Parménides de Platón: un diálogo de lo indecible*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Juan Wahl. 1929. *Estudio sobre el Parménides de Platón*. Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica.
- Miguel Ángel Guzmán. 2013. *El síndrome del simio parlante*. Bloomington: Palibrio de los Estados Unidos de América.
- Monique Dixsaut. 1995. *Contre Platon tome II : Le platonisme renversé*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Monique Dixsaut. 2000. *Platon et la question de la pensée : études platoniciennes I*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Monique Dixsaut. 2001. *Le naturel philosophe : essai sur les Dialogues de Platon*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Monique Dixsaut. 2001. *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.

- Plotin. 1857-1861. *Les Ennéades de Plotin*. Trad. par M.-N. Bouillet. Paris : Librairie de la Hachette.
- Trouillard Jean. 1973. *Le Parménide de Platon et son interprétation néoplatonicienne*. Article de Revue de théologie et de philosophie.
- Victor Goldschmidt. 1947. *Les dialogues de Platon : structure et méthode dialectique*. Paris : Presses Universitaires de France.