

NOTAS SOBRE LA CONCEPCION PLATONICA DEL INSTANTE Y EL TIEMPO EN EL PARMENIDES

JOSE BLANCO REGUEIRA

"Pero cuando, encontrándose en movimiento, entra en reposo, estando en reposo, cambia su estado por el de movimiento, es preciso, evidentemente, que al hacer eso no esté absolutamente en ningún tiempo.— ¿Cómo es eso?— Estar en reposo anteriormente y posteriormente en movimiento, o bien antes en movimiento y después en reposo no se puede sin cambiar de estado.— ¿Cómo sería posible?— Ahora bien no hay ningún tiempo en el que sea posible a un objeto no estar, a la vez, ni en movimiento ni en reposo.— No, por supuesto —Y— sin embargo no le será posible cambiar su estado si no hay cambio de estado. No, ciertamente.— ¿Cuándo pues se efectuará el cambio de estado? No puede ser, en efecto, ni en el estado de reposo ni en el de movimiento cuando cambia de estado, ni cuando está en el tiempo.— No, claro.— ¿Deberá pues existir esa situación extraña en la que se pueda entonces encontrar que cambia de estado?— ¿Cuál es?— Es lo instantáneo. El término "instantáneo", en efecto, parece significar algo como el punto de arranque del cambio hacia uno u otro estado. Pues no es a partir del reposo aún en reposo como se efectúa el cambio, ni a partir del movimiento aún en movimiento; pero lo instantáneo, esta extraña naturaleza, tiene su situación en el linde del movimiento y del reposo; en el tiempo no está en absoluto; es el punto de llegada y el punto de partida del móvil que cambia su estado por el de reposo y de lo inmóvil que cambia el suyo por el de movimiento.— ¡Tal parece!— Y por lo tanto el uno, desde el momento en que está en reposo y también en movimiento, debe estar en el tránsito de uno a otro estado (sólo así puede, en efecto, realizar ambos estados) y como cambia de estado, es en lo instantáneo donde se efectúa ese cambio y, mientras cambia de estado, no puede en absoluto encontrarse en el tiempo, ni estar entonces en movimiento ni en reposo" (PARMENIDES 156c-157a).

"Ser" le pertenece sin duda desde el momento en que es uno.— Sí.— Ahora bien "ser" ¿significa algo distinto que participar del ser en tiempo presente, así como "fue" significa lo mismo en el tiempo pasado y que, a su vez "será" designa en el futuro una comunión con la existencia?— Eso es.— Por consiguiente, si participa del ser, por ese mismo hecho participa del tiempo". (Ibid

151e - 152a)

Y a la inversa:

"Si por tanto el Uno no participa de ningún tiempo, ni en el pasado ha sido, ni llegó a ser ni era; ni en el presente llega a ser o es, ni en el futuro llegará a ser o vendrá o será — ¿Es la verdad misma! — ¿Pero hay a caso otro modo de participar del ser que no se dé bajo ninguna de esas relaciones? — Ningún modo— Entonces el Uno no participa del Ser de ninguna manera". (Ibid 141e)

De estos pasajes retendremos dos ideas: La primera, enraizada en la doctrina platónica de la participación, establece un nexo esencial entre la participación en el ser y la participación en el tiempo, y por lo tanto entre el ser y el tiempo mismo. La segunda nos describe al instante como el lugar paradójico donde se asienta el devenir, lugar que escapa al tiempo desde el corazón del tiempo mismo.

Los lazos que vinculan estas dos ideas son muy fuertes. Tratemos de pensarlos a partir del examen de la primera idea.

El Parménides es un escrito aporético por excelencia. En él Platón nos encierra en una cadena de antinomias que se va desplegando a partir de una sucesión de nueve hipótesis (*) generadas unas a otras por exclusión en un juego dialéctico sin salida (aporía significa precisamente no —salida, no — camino, obstrucción). Las reglas de este juego (que Platón pone en manos de un Parménides anciano a expensas de un Sócrates demasiado joven) **implican que el pensamiento dé vueltas sobre sí mismo en un tropiezo constante, en una especie de embriaguez de la inteligencia que en lugar de hacernos reposar en las soluciones nos deja suspendidos de interrogaciones siempre nuevas. Es parte del arte de la dialéctica el desplegar todos los recursos técnicos para que esa vorágine no cese, incluyendo lo que podríamos llamar la pantomina de la tesis y la antítesis, el simulacro en el que el pensamiento disfruta de los vértigos que a sí mismo se suscita, y parece saborear su propia inconsistencia.

Ello forma parte, además, en Platón, de un recurso soberanamente literario por el que su pensamiento —sin duda para poder gozar de una autoridad más profunda—, acepta multiplicarse en varias direcciones opuestas cuando no diseminas, y renuncia así a la autoridad de los tratados. Una manera sutil de volver **Traslúcido** un texto consiste en agenciarse el modo de renunciar a su paternidad, dejando que el pensamiento del autor se entrega a través de toda clase de divergencias respecto a sí mismo.

Los pasajes del **Perménides** que entresacamos proviene de esa maraña dialéctica en la que el pensamiento de Platón se envuelve para mejor envolvernos. Despuntan entre una especie de telaraña, pero se dejan extraer a partir de un sentido manifiesto. Así sucede con la tesis que establece la correspondencia del ser y el tiempo en la participación. El ser no puede ser participado si lo que de él participa también del tiempo. Participar del ser significa constituirse como **ente**. La entidad del ente es pensada a partir de la condición participante (en el ser) todo lo ente. Y Platón parte de las posibilidades de **enunciación** de dicha entidad para mostrar su esencial temporalidad: todo lo ente deber ser **enunciado** en su ser conforme a las tres modalidades del tiempo (pasado, presente o futuro), fuera de las cuales permanece **indecible** para nosotros el ser de cualquier cosa. Esta idea (que ocupa el primer plano en los pasajes 151e--15a), aparece formulada desde una perspectiva inversa (en el 141e) dentro de otro núcleo: ni el ser ni el llegar — a — ser (el devenir) pueden ser enunciados acerca de lo intemporal.

En apariencia al menos, no habría aquí sino una simple constatación gramatical, y se podría preguntar si no es una inconsistencia el tratar de inferir una metafísica a partir de la "simple" gramática. El hecho es que para Platón no existe lo que para nosotros ha llegado a ser la "simple gramática". Para él hay entre el ser y el decir una adhesión primigenia, invulnerable, y el discurso, en la medida en que se despliega en el ámbito de la verdad, no puede encerrar otra "lógica" más que la **lógica del ser mismo**, —habría que decir, para ser más exactos, el **decirse del ser**. De ahí que aún en Aristóteles, en el movimiento fundador de toda ontología, encontramos esta pregunta de arranque: ¿en qué sentidos se dice el ser?

El ser sólo puede ser para nosotros por cuanto seamos capaces de decirlo. Pero a la vez aquello en lo que se manifiesta la participación de un ente en el ser no es nada al margen del enunciarse del ser; Este enunciarse es un acto de temporalización. En él se hace efectiva la participación en el ser de todo ente, ya como siendo, ya como habiendo de ser. Para Platón la dificultad mayor cuando se trata de la verdad no está tanto en saber cómo podrá el discurso enunciar el ser de las cosas, sino en explicar la posibilidad opuesta, la de un discurso que no enuncia la cosas tal como son. Recuérdese toda la búsqueda de **El Sofista** y la filosofía de la negación ontológica que allí se desarrolla: que el decir diga el ser, he ahí lo que no necesita explicación. Lo difícil es más bien justificar la posibilidad del discurso infiel, explicar la mentira y el error. Entre el ser y el decir hay de hecho una familiaridad primaria que se muestra con evidencia no sólo en el juicio predicativo y en el juicio existencial, sino aún —cabría decir— en el simple nombrar. Todo lo que es nombrado es evocado en su ser por la denominación e —implícita o explícitamente— situado en un tiempo. Pero esta temporalización tiene un sentido manifestativo: manifiesta los modos de **participación** del ente en el ser, de lo ideado en la idea.

Hay que insistir en la función esencial de la participación en estos pasajes. Platón escribe:

"... 'ser' ¿significa algo distinto que participar del ser en tiempo presente, así como 'fue' significa lo mismo en el tiempo pasado y que, a su vez 'será designa en el 'futuro' una comunicación con la existencia?"

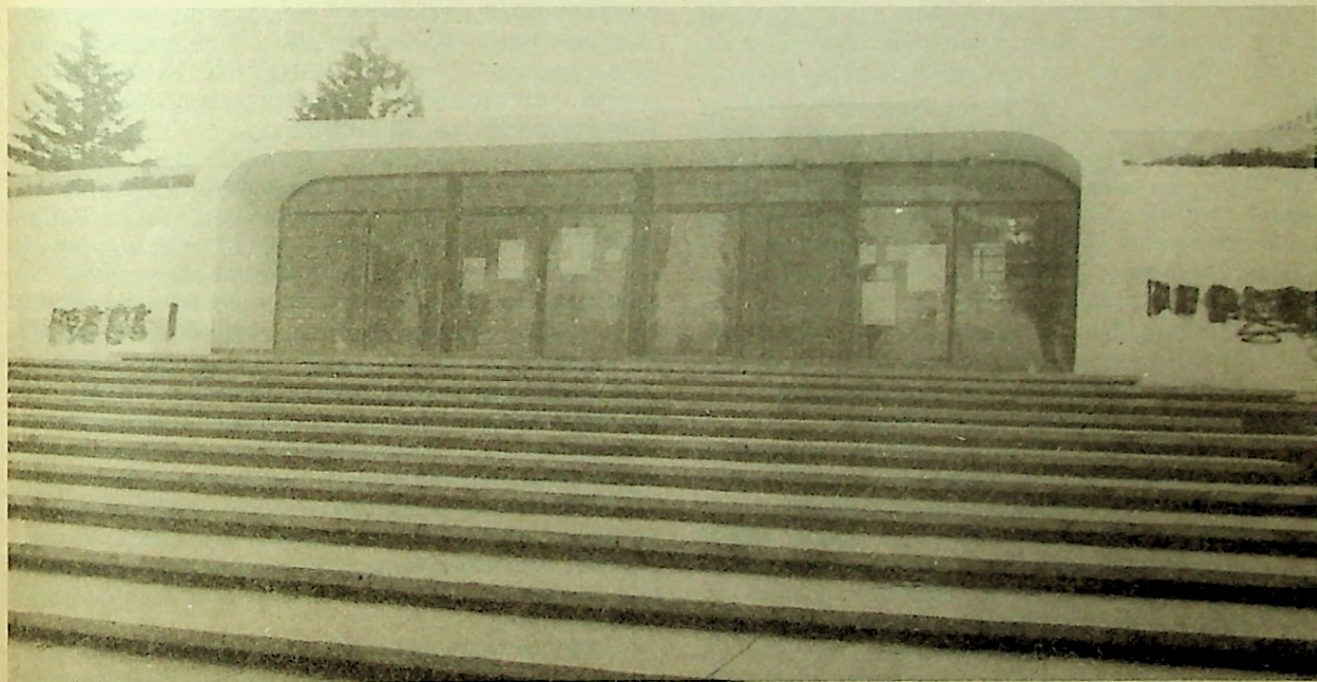
Este pasaje muestra en la temporalidad la esencia de la participación. Esta última representa el "movimiento" por el que todo ente adviene a su ser y se **deja reconocer** en él. No olvidemos que la Idea es lo que permite la **identificación** de los entes singulares. La Idea es en sí misma una singularidad, pero una singularidad que se singulariza en sus "copias". Sin entrar en el examen de la naturaleza paradigmática de las ideas y los problemas que ello implica, retengamos únicamente esto: por su participación en el ser, todo ente se deja reconocer: a) como una identidad (en sus **eidos** o esencia), b) como algo situado temporalmente. Sólo se puede reconocer en cuanto si se determina al mismo tiempo como, o lo

que es lo mismo: el "acto" por el cual el ente se deja nombrar, reconocer en su esencia y constituirse en sujeto de posibles juicios, aparece estrechamente vinculado al "acto" por el cual reconocemos la situación temporal del ente en cuestión. Pero Platón no piensa esta vinculación en términos de "actos", sino desde la perspectiva del ser del ente, como algo inherente a lo que para él significa la "comunión con la existencia" de la que nos habla. La participación, tomada en el sentido más fundamental de **participación existencial** implica "simultáneamente" una **participación esencial** (o si se prefiere **eidética**) y una determinación del "lugar" del tiempo ocupado por el ente.

Y aquí quiero hacer hincapié en una circunstancia que de algún modo se hace operante **por detrás** de estos textos: a saber que esta misma manera de pensar la temporalidad dentro de la participación implica (y en absoluto impide) que la Idea (que concentra en sí el sentido del tiempo) escape al tiempo mismo.

El tiempo es el modo de la participación, y por tanto afecta inmediatamente a lo participante, pero no a lo participado. Más aún: la participación sólo se hace posible a condición de que lo participado trascienda su juego y escape al tiempo como escapa el rostro a las variaciones de su imagen especular. Si la Figura (el Eidos) no fuera capaz de permanecer en sí misma, y por tanto presente a sí en una adhesión perfecta que excluye la duración ¿con referencia a qué transcurriría lo que transcurre? Las raíces del platonismo son lo bastante firmes como para obligar a Platón a rechazar todo intento de afirmación de una temporalidad del ser.

Contra lo que podría sugerir una interpretación apresurada de estos fragmentos, Platón sustrae el ser de toda temporalización que no sea la que implica la participación en él del ente. El ser se determina temporalmente al decirse **de los entes**, al enunciarse (ya existencial o predicativamente) a **propósito de las "cosas" que devienen. Platón** (y es esto lo que las filosofías del devenir y



el movimiento, ya sea la de Hegel, la de Nietzsche o la Bergson le reprocharán al unísono) Platón suspende de hecho al ser —como identidad absoluta— por encima de “sus” determinaciones temporales. Estas sólo son “su-
yas” por cuanto en ellas se despliega la participación de todo ente en su esencia, es decir en su Idea.

Pero dejemos aquí esta reflexión y transportémonos de un salto a los pasajes 156c—157a. Aquí el pensamiento platónico aborda la cuestión del tiempo desde un ángulo diferente.

Ahora ya no se trata de examinar el tiempo a partir de los modos ontológicos de la participación, sino de echar un vistazo al devenir y a lo que en él hay de más extraño. Platón se pregunta por el tiempo en el que el devenir se efectúa. ¿Qué clase de tiempo será ése en el cual la cosa que deviene? No puede ser el pasado, porque se caracteriza precisamente como el “lugar” del tiempo en el que ningún devenir es ya posible; tampoco puede ser el futuro, porque en éste el devenir no se ha cumplido aún. Ese tiempo debe ser un **ahora**, un presente. Pero en el momento en que nos volvemos hacia ese presente para tratar de pensarlo, una paradoja hace que se nos esfume. El tiempo del devenir actual, el tiempo del presente, se sustrae al tiempo. “No hay ningún tiempo afirma categóricamente Platón — en el que sea posible a un objeto no estar, a la vez, ni en movimiento ni en reposo”, es decir no haber mudado aún ni haber mudado ya. Ocurre que de algún modo la idea del presente que aquí se despliega exige una simultaneidad, aunque sea instantánea, del pasado y del futuro, de lo que ha sido y de lo que será. Pero esa exigencia choca bruscamente con la naturaleza misma del tiempo. Porque el devenir sólo es posible cuando, por una sucesión continua, el pasado y el futuro **se separan continuamente**.

No es necesario recordar la enorme repercusión que este tropiezo del pensamiento de Platón (e igual que digo tropiezo podríamos decir **descubrimiento**, por que aquí el pensamiento descubre aquello mismo con lo que se obstaculiza) tendrá en toda la meditación posterior sobre el tiempo en la filosofía occidental. Algo le deben no sólo San Agustín y Husserl, sino hasta Kierkegaard y Nietzsche, sin hablar de Heidegger. Lo que en la naturaleza desafía al pensamiento y lo some-

te a la más dura prueba, es precisamente la naturaleza de eso que Platón llama en el texto una “situación extraña”: el Instante. Toda filosofía del tiempo tropieza a partir de él con este problema, ya se encamine por uno u otro sendero. Es cierto que pensadores muy notables han tratado de deshacerse de la dificultad airosamente, y hasta cierto punto parecen haberlo conseguido. Bergson, por ejemplo, tratará de adentrarnos en una visión de la duración **indivisible**, desde la cual las paradojas del instante cobrarían un carácter sumamente artificial, se reducirían en suma a los malabarismos de una inteligencia descarriada. Pero el pensamiento de Platón no parece por ello perder del todo sus garras.

Platón plantea, según creo, algo que podría estar más allá de la cuestión de saber cómo se constituye una secuencia temporal. Su problema es el de la presencia, en el devenir, de aquello que deviene. ¿De qué naturaleza es el presente, pensando como el presente del devenir, y por lo tanto como el “lugar” en el que un ente está **deviniendo**? Platón comprueba que en la secuencia temporal ese lugar es estrictamente inasignable. La “situación” temporal del presente es “extraña” porque resulta indeterminable como tal. El presente es como el agua: se escurre entre los dedos. No se deja sujetar, no se puede fijar: cuando lo fijo ya no es, cuando lo anticipo no es todavía. El presente es la no —coincidencia misma, la **diferenciación** del pasado y el futuro, la Diferencia pura que abre el tiempo; y sin embargo al tratar de pensarlo vislumbramos en él lo contrario: algo como una coincidencia imposible, una Identidad que **cierra** el tiempo haciendo tocarse al futuro y al pasado. Esa apertura y esa clausura simultáneas del tiempo en el “Instante” son en primer lugar la antinomia con la que aquí tropieza el discurso en su impulso, pero más allá de ese tropiezo mismo, creo que nos remiten a la metafísica de Platón, que es ante todo una metafísica de la **presencia**, de la cual no voy a explorar aquí los records ni siquiera a esbozar el perfil. Me limitaré a sugerir sumariamente los rasgos que podrían servir de nexos entre las dos ideas que empecé enunciando.

Ocurre que para Platón, la Identidad del ser, o si se prefiere el ser como Identidad está tan “por encima”

del tiempo como esta "extraña situación" que llama "lo instantáneo". El ser es determinable temporalmente en la medida en que algo (diferente de él mismo) participa de él y se despliega en el tiempo. El ser determinado temporalmente es el ser **desplegado** en el devenir. Pero el ser desplegado es diferente del **despliegue** mismo por el que se constituye en ser desplegado. **Ese despliegue que funda la posibilidad misma del tiempo es impensable en cuanto objeto determinado temporalmente.** El presente es más que un momento del tiempo: es la fundación del tiempo mismo. En él se abrazan en un nudo paradójico el pasado y el porvenir, y a partir de él se separan sin cesar por un efecto de diferenciación **permanente**, y que por consiguiente no transcurre él mismo, sino que **hace transcurrir**.

Y es así como la permanencia de lo sensible aparece como la de una Diferencia. Es así también como esta permanencia encierra la paradoja de ser la permanencia del no permanecer. Lo sensible es lo que **desaparece permanentemente**, su sustancia es el ser insustancial. La presencia de todo lo que bajo ese modo se hace presente es caracterizada como un **continuo ausentarse** del ente en relación a su ser, y por lo tanto a "sí misma". Las identidades sensibles se ven continuamente fracturadas en sí mismas, y esta su inconsistencia se reflejará también en el discurso que sobre ellas versa. La opinión (**la doxa**) ¿no hablará precisamente acerca de lo que siempre es bajo el modo del dejar —de— ser? El saber, en cambio, sólo puede versar sobre el **Eidos**, sobre lo que por esencia es Figura, Rostro, Identidad.

No me propongo ahora explorar más en esa dirección, que es sin embargo a mi entender la dirección suprema del platonismo y la que establece de Platón a Hegel un camino regio por el que la meditación heideggeriana ha transitado con constancia. Terminaré con una regresión simple al texto de Platón, y en particular a esta pregunta, que suena tan extraña puesta en boca de Parménides:

... "ser" ¿significa algo distinto que participar del ser en tiempo presente...?"

Esta sola interrogación muestra inequívocamente un equívoco. La equivocidad de la palabra "ser" (que puede y debe significar a la vez lo participante y lo participado en su ser mismo) es el eco de la paradoja que rige toda aprehensión temporal del ser. El ser, en efecto, para el que de él tan sólo participa, no puede ser captado sino por la vía de la participación misma; pero la vía de la participación es la del tiempo, la del tiempo desplegado, la del **esparcimiento** de la identidad, la del continuo ausentarse de sí. Es por eso que ser significa en primer lugar para nosotros "**participar del ser en el tiempo presente**". Y esta circunstancia, que pone a la vista el fundamental equívoco con el que tiene que lidiar la ontología ¿no nos sugiere por sí sola su origen en el hallazgo de algo que Platón piensa como la **deficiencia** esencial de lo sensible, la precariedad de una presencia incapaz de retenerse a sí misma?

Con esto no hemos hecho más que rozar de soslayo algunos rasgos de la metafísica de Platón, los cuales se encuentran sin duda entre los que han impuesto una marca más firme a la historia del pensamiento occidental. Detenerse en su examen es una tarea que otros han llevado a cabo ya mucho mejor de lo que nosotros podríamos hacerlo. A sus obras remito a todos aquellas que quieran compartirla.

* Según la enumeración de León Robin (Platón — Oeuvres Completes, t. II, Bib. de la Pléiade Gallimard, Paris)

** "Es que aún eres joven, Sócrates, contestó Parménides, y no te hallas aún bajo el dominio de la Filosofía hasta el punto en que ese dominio Negará ejercerse algún día sobre tí..." (Parménides 130e)