

¿Cómo alejar lo cercano? Platón y el problema de la trascendencia

Vicente MUÑOZ-REJA ALONSO

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 28/11/2010

Aprobado: 16/12/2010

Resumen:

El cristianismo muestra, en cualquiera de sus manifestaciones, un problema de incompatibilidad entre la naturaleza de Dios y su relación con el mundo que él mismo crea. El objeto de este texto consiste en tratar de formular apropiadamente este problema, que es el problema del fundamento y de la trascendencia. Para ello, examinaremos uno de los primeros casos en los que podemos encontrar una formulación de este tipo: la filosofía de Platón. En el *Parménides* se hallan expuestas y desarrolladas las *operaciones* que *producen* la relación de diferencia y jerarquía entre el fundamento y lo fundamentado. Tales operaciones constituyen el problema de la trascendencia.

Palabras clave: fundamento, trascendencia, Platón, *Parménides* (diálogo), cristianismo.

Abstract:

Christianity shows, in any of its manifestations, that there is a problem of incompatibility between the nature of God and its relationship with the world that it creates. The aim of this text is to set out properly this problem, that is the problem of foundation and the problem of transcendence. In order to do that, we will examine one of the first

cases where we can find this kind of formulation – Plato’s philosophy. In Plato’s *Parmenides* we identify the *operations* that *produce* difference and hierarchy in the relationship between foundation and founded. These operations constitute the problem of transcendence.

Keywords: foundation, transcendence, Plato, *Parmenides* (dialogue), Christianity.

La historia de la filosofía no ha cesado, desde su comienzo, de conjugar y entrelazar de muy diversos modos aquello que se quiere decir cuando se dice: *fundamento, origen, Dios y creación*. Resulta preciso concretar el sentido en el que queremos emplear estas palabras. No sólo por la magnitud de los problemas en los que se han visto inmiscuidas, sino también porque, al reunir y atravesar distintas tradiciones, observamos que tales palabras *funcionan* con una heterogeneidad tal que llegan a reclamarse excluyentes, incompatibles o inconmensurables entre sí. Que estas palabras puedan pertenecer a un mismo problema constituiría una premisa para nuestro texto, pero la palabra “premise” está comprometida, pues su funcionamiento concierne a nuestro problema. Concretar el sentido de estas palabras es un modo de abordar el problema, pero el problema entraña compromisos que lo hacen irreductible a la solución de un conflicto polisémico.

Las palabras *fundamento, razón, condición, origen, criterio* e incluso *Dios* son, en primer lugar, instancias en virtud de las cuales se ha dicho y se dice algo en filosofía. Instancias sobre las que descansa la responsabilidad; instancias que justifican o validan el discurso y aquello sobre lo que el discurso versa; instancias encargadas de *hacer funcionar* aquello de lo que la filosofía trata. Poco importa que las diversas filosofías otorguen a esta cuestión un estatuto ontológico, lógico, epistemológico o práctico. Lo relevante es que tales palabras introducen una relación de gobierno y dependencia, una jerarquía, un cierto modo de ordenación. Pensemos en el caso de Kant. Kant propuso una crítica a la filosofía que afectaba directamente al problema del fundamento; propuso una crítica a la metafísica. La incorrección de la metafísica residiría en un uso indebido de nuestras facultades. El *criterio* por el que Kant puede sostener su posición dista de aquel criterio que daba razón de la metafísica contra la que él acometía. Resultaba ineludible que operara el giro copernicano para que la crítica a la metafísica estuviera justificada y adquiriera validez. En la operación kantiana, la cuestión del fundamento se descentra y transforma. Pero, en definitiva, Kant propone con ello otra ordenación jerárquica, otras relaciones de gobierno, responsabilidad y dependencia.

El fundamento –aquello que se arroga una responsabilidad, que dirige o gobierna– se responsabiliza de algo, responde por algo, dirige o gobierna algo. Sobre esta relación gravita la ordenación jerárquica. Al fundamento le corresponde lo fundamentado; a la condición, lo condicionado; al origen, lo originado. El problema aparece como un divisible, aunque la división anuncie de antemano la posibilidad de su enlace. Dos problemas expresables a través de dos preguntas: ¿en qué consiste eso del fundamento?; y ¿cómo se dirime la relación entre el fundamento y lo fundamentado? Conviene añadir aquí otra pregunta que muestra el avance y la orientación del problema y que constituye también su límite: ¿no responde ya la segunda pregunta a la primera? Dicho de otro modo: ¿no resulta ya una determinación del fundamento el hecho de que se vincule con lo fundamentado?

El Dios del monoteísmo judeo-cristiano responde ajustadamente a la caracterización que estamos proponiendo para nuestro problema. Dios es origen y razón de lo dado, creador y legislador del mundo. Además, la historia del pensamiento filosófico-teológico ha localizado con mucha claridad, y en relación a Dios, las dos cuestiones que antes mencionábamos, a saber: ¿en qué consiste Dios? y ¿cómo se dirime la relación entre Dios y el mundo? No conviene responder a estas preguntas limitándonos a dilucidar un contenido concreto que defina a Dios o que defina la relación de Dios con el mundo. No conviene, por ejemplo, analizar específicamente a Dios como creador, como tampoco interesa analizar específicamente la relación que asocia al creador con su creación. No conviene examinar una propiedad cualquiera de aquello que venimos a llamar fundamento o Dios. Con una determinación nos basta: aquella que permite formular nuestras preguntas anteriores con sentido; aquella que vendría a señalar cómo opera o cómo funciona la dualidad fundamento-fundamentado dada cualquiera de sus determinaciones adyacentes.

El credo cristiano presenta, en cualquiera de sus manifestaciones y de manera constante, las mismas cuestiones que acabamos de plantear. Con “cualquier manifestación del credo” nos referimos indistintamente a la doctrina cristiana expresada en las Sagradas Escrituras, en las teorizaciones teológico-filosóficas, en el Magisterio de la Iglesia, en los Libros de la Liturgia, en los Padres de la Iglesia, en el catecismo, o en la experiencia de los creyentes. Nuestro problema aparece en cualquiera de estas manifestaciones. Dijo Pablo ante el Areópago: «El creó, de un solo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra fijando los tiempos determinados y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros; pues en él vivimos, nos movemos y existimos»¹. El Dios creador y regente se presenta, según este pasaje, en la intimidad, cotidianeidad e inmediatez de la vida de los hombres. Acudamos ahora al Catecismo de la Iglesia Católica, publicado en 1992 por autoridad del papa Juan Pablo II². Allí, y a propósito de la pregunta “¿Cómo hablar de Dios?”, se señala primero un pasaje del Libro de la Sabiduría: «pues de la grandeza y hermosura de las criaturas, se llega, por analogía, a contemplar a su Autor»³. Sin embargo, inmediatamente después se recuerdan las palabras del IV Concilio de Letrán: «entre el Creador y la criatura no se puede señalar una semejanza tal que la diferencia entre ellos no sea mayor todavía»⁴. Por un lado, estamos propiamente en Dios, o él en nosotros. Por el otro lado, Dios se diferencia y aleja de su obra de tal modo que, como se dice en la Anáfora de la Liturgia de San Juan Crisóstomo, «resulta inefable, incomprensible, invisible, inalcanzable». Un Dios íntimo y cercano al mundo que se aleja también y se separa hasta escindir, tornándose diferencia absoluta e inaccesibilidad.

¹ Hch 17, 26-28. Cito por la siguiente edición: *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1976).

² Véase Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica* (Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1992), 19 y ss.

³ Sb 13, 5. *La Biblia de Jerusalén, op. cit.*

⁴ Cc. Letrán IV: DS 806. *Iglesia Católica, op. cit.*, 23.

En cualquier manifestación del credo se hace patente nuestro problema. Las diversas fuentes revisadas declaran que el mundo pertenece a Dios, que lo fundamentado *depende* de aquello que lo fundamenta. Además, esta relación de dependencia entraña una tensión entre la cercanía o comunidad de Dios con su creación y la diferencia que aleja y separa a Dios respecto de su creación. A esta tensión, a este *alejamiento de lo cercano*, es a lo que llamaremos el problema de la trascendencia. La trascendencia remite, en primera instancia, a la diferencia irreductible entre aquello que fundamenta y lo que es fundamentado. Seguidamente, la trascendencia da cuenta de la relación de dependencia o de la ordenación jerárquica que media entre el fundamento y lo fundamentado. El *modo* en que se relacionen estas dos determinaciones de la trascendencia, diferencia y jerarquía (dependencia o subordinación), exhibirá inmediatamente el *modo* en que nuestro problema ha de ser planteado. La pregunta oportuna no concierne a la anterioridad o al privilegio de una determinación sobre la otra; carece de sentido para el caso preguntarse si se diferencia porque se jerarquiza o se jerarquiza porque se diferencia. Esta pregunta inoportuna puede ser formulada (nos referimos así a las condiciones de este problema, que no es el nuestro) si decidimos hacer de la trascendencia el ámbito de la fundamentación o hacemos de lo trascendente la instancia responsable en la tarea de fundamentar. Nosotros no hemos querido dar ese paso, aún no hemos llegado tan lejos. Toda esta situación inoportuna se origina al forzar al fundamento y a lo fundamentado a comportarse como productos estáticos, acabados o realizados, despojándoles así de la *operación* que *produce* la relación que los vincula. Más arriba hemos precisado la única decisión que habría de gobernar el planteamiento de nuestro problema: al fundamento le corresponde, de alguna manera, algo fundamentado. La fatalidad que tal decisión acarrea nos obliga a detenernos en este punto. Al tematizar la cuestión como dos términos (fundamento-fundamentado) vinculados por una relación (trascendencia), habríamos generado ya el límite de nuestro problema. Ahora deberíamos caracterizar la relación mediante el análisis de las propiedades (diferencia y enlace, cercanía y lejanía) de tales términos y dilucidar con ello la naturaleza de la relación. Sin embargo, la fatalidad de nuestra decisión nos permite también desplazar el límite, ya que las propiedades señaladas no dan lugar a una solución inmediata: Dios y mundo tienen que enlazarse de algún modo, y sin embargo son distintos. Nuestro problema se tiene que ocupar de la operación que produce tal situación, y no de los componentes que conforman la situación, tomados como productos que han olvidado los mecanismos que los constituyen y se tienen a sí mismos por instancias independientes y cerradas sobre sí. Nuestro problema no se ocupa, *stricto sensu*, de la trascendencia como ámbito de fundamentación ni de lo trascendente como la instancia responsable de la fundamentación. Nuestro problema se ocupa del *trascender en tanto que operación de fundamentación*. No obstante, la referencia a un *stricto sensu* no es en absoluto gratuita, ya que nuestro problema también ha de presentar, aunque por el momento las esconda, soluciones al vínculo que enlaza (y distingue) al producto y a su producción.

Para caracterizar el problema de la trascendencia suele recordarse el pasaje de *Metafísica* donde se distingue, a propósito de lo actual (*ἐνέργεια*), entre el acto o la acción (*πρᾶξις*) y el movimiento cinético (*κίνησις*). Dice Aristóteles:

De ellos [de las operaciones de actualización que está analizando] los unos han de denominarse movimientos, los otros, actos. Y es que todo movimiento es imperfecto: adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar. En efecto, no se va a un sitio cuando ya se ha ido a él, ni se edifica cuando ya se ha edificado, ni se llega a ser algo cuando ya se ha llegado a ser o está uno en movimiento cuando ya se ha movido, sino que son cosas distintas. Por el contrario, uno mismo ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo yo acto, y a lo otro, movimiento⁵.

En los movimientos resulta pertinente introducir el problema de la trascendencia, pues el propio acto (movimiento, en este caso) tiene por producto algo distinto y separado respecto de su producción, mientras que en casos como el del pensar (*νοῦς*), lo pensado en nada difiere de la acción de pensar⁶.

Nos hemos referido a las Sagradas Escrituras, al IV Concilio de Letrán y a la Anáfora de la Liturgia de San Juan Crisóstomo. Además, consideramos que el problema de la trascendencia y las cuestiones relativas a la naturaleza del Dios-fundamento se encuentran a la base de grandes debates teológico-filosóficos como son, por ejemplo, el misterio de Cristo o el problema del mal. Ensayar una solución para estos problemas nos exigiría postular una noción restringida del Dios-fundamento, así como de la relación que éste guarda con el mundo-fundamentado. Ya hemos señalado que no es éste nuestro objetivo. No nos disponemos a resolver la conjunción adversativa que se esconde tras la extraña expresión de nuestro título (*alejar lo cercano*), sino que más bien pretendemos desplegarla y examinar sus condiciones desde un punto de vista dinámico. ¿Qué hemos de hacer (qué tiene que ocurrir) para alejar lo cercano?

En lo que sigue nos centraremos en la filosofía de Platón y, más concretamente, en uno de los diálogos tardíos: el *Parménides*. El recurso a Platón no resulta trivial ni caprichoso; dos razones de peso nos conducen a él. En primer lugar, el *Parménides* ocupa un puesto singular en el *corpus* platónico. Fue estudiado y discutido en la Academia, y obtuvo una enorme recepción en la época helenística, convirtiéndose en uno de los diálogos más relevantes para el neoplatonismo⁷. La interpretación neoplatónica del *Parménides* perduró durante toda la Edad Media, revalorizándose y reformulándose en el Renacimiento gracias de la transmisión de los teólogos bizantinos. Fue Schleiermacher quien impulsó una relectura de Platón en principio ajena al criterio neoplatónico. No obstante, durante los últimos dos siglos, este diálogo ha sido objeto de multitud de análisis y discusiones provenientes de muy diversas tradiciones filosóficas. Lo que aquí resulta relevante es que la ontología platónica, a través de su propia problematización en el *Parménides*, es la que dota de nociones y problemas a los primeros teóricos de la tradición filosófico-teológica del judeo-cristianismo⁸.

⁵ *Met.* IX, 6, 1084b, 25-35. Cito por la siguiente edición: Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo (Madrid: Gredos, 2003), 377.

⁶ La escolástica dotó de continuidad a esta cuestión. Véase Tomás de Aquino, *S. Theol.*, I, q. 9, a. 2; q. 14, a. 2 y a. 4.

⁷ Sobre la recepción neoplatónica del *Parménides*, véanse, entre otros: E. R. Dodds, "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One", *The Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 3/4 (jul. - oct., 1928): 129-142; John M. Rist, "The Neoplatonic One and Plato's *Parmenides*", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 93, (1962): 389-401; F. M. Cornford, *Platón y Parménides*, trad. de Francisco Giménez García (Madrid: La Balsa de la Medusa, 1989), 17-25.

⁸ Como ha sostenido Felipe Martínez Marzoa, el fenómeno de la religión en el helenismo puede entenderse como una decisión determinada que se toma ante el platonismo. Cf. Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I* (Madrid: Itsmo, 2000), 139 y ss., 235 y ss. El modo en que tratamos a Platón está inspirado en la lectura de Marzoa. Cf., *op. cit.*

La segunda de las razones que justifican el recurso a Platón es, a nuestro juicio, más contundente: la división interna del *Parménides* desglosa decisivamente nuestras preguntas y problemas. En la primera parte del diálogo, cuando Sócrates concluye su refutación a Zenón mediante la teoría de las Ideas, Parménides presenta una serie de objeciones a dicha teoría. Estas objeciones problematizan la separación, y la consiguiente autonomía, del ámbito de las Ideas respecto del mundo sensible. O lo que es lo mismo, la discusión se centra en el problema de la trascendencia; en la relación de gobierno y dependencia que han de mantener el fundamento y aquello que es fundamentado. La segunda parte del diálogo no se detiene ya en la relación que las Ideas guardan con las cosas, sino que consiste en la pregunta por la Idea misma, por sus determinaciones fundamentales. Es decir, consiste en la problematización del fundamento; de aquello que se arroga la responsabilidad; de aquello que es anterior y primordial; de aquello de lo que depende lo otro.

Tras lo dicho hasta ahora estamos en disposición de continuar con nuestras cuestiones. ¿Qué ha de ocurrir para que sea posible hablar de aquello a lo que hemos llamado “fundamento”? ¿En qué condiciones cabe plantearse el problema de la trascendencia, de la diferencia y de la ordenación jerárquica? ¿Qué tiene lugar en la ontología platónica para que nuestras preguntas y problemas puedan ser formulados?

La dimensión que opera en cualquier diálogo platónico es la del discurso asertivo; la del discurso que dice algo de algo (*λόγος ἀποφαντικός*). Se dice algo de algo cuando se dice, por ejemplo, que “la virtud es un saber” o que “el amor es un deseo”. Señala Aristóteles: «no todo enunciado es asertivo, sino sólo aquel en el que se da la verdad o la falsedad»⁹. Afirmar o negar que el amor sea un deseo es susceptible de ser verdadero o falso. La función de Sócrates en los diálogos consiste justamente en *impedir* que el discurso se *detenga* en el nivel de estos enunciados asertivos. La división (*διαίρεσις*) socrática da forma a la indagación de las posibles determinaciones que validan o invalidan la verdad de las enunciaciones del tipo “la virtud es un saber”. Es decir, la tarea de Sócrates radica en poner a prueba tales enunciados. Sócrates hace esto (pone a prueba) bajo el marco de una pregunta que se pretende anterior a la articulación asertiva construida con el verbo “ser”. Esta pregunta anterior, dados los ejemplos precedentes, habría de formularse así: ¿qué es *ser* un saber?; ¿qué es *ser* un deseo? Se deja ver así que la pregunta “qué es ser...” es la pregunta por la posibilidad de la articulación del enunciado asertivo en cuestión, y que la respuesta a tal pregunta se responsabiliza de la validez de decir con verdad, por ejemplo, que la virtud *es* un saber. Resulta entonces apropiado subrayar que se introduce de este modo una diferencia (y una jerarquía), en principio discursiva, entre afirmar algo y dar cuenta de la validez o posibilidad de tal afirmación.

El propio Aristóteles examinó esta operación socrática: «dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales»¹⁰. Esta doble caracterización concuerda con la operación socrática tal y como nosotros la identificábamos. La inducción refiere a la elevación por encima de tal o cual cosa particular (el saber del matemático, el saber del carpintero, el saber del político) en la dirección de aquello en lo que consista el *ser* de tal o cual cosa en general (el ser, en este caso, del saber o la sabiduría). El resultado de la inducción pasa por ser una definición pretendidamente universal. O lo que es lo mismo para el caso: el resultado de la inducción consiste en la respuesta a la pregunta ¿qué es ser un saber? o ¿qué es la sabiduría?

⁹ *De Interpret.* 4, 17a 1-5. Cito por la siguiente edición: Aristóteles, *Tratados de lógica*, trad. Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos-RBA, 2007), 306.

¹⁰ *Met.* XIII, 4, 1078b 27 y ss.

Sócrates nunca llega a definiciones universales definitivas o concluyentes; en esto consiste, en parte, el carácter abierto de los diálogos platónicos. Pero Sócrates tampoco se detiene aquí. Hay otra dimensión del diálogo que no consiste en la afirmación de cosas tales como que la virtud es un saber y que tampoco consiste en la puesta a prueba de la validez o posibilidad de tal afirmación. Nos referimos a los momentos en los que el diálogo se interrumpe porque alguien, normalmente Sócrates, cuenta una historia o relata un mito. Es en esta dimensión del diálogo donde Platón desarrolla más detenidamente los aspectos doctrinales o téticos de su filosofía. Aquí resulta crucial hacer una distinción. En la operación que señalábamos con anterioridad –la que instala una relación de gobierno y dependencia entre lo que sustenta y lo que puede o no ser verdadero– se tematiza la cuestión de las Ideas. La Idea correspondiente a una cosa (a una cosa susceptible de decirse de otra cosa) es, justamente, el “en qué consiste ser” concreto y peculiar de tal cosa, por ejemplo: sabiduría o deseo. Tal operación repetida, pero esta vez sobre la Idea misma, da pie a la Teoría de las Ideas. Es decir, que esta nueva pregunta no es la pregunta por el ser de algo concreto, la definición universal o la inducción sobre los particulares, sino que es la pregunta por el ser en general; la pregunta por la Idea misma y no por la Idea de esto o de aquello.

Se percibe ya que repetir la operación provoca una consecuencia que no puede ser trivial y no debe pasar inadvertida. Al operar sobre la Idea como operamos sobre las cosas, ¿no estamos diluyendo la diferencia entre Idea y cosa? Recordemos que la diferencia entre Ideas y cosas respondía a las necesidades de la relación de dependencia que caracterizábamos al comienzo del texto como la relación entre el fundamento-Dios y el mundo-fundamentado. La diferencia y el orden jerárquico propios de la trascendencia aparecen en Platón como una distinción topológica: el mundo de las Ideas se instalan en una espacialidad, en una temporalidad y en una modalidad diferentes de las del mundo sensible. Ideas y cosas han de estar separadas para que pueda darse la operación constitutiva o de gobierno, para que unas puedan dar cuenta de las otras. Platón propone, además, distintas caracterizaciones de esta relación entre ámbitos. Tales caracterizaciones pretenden restañar una lejanía que resulta insalvable, toda vez que aceptemos que la operación puede repetirse sobre el verbo “ser”. Al conceder la posibilidad de lanzar la misma pregunta sobre la respuesta a la pregunta original, parece obvio que forzamos a ambas respuestas a *comportarse* también del mismo modo. Sin embargo, hemos de dotar a la segunda respuesta de autonomía sobre la primera, en virtud de la diferencia y de la jerarquía pretendidas. Todo el esfuerzo de Platón en este punto se orienta en la dirección de invertir el movimiento, de volver a acercar lo que hemos alejado. Pongamos por caso un pasaje del *Fedón*: «Si hay algo bello *al margen* de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa [*μετέχει*] de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo». Se añade después: «no la hace bella [a una cosa] ninguna otra cosa, sino la presencia [*παρουσία*] o la comunicación [*κοινωνία*] o la presentación en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí»¹¹. La aparición de un ámbito separado, distinto e independiente exige así un régimen de mediación posterior para que pueda ejercerse la responsabilidad que ha sido concedida. En el *Parménides*, y con una sensibilidad y astucia extraordinarias, Platón toma conciencia de las operaciones anteriores a propósito de la trascendencia y de las relaciones de gobierno y dependencia entre lo que fundamenta y lo que se ve fundamentado.

¹¹ *Fedón*, 100c-d. Cito por la siguiente edición: Platón, *Diálogos* III, trad. Carlos García Gual *et. al.* (Madrid: Gredos, 2004), 30. La cursiva es mía.

El diálogo *Parménides* está dividido en dos partes. En la primera, y tras la recusación socrática de los argumentos de Zenón, Parménides pone en entredicho la separación o trascendencia que media entre las Ideas y las cosas del mundo sensible, esto es: la diferencia excluyente entre lo que fundamenta y lo que se ve fundamentado. Observaremos a continuación cómo todo el problema reside en que la pregunta por la Idea repite análogamente la pregunta por las cosas del mundo sensible; pregunta, ésta última, que tenía por respuesta justamente a las Ideas. La primera objeción de Parménides a Sócrates consiste en cuestionar si lo que participa de una Idea debe contener la totalidad de ella o una parte. Esta pregunta sólo puede formularse si se ha equiparado ya a la Idea con la cosa, ya que no es en principio necesario que la Idea sea un todo compuesto de partes al modo en que sí podemos entender las cosas del mundo sensible. Seguidamente, Parménides plantea lo que se ha venido a llamar el argumento del tercer hombre, en el que se repite la equiparación de la Idea con las cosas. Señala Platón: «Pienso que tú crees que cada Forma [Idea – εἶδος] es una por una razón como ésta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas todas, que hay un cierto carácter [ἰδέα] que es uno y el mismo en todas; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno». Y continúa: «¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma las miras a todas del mismo modo, ¿no aparecerá, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes?»¹².

Posteriormente, Parménides proporciona una nueva versión del argumento del tercer hombre o de la regresión infinita, considerando, en esta ocasión, que las Ideas funcionan como paradigmas o modelos a los que se asemejan las cosas del mundo sensible. Pero la semejanza (ὁμοίωσις) se entiende como una relación recíproca (*concordancia*): X se parece a la Idea de X y la Idea de X se parece a X, luego, según los razonamientos anteriormente señalados, será preciso que haya una Idea X' que de razón de tal parecido o semejanza. Y así sucesivamente.

Todos estos argumentos ponen en cuestión la relación entre las Ideas y el mundo sensible, pero Platón está dispuesto a comprometer al límite sus propias posiciones y continúa indagando en torno a la naturaleza de las Ideas. Una idea tiene que ser una, y la diferencia que la constituye frente a lo otro no es arbitraria, sino que ella (dicha Idea) ha de ser lo mismo consigo misma y lo otro respecto de lo otro. De este modo quedan imbricadas las instancias *uno*, *mismo* y *otro* tal y como se problematizan en la segunda parte del *Parménides*. *Uno*, *mismo* y *otro* son las determinaciones fundamentales de las Ideas; la operación repetida sobre la que estamos trabajando se explicita en este punto. Lo que ocurre en la segunda parte del *Parménides* es sustancialmente lo mismo que ocurre a su comienzo, pero en el ámbito de las Ideas. Es decir, que lo que se planteaba en la relación de lo que fundamenta con lo fundamentado, se plantea ahora respecto del fundamento en sí. Pero lo que ocurre es, como decíamos, sustancialmente lo mismo, a saber: la instauración de una nueva relación de gobierno y dependencia y, de nuevo, la posibilidad de la trascendencia. Eso sí, no ya entre las Ideas y las cosas, sino entre las Ideas y aquello en lo que consisten, esto es, sus determinaciones fundamentales. Se repite, en definitiva, la operación que, según venimos señalando, caracteriza a este modo de producir la trascendencia entre el fundamento y lo fundamentado.

¹² *Parm.*, 132a. Cito por la siguiente edición: Platón, *Diálogos* V, trad. M^a Isabel Santa Cruz *et. al.* (Madrid: Gredos, 1998), 46.

Entendíamos por *trascendencia* la distinción jerárquica y la separación o exclusión de aquello que fundamenta respecto de lo que es fundamentado. Hemos desarrollado y examinado un *modo de producir* estas determinaciones a través de la repetición de una misma *operación*. En Platón, la operación que posibilita o valida el decir con verdad algo de algo se traduce en una pregunta por las definiciones universales o por el movimiento de la inducción. El momento destacado de la problematización se efectúa al repetir la pregunta, en esta ocasión sobre el verbo cópula “ser” –el verbo que interviene de un modo inmediato en el discurso asertivo o enunciativo. Este mecanismo entraña una gran dificultad cuando el contenido del problema adquiere un valor ontológico. Por un lado, las determinaciones del *ser* han de guardar una diferencia absoluta (espacial, temporal, modal) respecto de las determinaciones de cualquier otra cosa (cualquier cosa que *es* “otras cosas”, v. gr. “la virtud es un saber”). Por el otro lado, ambas instancias deben reservar algún tipo de vínculo para que la operación cumpla con su cometido: dar razón de las cosas, fundamentarlas. Tras *alejar lo cercano* parece ineludible *acercar lo lejano*. Este doble movimiento custodia inquietantes similitudes con un modo de proceder sólidamente instalado (no sólo en filosofía). La operación produce una aproximación mediata a lo dado. Ante lo dado se prescribe “algo otro” calcado a *imagen y semejanza* en virtud de un mismo proceso de producción. El asunto consistía en descomponer y relatar tal proceso.

Bibliografía

- Aristóteles. *Metafísica*, trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2003.
- Tratados de lógica*, trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos-RBA, 2007.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1976.
- Cornford, F. M. *Platón y Parménides*, trad. Francisco Giménez García. Madrid: La balsa de la Medusa, 1989.
- Dodds, E. R. “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One”. *The Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 3/4 (jul. - oct., 1928): 129-14.
- Iglesia Católica. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1992.
- Martínez Marzoa, Felipe, *Historia de la Filosofía I*. Madrid: Itsmo, 2000.
- Platón, *Diálogos III*, trad. Carlos García Gual *et. al.* Madrid: Gredos, 2004.
- Diálogos V*, trad. M^a Isabel Santa Cruz *et. al.* Madrid: Gredos, 1998.
- Rist, John M, “The Neoplatonic One and Plato's Parmenides”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 93, (1962): 389-401.

