

ZENÓN DE ELEA EN EL *PARMÉNIDES* DE PLATÓN

En una ponencia leída en la reunión conjunta de la *American Philological Association* y la *American Society for Ancient Philosophy* en San Francisco en diciembre de 1969,¹ Friedrich Solmsen discute el informe platónico sobre las relaciones de Zenón de Elea con Parménides y sobre el significado de los argumentos que se supone usó ahí en apoyo de la doctrina de su maestro. Después de recordar a su auditorio que “la actitud de Platón hacia los pensadores antiguos es la de un filósofo creador, que encuentra en sus antecesores todo lo que concuerda con su propio pensamiento, y de ningún modo la de un filólogo o un historiador”, Solmsen señala, en primer lugar, que aun el informe de Platón sobre la doctrina de Parménides está, como él dice, “fuera de foco”. Porque, de acuerdo con Platón, Parménides dice $\epsilon\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$, mientras que, como muestran claramente los fragmentos literales conservados de su poema, su doctrina principal era que “no existe nada sino el $\delta\upsilon\upsilon$ ”. De esto, es verdad, se puede sacar la conclusión de que, en cuanto que todo es $\delta\upsilon\upsilon$, todo es uno; y esta consecuencia, como señala el mismo Solmsen, parece haber sido sacada por Parménides *expressis verbis*, puesto que llamó al $\epsilon\acute{\omicron}\nu$ a la vez $\epsilon\upsilon$ ² y $\mu\omicron\nu\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma$.³ Pero ésta no es, como en el informe de Platón, su *principal* doctrina: en ese respecto, entonces, aquél sí parece estar “fuera de foco”.

La objeción al informe platónico sobre las relaciones de Zenón con Parménides y la naturaleza de sus argumentos son mucho más fundamentales. De acuerdo con tal informe⁴ Zenón escribió su libro para ir en apoyo de la doctrina de Parménides de que todo es uno. Parménides, dice Platón, había sido ridiculizado por hombres que indicaban que si se hacía la suposición de que todo es uno, se seguirían muchas cosas extrañas. Entonces Zenón escribió su tratado a fin de mostrar que se seguirían conclusiones aún más extrañas, si se supusiera que existen muchas cosas. De aquí parece seguirse que todos los argumentos de Zenón fueron trazados exclusivamente para refutar la existencia de muchas cosas ($\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$). Esto es confirmado por Platón *expressis verbis* una y otra vez. Un informe de Simplicio,⁵ que contiene buen número de citas más o menos literales de las obras de Zenón, repite lo que Platón dice en el *Parménides* acerca de las relaciones de Zenón con Parmé-

¹ Que se publicó en *Phronesis*, 16, 1971, pp. 116 ss.

² Parménides, Fragmento B 8, 6 Diels/Kranz.

³ *Ibidem* B 8, 4.

⁴ Platón, *Parménides* 128 a-d.

⁵ Zenón, Fragmento 29 A 23 Diels/Kranz = Simpl. in *Arist. Phys.* 134.

nides. Pero un poco después, polemizando contra Alejandro de Afrodisia, dice que este último había tomado de Eudemo de Rodas la opinión de que Zenón negaba la existencia del $\xi\nu$ ($\acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\phi\alpha\iota\tau\omicron\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma \tau\omicron \xi\nu$). También se cita a Eudemo como si hubiera dicho que existía una tradición, de acuerdo con la cual Zenón habría afirmado: si alguien pudiera decirle a él qué era el Uno, entonces también él podría decirle qué son los $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, lo cual difícilmente puede significar otra cosa sino que él podría decir qué son las muchas cosas. Entonces la negación de Zenón de la existencia de las $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$, de acuerdo con Eudemo, estaba basada en una negación precedente de la existencia del $\xi\nu$. Eudemo de Rodas es generalmente considerado como un historiador de la filosofía y de la ciencia muy bueno y digno de crédito. Es más: su aserto parece ser confirmado por el propio informe de Simplicio sobre los argumentos de Zenón. Pues dice que éste se hallaba perplejo acerca del Uno ($\pi\epsilon\gamma\lambda\iota \tau\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \acute{\alpha}\pi\omicron\tau\omicron\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma$), y en la exposición que sigue muestra que, de acuerdo con Zenón, lo que tiene magnitud es siempre divisible: luego tiene partes, luego no es realmente uno, de manera que el Uno decrece hacia la nada. Al final, es verdad, Simplicio afirma que Zenón no argumenta en esta forma para negar la existencia del Uno, sino a fin de mostrar las dificultades que surgen de la suposición de la existencia de muchas cosas. Sin embargo, en las discusiones que llevan a la última parte del argumento, el Uno desapareció también: en perfecto acuerdo con los juicios hechos por Alejandro de Afrodisia bajo la autoridad de Eudemo de Rodas.

Hasta aquí, pues, me parece que Solmsen tiene perfecta razón, y lo que ha señalado es ciertamente de considerable valor para una inteligencia correcta del pensamiento de Zenón y de la actitud platónica con respecto a la filosofía de éste. Pero no puedo seguir a Solmsen más adelante, cuando dice, de acuerdo con un artículo publicado anteriormente por Gregory Vlastos, que Zenón "cometió un disparate lógico", al suponer que por una división continuada al infinito se termina finalmente en partículas "sin magnitud". Es verdad que la fraseología algo confusa de Simplicio puede fácilmente sugerir tal error lógico. Pero, si se mira al texto un poco más de cerca, se ve con claridad que Zenón no cometió tal falla lógica, sino que su razonamiento es perfectamente válido. Lejos de suponer que por una división continuada al infinito se termina al final en partículas "sin magnitud", su argumento se basa en la suposición enteramente opuesta: por muy lejos que haya avanzado la división, lo que queda sigue teniendo siempre magnitud, luego es divisible en adelante, luego tiene partes, luego no es realmente uno. En consecuencia, a fin de ser realmente uno, es decir, indivisible —y esta conclusión, si se parte de las suposiciones primarias de Zenón, es perfectamente válida—, tiene que ser sin magnitud. De este punto es de donde procedió el argumento inmediato de Zenón: lo que no tiene magnitud no hace más grande a la cosa a que se añade, ni más pequeña a la que se sustrae. Pero, si

no tiene tal efecto, es (nosotros podemos añadir: en el dominio de la magnitud y de la cantidad) cero o nada. Además (podemos decir de nuevo: en el dominio de la magnitud y de la cantidad), lo que está compuesto de cantidades cero, sigue siendo cero, es decir, no tiene magnitud (*ὥστε μηδὲν ἔχειν μέγεθος*). Yo no puedo ver que haya algo erróneo en este argumento.

Sin embargo, aun otorgando esto, se puede defender todavía que Zenón cometió "un disparate lógico" en la segunda parte de su argumento. Pues de hecho él habla aquí de un número infinito de partes, las cuales harían que la magnitud del objeto compuesto de ellas creciera más allá de toda medida; y lo que dice aquí parece estar en desacuerdo con una de las aplicaciones más elementales de la teoría matemática de las series convergentes, a saber, que la suma de las series infinitas $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32 \dots = 1$. Pero esta fórmula matemática es un símbolo adecuado para el hecho de que la bisección de una unidad, continuada al infinito, no puede naturalmente exceder a la unidad, y de que la diferencia entre la suma de las partículas y el todo puede hacerse más pequeña que cualquier magnitud dada y así resulta descuidable, lo cual hace que matemáticamente puedan manejarse esta u otras sumas de series convergentes. Pero ello no hace posible para la mente humana construir de hecho tal suma, partiendo del otro término; es decir, partiendo de un 'limes', la cual es por cierto una palabra para algo que la mente humana no puede en realidad imaginar. Exactamente esta peculiaridad de la estructura de la mente humana —una estructura que se revela a sí misma también en la teoría moderna de los conjuntos, cuando se supone que un conjunto infinito de puntos inextensos puede tener extensión multidimensional y en el hecho de que el conjunto de t no puede, mediante demostración, ser identificado con ninguna de los alefs en las series infinitas de alefs de Cantor, a pesar del hecho de que en la teoría de éste tal serie contiene todos los posibles números cardinales infinitos, que puedan asignarse a los conjuntos infinitos—, esta peculiaridad de la mente humana es de la que Zenón se ocupa en todas sus llamadas paradojas. A mí me parece que desde este hecho es de donde ha de avanzar todo análisis ulterior del informe platónico sobre la doctrina de Zenón.

Este informe presenta otros muchos problemas históricos y filológicos además del que Solmsen señaló muy correctamente. Quizá el más importante aparece justo al comienzo del informe, cuando Sócrates pide a Zenón⁶ que repita el primer argumento de su tratado, a saber, que si existen muchas cosas, serán a la vez iguales (*ἴσμοια*) y desiguales (*ἀνόμοια*), lo cual es imposible. Tal demostración, por lo menos en su apariencia, no se encontró por ninguna parte en los fragmentos conservados de la obra de Zenón. Sin embargo, el verdadero punto de partida de las objeciones de Sócrates al argumento de Zenón, es éste, a saber, que sería sin duda sorprendente, si se pudiera probar

⁶ Platón, *Parménides* 127 d/e.

que la igualdad misma es idéntica a la desigualdad, pero que no hay nada extraño o contradictorio en la suposición de que la misma cosa puede —en diferentes respectos— participar a la vez de la igualdad y de la desigualdad. ¿Es ésta precisamente otra instancia del hábito de Platón de atribuir a sus antecesores todo lo que quiere, si le puede servir para lograr su propósito? En este caso el cargo sería mucho más serio que en el señalado por Solmsen, donde simplemente se trata de la interpretación del argumento de Zenón. Sin embargo, quizá no es tan difícil encontrar, aun en el informe de Simplicio, el punto donde lo *ἴσιον* y lo *ἀνόμοιον* podrían presentarse. Exactamente al final de su exposición es donde dice él que Zenón había demostrado previamente que lo Uno no tiene magnitud y que había probado esto sobre la base de la suposición de que cada una de las muchas cosas es igual a sí misma y por lo tanto una. Si ha de tener sentido este argumento dentro del contexto dado, debe haber procedido más o menos como sigue: una multitud (*πολλά*), a fin de ser una verdadera multitud, tiene que consistir de unidades. Tal unidad ha de ser idéntica consigo misma y, en consecuencia, una. Pero una cosa que tiene magnitud es divisible: luego tiene partes, luego no es una verdadera unidad. Si, por otro lado, tomamos una cosa que tiene magnitud en cuanto unidad, será al mismo tiempo igual a sí misma (a saber, una unidad) y desigual a sí misma (a saber, una multitud: *πολλά*).

No es difícil ver por qué Platón estaba del todo satisfecho con un argumento de esa clase: porque intentaba probar que lo Uno no podría ser encontrado entre las cosas que tienen magnitud, es decir, en el mundo de extensión espacial; de hecho, no en el mundo de cosas en el espacio y en el tiempo. Obviamente ésta es también la causa por la cual Platón tuvo muy buena conciencia al hacer que Pitodoro dijese⁷ que esperaba que Parménides y Zenón estuvieran enojados o contrariados por la tentativa de Sócrates de refutar sus doctrinas, pero que, para su sorpresa, resultaron admirar a Sócrates por su sagacidad y simplemente le preguntaron otras cosas, a fin de descubrir si en realidad era consciente de todas las implicaciones de lo que había dicho. Ello muestra, además, por qué Platón tenía muy buena conciencia al afirmar que Zenón, no obstante el hecho de que en un sentido pareció destruir lo Uno junto con los *πολλά*, al reducirlo a la nada (espacial), no pretendió combatir la teoría de Parménides sobre lo Uno —en tanto que se hallaba incluida en su teoría del ser—, sino que más bien trató de darle apoyo indirecto. Pues en el punto de vista platónico la reducción de lo Uno a la nada espacial, no significa en absoluto su destrucción, sino, por el contrario, su elevación a un modo de ser superior.

Es, pues, interesante y provechoso para la interpretación del *Parménides* platónico atender a la manera en que los eléatas y la filosofía eleática son usadas y referidas en los diálogos que preceden y siguen inmediatamente

⁷ *Ibid.* 130 a.

al *Parménides*. En el *Teeteto* Sócrates dice⁸ que, cuando conoció a Parménides en el tiempo en que él, Sócrates, era aún muy joven, le pareció que inspiraba temor (αἰδοῖός τε δεινός τε) y que poseía una genuina profundidad (βάθος τε ἔχειν παντάπασιν γενναῖον: “eine ganz adlige Tiefe”, como Kurt Riezler tradujo los términos). Es indudable que esto apunta más allá al papel que desempeña Parménides en el diálogo que lleva su nombre. En los diálogos un poco posteriores, el *Sofista* y el *Político*, Sócrates, quien hasta el *Teeteto* había sido el interlocutor principal en todos los diálogos de Platón, es sustituido en ese papel por un extranjero eléata. ¿Qué significa esto? Si en los diálogos primeros Sócrates es siempre el que hace las preguntas, quien plantea los problemas y toma el liderazgo en la discusión, ello significa obviamente que, aun cuando lo dicho por Sócrates en esos diálogos se aleja más y más de lo que el Sócrates histórico había dicho, Platón consideró toda su filosofía hasta ese punto como una expansión natural del pensamiento socrático. Y de hecho, aun cuando lo que nos ha quedado de las obras de los otros discípulos de Sócrates no deja la más leve duda de que éste no tuvo teoría de las ideas en el sentido platónico, sin embargo, algunos restos de las obras de esos mismos discípulos de Sócrates indican claramente que él planteó la cuestión sobre qué era el bien en sí mismo o lo justo en sí mismo: esa noción del bien o de lo justo o de lo καλόν, por medio de la cual nosotros mismos nos orientamos, cuando decimos que cierta cosa es buena o que cierta acción es correcta o justa. Entonces le fue muy posible a Platón advertir que tales cuestiones presuponen naturalmente la existencia de lo que él llegaría a llamar más tarde idea del bien o de lo justo o de lo bello, lo cual, a su vez, condujo inevitablemente en sus consecuencias a una teoría de las ideas en su forma más plenamente elaborada, como se presentó en el *Fedón*, el *Menón* y la *República*. Sobre esta base es comprensible, pero también característico de la manera como Platón trató a sus antecesores, que hasta aquí haya presentado el contenido de su propio pensamiento, en un aspecto, como el producto del pensar de su maestro Sócrates.

Pero, cuando en el curso del desarrollo ulterior de la teoría de las ideas, ocurrieron problemas que sólo muy remotamente podrían estar conectados con el filosofar propio de Sócrates, como el problema de una existencia de las ideas fuera del espacio y del tiempo, o la cuestión sobre el significado de “ser” y “no ser”, Platón tuvo necesidad de otro padre para esta parte de su pensamiento, el cual pudiera ser usado a fin de presentarla a sus lectores en la forma de un diálogo con preguntas y respuestas: este o estos padres los encontró él en los filósofos eléatas Parménides y Zenón y, en general, en la filosofía eleática. En el diálogo que trata más específicamente sobre su problema del ser y del no-ser, el filósofo eléata dirige por entero la discusión. Que éste es también el caso del *Político*, que en su conjunto no trata sobre

⁸ Platón, *Teeteto* 183 e.

cuestiones eleáticas, depende obviamente del hecho de que se pretendía que los tres diálogos: el *Sofista*, el *Político* y el *Filósofo* —el último de los cuales no fue jamás escrito o concluido—, formaran una secuencia coherente y de que en el último de esos proyectados diálogos el problema del ser y de la verdad naturalmente habrían desempeñado también un papel muy importante.

El problema que surge del hecho de que es imposible conciliar la filosofía de Parménides, como está expresada en su poema, con la filosofía propia de Platón, es resuelto enteramente en el *Sofista*, al hacer que el extranjero eléata diga en una fase de la discusión⁹ que, al defenderse a sí mismos (y Parménides: ἀμυνόμενοις ἡμῶν) contra los contrargumentos del sofista, les resultó necesario someter la tesis del "Padre" Parménides mismo a un examen (βασανίζειν) y afirmar forzosamente (βιάζεσθαι), que, en un aspecto, los μὴ ὄντα pueden tener una clase de existencia y, en otro, lo que es puede no ser. Haciendo que el extranjero eléata conceda esto, le resulta posible a Platón desviarse en cierta medida de la doctrina de Parménides, tal como está expresada en su poema y, sin embargo, hacer parecer que de todos los filósofos anteriores a Platón Parménides había logrado la inteligencia más profunda sobre la naturaleza del ser o de la realidad verdaderos, y que la filosofía propia de Platón fue el auténtico desarrollo y desplegamiento de la visión que había estado germinado, en una forma aun no muy perfecta, en la filosofía de Parménides.

Mirando desde aquí hacia atrás al diálogo temprano de Platón *Parménides*, tal vez no sea demasiado difícil ver que en él Platón empleó un expediente algo diverso del que le permitió presentar su teoría de las ideas como un desarrollo natural o como el despliegue del significado real, aunque un poco oculto, de las doctrinas de los filósofos eléatas anteriores, Parménides y Zenón, esta vez sin criticar explícitamente sus doctrinas en modo alguno. Esto lo llevó a cabo Platón haciendo que los dos eléatas pusieran a prueba su propia teoría de las ideas en la persona del joven Sócrates, especialmente con relación a la inespacialidad e intemporalidad de las ideas, dirigiendo contra él las objeciones que habían sido suscitadas por algunos adversarios de la teoría de las ideas hasta el tiempo en que el diálogo fue escrito. Como en éste se suponía que aquellas objeciones no fueron suscitadas con objeto de refutar la teoría en cuanto tal, sino a fin de poner a prueba la conciencia de Sócrates sobre sus implicaciones, la cuestión de hasta dónde habrían aprobado Parménides y/o Zenón la teoría de las ideas en su forma platónica, queda del todo abierta. De esta manera se evita el enfrentamiento que encontramos en el *Sofista*.

La concentración en el problema de la inespacialidad e intemporalidad de las ideas es particularmente clara en el comienzo de la prueba, cuando

⁹ Platón, *Sofista* 241 d.

Parménides examina el significado del término “participar” (μετέχειν), que es usado por Sócrates primeramente para describir la relación entre las cosas en el espacio y en el tiempo y las ideas. Parménides inquiere¹⁰ al principio, si Sócrates cree que las ideas tienen una existencia independiente y separada de (χωρίς) las cosas que participan de ellas, y además,¹¹ si Sócrates admite ideas de toda clase de cosas, no sólo del hombre, por ejemplo, sino también del agua, del fuego, del cabello y aun de la suciedad; y cuando Sócrates vacila en admitir la existencia de ideas de cosas viles semejantes, como el cabello o la suciedad, Parménides contesta: es porque tú eres muy joven. Este último cambio de opiniones no está, en apariencia, directamente conectado con la cuestión de la inespacialidad e intemporalidad de las ideas, pero, como lo demuestra una parte posterior de la discusión, no carece totalmente de referencia a ambas. Por el momento, en todo caso, Parménides retorna a la cuestión principal del significado de “participar”, cuando se aplica a la relación de las cosas individuales con las ideas. Y entonces interroga a Sócrates si piensa que toda la idea está presente en la cosa que participa de ella o si “participar” (de acuerdo con el significado literal de la palabra) significa que sólo tiene una parte en común con ella.¹² Sócrates responde que no puede ver ninguna razón por la cual toda la idea no esté presente en cada una de las cosas que participan de ella. Parménides objeta que una y la misma cosa no podría estar muy bien en muchas cosas separadas al mismo tiempo (ἅμα). Cuando Sócrates responde: “Pero, ¿no puede el mismo día estar al mismo tiempo en diferentes lugares?”, Parménides, en su respuesta, sustituye el día por la luz del día, que se extiende sobre un área —cual una tienda, como él dice— y de la que sólo una parte está encima de cada porción individual del área sobre la que está extendida. Éste es, obviamente, un pasaje crucial, aunque, de acuerdo con la naturaleza del diálogo, cuyo propósito es plantear los problemas y no dar su solución definitiva, se pasa sobre él con ligereza. Pues, aunque la palabra ἡμέρα, usada por Sócrates, puede significar “luz del día” cuando se contrasta con νόξ, en la expresión μία ἡμέρα: *un día*, claramente no significa luz del día, sino día como una determinación de tiempo. En este sentido, sin embargo, podemos decir que exactamente el mismo día se da por lo menos en todos los lugares sobre el mismo grado de longitud, y que no se da una parte de ese día en un lugar más al norte y otra parte del mismo día en un lugar más al sur. En cuanto pura determinación de tiempo, el día, como cualquier otra determinación semejante, se halla libre de espacialidad; aunque, siendo nuestras determinaciones temporales derivadas de las revoluciones de la Tierra en torno a su centro y en torno al Sol, que son revoluciones en el espacio, aquéllas están

¹⁰ Platón, *Parménides* 130 b.

¹¹ *Ibid.* 130 c.

¹² *Ibid.* 131 a ss.

aún hasta cierto punto ligadas con el espacio: lo cual hace un poco difícil captar el pleno impacto de las primeras objeciones de Sócrates; para no hablar de las teorías modernas concernientes a las relaciones entre tiempo y espacio, que no podrían desempeñar ningún papel en los argumentos de Platón. Pero el término "un día", usado por Sócrates, es una referencia tan clara al tiempo y no a la luz del día, que difícilmente puede haber alguna duda de que Platón quiso dar un indicio de que no hay dificultad en suponer que lo que no está ni en el espacio ni en el tiempo, se hallaría de algún modo plenamente presente en cosas separadas unas de otras en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, Platón no insiste más sobre esa solución del problema en esta fase del diálogo, sino que se contenta con haber aludido a él, porque desea considerar otros argumentos que habían sido expuestos contra su teoría de las ideas, los cuales están más estrechamente conectados con la explicación de las ideas en cuanto paradigmas de las que las cosas singulares en el espacio y en el tiempo son consideradas como copias.

El escenario para estos problemas había sido dispuesto en el pasaje que precede al que trata sobre la significación exacta del término *μετέχειν*. La cuestión planteada ahí por Parménides y su censura a la respuesta de Sócrates se refieren a un aspecto verdaderamente crucial de la teoría platónica de las ideas. Con relación a ideas de cosas viles semejantes, como cabello o suciedad, puede uno suponer que la idea no contiene sino lo que es común a todos los individuos o a aspectos particulares de la cosa en cuestión, es decir, puede aquélla ser considerada como pura abstracción, aun cuando se suponga que no sólo se halla en nuestras cabezas, sino que ha de tener un correlato en alguna parte en un mundo real fuera de nosotros mismos. El famoso argumento del *τρίτος ἄνθρωπος*, que se discute en el *Parménides*, con dificultad puede entonces ser aplicado aquí, ya que parece no haber razón de por qué, considerando lo que es común a todos los individuos, no sería ello suficiente para permitirnos reconocerlos como pertenecientes al mismo género. Pero las ideas de formas superiores, es decir, de seres vivos de todas clases, por ejemplo, se supone (o al menos se supondría en algún momento en el curso del desarrollo de la teoría platónica de las ideas) que contienen de algún modo más de lo que es común a todos los individuos "participantes" de la idea, en cuanto que el individuo es sólo una copia imperfecta de ella. Aquí es donde el *τρίτος ἄνθρωπος* parece alcanzar una cierta validez, ya que entonces puede preguntarse qué es lo que mantiene unidos a los individuos y a la idea, si todos ellos, incluyendo la idea, contienen algo que no les es común a todos; a menos, por supuesto, que, con base en la inespacialidad e intemporalidad de las ideas, pueda demostrarse que tal idea, es decir, una idea que contiene algo más que los individuos, puede, sin embargo, de algún modo estar plenamente presente en cada uno de ellos, de manera que un hombre, contemplando con su *νοῦς* la copia imperfecta de aquélla, sea capaz, no obs-

tante, de ver a través de esa copia la idea perfecta. Ésta parece haber sido obviamente la solución platónica del problema. Las dos cuestiones de la inespacialidad e intemporalidad de las ideas y de su perfección estaban entonces claramente conectadas una con otra en forma estrecha en la mente de Platón. Por esa causa están entrelazadas una con otra en la discusión, lo cual sería más bien inexplicable bajo cualquier otro supuesto.

Con todo, lo más interesante es que Aristóteles, aun rechazando la suposición platónica de una existencia trascendente de las ideas (el famoso χωρισμός), retuvo en su teleología precisamente este rasgo de la teoría, que es discutida en el *Parménides* en conexión con el argumento aristotélico del τρίτος άνθρωπος. Porque en la teleología de Aristóteles el desarrollo de una semilla de pino no está dirigido sólo hacia el τέλος de un árbol de pino, puro y simple, sino también esencialmente hacia la forma de un perfecto árbol de pino, aun cuando este último fin no se alcance jamás plenamente. Tal aspecto de la teleología de Aristóteles, que está estrecha y positivamente relacionado con un aspecto de la teoría platónica de las ideas, desempeña de hecho un papel de suma importancia en el conjunto de la filosofía de Aristóteles, pero en especial en su ética.

Al parecer esta última parte de nuestro análisis más bien nos ha llevado muy lejos de nuestro problema, relativo al tratamiento platónico de la filosofía de Zenón en su diálogo *Parménides*. Sin embargo, era necesario tocar estas cosas, pues sólo así resulta posible mostrar cómo en ese diálogo se hallan varios problemas deliberadamente entrelazados unos con otros y que Platón no tiene ahí el designio de presentar la solución de ninguno de ellos, sino dar meramente indicios en cuanto a la dirección en que puede buscarse aquélla. Que Platón pensaba formular de nuevo estos problemas y alcanzar una solución positiva, en cuanto ésta es posible con la ayuda de los medios imperfectos de comunicación a nuestro alcance,¹³ es mostrado claramente por el *Sofista*, donde se plantea con toda seriedad la cuestión de diferentes tipos de realidad.¹⁴ Los problemas de la inespacialidad e intemporalidad de las ideas y de su "perfección" debieron tal vez ser planteados de nuevo en el *Filósofo*, que nunca fue escrito o nunca fue terminado ni publicado.

Resumiendo, pues, hasta aquí el análisis ha confirmado plenamente la pretensión de Solmsen de que no fue designio de Platón ofrecer un esbozo históricamente exacto sobre las filosofías de Parménides y de Zenón, y sobre el nexo de una con otra, sino que usó ambas para sus propios objetivos. Pero la forma platónica de tratar estas cosas fue tal vez aclarada un poco más allá y esto a su vez puede servirnos para determinar en cierta medida, cuánta verdad histórica puede contenerse en su informe a pesar de todo.

¹³ Con respecto a la imperfección de los medios humanos de comunicación relativos a la visión de las ideas, cfr. Platón, *Carta VII*, 242 ss.

¹⁴ Platón, *Sofista* 241 d ss.

Como señaló correctamente Solmsen, el interés fundamental de Parménides era diverso del de Platón. Aquél estaba interesado en el ser en cuanto ser, y lo que quería probar era que es imposible para cualquier cosa que existe convertirse en nada, ya que la nada simplemente no existe. El complemento lógico de esto es que ninguna cosa puede surgir de la nada, ya que la nada no existe. La conclusión, por tanto, es que no puede haber un llegar a ser o un desaparecer reales, sino que lo que es, es eterno o está en alguna forma libre del tiempo. Ahora bien, como esta doctrina va contra la experiencia aparente y contra la opinión común basada en esa experiencia, Parménides tuvo que admitir la existencia de un mundo de la δόξα, de la apariencia u opinión, en el cual las cosas llegan a ser o desaparecen o al menos aparentan hacer eso. Hasta cierto punto en el *Teeteto*,¹⁵ pero más a fondo en el *Sofista*, Platón trata el problema de cómo es posible una apariencia falsa o una falsa opinión, y llega a la consecuencia de que es necesario distinguir entre diversos modos de ser. Aun cuando dice que es necesario modificar la doctrina del "padre" Parménides en este respecto, muestra al mismo tiempo que, en su opinión, estaba implícito en el pensamiento de éste suponer la existencia de dos reinos diversos del ser, uno en el que llegar a ser y desaparecer es posible y de hecho ocurre, y otro, el reino de las ideas, en el que no es ése el caso, porque no es temporal sino extratemporal, por tanto, libre del cambio, que sucede en el tiempo.

Zenón había señalado las paradojas a que conduce el análisis de un tiempo o espacio continuo, debido a la inclinación de nuestra mente a dividir un continuo por medio de puntos inextensos y a su incapacidad para construir un continuo a partir de puntos inextensos. En las concepciones de Platón esto, y especialmente la prueba de Zenón de que un Uno real puede no tener extensión espacial, conduce igualmente en sus consecuencias naturales a suponer un mundo fuera del espacio y del tiempo, en el que lo Uno real encuentra su sitio. En la tradición antigua fuera de Platón no hay indicio para mostrar que Parménides o Zenón hayan sacado las conclusiones que Platón consideró como consecuencias lógicas inevitables de su pensamiento, y él mismo indica claramente que ese no fue el caso.

Pero, ¿cómo afecta esto al problema de la relación efectiva de Zenón con la filosofía de Parménides? Apenas puede admitirse que toda la tradición antigua tocante a la estrecha relación entre Parménides y Zenón, se deba por completo al esquema platónico, puesto que el *Parménides* fue escrito por lo menos una centuria después de cuando se supone que Zenón escribió su tratado, y puesto que el interés en una historia de la filosofía y de la ciencia no prejuugada por las opiniones de ninguna escuela particular, sólo empezó una o dos generaciones después del tiempo del diálogo en la escuela de Aristóteles. Todas las paradojas de Zenón se ocupan de problemas del

¹⁵ Platón, *Teeteto* 187 d ss.

continuo. Pero las más famosas tratan sobre el movimiento y el cambio, que pertenecen al mundo de la δόξα de Parménides. Las objeciones a la filosofía de Parménides vinieron de la aparente evidencia proporcionada por lo que Parménides llamó el mundo de la δόξα. Entonces, ¿no es muy posible que en alguna forma Zenón haya tratado de ir en ayuda de Parménides, al mostrar que un análisis del mundo de la δόξα conducía a paradojas no menos extrañas que un análisis del mundo "real" del ser no diluido de Parménides, aunque éste no lo haya hecho exactamente en la forma que le atribuye Platón, con el fin de hacerlo servir a sus propios designios filosóficos?

KURT VON FRITZ

[Trad. de Bernabé Navarro]

UNIVERSIDAD DE MUNICH